

MAC-LEAN Y ESTENÓS

ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENÓS

SOCIOLOGÍA
DEL PERÚ

SOCIOLOGÍA

del

PERÚ

HN343
M3

UNAM



15463

INVESTIGACIONES SOCIALES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

COLECCIÓN

Monografías Sociológicas Iberoamericanas

SOCIOLOGÍA DEL PERÚ

ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENÓS

SOCIOLOGÍA
del
PERÚ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, D. F., 1959



INVESTIGACIONES
SOCIALES

Derechos reservados conforme a la ley

© Instituto de Investigaciones Sociales, 1959
Universidad Nacional Autónoma de México

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ORÍGENES DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA EN EL PERÚ

Ds - 15463



CAPÍTULO I

Orígenes del hombre y de la cultura en el Perú

El Perú, en las distintas etapas de su evolución cronológica —Pre Incanato, Tahuantinsuyu, Coloniaje y República— ha constituido una sola realidad geográfica, cada vez restringida por obra de sucesivas amputaciones, y cuatro medios sociológicos completamente distintos.

Sus primeros pobladores, allá en la oscura noche de los tiempos, alumbrada sólo por la leyenda que es la fe de los pueblos cuando falta la historia, fueron producto de sucesivos aluviones inmigratorios, acaso de procedencia maya, quizás de origen araucano o atlántico, posiblemente de abolengo asiático, que vinieron por mar a nuestras playas o que llegaron por tierra a nuestro continente, por la ruta de Behring, entonces istmo, antes de que un cataclismo geológico lo rompiera, convirtiéndolo en estrecho.

A los arios, a los mongoles, a los bárbaros, a los griegos, a los egipcios, a los fenicios y a los iberos se les atribuye haber engrosado las primeras legiones humanas que llegaron al Perú. La semejanza de ciertos artefactos y costumbres han permitido aseverar la posibilidad del origen fenicio. Algunas coincidencias de su filosofía religiosa dan pábulo a la hipótesis de la remota ascendencia judía. La afición de los peruanos primitivos a los cantos épicos sirvió al padre Joseph de Acosta, uno de los más autorizados cronistas, para intuir el origen griego y cierta similitud en las cosmogonías lo llevaron a admitir la posibilidad ascencial del entroncamiento con los egipcios. Anchorena afirma que los tártaros fueron los progenitores de los peruanos primitivos, a mérito de algunas analogías craneanas que Hardlick encontró entre los siberianos y los mongoles con los hombres de tipo americano. Díaz Romero plantea la teoría del origen atlántida del Tiahuanaco cuya arquitectura acusa algún paralelismo con las construcciones de Carnac y de la Isla de Pascua. El cronista Montesinos habla de una población armenia que se establece en el Perú. Ya en nuestros días, autorizado por algunas analogías idiomáticas —palabras comu-

nes o símiles en el Perú antiguo y en la Oceanía— Paul Rivet afirma la ascendencia polinésica de nuestros aborígenes, en tanto que otros lingüistas proclaman la progenie ibérica, en mérito a determinadas semejanzas entre algunas palabras vascuences y otras quechuas.¹

La extraordinaria multiplicidad de hipótesis, que acentúa el desacuerdo entre los hombres de ciencia, pueden enmarcarse en tres grandes movimientos migratorios que, procedentes de otros continentes, llegaron al nuestro: migración asiática, migración australiana y migración melanesica.

El profesor y científico noruego Thor Heyerdahl impugna la teoría del origen polinésico de los peruanos, sostenida por Rivet, y afirma, por el contrario, que las corrientes migratorias precolombinas salieron del Perú para poblar las islas de la Oceanía y no vinieron de la Oceanía para poblar el Perú. Los paralelos establecidos entre las civilizaciones americanas y oceánicas, que muestran gran cantidad de signos culturales comunes, semejanzas antropológicas y otras similitudes no menos concluyentes, como la de los grupos sanguíneos, los mismos métodos quirúrgicos para la trepanación de los cráneos y la amputación de miembros y las características análogas entre el legendario *Tiki* de las islas polinésicas y el dios *Kon Tiki* del Perú antiguo, fortalecieron la hipótesis de Heyerdahl para afirmar que la Polinesia fue poblada originariamente desde el Perú y no desde el Asia y que, por ende, no puede admitirse la suposición del origen polinésico de los primeros peruanos.

Los costeños del Pacífico ameritaron sus conocimientos náuticos en la era precolombina, navegaron a lo largo del litoral y se aventuraron mar adentro. Fehaciente testimonio de ello dio Bartolomé Ruiz, piloto de Pizarro, quien encontró, en uno de sus viajes, a la altura de Tumbes, una gran balsa tripulada por indígenas, impulsada por una vela cuadrada y que navegaban bastante lejos de la costa.

El cronista Miguel Cabello de Balboa recogió, en sus relatos, una antigua tradición vernácula que recordaba que el Inca Túpac Yupanqui, “dueño casi del orbe conocido”, informado por los nazcas y mochicas de la existencia de islas situadas al oeste, “a muchas lunas de la costa”, organizó una expedición de cuatrocientas balsas, capaz de transportar a tres mil guerreros y después de nueve meses de navegación llegaron a las islas

¹ Roberto MacLean y Estenós, *Sociología Peruana*. Lima, 1942.

que bautizaron con el nombre de “Auachumbi” y “Niñachumbi”, de las que tomaron posesión, capturando algunos animales cuyas pieles disecadas y mandíbulas aún se conservaban en el Cuzco a la llegada de los españoles.

Una comprobación científica reafirma, ya en nuestros días, el relato del cronista español de hace cuatro siglos. “Los habitantes de las islas Gambier —expresa el erudito F. W. Christian— conservan la tradición antiquísima de un jefe llamado *Tupa* que vino del Este con una flota de embarcaciones en forma de balsas.”

Un autor italiano del siglo xvii, Benzoni afirma que los peruanos primitivos fueron buenos navegantes y que recorrieron en balsas las costas del Mar Pacífico y agrega textualmente:

“La balsa era una plataforma construida con vigas de madera muy ligera en número impar. Estas vigas estaban fijadas encima de otras dos transversales y su largura iba decreciendo del centro hacia los bordes. Encima del primer piso se construía un segundo algo más elevado para que pasajeros y mercancías se hallasen preservados del agua del mar. Todos los ensamblajes estaban hechos con bejucos flexibles o cuerdas de agave. Los mástiles y las antenas eran de madera fina, los velámenes de algodón. Estas balsas podían transportar fácilmente cincuenta pasajeros y arqueaban hasta treinta toneladas.”

El profesor Heyerdahl vivió algún tiempo en la Isla Fatu Hiva del archipiélago de las Marquesas, distante de la Polinesia y allí estudió detenidamente las costumbres de los isleños y comprobó que en ellos sobrevivía también la tradición antiquísima de la llegada de un guerrero o semidios, llamado *Tiki* que había poblado y colonizado las islas con sus demás compañeros. En 1947 el investigador noruego, en unión de cinco colaboradores —Bengt Danielsson, Tortein Rasby, Knut Haugland, Herman Watzinger y Erik Bryn Hesselberg— realizaron una extraordinaria hazaña: en una balsa construida a la usanza precolombina, bautizada con el sugestivo nombre de “Kon Tiki” partieron del puerto peruano del Callao el 28 de abril de ese año, impulsados por el viento y ayudados por la corriente marítima de Humboldt. A la altura del puerto de Eten, el aire hizo derivar la balsa hacia el oeste, entre los paralelos de 7 a 8 grados sur. A los ciento un días de accidentada travesía y después de haber recorrido más de cinco mil millas, sin otra fuerza motriz que el viento, el 7 de agosto de ese mismo año, la frágil balsa —quince metros de largo,

seis de ancho y portando quince toneladas— llegó a la isla Rardia, en el atol Rarola, del archipiélago Tuamotú, isla que encontraron deshabitada, con densa vegetación y bosques no espesos.

El éxito de la expedición “Kon Tiki” contradujo la teoría del origen asiático de los polinésicos y la hipótesis del origen polinésico de los peruanos primitivos. Nuestros ancestros no vinieron de la polinesia. Salieron de aquí, más bien, a poblarla. He aquí el incuestionable mérito de la trascendental experiencia del profesor Heyerdahl, de la barca “Kon Tiki” y de sus arriesgados ocupantes.

Los *descubrimientos arqueológicos* no autorizan tan variada promiscuidad de hipótesis sobre el origen de los primeros habitantes del Perú.

Los más antiguos vestigios de restos humanos, en nuestro país, se han encontrado en Arica. Sus hombres pertenecen al tipo chelense degenerado. No conocen la alfarería, ni la metalurgia, ni la agricultura, ni el arte de tejer. Viven exclusivamente de la pesca. Inhuman sus cadáveres en posición tendida. Y su salvajismo no ha dejado ninguna huella de inquietud espiritual.

Al tipo primitivo del pescador de Arica suceden cronológicamente los pescadores de Ancón cuyos restos se aglomeran en pequeñas colinas —kio-kemodinos— y que conocen ya, aunque en forma sumamente rudimentaria, la navegación, los tejidos y la alfarería. Tipos salvajes, también pescadores fueron los Urus, primeros habitantes de la cuenca del Lago Titicaca en quienes algunos antropólogos creen encontrar parentesco étnico con los bocotudos de las selvas brasileras. Antiguamente vivían los *urus* en las ciénegas y los totorales del Lago Titicaca, del Desaguadero y del Poopo. Cuando llegaron allí los españoles y les preguntaron sobre su origen, los indios urus —así lo narran los cronistas de la época— les contestaron que “ellos no eran hombres sino *urus*”, como si se tratara de una clase distinta de seres, explicando “las creaciones sucesivas de humanidades, cada vez más perfectas, destruidas unas después de otras por cataclismos diversos”, mito éste que se encuentra bastante difundido en la cordillera. Ya en nuestros días, año 1951, el profesor francés Jean Vellard hizo un estudio exhaustivo sobre este grupo aborigen, raza condenada a desaparecer, ya en inevitable proceso de extinción.

Max Uhle afirmó haber hallado entre Chorrillos y Pativilca, en el departamento de Lima, restos de un grupo de pescadores antropófagos, en

pleno estado de salvajismo, cuyos artefactos presentan algunas analogías con los fabricados por los aborígenes de la costa de Chile y de la Tierra del Fuego.² He ahí el ciclo pigmoide en la concepción de la teoría de los “círculos culturales”.

Descubrimientos paleontológicos y arqueológicos permiten asegurar la *coexistencia de los peruanos primitivos con los mamíferos gigantes*. Entre Pacasmayo y Chicama se encontraron fósiles de mamíferos hoy extinguidos; una terraza fluvial de acumulación, en cuya superficie arenosa existen vestigios de una flora tropical y exuberante, extinguida y difícil de clasificar; e instrumentos humanos y restos de alfarería incipiente. Otto Welter afirma que esos mamíferos debieron haber coexistido con el primitivo habitante del Perú, emigrado del Asia en la última época interglaciar a la postglaciar y que desaparecieron al extinguirse los bosques tropicales que les servían de sustento.³ Reafirmando este punto de vista el ingeniero J. A. Broggi cita la coexistencia de restos humanos y del “*megatherium americanum* con el *hyperypidium peruanum*” en una cueva apartada en la región de Quishuarcancha, vecina al Cerro de Pasco, que, según sus cálculos debieron vivir hace tres mil años aproximadamente.

La trayectoria social del Perú prehistórico siguió el mismo ritmo que en los demás pueblos primitivos. Esa trayectoria autóctona está ya delimitada en la obra del cronista Guamán Poma de Ayala.⁴ Siglos más tarde, las investigaciones de la ciencia sociológica vendrían a reafirmarla.

Los primeros habitantes del Perú fueron salvajes que habitaban en cuevas o cavernas, se alimentaban de productos silvestres y formaban tribus recolectoras o cazadoras, a las que Guamán Poma califica de “generación Huari Huiraccha Runa”. Posteriormente la recolección de frutos, al igual que en los demás pueblos primitivos, marca en el Perú un proceso que culmina con el advenimiento de la agricultura, uno de los orígenes de la ciudad. El recolector se hace agricultor. El nómada se vuelve sedentario. Se arraiga a la tierra. Vive en pequeñas habitaciones de piedra (“pucullós”). Su mentalidad intenta explicar los fenómenos de su mundo

² Max Uhle, “La esfera de influencias en el país de los Incas”. *Revista Histórica*. Tomo IV, 1909.

³ Otto Welter, *Descubrimientos arqueológicos entre Pacasmayo y Chicama*. Lima, 1939.

⁴ Guamán Poma de Ayala, *La Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Esta reliquia bibliográfica, que durante tanto tiempo estuvo oculta a los ojos de los hombres de estudio, fue descubierta en 1908 por Richard Pietschmann y editada posteriormente por el Instituto de Etnología de la Universidad de París.

circundante y, para hacerlo, engendra el mito. "Huari Runa" llama a esta generación Guamán Poma. Más tarde se inicia el arte de los tejidos. El hombre peruano cubre entonces sus casas de piedra con techos de paja. Va más allá. Beneficia los metales. Reconoce una autoridad, expresión del Estado. "Purum Runa" denomina Poma de Ayala a esta tercera etapa en la evolución social del Perú primitivo. En la cuarta etapa —generación "Auca Runa"— los hombres practican algunos deportes, incrementan su acervo mítico, construyen fortalezas en sitios estratégicos y se matan en las guerras.

Cieza de León narra que nuestros aborígenes vivían en las cuevas naturales, en los huecos de los árboles o en los resquicios de las peñas. Y agrega:

"Si es cierto o no sábelo el Altísimo Dios que entiende de todas las cosas, porque de lo que voy contando no tengo otros testimonios ni libros que los dichos de estos indios."⁵

Garcilazo de la Vega consigna también la existencia de estos hombres cavernarios en los albores de nuestra evolución social.⁶

Existen en nuestro territorio cuevas, como las del Cuzco, Huamalíes, Huánuco el viejo, Lima y otros puntos, que bien pudieron servir de morada a los primitivos pobladores del Perú. Hay *cavernas-sepulturas* en las que depositaban los despojos de sus muertos; *cuevas-adoratorios* como las de Cahuera en el pueblo de Viscas-Arahuay, "Huaconohuain" en la altura del pueblo de Huacos, "Condorhuachani" en las alturas de la ciudad de Canta, "Culcocha" en el nevado de Mango, "Aco-Machay" y "Pitchta Machay" en las cercanías del pueblo de Huancos; y *cavernas-habitaciones* que no otro destino debió dárselas a las galerías subterráneas de "Yuracpuquio" y "Huáchac" (Cordillera de la Viuda), "Huacon-pahuain", "Huayocuay", "Acacay", "Jilcancachán", "Kakán", "Kahuera", "Huanca Machay" y algunas otras más.

La existencia de pueblos recolectores y pescadores, que no tenían cerámica, cocinaban utilizando piedras calientes y se nutrían con el rizoma de una planta llamada "junco" fue comprobada con los descubrimientos

⁵ Cieza de León, *La Crónica del Perú*, (parte II).

⁶ Garcilazo de la Vega, *Comentarios Reales*.

arqueológicos realizados en el valle del Virú, departamento de La Libertad, en 1946.⁷

Coordinando, con un criterio de selección interpretativa, los testimonios de los primeros cronistas españoles, como lo ha hecho acertadamente Means,⁸ pueden distinguirse varias etapas progresivas en la evolución social del Perú prehistórico. Se inicia con la llegada de las hordas o aglomeraciones humanas, provenientes de fuera, y su incesante vagar por la cordillera, buscando un suelo apropiado para establecerse. En la segunda era, los grupos, organizados en tribus, dejan de ser nómades y recolectores, se convierten en sedentarios, cultivan la tierra, edifican las primeras ciudades y forjan, con ellas, los primeros signos múltiples de la cultura. El tercer período marca el florecimiento de las diversas culturas en la sierra y en la costa. El cuarto momento de este proceso es el de la unificación cultural por obra de los emperadores incaicos.

Comprobado está que los primeros hombres que llegaron a nuestro territorio fueron producto de inmigración y vinieron en estado de salvajismo. Inmigrantes y salvajes, pero inteligentes, esos hombres, en un proceso que debió durar muchos siglos y muchas más generaciones, fueron forjando lentamente, los signos de la cultura precolombina que, por lo mismo, es autóctona, producto del genio creador de la raza, esfuerzo plurisecular de esas gentes que aquí nacieron, desarrollaron sus posibilidades y supervivieron en sus obras, cada vez más perfectas, hija del Ande y, como el Ande, perpetuado —válgame la expresión— en el grito mudo de sus piedras multimilenarias.

Tres hipótesis tratan de desentrañar el *origen de nuestra cultura autóctona*: a) la costeña; b) la andina; c) la amazónica.

a) Max Uhle cree encontrar en la costa la raíz de la cultura peruana y le asigna un abolengo maya. Considerando a la civilización como una "planta acuática" que brota siempre a las orillas de los mares, de los lagos y de los grandes ríos, explica la plasmación de nuestras culturas aborígenes en la costa y su proyección posterior hacia la sierra, escalando los Andes, en un proceso prehistórico en que Chimú resultaría padre de Chavin y Nazca progenitor del Tiahuanaco.

⁷ Expedición científica patrocinada por The Institute of Andean Research (U.S.A.) con la intervención de las Universidades de Columbia y Yale, The Bureau of American Ethnology, The Institute of Social Anthropology of the Smithsonian y el Museo de Historia Natural de Chicago, 1946.

⁸ Ainswort Means, *Ancient Perú*.

b) Basándose en que las mesetas son epifocos de cultura, algunos estudiosos afirman que los Andes, por sus condiciones biológico-sociales para almacenar grandes colectividades humanas, contienen el humus de la cultura mucho mejor que en la costa, donde, a excepción de unos cuantos valles, no pudieron formarse, vivir y prosperar los inmensos agregados humanos. Chavín, pueblo construido sobre el río Puccha, afluente del Marañón, resulta, dentro de este criterio, la raíz de la más arcaica cultura peruana, forjada por el hombre forestal que trajo en su viaje a la sierra la idea y el recuerdo del jaguar, animal montañés temido, venerado y cuya evolución antropomorfa se constata en el arte pétreo de la "Estela de Chavín" o Piedra Raymondi. Las hoyas interandinas condicionaron la existencia de los primeros pobladores. Los auquénidos les facilitaron la vida después de que el hombre aprendió a domesticarlos. Y luego, en busca de pasto y de agua para sus ganados, los grupos humanos recorrieron toda la región interandina, portando a través de ella los signos de la cultura amazónica del Marañón; descendieron a los valles de la sierra, plantando sus hitos culturales en el Callejón de Huaylas (Aija); y bajaron finalmente a la costa para forjar en ella distintos tipos de cultura y diversas formas de arte.

La experiencia histórica da argumentos para ambas hipótesis. Desde Homero se reconoció al mar como cuna de la civilización. El Nilo es el padre de la cultura egipcia. El Egipto no es, en suma, sino la biografía del Nilo. El Ganges, el Tigris y el Éufrates, por no citar más ríos, vieron formarse y crecer, a lo largo de sus riberas, importantes colectividades. El Mediterráneo es el mar de la civilización porque en sus orillas se desarrollaron las maravillosas culturas antiguas del Egipto, Grecia y Roma. Pero no es menos cierto que, en el Asia, las mesetas interiores del Himalaya y del Pamir fueron epifocos culturales y que, en América precolombina, las mesetas produjeron las culturas asombrosas de los aztecas, los tiahuanacos y los incas.

La ciencia culturoológica exige un *mínimum* del 70% de elementos culturales tomados de un pueblo a otro para afirmar la derivación de su cultura. Hubo, evidentemente, en la era precolombina, inter-relaciones peruano-mayas. Los templos mayas tienen alguna semejanza, por la forma de sus terrazas y sus motivos ornamentales, con las huacas del Sol y de la Luna, halladas en Moche. La escoloperida o cienpiés que encontró Uhle en los ceramios protonazcas es una conocida divinidad del arte

maya. Las serpientes, que recibieron culto especial entre los mayas, son motivos ornamentales en el templo peruano de Chavín, cetros de la divinidad y las estólicas de la Piedra Raymondi y adornos de la Portada del Tiahuanaco, cuyo ídolo —representación de Viracocha con hábito talar— tiene alguna analogía con los dioses centro americanos. Esta influencia, sin embargo, representa apenas el diez por ciento de los signos culturales mayas en el proceso espiritual del Perú antiguo. En cambio el jaguar, divinidad suprema y unidad artística en nuestras culturas primitivas, es de un innegable origen forestal, sin ninguna influencia maya. Y, excepción hecha de los spondylos, tampoco vinieron del norte los elementos tecnológicos.

Tres grandes corrientes civilizadoras, según Troll, debieron llegar sucesivamente al antiguo Perú: 1) los *arahuacos*, considerados como el pueblo más antiguo del continente y cuyo parentesco entronca Uhle con el hombre de Arica por unos restos hallados en sus tumbas, con los urus habitantes de las cuencas lacustres del Titicaca y del Aullagas, con los pongos y atacameños; arahuacos selváticos que escalarían primero los Andes y se establecerían después en las punas, tan propicias a la concentración de grandes masas; 2) los *tiahuanacos*, que desalojaron posteriormente a los anteriores y forjaron una cultura cuya recia potencialidad se induce por sus ruinas. Afirma Posnansky que a estos peruanos primitivos se debe el más antiguo edificio de hechura humana en el mundo, construido antes de que existiera el lago-mar (Titicaca), vale decir antes de la última glaciación, en el Haconta-Palayani, más allá de la desembocadura del río Desaguadero; 3) los *tahuantisuyenses* crearon una cultura poderosa y deslumbrante que los Incas peruanos se encargaron de extender, con sus ejércitos victoriosos, por casi todas las regiones de la América del Sur desde Pasto en Colombia hasta Maule en Chile y Tucumán en Argentina, comprendiendo también todo el Ecuador, Perú y Bolivia.

La *Escuela Histórico-Cultural* sostiene que las culturas superiores de los Andes son el resultado del choque o la mezcla de dos círculos culturales distintos: el totémico-patriarcal y el exogámico-matriarcal. Posteriormente, intervendría un tercer grupo, el patriarcal-libre, aportado por los Incas. Operaríase esta fusión de manera desigual, predominando el círculo totémico patriarcal en el sur y especialmente en la región interandina y el círculo matriarcal exogámico en el norte y en la costa. Schmidt nota la coincidencia que, en sus rasgos esenciales, presentan los círculos de cultura

sudamericana y los círculos de cultura universales,⁹ coincidencias que, para nosotros, no vendrían a ser sino el cumplimiento de la ley sociológica del paralelismo. Herman Trimborn vincula el Estado Incaico al círculo de los estados señoriales. Frobenius asigna a la cultura peruana, sin menoscabo de su autonomía, un sitio en lo que él denomina “círculo de alta cultura mágica” cuya jurisdicción coincide con el anillo volcánico del Pacífico, las costas occidentales americanas, el Japón, la China, la Polinesia, la India y Madagascar.

La mayor suma de elementos culturoológicos del Perú antiguo son completamente distintos de los elementos constitutivos de las culturas asiática y oceánica. Tampoco las culturas precolombinas pueden ser incorporadas en la concepción spengleriana porque no tuvieron los caracteres de la cultura apolínea como la griega, ni de la mágica como la árabe, ni de la fáustica como la occidental.

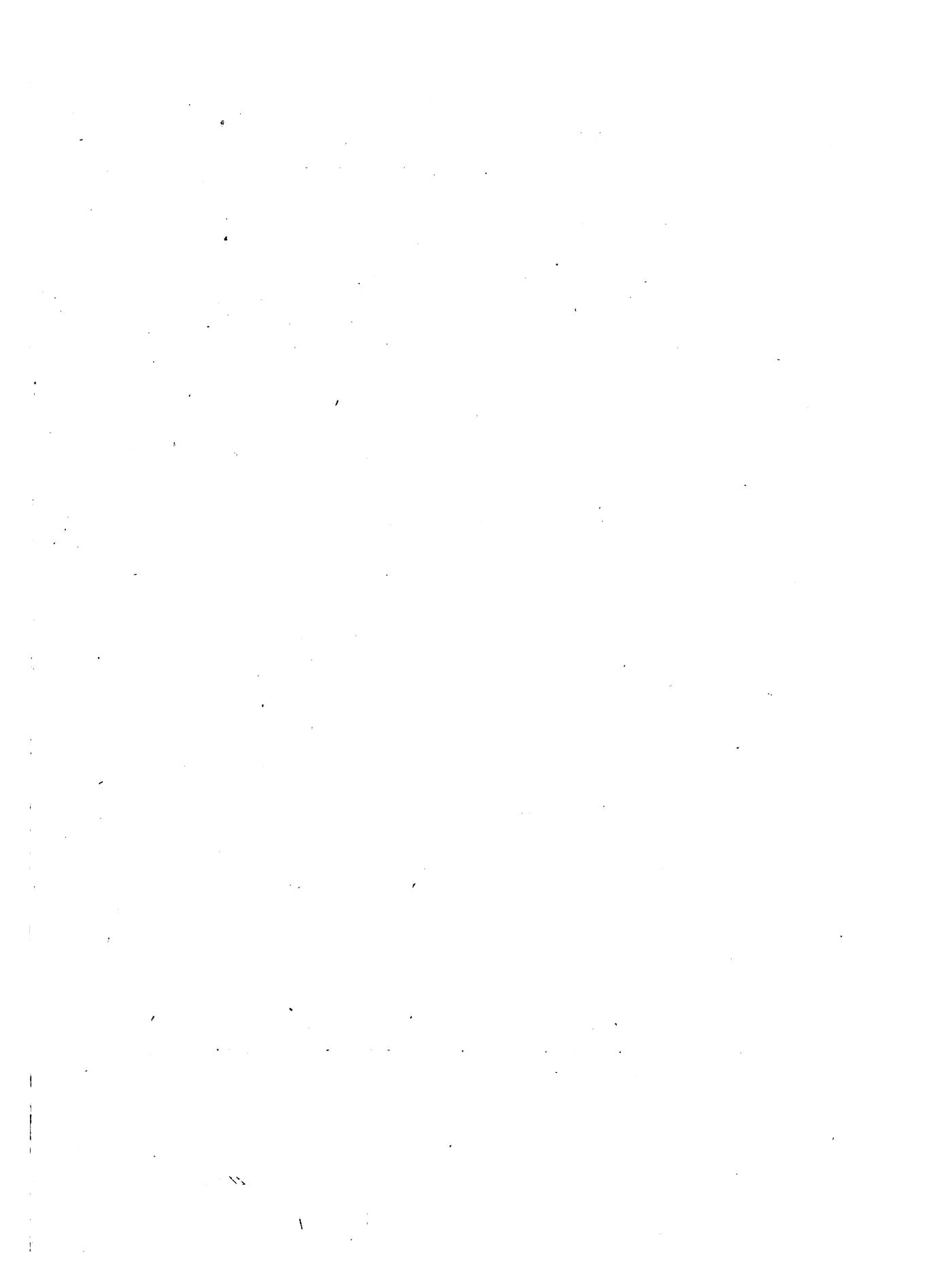
Un mismo ritmo impulsa el movimiento y la evolución de las distintas culturas antiguas, pero cada una de ellas conserva su fisonomía propia, independiente e inconfundible. Por eso la civilización incaica, aunque autóctona, presenta curiosas similitudes con la de otros pueblos lejanos de Europa, Asia y África, que no podrían ser explicados por el contacto directo ni indirecto entre ellos, en razón de las distancias enormes e infranqueables que los separaban; y que, por ende, deben atribuirse también al cumplimiento de la ley del paralelismo en la evolución de las distintas culturas primitivas. El ayllu tiene algunas analogías con el mir ruso, la “dessa” de Java y el allmand de Suiza. El reparto anual de tierras de cultivo entre las familias incaicas se parece al de los germanos. El sistema de los mitimaes —trasplante de los pueblos vencidos a otras regiones para garantizar su mejor sometimiento— era conocido por los asirios y babilonios. Los “quipus” tienen su sinónimo en los cordones agrandados de la primitiva escritura china y algunas analogías con cierta forma de escritura usada en Australia Occidental. Lo propio ocurre con los montones de piedra denominados “apachetas”. La división territorial aborígen era análoga a la romana. El culto al Sol se practicó en el Perú, en México, en el Egipto y en el Japón. El Inca y el Faraón se consideraron “hijos del Sol”, de la misma manera que a los antiguos emperadores chinos se les veneraba como a

⁹ P. Schmidt, *Círculos de Cultura y Capas Culturales*.

“hijos del cielo”. El culto a los muertos es general en todos los pueblos asiáticos y americanos.¹⁰

Fruto del espíritu colectivo que nació y se expandió en nuestro propio ambiente, las culturas del Perú fueron autóctonas, forjadas por nuestros indios cuyo genio creador, multiplicado en las fortalezas, templos y ciudades megalíticas, en las maravillas de la orfebrería, de la cerámica, de la alfarería y de las artes textiles, tanto en la costa como en la sierra, ha sobrevivido a todos los cataclismos históricos afirmando, en el tiempo y en el espacio, sus signos recios de eternidad.

¹⁰ Roberto MacLean y Estenós, Ponencia presentada a la III Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Lima, 1941.



CAPÍTULO II

El Determinismo Geográfico en la Evolución Social del Perú *Influencia social de: la cordillera andina, el mar, el clima, el río, la selva,* *la frontera*

El Perú es la biografía de una cordillera. A los Andes le debe casi todo lo que ha sido, gran parte de lo que es y mucho de lo que será.

Son los Andes los que configuran la geografía patria, dividiendo el territorio en tres regiones distintas —costa, sierra y selva— con su propio e inconfundible temperamento colectivo cada una de ellas y creadoras, a su vez, de tres tipos sociales diversos. Sin los Andes, la geografía peruana no sería lo que es y la vegetación de los trópicos llegaría hasta el mar como ocurre en las costas del Brasil y en las zonas del Caribe.

Tienen los Andes todas las alturas y, en consecuencia, todos los climas, determinando así una economía agrícola de pluricultivo. Cultívanse, por eso en el Perú, por obra y gracia de la cordillera, todos los productos que puede brindar la tierra. Somos, en mérito a ello un país agrícola.

Guardan también los Andes, en sus entrañas pródigas e inagotables, la maravilla de los metales preciosos. La cordillera ha hecho que seamos también, desde los tiempos prehistóricos, un país esencialmente minero. Los dos firmes puntales de la economía peruana —la agricultura y la minería— están en los Andes.

Ejerce constantemente la cordillera peruana, a partir de la Colonia, una *influencia religiosa*. Ocurre un hecho insólito durante el Virreynato. Dos instituciones religiosas contribuyen entonces al relajamiento de la fé: la Inquisición que pretende imponer el credo con los azotes, el tormento, el sambenito y los autos de fe donde se queman a los condenados; y los conventos en los que la pugna entre los frailes peninsulares y los criollos, alcanzó en no pocas ocasiones los contornos de verdaderos escándalos que hicieron necesaria la intervención de la fuerza armada para restablecer el orden. Son los piratas y los Andes, por el contrario, en un proceso que daría a Hartman nuevos argumentos para su teoría social del inconci-

te, los que contribuyen a mantener viva la fe entre los pueblos. Ante el anuncio de la incursión de los piratas en los puertos peruanos del Coloniaje, las multitudes se lanzaban a las calles, en procesiones y rogativas, implorando la protección divina para sus vidas, sus hogares y sus bienes. La geología andina, todavía en formación, produjo de vez en vez —lo sigue produciendo hasta ahora— esos cataclismos sísmicos que tanto contribuyeron a mantener despierta la fe religiosa y a elevar los corazones hacia Dios clamando misericordia ante las convulsiones de la naturaleza en cólera que originaron, de esta suerte, múltiples cultos y devociones que hasta hoy superviven. El terremoto del Cuzco, en 1654, originó allí el culto del Señor de los Temblores; el de Arequipa en 1582 fue causa de varias procesiones típicas; el del Callao, en 1746, dio origen a la veneración pública e inextinguible del Señor del Mar; y el de Lima en 1687 encendió en el espíritu de nuestro pueblo el fervor creciente hacia el Señor de los Milagros, cuya imagen se venera en la Iglesia de las Nazarenas.

Los Andes constituyen un *perenne mandato al esfuerzo de los hombres*. Explican el empeño creador del Perú prehistórico en la domesticación de los animales y de las plantas; la lucha tenaz de los aborígenes para ganar a la agricultura, no yo los amplios y magníficos valles inter-andinos, sino también las estrechas gargantas de la sierra y aún las rocas de las cordilleras, mediante el admirable sistema de los andenes incaicos; el fomento a los regionalismos procolombinos, estímulo a la multiplicidad de los pequeños estados autónomos, obstáculo para la formación de una gran unidad política, que puso a prueba, en nuestra prehistoria, la extraordinaria capacidad organizadora de los fundadores del Incanato y la prepotencia de los emperadores del gran Perú antiguo cuyos dominios se extendieron desde Colombia hasta la Argentina y Chile, comprendiendo también el Ecuador y Bolivia.

Los Andes brindaron luego a los indios la multiplicación de sus baluartes de defensa natural contra la conquista española, vértigo precipitado y asombroso de acontecimientos audaces y heroicos, trauma psíquico que aterroriza a las indiadas desunidas y derrumba los ídolos y tabús del panteísmo incaico, inicio del declive biológico de la raza vencida. Los Andes convierten a la Conquista en un tenaz esfuerzo de aclimatación para el hispano, cuya invasión y escalonamiento en las distintas zonas de la cordillera, representa la primera experiencia animal para vencer biológicamente la altitud. Y, a su vez, la Conquista aumenta, aún más, la riqueza

natural de los Andes con la fauna y la flora importadas y creando, con la explotación intensiva de la minería, nuevos emporios de prosperidad. La cordillera espoleó la codicia insaciable de los conquistadores y sus descendientes, provocando también entre ellos sangrientas pugnas por arrancarle los metales preciosos que hierven en sus entrañas cósmicas.

Existieron en las épocas prehistóricas poblaciones aborígenes aclimatadas a la vida de las grandes alturas entre los dos mil y seis mil metros sobre el nivel del mar. El problema étnico-social que los Andes plantean desde entonces es doble: aclimatación para los naturales del lugar y adaptación para los recién llegados. Más que en ninguna otra región del mundo el hombre andino es pedazo de tierra, función del ambiente, expresión telúrica. La movilización humana de la sierra a la costa y viceversa, trahunda la agresión biológica caracterizada por perturbaciones orgánicas, no pocas veces graves y aún mortales entre los individuos, fenómeno éste ya conocido por los Incas que, por eso, cuidaron celosamente asegurar la aclimatación previa de los “mitimaes”, migraciones del nomadismo indiano, colonización interior, obediente a razones políticas, militares y económicas.

El problema de la Conquista —la adaptación del europeo a regiones inhóspitas para él— determinó, entre otras causas, que la Capital del Perú Virreynal se edificara en Lima a 150 metros sobre el nivel del mar y no en Jauja a tres mil metros de altura porque

“ni en Jauja, ni en sus términos, ni en ninguna parte de la sierra se puede criar puercos, ni yeguas, ni aves por razón de las muchas pérdidas y esterilidad de la tierra y porque hemos visto por experiencia muchas yeguas que aquí han parido morir sus crianzas”.¹

Los animales importados entonces de Europa no se reproducían en las alturas. Los españoles tardaron cincuentitrés años en reproducirse en la Villa Imperial de Potosí, centro convergente de una población cada vez mayor, atraída y alucinada por el ansia de sus fabulosas riquezas. Escuchemos el testimonio incontrovertible del Padre Calancha:

“En Potosí —dice— cuanto niño nacía de padres españoles moría o al nacer o antes de los quince días de nacido porque el frío grande y los aires helados

¹ Acta de la Fundación de Lima, firmada el 15 de enero de 1535.

los mataban, falianfe a parir las madres a los valles convecinos y afta que el niño tenía más de un año fe desterraban las madres de la villa. Francisco Flores que oy es Secretario de esta Real Audiencia de Lima, no logró hijos de algunos que tuvo, o muertos luego que nacidos, o elados luego que traidos de los valles calientes. Era devoto de Fan Nicolaf, determinó dedicar su primer ijo a su amparo, fiando del, que fin facarlo de Potosí fe le avía de aguardar, prometiole ponerle fu nombre y diole un hijo.

“Nacido vifpera de Navidad del año 1598, púsole por nombre Nicolaf y criole allí, fanándole achaques grandes, no caufados del frio sino de otros mortales, milagrosamente. Oy ef Doctor de esta Universidad y Regidor de este Cabildo, llamado el Doctor Nicolaf Flores, este fue el primer criollo de Potosí que en 53 años de lo logró de los que allí nacieron. Obro tanto esta novedad que fe aclamó por milagro, que ya todos dedicaban sus hijos a Fan Nicolaf y poniéndole su nombre se lograron, conque en aquellos tiempos cuantos nacían se llamaban Nicolafes.”²

Posteriormente se comprobó que el europeo se reproducía tanto mejor en las alturas andinas cuando mayor era el porcentaje de sangre india que el mestizaje empezaba a hacer correr mezclada en sus venas. Al fin, con el transcurso del tiempo, el español superó biológicamente el obstáculo de la aclimatación, igualando al indígena.

Más tarde, los Andes determinaron el esfuerzo de la República para dominarlos, primero tímidamente con los estrechos caminos de herradura, al borde de los precipicios insondables; luego con los ferrocarriles —agujas de acero que van surciendo montañas como diría la imaginación del poeta—; y después con las autovías, cuya iniciación corresponde al Presidente Leguía, auténtico forjador de la vialidad peruana, y que, a través de la cordillera y a pesar de ella, unen las aguas del Océano Pacífico con ese otro océano verde, gigantesco y en veces encrespado de las selvas amazónicas, ese Dorado legendario que acicateó hace algunos siglos la codicia de los conquistadores hispanos y allí donde la utopía de hoy pone la cuna de la humanidad futura.

El hombre de los Andes, identificado con su medio, bajo la influencia telúrica predominante, casi exclusiva, tiene una personalidad bioclimática que no se rige estrictamente por las leyes biológicas vigentes para el europeo o el costeño, otorgándole signos peculiares a su fisiología, su

² Fray Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona, 1639.

morfología, su genética, su salud, sus enfermedades y sus aptitudes psíquicas. Es que las leyes fisiológicas del llano muchas veces no se verifican en la altura donde aparecen otras nuevas. El andino supera los coeficientes medios de los rendimientos de los hombres al nivel del mar. La climatofisiología puede explicar la paradoja del menor rendimiento humano con mayor oxigenación frente a los casos no raros de aquellos deportistas andinos de Arequipa, Puno o Cuzco que batan allí records de velocidad que jamás alcanzan en la costa; cuando después de esfuerzos moderados el corazón no se acelera sino, por el contrario, se retarda; cuando al compararse al hombre aclimatado con el recién llegado se comprueba que éste, a pesar de tener más oxígeno en su sangre, se conduce peor; cuando los hombres andinos que habitualmente toman coca no presentan los estigmas clásicos de la toxicomanía; cuando los miles de "coqueros" que ingresan al ejército para cumplir su servicio militar, al dejar súbitamente esa costumbre tan enraizada en ellos, no acusan los impulsos característicos de los maníacos; y cuando se constata la tan frugal alimentación en pueblos de tan fuerte rendimiento físico.

Los Andes atraen con imperativos de fuerza telúrica. El indio cuando desciende a la costa se siente desadaptado, se torna nostálgico, extraña el determinismo biológico de la altitud, trabaja en los valles o en las carreteras, sirve de conscripto en el ejército, pero, apenas puede, vuelve a su choza andina, a su comunidad, a su sierra, explicándose tal temperamento por la atracción telúrica y el cumplimiento invariable de una ley biológica ancestral.

Crean también los Andes, castigando con ellas a los hombres de la Costa o a los de raza extranjera que llegan a la altura, ciertas formas de neurosis que pueden ser transitorias o permanentes, traduciéndose en este último caso en obsesiones graves y peligrosas, ideas suicidas, perturbaciones del sistema nervioso, complejos de abatimiento, melancolía y pesimismo ("nevada" se les llama en Arequipa) y en una tendencia persistente e irresistible para volver a la costa.

Somos un país fundamentalmente andino.

Sin los Andes, el Perú no tendría la fisonomía política, económica y social que tiene. Sin los Andes la historia peruana no hubiera sido la misma. Sin ellos el futuro de nuestra Patria sería distinto. En otros términos, el Perú dejaría de ser el Perú.

El mar, cuna de civilización en otros continentes, tiene también en el nuestro singular influencia y se convierte en un personaje de contradictoria actuación —a veces amigo, casi siempre adversario— en el proceso histórico de nuestra Patria.

En la nebulosa de las edades, el mar fue el camino que utilizaron algunas de las ondas inmigratorias que llegaron a la América, rica en su fauna, flora y minerales, pero deshabitada hasta entonces por los hombres. La antiquísima leyenda de Naylamp recuerda la llegada de esos contingentes humanos a nuestro territorio, en el albor de la era prediluviana, “con una flota de balsas y un brillante séquito en el que figuraban tocadores de caracol, tejedores de túnicas de plumas, perfumistas y copeiros”. El mar representó, de esta suerte, el advenimiento de la primera afirmación civilizadora en el Perú y a él se vinculan las culturas costeñas primitivas de Chimú, Pachacamac, Nazca y Paracas. Nada le debieron, en cambio, las culturas serranas megalíticas de Chavín y el Tiahuanaco.

Los Incas, que extendieron sus dominios desde Pasto hasta Tucumán y el Maule, vale decir desde Colombia hasta Argentina y Chile, conquistadores de tierras, no pudieron conquistar al mar. Apenas si Túpac Inca Yupanqui envió una expedición a las islas Ninachumbi y Ahuachumbi, actual archipiélago de Galápagos que, desde entonces, integraron el patrimonio territorial y político del Perú. El mar resultó tan indómito como las tribus salvajes de la Amazonia que también resistieron con éxito los reiterados intentos de la expansión incásica.

Traídos por el mar, enemigo del Incario, llegaron en el siglo xv esos hombres blancos, barbudos, valientes y audaces que habían encerrado al trueno y al relámpago en sus arcabuces de donde salía la muerte; que jamás conocieron ni el cansancio ni el temor; que victimaron a Atahualpa, saquearon los templos, palacios y ciudades indígenas, destruyeron el imperio y esclavizaron a la raza aborígena.

No fue tampoco el mar amigo de la dominación española aunque mostró con ella mayor docilidad que con el Tahuantinsuyu. Durante el Coloniaje el mar trajo a los piratas y corsarios que devastaron los puertos, sembrando el terror por doquiera. Protegió a Francisco Drake, uno de los más osados marinos ingleses del siglo xvi, que atravesó el Estrecho de Magallanes, saqueó el Callao en 1579, quemó algunas naves mercantes en Paita y logró un mayor botín a la altura de Panamá; a Tomás Cavendish quien, siguiendo la ruta del anterior, asaltó y saqueó el enton-

ces opulento puerto de Arica, tránsito obligado de las fabulosas riquezas de oro y plata que las minas de Potosí enviaban a España en los galeones repletos; al corsario inglés Sir Richard Huwkins, incansable en hostilizar el comercio colonial español y en favorecer los contrabandos de mercaderías; al corsario holandés Oliver de Nort que incursionó en nuestro litoral a fines del siglo XVI; a la escuadrilla de Jorge Spitberg que atacó las costas del Perú en 1615; al corsario Jacobo Clerck (a) "L'Hermite" quien intentó infructuosamente asaltar el Callao en 1624, muriendo en esa acción y siendo enterrado en la Isla de San Lorenzo donde hasta ahora reposan sus cenizas; y a Eduardo Davies, al frente de una partida de filibusteros, en 1864, recorrió el litoral desde el Cabo de Hornos hasta Centro América.

Precisa reconocer, empero, que, en algunas oportunidades, el mar fue aliado de los españoles contra los indios. A él se debió, en parte apreciable, la ubicación de Lima por el Conquistador Francisco Pizarro. Jauja, que debía ser la Capital del Virreynato, tenía el inconveniente de su lejanía al mar. Interceptando las comunicaciones entre esa urbe y la costa, lo que entonces era sumamente fácil, corrían inminente peligro el dominio y la vida de los hispanos ante una posible sublevación de las masas indígenas. Lima, en cambio, ofrecía las ventajas de su cercanía al mar. Por el mar podían llegar los refuerzos que los españoles necesitaban y el mar les brindaba, en todo caso, refugio seguro ante cualquier emergencia desesperada.

El mar —fácil es comprenderlo— se mostró mucho más dócil con las carabelas españolas que con las canoas incaicas. Por eso permitió algunas expediciones que ensancharon las perspectivas geográficas del Virreynato. En 1567 Álvaro de Mendoza zarpa del Callao y descubre las Islas Salomón en el Mar Pacífico. Casi treinta años más tarde, el mismo expedicionario, en compañía de su esposa Isabel Barreto, descubre las Islas llamas Marquesas, en homenaje al Virrey del Perú Marqués de Cañeto, aunque en esta vez el mar no fue tan tolerante como en la anterior. Su braveza se confabuló con la de los aborígenes para sembrar de tragedias la expedición. Víctimas de las enfermedades, flechas envenenadas o emboscadas arteras perecieron no pocos de los que participaron en ella, entre ellos el propio Mendoza que murió en la Isla de Santa Cruz. Nueva expedición, iniciada en el Callao en 1605, comandó Pedro Fernández de Quiroz que descubrió la actual Isla de Tahití, a la que bautizó con el

nombre de Conversión de San Pablo, así como otras islas denominadas por él con los sugestivos nombres de La Sagitaria, Portales de Belén, Las Lágrimas de San Pedro y La Fugitiva. Su continuador, el Capitán Luis Vaez de Torres, luchando tenazmente contra las tempestades, descubrió, entre otras la Isla de Monterrey, así llamada en homenaje y recuerdo del décimo Virrey del Perú, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey.

Por el mar llegaron, en las postrimerías del Coloniaje, las misiones científicas que, con Freizer, La Condamine, Antonio de Ulloa, Jorge Juan y otros vinieron a estudiar nuestro país, abriendo así nuevas perspectivas para la ciencia. También el mar nos trajo, a través de mil y una vicisitudes, las ideas de los filósofos y enciclopedistas, portadoras de un nuevo espíritu democrático, impugnado por el colonialismo imperante, pero que provoca en el Perú, como en el resto de la América hispana, el ciclo de la efervescencia doctrinaria, prólogo de la lucha armada por la emancipación.

El mar es el escenario donde se protagonizan, a partir de entonces, episodios culminantes de nuestra historia: el principio y el fin de la guerra por nuestra independencia con la llegada de la escuadra libertadora de San Martín y la Capitulación del testarudo Rodil, en el Real Felipe del Callao; el bloqueo de Guayaquil por Castilla, victorioso sobre el Ecuador y magnánimo con él vencido; la gloria del 2 de mayo de 1866 en la rada del Callao; las hazañas del monitor "Huáscar", encumbradas en Angamos una mañana en que las aguas embravecidas se tiñeron con la sangre de nuestros héroes. Allí, en el mar, perdió el Perú la guerra del 79. El pleonismo de Angamos, trágica ejecutoria de la adversidad y la derrota, se vive en la hecatombe de Arica cuyo Morro frente a la inmensidad del Océano, fue, como lo intuyera el poeta, el puño crispado de Ajax, iracundo y erguido, como una protesta trágica contra lo inexorable. Y mientras la Patria era invadida, por el mar viajó al extranjero, en plena guerra, el Presidente de la República, general Mariano Ignacio Prado a comprar personalmente armamentos y buques que el Perú necesitaba con urgencia.

El mar comparte así, con la tierra, su influencia contradictoria en el proceso peruano.

El *clima*, junto con el mar y la tierra, es otro de los personajes que interviene en el proceso de las culturas. Es tan trascendental su acción que

algunos tratadistas, como Buckle, pretende explicar sólo con ella la psicología e historia de los pueblos. Los efectos de los climas fríos o cálidos, húmedos o secos, de alta o baja presión, son visibles tanto en los individuos como en las colectividades. La vida social supone la población y es indispensable que el clima facilite la existencia del hombre, no sólo como entidad individual sino también en las abundantes especies vegetales y animales, necesarias para la formación y el sustento de las grandes colectividades. En los polos, muertos de frío, la cultura es imposible. En los trópicos, muertos de calor, ocurre lo propio. Hay regiones en la zona selvática —nos referimos a la Amazonia— en que el clima es tan húmedo que los metales se cubren rápidamente de moho, la pólvora no arde por la excesiva humedad del aire y es tan prodigiosa la abundancia de las formas rudimentarias de vida que la atmósfera, casi envenenada por ellas, se opone al desarrollo de las formas superiores, diezmando y debilitando a las razas más vigorosas. Allí no sólo las cosas se enmohecen. Allí también se enmohecen los espíritus por más que, al llegar, tengan temple de acero.

Exclusivamente por la acción del clima en las regiones peruanas de las nieves perpetuas y de las punas andinas, resultan imposibles las manifestaciones de la cultura, porque los hombres consumen y agotan sus energías en la lucha ruda e inacabable contra las inclemencias y no les sobra el residuo de fuerza indispensable para crear el pensamiento y la civilización.

Las primeras colectividades debieron, sin embargo, formarse en las regiones cálidas en las que los grupos humanos se abandonaron al regazo de una naturaleza pródiga y suave, en donde la vida era fácil, aventurándose después en zonas más severas, bajo la presión de la fuerza de los más poderosos o los crecimientos de la población que agotan los recursos para la vida. Y fue en esta zona de clima templado por la altura, como ocurre en nuestra cordillera andina, o por la latitud morigerada por la corriente marítima de Humboldt, como acontece en la costa, donde prosperaron las primeras culturas.

La influencia del clima en las colectividades fue conocida en el Incanato. Algunos delitos se castigaban enviando a sus autores a regiones de distinto clima donde sus trabajos forzados en las chacaras del Inca agotaban punitivamente sus energías. Los hombres de la costa, habitantes de las “tierras calientes” conocieron también los efectos, siempre perfec-

tibles y a veces mortales de la “agresión climática” y, confiando en ella, como en una aliada, duplicaron su resistencia contra las fuerzas expansivas del Incairo, cuyos soldados provenían de las “tierras frías”. Cuando Huayna Cápac, después de dominar Quito, bajó a la costa para conquistar el Chimú, renovó su ejército varias veces para librarlo de la acción mortífera del clima cálido. El clima tropical, al que tampoco estaban acostumbrados los soldados del Tahuantinsuyu, fue, entre otros, uno de los obstáculos determinantes del fracaso de las sucesivas expediciones incaicas para conquistar la selva.

La acción del clima, en función de la altura, estuvo también reconocida y expresada en los *documentos históricos de la Conquista*, en los relatos de Miguel Estete, uno de los compañeros de Pizarro, en las crónicas del agustino fray Antonio de la Calancha, del Licenciado Fernando Santillán (1550), del Padre Cabello de Balboa (1576) y en la Carta de Hernando Pizarro a la Audiencia de Santo Domingo. El clima fue el que salvó a los negros de ser condenados a los agobiadores trabajos en nuestras minas porque, habituados al calor de los trópicos, no pudieron aclimatarse jamás a los fríos andinos. También los Reyes de España tuvieron muy en cuenta la acción climática en sus colonias de ultramar. Carlos V, por Cédula Imperial del 28 de enero de 1541, confirmada por su hijo Felipe II en 1563, ordenó que “los indios de la tierra fría no sean sacados a la caliente, ni al contrario”. Disposiciones análogas encuéntrase en la Real Cédula de Felipe II estableciendo los repartimientos y en los informes que, sobre el particular, emitió el Virrey Hurtado de Mendoza, primer Marqués de Canete.

En el siglo XVI se pone singular énfasis al hablar del “aire”, del “temple” y de la “constelación” de las ciudades. Esos elementos debían tenerse muy en cuenta en la fundación hispana de las nuevas urbes en tierras de América. Bien precisas son, a este respecto, las instrucciones a Pedrarias, dictadas en 1513. Los nuevos pueblos debían ubicarse

“en sitios que sean de buenas aguas e de *buenos aires* e cerca de montes e de buena tierra de labranza e destas cosas las más que pudieran tener”.

Para ser bueno el aire debe tener ciertas calidades: pureza, frescura, sequedad. No eran buenos los aires fríos —traídos por los vientos— ni los calientes, ni los húmedos. Se consideraba, además, las diversas “re-

giones” que los aires tienen: la inferior es del “temple” caliente, la media y la superior son frías. De ahí que, atentos siempre a la influencia climática, los hispanos se cuidaran de no edificar sus ciudades en sitios altos, expuestos a los vientos fríos, ni en los bajos que, por lo general son pocos salubres, sino en los lugares descubiertos.

Un cronista eminente, el padre Joseph de Acosta afirma:

“unos vientos son lluviosos, otros secos; unos calientes y otros fríos, serenos o tormentosos, estériles y fructuosos, con otras más diferencias. Hay vientos que sirven para generación de animales y otros que las destruyen”.

El cronista Bernabé Cobo, en ese mismo siglo, considera al “*temple*” como “una cualidad del aire y del cielo” y distingue seis temples en el Perú: 1) “frío, seco y estéril, con vicuñas y huanacos”, en las punas o páramos; 2) frío y con pastos; 3) frío y sin frutas, pero con ganados, correspondientes al temple medio de la sierra, llamado “quechua”; 4) templado y fresco, con frutas y sin llamas; 5) blando y apacible, sin frío ni calor y con frutas; 6) moderadamente húmedo. El temple de la costa —agrega— “se inclina más a húmedo que a seco”. Excesivamente húmedo es el aire y excesivamente seca la tierra.

La “constelación” es una designación sumamente ambigua. Se determinaba con el auxilio de la astrología y los astrólogos como Jerónimo Villagas —anota un historiador— llegaron tarde a la Conquista. Un fraile tan cristiano como el cronista Calancha no tiene reparo en afirmar:

“Nadie puede negar que tienen los astros activas influencias que inclinan la naturaleza a varias condiciones. Las ciudades tienen su horóscopo como los hombres y éste depende de la correspondencia de signos y de planetas en la hora de su fundación”.³

En el clima encuentra Unanue la explicación de los signos distintivos de la sociología indígena —melancolía, timidez, amor a la soledad, riqueza imaginativa, expresiones musicales— y comprueba sus distintos efectos sobre los animales, tanto en la costa como en la sierra. El ganado vacuno serrano no soporta el temperamento de la costa.

“Luego que baja a él —afirma en un libro que escribió hace ya un siglo y medio —se *toca*, según la expresión vulgar, es decir que se atonta y perece con

³ Calancha, *ob., cit.*

rapidez asombrosa: en sus entrañas se encuentra el hígado endurecido y como si hubiese pasado por ascuas de fuego. Los carniceros no han encontrado remedio para este accidente. Unicamente saben por experiencia que el ganado muere con más celeridad en el tiempo de estío que en el invireno, lo que confirma nuestras conjeturas." "Si se compara los perros que se crían sueltos en Lima con los que tienen igual libertad en las ciudades del Alto Perú, se verá que los primeros son perezosísimos e indiferentes a todo, y que cualquier persona, por desconocida que sea, pasa sobre ellos con toda seguridad, mientras que con los segundos hay que andar con cuidado porque acometen a todo el que no sea de su conocimiento y amistad."⁴

El clima de la costa, completamente distinto al de la sierra, por su temple benigno y superabundante humedad atmosférica, debilita al organismo, predispone a la molición, ablanda el ánimo y a veces hasta la virilidad y hace que la pereza sea uno de los vicios inherentes al hombre costeño. Ya Unanue lo había observado así:

"El cuerpo —dijo— solo desea el reposo y los placeres. Es preciso estímulos muy fuertes para sacarlo de la apatía, y aunque la juventud fogosa y agitada supera esta fatal inclinación al ocio, pero pasados los ímpetus de los años florecientes, se adelanta por lo común la edad que llaman de la prudencia, cual es la de no hacer nada. Bajo el imperio de las causas anteriores, previsto es que falte en el hombre el aire y los rasgos varoniles, que deben ser fuertes y algo ásperos; por el contrario, el sexo femenino debe caminar a su perfección, si la hermosura, según parece convenir a los hombres, debe consistir en facciones delicadas, de expresión tierna, ojos negros con pupila rasgada animados de fuego y de sensibilidad: caracteres de un cuerpo endeble pero electrizado."⁵

Bajo el conjuro de estas influencias climáticas, Lima, la capital del Perú, se ha definido por sus calidades negativas. Por lo que no es. No ha podido definírsele por lo que es. Y, por eso, se ha dicho que "Lima no es tragedia, ni barbarie, ni hosquedad, ni grosería, ni intransigencia, ni intolerancia".⁶

La imaginación despierta en los aborígenes y en los criollos peruanos tiene una de sus raíces en la acción climática. Así se explica la vivacidad de los naturales de América, el brío de sus discursos, la viveza de sus

⁴ Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima*, 1815.

⁵ Unanue, *ob., cit.*

⁶ "La Fundación de Lima." *Revista del Museo Nacional*. Tomo III, nº 3. Lima, 1934.

sentimientos. Las arengas de Colocolo son dignas de los héroes homéricos. La actitud de Cuauhtémoc merece un cuadro de epopeya. No le va en zaga nuestro Cahuide. Explícate también, de igual suerte, la destreza y la pericia artística de los indios. Sorprendíanse, admirados, los profesores del Colegio del Príncipe de Lima, en el siglo pasado, frente a los muchachos indígenas que allí aprendían a leer y que copiaban a lápiz las estampas de Kleuver tan perfectamente que era difícil descubrir un rasgo de diferencia.

Desde los albores de la Conquista el padre Calancha trató de explicar, mediante la influencia del clima, las peculiares condiciones del carácter e ingenio de los criollos del Perú.⁷

Tiene indiscutible carácter climático la tuberculización del soldado indio que desciende a la costa. El coeficiente de tuberculización de los andinos es inferior al de los costeños. Pero la enfermedad acrece en los individuos con el cambio de clima de la sierra a la costa, debido a que el traumatismo de la costa sobre el capilar pulmonar crea condiciones de predisposición a la tuberculosis. Es que el determinismo biológico del clima impone su imperativo en las migraciones de las poblaciones americanas.

El clima influye también en el sexualismo. Impone en los habitantes de las regiones cálidas un temperamento sexual más vivo y precoz que el de las regiones frías. Intensifica en los trópicos el aguijoneo y las llamaradas del instinto. Pero la naturaleza cobra intereses usurarios en esta hipoteca a la vitalidad, a tal punto que, en no pocos casos, el hombre de los trópicos, que ha llevado una vida sexual muy intensa, resulta incapaz para cumplir las funciones genésicas en la plenitud de su vida porque las hormonas realizaron su misión demasiado pronto y se agotaron luego.

Existen, en la vasta región de nuestra Amazonia, tribus en estado de naturaleza, muchas de las cuales viven en desenfreno sexual; practican la poligamia; imponen a los hombres su unión con mujeres viejas para no condenar a éstas al ayuno del sexo; dan libertad a los viejos para escoger entre las mujeres jóvenes a las que más sean de su agrado. Y los hombres blancos, bajo la acción del clima ardiente que les espolea nervios y sangre, imitan y superan a los aborígenes, se complacen en quebrantar los tabús sexuales, practican las uniones incestuosas entre una misma generación o en generaciones distintas, o incurren en el "pecado nefando"

⁷ Calancha, *ob., cit.*

de la bestialidad, perpetrada, por lo general, con una especie zoológica fluvial llamada “vaca marina”.

Aporta el Perú una valiosa experiencia criminológica en la ecuación *clima-delincuencia*. La escuela de Lacassagne sostiene que la trayectoria del delito impulsivo coincide con la hipertérmica climática y la del delito adquisitivo con la curva hipotérmica. En otras palabras, que los lugares más cálidos son propicios para los homicidios o acciones pasionales y las regiones más frías se prestan mejor a los robos. Nuestro país contradice esa relación entre la ley térmica y el delito. En Tumbes, por ejemplo, donde la temperatura nunca baja de los 16 grados —apenas se siente el frío— y en el verano sube hasta hacerse sofocante, el mayor porcentaje de criminalidad se debe al “cuatrерismo”, robo de ganado en despoblado y campo abierto. Los delitos de sangre acusan allí un coeficiente mínimo. En Carumas, Ichuña, Cuchumbaña, pueblos de sierra y, por ende, de temperatura mucho más fría que la costa, debería existir —si se cumpliera la ley de Lacassagne— un mayor porcentaje de delitos adquisitivos sobre los de sangre. Ocurre, empero, lo contrario. En el departamento de Huánuco (distritos de Chalán y Margos) y en la Provincia del Dos de Mayo donde precisamente se siente más el frío —la temperatura oscila entre el cero y el 20 del termómetro— es donde más se acuchilla, se abalea, se roba, se viola y se incendia. El departamento de Piura y, dentro del mismo, el distrito de Morropón, epifoco del bandolerismo, constata un nuevo desmentido a la ley térmica que, acaso por una excepción en nuestro país, se cumple tan solo en Lambayeque, en la zona yunga, en las antiguas “tierras calientes” donde se mata o se hiere más que se roba.

El río, camino que marcha, cumple una misión civilizadora. Se ha afirmado, con razón, que el Egipto es la “biografía de un río” porque sin el Nilo, que le comunica el prodigioso secreto de su vitalidad, sería la prolongación del desierto del Sahara. Algunos ríos —el Ganges, el Jordán— adquieren una tonalidad religiosa. Los más de ellos —el Rhin, el Danubio, el Támesis, el Hudson, el Sena por no citar sino unos cuantos— vieron formarse en sus riberas, grandes colectividades. El Mississippi es uno de los nervios económicos de los E.E. U.U.

El Perú comparte con el Brasil la propiedad del río más grande del mundo: el Amazonas. Y en nuestro país —nuevo aporte peculiar a la sociología— vuelve a quebrarse y a incumplirse otra ley social. Los ríos

no son agentes de la civilización. En nuestra costa, tolerancia despectiva que los Andes han tenido con el mar, estrecha faja desde Tumbes hasta Tacna, cuya aridez desoladora se interrumpe con la menguada intermitencia de sus valles poco cultivados, los ríos esconden casi siempre la avaricia de sus aguas, no pocos de ellos se mueren de cansancio en los arenales antes de llegar al mar y muy de tarde en tarde, acaso en venganza de su propia tacañería, se salen de madre y arrasan, inmisericordes, cuanto encuentran en su camino. Ninguno de nuestros ríos costeros es navegable ni siquiera por barcos de pequeño calado. Pero no sólo son ellos los que quebrantan, en nuestro país, la ley social de los ríos. Tampoco el Amazonas, a pesar de ser el río más grande y poderoso del mundo, cumple ninguna misión social. Apenas si ha visto nacer en sus orillas a dos ciudades: Iquitos y Manaos. ¿Cómo explicarse este hecho insólito? La Amazonia es el escenario plurisecular de la más dramática lucha entre dos rivales prepotentes: el río más grande del mundo y la *selva* más grande del mundo. Es una lucha cósmica en la que la selva, hasta ahora y sabe Dios hasta cuándo, ha aprisionado al río, envolviéndolo como una gigantesca boa y ha impedido que cumpla la misión que en las demás partes del orbe está reservada a los grandes ríos.

La *selva* es el obstáculo invencible a toda acción civilizadora. El hombre podrá dominar al desierto: lo dominó primero con la lentitud del camello, más tarde con la rapidez de la autopista. Al fin, como en el caso del Sahara, lo hizo producir, arrancándole el petróleo que contenía en su entrañas. Dominó también el hombre a la estepa y a la cordillera, primero con el caballo y después con el automóvil. La selva, en cambio, es indomable. No hablemos del avión. Saltar sobre la selva, con la velocidad de un proyectil, no es dominarla. Dominarla es meterse dentro de ella, hacerla producir, incorporarla a la civilización. Y eso no ha ocurrido todavía en el Perú, a pesar de que se ha intentado hacerlo desde nuestra prehistoria. Fracasaron los Incas en su intento de conquistar la selva. Los ejércitos de Pachacútec se detuvieron ante ella "frente a los árboles alineados como ejércitos de gigantes impasibles". Los conquistadores españoles, alucinados ante la leyenda del Dorado, intentaron infructuosamente, repetidas veces, penetrar en la región selvática. Es que la selva no da tregua en su lucha. Cuando el hombre logra, a costa de mil y un esfuerzos, abrir una trocha, la pasmosa fecundidad del bosque

la cubre poco después, recuperando el espacio conquistado. La selva es incontenible en su avance cuando el hombre no cuida su propia heredad. Hace tres siglos, los habitantes de la ciudad pétrea de Macchu-Picchu, en el Cuzco, la abandonaron ante el avance inmisericorde de los conquistadores hispanos. Con el transcurso del tiempo, y a pesar de que la urbe estaba a varios miles de metros de altura sobre el nivel del mar, construida estratégicamente sobre rocas casi inaccesibles, la selva fue apoderándose de ella y acabó enterrándola por completo bajo su verde sudario hasta hace pocas décadas en que fuera descubierta por una misión científica extranjera. Fenómeno análogo ocurrió, en el norte, con la ciudad de Moyobamba, exornada de jardines, multiplicada de huertas y con un área superior a cuatrocientas hectáreas. A principios de nuestro siglo el auge del caucho concentró a las gentes en la zona productora. Su secuela inmediata fue el despoblamiento de la ciudad. "Las casas quedaron abandonadas —narra un testigo presencial— y el bosque comenzó a recuperar su imperio. Las que fueron calles se poblaron, primero de yerbas, después de arbustos y, por último, de árboles que emergían hasta el fondo de las casas, levantando los tejados. Y esto en muy pocos años."

La selva, con su prepotencia, quebró hasta el espíritu de empresa de Ford, quien aspiró a levantar una metrópoli amazonense que inmortalizara su nombre. Bregó rudamente en ese empeño durante algún tiempo. Pero la selva triunfó sobre él y lo hizo abandonar el terreno reconociendo su fracaso. Hecho similar se repite en nuestros días con una vasta negociación francesa cuyo gestor se titula "el socio de Dios".

La selva continúa invicta. La gigantesca región de nuestra Amazonia es un almacigo incalculable de posibilidades económicas que allí han acumulado los siglos, riquezas que se consumen ahora en el voraz incendio de la naturaleza, en espera de la acción civilizadora del hombre.

La *frontera*, fenómeno sociológico espacial, cuya función primaria es determinar la jurisdicción de los Estados, tiene también trascendencia social en la vida de los pueblos cuya ciudadanía enmarca.

Pero no todas las fronteras tienen esa significación. Carecen de ella las fronteras llamadas "naturales" (ríos, cordilleras, bosques, desiertos, pantanos, colinas, *divortio-acquarum*, etc), ni las "artificiales" que se trazan sobre un mapa, bajo la guía de las coordenadas geográficas como ocurre cuando los Estados se dividen una vasta zona selvática e inexplorada.

En nuestro país, en la época antigua y a diferencia de lo ocurrido en otros pueblos, las fronteras nunca tuvieron una significación mítica. No se les consideró —como la “miedza” en Polonia— la residencia favorita del demonio. En el *Imperio Incaico* nuestras fronteras fueron las líneas militares, movibles, que separaban a los vasallos y a los enemigos, llevadas en constante avance y expansión por los generales y los ejércitos del Inca.

Tampoco tuvieron una significación social las *fronteras coloniales* trazadas, muchas veces arbitrariamente, por la voluntad de los monarcas en Cédulas Reales que delimitaban administrativamente, con mayor o menor imprecisión, las distintas posesiones españolas en América. Estaban formadas por los ríos amazónicos, divortio-acquarums o líneas imaginarias, fácilmente trazadas sobre una carta geográfica pero de imposible realización práctica en la espesura impenetrable de las selvas. Esas fueron desde entonces nuestras fronteras con el Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia. Ninguna de ellas tuvo un carácter social porque ni los ríos, ni las montañas separan a los pueblos y a sus culturas, como pudiera creerse sino que, antes bien, vinculan a los distintos grupos que los habitan, imponiéndoles un carácter homogéneo determinado por la analogía de sus ocupaciones cotidianas. Ecuatorianos, colombianos, peruanos y brasileños, que viven en ambas márgenes de los afluentes amazónicos tienen distinta nacionalidad y obedecen a autoridades administrativas distintas, pero su sistema de vida y de trabajo es el mismo, determinado por la influencia del eje fluvial. Nuestra frontera con el Brasil es una selva al parecer interminable, alejada de la civilización, espesa y hermética, donde viven grupos aborígenes en estado de naturaleza, que sólo se sienten selváticos y que ignoran su propia “nacionalidad” porque no conocen, ni les interesa conocer, a qué Estado pertenece el pedazo de selva donde ellos nacieron y en la que viven.

No existen tampoco fronteras sociales entre el Perú y Bolivia. Por el contrario. Las líneas limítrofes, trazadas por los antecedentes históricos y consagradas en la solemnidad de los pactos diplomáticos, separan; convencionalmente a una masa homogénea de indígenas que tienen la misma raza, lengua, religión, usos y costumbres aunque se les haga pertenecer a jurisdicciones administrativas diversas y en sus respectivas partidas de nacimiento figuren con distinta nacionalidad. Las autoridades bolivianas se preocupan de la supuesta peruanización de las zonas fronterizas de

Bolivia y el Perú. Igual preocupación tienen las autoridades peruanas sobre la supuesta bolivianización de nuestras provincias fronterizas con la República del Altiplano. En realidad no ocurre ni lo uno, ni lo otro. Ni se peruanizan las tierras limítrofes de Bolivia, ni se bolivianizan las tierras limítrofes del Perú. Es que, en verdad, una enorme masa de indígenas viven en ambas zonas y les impone la homogeneidad de su propio temperamento colectivo.

Acaso nuestras únicas fronteras sociales sean las que la historia —y no la geografía— ha levantado entre el Perú y Chile. Un hito convencional, denominado “Concordia”, fijado en mitad de una pampa desierta y rompiendo la unidad geográfica de la zona, separa Tacna y Arica. El nacionalismo constituye allí, en las próximas zonas de poblamiento, la frontera irreductible entre los dos países. Nuestra historia ha escrito allí muchos episodios de heroísmo y de gloria y ha hecho de Tacna un baluarte del patriotismo, forjado en los largos años de la adversidad, del infortunio y del martirio. Es que la guerra del 79 produjo allí un desplazamiento en el ritmo de la unidad, el orden y la estabilidad social. Familias, comunidades, escuelas, iglesias, hogares fueron entregados al uso y al abuso de los invasores. Sufrieron persecución, durante más de medio siglo, las generaciones peruanas que surgían en Tacna —mi tierra natal— a la vida ciudadana. Se forjó, en el dolor, el ideal irredento. Y todos estos signos marcaron huella indeleble en los sentimientos, instituciones, costumbres y categorías sociales de las generaciones sucesivas. En 1929, por la acción diplomática del Presidente Leguía, en plena paz, Tacna se reincorporó, junto con Tarata, a la soberanía peruana, de la que había sido segregada a raíz de la infausta guerra. Ese esclarecido mandatario no pudo realizar su sueño patriótico de recuperar también Arica y su Morro legendario, altar laico que sirviera de holocausto a nuestros héroes. Frente al Morro, aún irredento, pensamos, al igual que Piérola, que “el porvenir nos debe una victoria”.

La prehistoria de nuestra riqueza, en la primera fase de la evolución humana, antes de la aparición de las primeras culturas costeñas y serranas, dependió casi exclusivamente del suelo y del clima. Esta época inicial corresponde al auge del *determinismo geográfico* que va empalideciendo paulatinamente, a medida que se perfeccionan los temperamentos colectivos y surgen nuestras culturas primarias con sus múltiples expresiones industriales. También entonces nuestro medio geográfico condiciona el

carácter de esas industrias. Las tierras ricas en pastos fueron y son propicias al desarrollo de las ganaderías. Los vastos campos cultivables favorecieron el desarrollo de la agricultura. El subsuelo, cargado de riquezas, estimuló la explotación de los metales. Por eso, por obra del determinismo geográfico, y dentro de las zonas por él trazadas, el Tahuantinsuyu fue un agregado de colectividades agrícolas, ganaderas y mineras. Desde entonces la agricultura, la ganadería y la minería son las tres fuentes más saneadas de la riqueza peruana. El Coloniaje intensificó el ritmo de esa economía. La República lo hace adquirir proporciones y perspectivas antes insospechadas. Los coeficientes de los rendimientos llegan ahora a las más altas cifras; pero el eje de nuestra economía sigue siendo el mismo que hace muchos siglos. Ahora como entonces somos un país agrícola, ganadero y minero.

Incurriríamos en una exageración si admitiéramos con Ihering que “la geografía es la historia trazada de antemano y la historia es la geografía en acción”. El proceso del Perú acredita los límites racionales de determinismo geográfico. El medio físico da la materia prima, lo que pudiéramos llamar la herencia cósmica. Pero eso no basta. Hay que agregarle el factor humano y la función social. Ambos hacen que la influencia del materialismo geográfico vaya decreciendo con los progresos de la civilización. El hombre ha reaccionado contra el medio físico en el Perú. Está rectificando en la costa, muerta de sed, la obra de la naturaleza, desviando los ríos andinos e irrigando pampas extensas. Esa fue la visión genial del Presidente Leguía hace treinta años. Ese fue el nervio de su política agraria: hacer de cada peruano un pequeño propietario de tierra rural. Por eso la oligarquía de latifundistas se confabuló contra Leguía, financió complots y atentados contra su vida, pagó la traición que debía derrocarlo y le impuso ignominioso martirio en las lóbregas celdas de la Penitenciaría Central para sacarlo de allí agonizante y hacerlo morir pocos días después en un improvisado nosocomio donde todo faltaba. La oligarquía de terratenientes mantuvo así sus privilegios feudales.

El hombre peruano ha procurado también reaccionar frente al determinismo geográfico de los Andes, construyendo el ferrocarril más alto del mundo, multiplicando las autovías que unen a todos los departamentos de nuestro territorio y dándole un sentido comercial a la aviación que acorta inverosímilmente las distancias que separan a nuestras tres zonas geográficas. Ha intentado emprender la lucha contra la selva, mediante

múltiples centros de colonización. Ya no es el hombre peruano sólo un pedazo de tierra. Ahora la está dominando cada vez con mayor impulso, cada vez con mayor técnica. Pero, como una supervivencia de los ancestros, nuevo Prometeo encadenado, no puede emanciparse totalmente de las influencias telúricas que le marcaron un rumbo y un destino.

CAPÍTULO III

*Clases Sociales en la era precolombina, Colonia, República
Acción del clero, militarismo, plutocracia, clase media. Proletariado: breve
historia de las huelgas en el Perú*

La evolución social del Perú, a través de sus distintas épocas prehistóricas e históricas, ha sido marcada por los signos clasistas. Diversas clases sociales, cambiantes en la sucesión de las perspectivas preincásicas, incaica, colonial y republicana, hacen sentir su predominio en la marcha de las colectividades nacionales.

Sigamos, en sus grandes lineamientos, el rumbo de esa trayectoria.

Tres momentos se suceden en la cronología y en la significación clasista del *Perú precolombino*: 1) el ayllu primitivo; 2) el ayllu evolucionado; y 3) el Imperio.

1) Dos estratos caracterizan la simplicidad social de los *ayllus primitivos*: el pueblo y los jefes. Pequeñas sociedades sin clases, que vivían en el primitivismo social, esos ayllus desconocieron la división especializada del trabajo, la explotación en gran escala de las riquezas naturales, la técnica en la industria, el crédito en el comercio. Su sistema de vida corresponde al ciclo en que la humanidad no ha salido aún de la barbarie. El *pueblo* organizado democráticamente constituye la clase única, en la que se destacan las individualidades de los *jefes* —“jilakatas” o “camachicus”— elegidos con carácter temporario y mínima autoridad, reducida a hacer respetar y cumplir el derecho consuetudinario del pueblo, organizado en clan.

2) Termina esta democracia del ayllu primitivo cuando estos jefes robustecen su poder y se convierten en permanentes y hereditarios. Surge entonces el *ayllu evolucionado* con su evolución clasista estable: casta de gobernantes y clase de gobernados, los que mandan y los que obedecen.

3) El *Imperio Incaico* impone un rígida pirámide social, estratificada en una escala de poderes, privilegios, castas nobiliarias, curacas sometidos, clase media, pueblo tributario y yanacunas poco menos que esclavizados.

El *Inca*, vértice supremo de esa pirámide, expresión máxima del individualismo, hijo del Sol, de origen divino y, como tal, sagrado para sus súbditos, fue el Luis XIV de nuestra prehistoria. Se identificó con el Estado. Hasta el advenimiento de Inca Roca, fundador de la segunda dinastía, concentró en su autoridad todos los poderes políticos y religiosos y fue, por eso, Emperador y "Villac-Umu" o Sumo Sacerdote. Jamás consultó a sus vasallos, ni los reunió en asambleas deliberantes, ni los ensayó en las prácticas democráticas. En sus manos fue una arcilla dócil el destino de los indios. Antes que padre de sus súbditos, se sintió jefe de su Imperio. "Si yo diera una orden —cuentan que dijo Atahualpa a Pizarro— hasta los pájaros dejarían de volar."

Aguerridos y conquistadores, los Incas impusieron su autoridad despótica organizando y unificando, bajo su voluntad inapelable, las poblaciones de inmensos territorios, sometidas otrora a curadas y mandones, rivales entre sí, en pugna por el predominio en un sistema parecido al feudalismo medioeval. Los emperadores incaicos terminaron con ese régimen. Respetaron intencionalmente en los pueblos dominados todo lo que podía ser aprovechable para sus fines de explotación y modificaron o destruyeron cuanto podía constituir amenaza o peligro.

Tres castas nobles actuaban debajo del Inca: 1) la *familia imperial* formada por su esposa, sus hijos, sus hermanos y sus concubinas, rígida y hermética, empeñada en asegurar la pureza del linaje, inclusive autorizando el incesto entre el emperador y sus hermanas; 2) la *nobleza* que no tenía sangre imperial y que, desde antiguo, habían integrado el Tahuantinsuyu; y 3) los *curacas o caciques*, antiguos régulos que habían aceptado sin resistencia la conquista de los Incas, a quienes rendían vasallaje y pagaban tributo y de quienes recibían, en cambio, algunos privilegios y mercedes.

La existencia de estas castas nobiliarias dan un rotundo mentís a aquellos observadores superficiales que hablan del "socialismo incaico" y a quienes atribuyen las características del comunismo al régimen imperial del Perú Antiguo, ya que resulta incompatible la existencia de esas castas privilegiadas con el régimen social que preconiza el socialismo y el comunismo. El Imperio levanta a gran altura su pirámide social y el comunismo es un régimen de achatamiento que pretende, por lo menos doctrinariamente, organizar la sociedad en un solo plano horizontal.

Ciertas formas de *clase media* estuvieron constituidas en el Tahuantinsuyu.

tinsuyu por los funcionarios al servicio del Estado, que mantenían en movimiento la gigantesca maquinaria administrativa del Estado.

En la basa de la pirámide, soportando su enorme peso, estaba la *clase inferior*, el pueblo, que sostenía con su trabajo a las clases superiores, que trabajaba para los ayllus, para el Inca, para el Sol, que ignoró la propiedad privada porque nunca se le dejó ser propietario, multitud de indios que tuvo esa “inagotable sed de sometimiento” de que habla Le Bon, cuya mentalidad fue traumatizada por los jefes del Incario antes que por los españoles y cuyos esfuerzos, en la aplicación de un plan despótico, permitían obtener, como lo afirma acertadamente Baudin, “no sólo un rendimiento suficiente para alimentar a los trabajadores sino también la plusvalía para la élite”.

La *Conquista* es un cataclismo histórico. Chocan violentamente dos razas, dos culturas, dos multitudes. No conoce tregua la lucha por la posesión del suelo entre los indios que defienden lo suyo desesperadamente y los españoles que se lo arrebatan. La bravura, el heroísmo y la crueldad es el patrimonio de ambos bandos. Lucha de razas es la conquista: la una audaz, aventurera, codiciosa, soñadora; la otra tímida, melancólica, supersticiosa. Ambas, vigorosas y aguerridas. Cuando termina ese episodio trágico existen ya una raza victoriosa y una raza vencida, raza dominadora y raza dominada; y la dominación racista puso, desde entonces su sello en la estructura social de la Colonia. En el crisol de la vida, ambas van a forjar, confundidas, un nuevo grupo biológico con características un tanto diferentes a las de sus progenitores.

Socialmente la Conquista fue un choque de multitudes: la española, minoritaria pero aguerrida, atrabiliaria e insaciable y la indígena, gregarizada por muchos siglos de obediencia, sumisa aunque desunida, supersticiosa e ignorante. La astucia de los hispanos se aprovechó de todo: utilizó las rencillas indígenas —en esa abyecta multiplicación de felipillos— para desunirlos más aún y dominarlos mejor; abusó de su ignorancia, haciéndoles creer que ellos, los españoles, manejaban a su antojo el rayo y el trueno en sus mosquetes y arcabuces; explotó su credulidad convenciéndolos de que eran emisarios del dios Viracocha que, después de haber completado la portentosa obra de la creación, había ofrecido a los mortales, volver algún día a la tierra.

El exacerbado individualismo de los conquistadores hispanos no supo,

ni quiso, ni pudo comprender, ni asimilarse a la realidad comunal de los conquistados indígenas. Y, por eso, la Conquista produjo la fenomenología de las yuxtaposiciones y de los estratos porque, sin destruir totalmente la organización económica del Tahuantinsuyu sobre el ayllu —último refugio de los agorígenes perseguidos—, España estructura una organización feudal, trata de convertir al agricultor en minero y, junto con las tierras y las tradiciones, les quita también el sentido previsor a los indios que no se preocupan del futuro porque sólo sobreviven para el presente.

Dos clases sociales se distinguen en la etapa turbulenta de la Conquista: vencedores y vencidos, españoles y peruanos, blancos e indios. No hay otra división. Todas las jerarquías aborígenes desaparecen y se amalgaman en el infortunio. La dominación es entonces el signo de la inextinguible desigualdad social.

El factor económico se robusteció en la Conquista con la fe religiosa. La cruz y la espada fueron así los símbolos más elocuentes de esa tremenda epopeya histórica que destruyó el más poderoso imperio de la América precolombina y creó uno de los virreynatos más opulentos del Nuevo Mundo. La cruz y la espada siguen marcando los hitos de nuestra historia. Bajo la sombra augusta de la cruz transcurren trescientos años de Coloniaje. El brillo glorioso de la espada anuncia después la aurora de la libertad. Y la cruz y la espada siguen persignando los destinos de la República. Bajo su égida se forman dos clases sociales que actúan siempre en el primer plano de la nacionalidad: el clero y el ejército.

La cruz y la espada.

Acusa un sentido racista la *estratificación de las clases sociales en la Colonia*. La ubicación de cada individuo en el plano social depende del color de su pigmento. El racismo impera en la organización de la sociedad, en la administración pública, en la educación, inclusive en la asistencia hospitalaria.

La estructura vertical de la sociedad peruana del Virreynato discrimina a los grupos con un sentido de prioridad o jerarquía:

I. Los "*peninsulares*" o "*chapetones*", españoles venidos de la metrópoli lejana constituyen el vértice más alto de la pirámide social, raza privilegiada a la que se le encomiendan las funciones públicas y los cargos administrativos. Integran esta clase los *nobles* y los *plebeyos*, los de elevado rango y los de oscuro linaje, venidos de España para hacer o rehacer

su fortuna en el Perú, amparados por un régimen de privilegio que pone en sus manos, sin posibilidad de competencia, el manejo de la Administración Pública en todos sus grados y ramas. La *nobleza* en la Colonia fue poseedora de grandes haciendas, orgullosa de sus blasones y títulos; cuyo testimonio tenía plena fuerza probatoria, inembargable en sus armas y escudos; inmune para ser apresada por deudas, salvo que estas fueran en favor de la Real Hacienda y en cuyo caso los nobles debían ser recluidos en cárceles especiales, con un fuero que los ponía al margen de las penas infamantes y de los tormentos; exentos de las contribuciones que pesaban sobre los plebeyos, pagando tan solo el impuesto de lanzas y el de las “medias annatas seculares”;¹ conservando íntegra la fortuna familiar con la injusticia de los “mayorazgos”; ufanos de su tradición y desdenosos de ocuparse en oficios de villanos, considerando entre ellos los trabajos en las industrias y aún los intelectuales; y que llevaban una vida sin función creadora, malgastada entre la ostentación y la pereza, las intrigas y los amoríos, el lujo y los vicios.

Casi toda la nobleza residía en Lima —integrada por un duque, grande de España, 45 condes, 58 marqueses, caballeros cruzados en las religiones militares y numerosos hijos-dalgos—² y vivía fastuosamente, dilapidando la fortuna familiar de los mayorazgos o las rentas de las encomiendas.

II. Los *criollos* eran hijos de padres y madres españoles, conservaban por tanto la pureza étnica. Entre el criollo y el peninsular sólo existía una diferencia en la ubicación geográfica del nacimiento. Los criollos habían nacido en el Perú, poseían la condición social de sus progenitores y podían, por tanto, ser nobles o plebeyos.

Los nobles criollos vivieron bajo una triple influencia: *a)* la clerical, la más poderosa de todas, que modeló su carácter fanático y supersticioso; *b)* la hogareña, que los acostumbó a la indolencia, al ocio, a la riqueza, a las vanidades mundanas y al lujo de la vida social; y *c)* la raza negra, a través de las amas y los chicos negros esclavos con quienes estuvieron en trato diario, desde su niñez, y que explica la absorción, fatal e inconciente, de algunos elementos del carácter africano, entre otros, la sensualidad.

¹ Rezabal y Ugarte, *Tratado del Real Derecho de las medias annatas regulares y del servicio de lanzas*, 1792. Impuesto de lanzas es la contribución por la que se ofrecen cierto número de lanzas o soldados para la ayuda del Rey en la guerra. El impuesto de la media annata es el pago al Rey de la mitad de la renta del primer año.

² Pablo Patrón, *Ateneo de Lima*, Tomo v.

A despecho de las Leyes de Indias que consagraban la preferencia de los criollos para el desempeño de los puestos públicos en América³ —leyes que se “acataban y no se cumplían” en la Colonia— los intereses creados, más fuertes que el texto escrito de la legislación, consagró e impuso el monopolio en favor de los peninsulares y excluyó a los criollos del ejercicio de la función pública. Prodióse, de esta suerte, una profunda separación entre hombres de una misma raza, cuya rivalidad acentuó, aún más, la desigualdad social y escribió no pocos episodios turbulentos, paréntesis en la apacibilidad de la vida y de la historia del Virreynato, particularmente en las elecciones capitulares de los conventos donde, al fin, se les concedió la alternativa.

La exclusión de los criollos del desempeño de las funciones públicas fue una de las múltiples causas de la gesta emancipadora.

Ya en las postrimerías del Virreynato, Mariano Alejo Álvarez, abogado de la Audiencia de Charcas, en un discurso escrito para su incorporación en el Ilustre Colegio de Abogados de Lima, en 1811, traduce enérgicamente la protesta de los criollos contra los privilegios de sus hermanos de raza, los peninsulares. Apelando al derecho de gentes, al civil, al conónico, a la legislación universal de la monarquía española y a la particular de estos reynos de las Indias, prueba Álvarez el agravio que se ha inferido a los americanos “al no reconocer el derecho exclusivo que los naturales de un país tienen para gobernarse entre sí y ejercer los empleos”.

Y agrega:

“Se han conocido hombres sabios cuyos nombres han sido respetados en la Europa, que cargados de años y méritos han muerto desatendidos y en miseria; que consagraron sus días a la administración y servicio público sin adquirir más que el escaso sustento de sus familias, quedando éstas, después de su muerte, expuestas a la mendicidad. ¿Los americanos que se han distinguido en toda clase de servicios no merecerán ser empleados en aquellas mismas ciudades que han fundado, conservado y engrandecido? Hallándose el gobierno encomendado a los mismos ciudadanos, éstos tanto por aquella inclinación innata que todo hombre tiene al país que lo vió nacer cuanto por el amor y afecto que profesen a sus parientes, amigos y relacionados, es forzoso procuren el engradecimiento de su patria y el buen nombre que después de sus días han de dejar por la memoria de un gobierno racional y justo.

³ Recopilación de Leyes de Indias, ley XV, Título II, Libro III.

“Los empleados peninsulares oprimen a los pueblos, venden la justicia y cometen mil excesos que les acarrearán el odio universal. La América mira empobrecidas sus provincias y que todos los días regresan sus gobernadores a España cargados de tesoros y execrados por los infelices que han arruinado.”⁴

Amor a los suyos y a su tierra y odio vivo a los extranjeros aunque corriera por sus venas la misma sangre, es lo que surge de estas páginas vibrantes de ira y de protesta, terrible invectiva contra los peninsulares. “No se necesitaba más —afirma Patrón— para buscar la independencia.”

A fines del siglo XVIII, ya en el crepúsculo de la dominación española, se otorga a algunos criollos notables, quebrantando la tradición colonial, el ejercicio de algunas funciones públicas. El limeño Juan de Acuña y Bejarano, Marqués de Casa Fuerte llegó a ser Virrey en México. Baquijano y Pablo de Olavide tuvieron destacada figuración en la metrópoli ibérica. Vicente Morales Duarez presidió las Cortes Españolas de 1812.

III. La *clase media* afirma su existencia desde los primeros años del Coloniaje. Los nobles españoles que empezaron a llegar al Perú acompañando a los primeros virreyes, suplantaron, en los privilegios sociales, a los conquistadores y a sus inmediatos descendientes. Los títulos de Castilla pudieron más, en la valoración social, que la audacia aventurera de quienes habían ganado para España esas riquísimas tierras. Los conquistadores, y sus descendientes quedaron relegados, de esta suerte, a una situación intermediaria entre la nobleza auténtica y la raza vencida. Despreciado por los aristócratas y odiado por los indios, este grupo constituye la clase media en su característica función social de parachoques entre las clases alta y baja.

Agréganse luego a ella otros elementos: *a)* los “segundones”, privados del goce del patrimonio familiar por la institución del mayorazgo; *b)* los juristas y hombres de pluma, venidos bajo el amparo de la nobleza, que buscaron en la generosidad del tesoro público, estimulados con la impunidad de sus abusos, satisfacer sus ambiciones de poder y riqueza,

⁴ Mariano Alejo Álvarez, *Discurso sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América*. Lima, 1820. En el acto de su incorporación al Ilmo Colegio de Abogados de Lima, “al ir a pronunciar el discurso, no se sabe por orden de quien, se lo impidió el Decano y ordenó que se archivara”. Fue publicado en Lima nueve años más tarde, ya en vísperas de que se proclamara la independencia del Perú.

sintiéndose aristocracia de la toga, pero oscilantes, en realidad, sin estabilizarse nunca, entre la nobleza y la plebe; *c*) los peninsulares que eran pequeños propietarios y artesanos, cuyas instituciones representativas fueron, desde los primeros tiempos los Cabildos, que residían principalmente en Lima, cuyo número era relativamente pequeño —en el año 1820 apenas llegaban a 10,000— y cuya acción influyente debíase a su poder económico o al favor que los virreyes pudieran dispensarles; *d*) los criollos sin título nobiliario que tenían una mediana posición económica; y *e*) el bajo clero secular que no gozaba ni del poder influyente de las Órdenes Regulares, ni de las prerrogativas y privilegios del alto clero y que, aún cuando, por razón de su ministerio, estuvo en contacto con las diversas clases sociales, es precisamente en la clase media en donde debe catalogársele en función de su muy escasa capacidad económica y de su misión amortiguadora en la pugna entre las clases altas y bajas.

IV. Los *mestizos* y *mulatos*, productos étnicos provenientes de los cruzamientos entre la raza dominadora y las dominadas, constituyen la cuarta categoría social, subalterna de las anteriores. Forma ese mosaico híbrido una confusa etnografía que podría llamarse indo-afro-ibera porque en su tipo humano se entreveran y amalgaman la desconfianza y nostalgia del indígena con la sensualidad, el temor a lo sobrenatural y las supersticiones del negro y la audacia, arrogancia, indolencia y locuacidad del hispano.

El *mestizo*, entrevero biológico del blanco y de la india, se origina en el Perú desde los albores de la Conquista. Las princesas aborígenes se desposan con los jefes hispanos y las plebeyas se unen con sus soldados. Tres hijas del Inca Huayna-Cápac pasan a ser esposas de capitanes españoles. Beatriz Ñusta lo hizo con el valiente soldado Mancio Sierra de Leguizamo. Su homónima, otra Beatriz Ñusta, fue primero la mujer de Martín de Mustincia y luego la de Diego Hernández. Inés Ñusta tuvo dos hijos del conquistador Francisco Pizarro. Francisca Ñusta, sobrina de Huayna-Cápac, se unió con Juan de Collantes y fue abuela del historiador obispo Piedrahita. Angelina, hija de Atahualpa, casó con el historiador y quechista español Juan de Betanzos. Isabel Chumpi Ocllo, sobrina de Huayna-Cápac y nieta de Tupac Yupanqui, fue esposa del hidalgo capitán español Garcilazo de la Vega, en quien tuvo un hijo del mismo nombre, célebre escritor mestizo. Al lado de estas uniones de las nobles indias, el mestizaje proliferó también en la Colonia entre las clases populares

de ambas razas y tuvo también una significación propia en nuestro panorama étnico, cultural, económico y clasista.

Casi siempre en los hogares mestizos la influencia paterna es transitoria. Los azares de la conquista primero y de las guerras civiles después mantienen al padre alejado en los momentos cruciales de la formación del alma del hijo. Es constante, en cambio, la influencia materna, iniciada en la lactancia, proseguida en la época del crecimiento del infante, dominando su adolescencia. La prolijidad humilde y tierna de las mujeres indias contrasta con la pujanza y audacia de los conquistadores, disparidad ésta que imprime un sello indeleble en el espíritu del mestizo. Mirando al mundo de la madre, a través de la tradición oral, aprende a amarlo. Se siente parte integrante de él. Mira a su padre y a los españoles todos como gente extraña. Considera que su mundo exterior está poblado de los enemigos de su estirpe. Por lo mismo se va convirtiendo insensiblemente en un introvertido. En la perenne tristeza materna encuentra las razones para odiar a quienes la causan. Y en el fondo de su subconciente el padre será siempre un intruso.

V. *Indios*⁵ y *negros*.⁶ En la base de la pirámide social, soportando todo el peso de la misma, están las dos razas vencidas: la india y la negra. Entre ambas existe una diferencia legal. Los indios fueron *protegidos*, teóricamente, por las leyes incumplidas. Los negros, en cambio, fueron *esclavos* ante la ley, "piezas de ébano", mercancías de la esclavitud considerada entonces como una institución jurídica, expresión del derecho de propiedad de unos hombres sobre otros. Estas diferencias legalistas y nominales, espejismos de la teoría, se disuelven en la práctica, en una terrible experiencia que flagela, inmisericorde, durante los trescientos años del coloniaje, con los mismos abusos y las mismas explotaciones, a estas dos razas oprimidas y humilladas.

El racismo imprime su sello en la vida de la Colonia. Es el tamiz seleccionador en la Administración Pública. Ni los mulatos, ni los mestizos, ni los indios, ni los negros tuvieron acceso a las distintas funciones y cargos administrativos. La educación fue, igualmente, un patrimonio exclusivo de la raza privilegiada. Se prohibía el ingreso a las universi-

⁵ Véase más adelante el problema aborigen, en el capítulo "Sociología Indígena".

⁶ El autor de este libro ha estudiado el problema negro en dos de sus obras:

Negros en el Perú. Editorial "D. M. Miranda". Lima, 1947.

Negros en el Nuevo Mundo. Editorial "P.-T.C.M.". Lima, 1948.

dades y colegios a quienes no acreditasen previamente “su legitimidad y pureza de sangre”.⁷ Sólo los “legítimos” y los “limpios de sangre” podían educarse, optar grados académicos, recibirse de abogados en las Audiencias, ejercer profesiones liberales. “Lo contrario —afirmaba una Real Cédula— es nocivo al público como vergonzoso, a los que no se hallen manchados con el feo borrón de un vilísimo nacimiento, de zambos, mulatos y otras peores castas, con quienes se avergüenzan de alternar y rozarse los hombres de más mediana esfera.”

Trascendía el clasismo racista hasta la asistencia hospitalaria. Existían en Lima varios hospitales: el de San Andrés para españoles y demás gente blanca; el administrado por la Orden de San Felipe Neri, para los clérigos; el de la Caridad, para mujeres; el de Santa Ana, para los indios; el de San Bartolomé, para negros y mulatos de uno y otro sexo; el del Espíritu Santo para la gente de mar; el de San Lorenzo para los leprosos.⁸

CRUZ Y ESPADA

La cruz y la espada —lo hemos dicho ya— son los símbolos inseparables de la Conquista. Bajo la sombra de la cruz discurren apacibles los tres siglos del Virreynato. El fulgor de la espada nos hizo nacer, en alboradas de gloria, a la vida de los pueblos libres. La cruz y la espada siguen proyectándose en el proceso de la República, marcándole un rumbo, señalándole un destino.

La cruz mantiene al tope los sentimientos religiosos de nuestro país —católico por excelencia— y tiene su expresión clasista y militante en el *clero*.

La espada ha escrito no pocos episodios de nuestra historia, en un entrevero híbrido de gloria y de vergüenza. Y se afirma en una clase social siempre activa: el *militarismo*.

Hemos vivido siempre, en el Perú, bajo los signos de la cruz y de la espada. Ese es nuestro destino histórico.

La historia de estas dos clases sociales predominantes, el *clero* y el *militarismo*, es, por lo mismo, una de las esencias de la historia patria.

⁷ Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología Educativa del Perú*. Casa Editora, Librería e Imprenta Gil. Lima, 1944.

⁸ Datos contenidos en la Memoria del Virrey Antonio Manso de Velasco.

Sigamos, pues, las huellas de esa trayectoria desde la Conquista hasta nuestros días.

EL CLERO

Trayectoria histórica

Ningún país de América puede exhibir, como el Perú, una tradición católica más antigua, más brillante y más gloriosa. La Cruz, junto con la espada, fue uno de los símbolos de la Conquista que abrió a nuestra Patria los horizontes espirituales de la cultura latina y de la fé católica. Misioneros y soldados fueron ganando, hace cuatro siglos, en gesta épónima, los primeros nuevas almas para Dios, los segundos nuevas tierras y nuevos súbditos para la Corona de España. Unos y otros, con indomable valentía, perennizada en la admiración de la historia, se esparcieron en nuestro vasto territorio, erizado de dificultades y de contrastes; salvaron los arenales al parecer interminables en la desolación costeña con los breves paréntesis de los valles; se internaron en las sierras agresivas, multiplicadas de peligros y asechanzas, en la maravilla de los valles interandinos y en los vericuetos de las quebradas cada vez más estrechas; subieron hasta la inmensidad cósmica de las punas y escalaron las cumbres casi inaccesibles de las cordilleras, vencéndolo todo —resistencias de la naturaleza, valentía de los autóctonos y agresión climática— alentados los unos, los soldados y aventureros, por la voracidad inagotable de las riquezas y los otros, los misioneros, por la sed insaciable de las almas.

La cruz de las iglesias fue persignando el nacimiento de las nuevas ciudades. Bajo la égida de la cruz nacieron nuestras primeras universidades y colegios, creados y regentados por los sacerdotes. Todo respiraba entonces catolicidad en nuestro país y, como en el Medioevo europeo, ni las hojas de los árboles se movían sin el permiso de Dios.

Floreció maravilloso fervor católico de la Colonia, reciben, desde los altares de la cristiandad, culto y veneración eucuménicos, Rosa de Santamaría, Isabel Flores Olivos, la santa limeña; Santo Toribio de Mogroveje, segundo arzobispo de Lima (1581-1606); San Francisco Solano, abnegado apóstol cuyas virtudes santificaron la Capital del Virreynato y se extendieron posteriormente, en conquista evangélica, por el Tucumán y el Paraguay; el Beato Martín de Porres, lego mulato, patrono de la justicia social, pródigo en milagros y ya en vísperas de ser canonizado; el venerable padre Francisco del Castillo, quien, en la Capilla de Nuestra

Señora de los Desamparados —ahora demolida ante los avances del progreso capitalino y convertida en malecón ribereño— instituyó la hoy universal devoción de las Tres Horas en el Viernes Santo; la Beatita de Humay que floreció en virtudes en las mismas tierras de Ica, Perú, santificadas por el Padre Guatemala; el siervo de Dios, Nicolás Ayllón, la venerable madre Monteagudo y el venerable fray Pedro de Urraca cuyos restos, yacentes en la Basílica de la Merced de Lima, constituyen el epifoco de un peregrinaje místico cada vez más extendido.

El siglo XVIII es, en nuestro país, el de las fundaciones y los autos de fé. Multiplícanse entonces las iglesias, los conventos y los monasterios, Casas de Regulares, beaterios y ermitas, hermandades y cofradías con prodigalidad tal que determinaron la intervención del Consejo de Indias, Arzobispos y Virreyes y el dictado de reales cédulas, cartas pastorales y decretos para morigerar estas exacerbaciones. Los testamentos de los más acaudalados colonos contenían casi siempre ingentes legados para el sostenimiento del culto y las fundaciones piadosas, anticipo para su tranquilidad de conciencia en la hora de la muerte. Diezmos y primicias engrosaban las rentas eclesiásticas. Ciento cincuenta días al año dedicaba la Colonia a las fiestas de sus santos y patronos, en ostentosas procesiones, novenarios y vísperas; para celebrar la llegada de arzobispos y obispos o condolerse de su muerte; o para asistir, en la antigua Plaza de Armas, a los “autos de fé”, realizados siempre con gran boato y asistencia, en los que se quemaba a los herejes, judaizantes, hechiceros, perjuros o blasfemos, condenados por el Tribunal del Santo Oficio. Hubo auto de fé en el que fueron quemadas vivas diez personas. En el realizado en 1639 comprendió a sesenta. Ilimitado fue entonces el poder de los inquisidores cuya “calesita verde” ambulando por las calles fue siempre el terror del vecindario porque presagiaba una investigación, en materia de fé, que podía terminar en la hoguera.

No es raro, por las calles limeñas, el paso de los penitentes descalzos, vestidos con toscas jergas en señal de atrición. Los atritos acudían también a las casas de ejercicios para flagelar sus cuerpos con ronzales o látigos con púas de hierro hasta hacerlos sangrar. Las procesiones desenrosaban frecuentemente su imponencia callejera. Linajudas familias sustentaban orgullosa rivalidad en el arreglo, cada vez más lujoso y espectacular, de altares e iglesias y en el aderezo de las imágenes con joyas cada vez más valiosas. Narran los cronistas de la época que “para las

grandes festividades y procesiones, el pavimento de las calles y plazuelas se alfombraba con onzas, pesos y barras de oro y plata"; y que las cortinas de balcones y ventanas era motivo de lujosa y a veces enconada competencia.

Dos instituciones religiosas —el Convento y el Tribunal del Santo Oficio— contribuyeron paradójicamente al relajamiento del espíritu cristiano en el Coloniaje. Y, en rarísimo contraste, fueron los Andes y los piratas los que atenuaron la acción disolvente de frailes e inquisidores y contribuyeron a mantener despierta la fé en el Todopoderoso.

El Convento, en efecto, tiene una doble significación, laica y mística, en la historia del Perú. Allí empiezan a protagonizarse los primeros episodios de la pugna entre los criollos y los peninsulares que, con el transcurso de tiempo, debía culminar en las luchas por la independencia. Los monjes criollos —nacidos en el Perú e hijos de padres y madres hispanos— no se resignaron, pese a sus votos de obediencia, a que los monjes venidos de la Península, acaparasen, por ese sólo hecho, por el de ser españoles, los cargos directrices en las congregaciones religiosas. Pensaban los criollos que entre ellos y sus hermanos peninsulares no existía diferencia alguna ni de raza, ni de sangre, ni de idioma, ni de credo, ni de cultura. Todos eran hispanos. Sólo los separaba la mera contingencia geográfica de su nacimiento. Unos eran de acá y otros de allá. Hispanos de ultramar, éstos; hispanos del Perú, aquéllos. Por lo mismo, los frailes criollos aspiraron también a regir sus conventos. Esta rivalidad del claustro, cada vez más honda e irreductible, culminaba periódicamente en las elecciones de prior —capítulos de provincias— en un ambiente de algarada y escándalo que hacía vivir a la ciudad días de inquietud y zozobra y terminaba no pocas veces con la intervención de las autoridades políticas y de la fuerza pública.¹ El espectáculo resultaba de excepcional importancia en los prolegómenos, todavía lejanos, de la lucha emancipadora, pugna de criollos y peninsulares cuyos primeros episodios se vivieron en los conventos. Hay que convenir, empero, que, por lo mismo, la vida conventual resultaba en exceso apasionada y nada edificante para el mantenimiento de la fé.

El Tribunal del Santo Oficio, cuya razón histórica debe buscarse en

¹ *Memorias de los Virreyes*, Tomo I. Lavalle, "Galería de Retratos de Gobernadores y Virreyes del Perú". Fr. Bernardo de Torres, "Crónica Agustina". Libro III, cap. IV página 474. "Diario de Suardo", 18 de junio de 1629, p. 9.

los mismos fundamentos del absolutismo político español, fue la morbosa expresión del fanatismo religioso; atisbo de la sociedad secreta en nuestro país que convirtió la delación en virtud y sembró la desconfianza aún en la intimidad de los hogares; máquina de hipocrecía, fábrica de conciencias encanalladas que, arrancando de cuajo la raíz y esencia auténtica del sentimiento religioso —la fé espontánea y sincera del creyente— pretendió mantenerlo con los azotes, el costal del sambenito, las torturas, las penas infamantes, el terror y las hogueras trágicas de los “autos de fé”.²

Nunca se imaginaron los piratas del Coloniaje que la posteridad les asignaría una ubicación en el proceso religioso del Perú. Pero así ha sido. Los piratas, en contraste con la acción de frailes e inquisidores, contribuyeron a mantener viva la fé religiosa porque, ante el anuncio de una de sus incursiones y su secuela inevitable de saqueos, cupos, violaciones y devastación, los pueblos se lanzaban a las calles, en el improvisado fervor de las procesiones, clamando la protección del Altísimo contra la acción de los foragidos sembradores de muerte y de exterminio, sin patria, sin ley y sin conciencia.

Los Andes tuvieron también análoga misión religiosa. Su geología, todavía en formación, produjo periódicamente esos cataclismos sísmicos que —protagonización del “inconciente” en el proceso social de que hablara Hartman— tanto contribuyeron a mantener viva y despierta la fé religiosa de los pueblos que elevaban sus corazones hacia Dios en demanda de misericordia y le pedían que aplacara las iras de la naturaleza en cólera. Los Andes fueron, de esta suerte, fuente de múltiples cultos y devociones que hasta hoy superviven. El terremoto del Cuzco en 1654 originó allí el culto al “Señor de los Temblores”. El de Arequipa, en 1582, fue causa de varias procesiones típicas. Los movimientos sísmicos de 1600, acrecentaron en el pueblo arequipeño la devoción hacia la Virgen de Cayma, cuya efigie, enviada de España por el emperador Carlos V con destino al Cuzco, se detuvo para siempre en el pueblo de Cayma, atribuyéndose tal hecho, en disonancia con la voluntad real, a la milagrosa sugestión hecha por la propia Virgen. El maremoto del Callao en 1746 dio origen a la Veneración Pública e inextinguible del Señor del Mar. El terremoto de Lima, en 1687, encendió en el espíritu de nuestro pueblo el fervor creciente hacia el Señor de los Milagros, origen de una proce-

² Roberto Mac-Lean y Estenós *Sociología Peruana*. Casa Editora Librería e Imprenta Gil. Lima, 1942.

sión cada vez más paganizada. Y para acentuar su sabor típico, regocijo de turistas, pero ajeno en absoluto a las sinceras expresiones de la fé, alguna vez —ya en nuestros días, hace pocos años— se permitió que el “Señor” se detuviera en las puertas de la Penitenciaría para que los asesinos, foragidos y demás reos rematados, usando del micro, le recitaran versos, le pronunciaran discursos y aparecieran fotogénicos al enfoque de los reporteros gráficos, con detrimento de los altos valores sociales que esos criminales habían trasgredido y con menoscabo de la respetabilidad que merece el culto a la Divinidad, tan ajeno a esos espectáculos indeseables y a esas estridencias publicitarias.

El Sacerdocio

El poderío de la Iglesia Católica, el reconocimiento que los monarcas españoles habían hecho de sus inviolables privilegios, su decisiva influencia social y política, así como las pingües rentas que disfrutaba el clero y su alta jerarquía en los valores sociales y los signos fundamentales de la Conquista y Colonización —hechas en nombre de Dios y del Rey— determinan el predominio religioso en los trescientos años del Coloniaje, incrementado, por una parte, en la suntuosidad espectacular de la liturgia, en la riqueza de sus templos, en la magnificencia increíble de su culto; y estimulado, desde otro punto de vista, por la ausencia de profesiones honrosas y lucrativas para quienes no eran mayorazgos de casas nobles, en las que, por lo común, los hijos segundos eran destinados al sacerdocio con vocación o sin ella. Privilegiada fue, de esta suerte, la clase sacerdotal: sus bienes y rentas, inmensos; su rango, muy elevado; su autoridad, casi igual y a veces superior a la del poder civil con el que tuvo frecuentes rozamientos; y su poder espiritual, ilimitado como albacea de Dios.

Los dominicos fueron los primeros en venir a nuestro país, entre ellos Fray Vicente Valverde, uno de los protagonistas de la tragedia de Cajamarca, cómplice de la muerte del Inca Atahualpa y primer Obispo del Perú; Fray Martín de Esquivel, primer prior del Convento de Santo Domingo, construido en el solar que hasta hoy ocupa, a los muy pocos años de fundada Lima; Fray Tomás de San Martín de Chuquisaca y Provincial de la Orden, a cuya iniciativa se fundó en 1551 la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos de Lima, la más antigua de

América.³ Autorizados por el Emperador Carlos V llegan al Perú en 1535 veinticuatro religiosos mercedarios, a órdenes del Superintendente Fray Francisco de Cuevas, fundándose entonces, en esta capital, el Convento de la Orden.⁴ En ese mismo año también, vienen los primeros franciscanos, entre otros los frailes Francisco de la Cruz, Marcos de Viza, Pedro Portugués y Francisco de los Ángeles, el primero de quienes solicitó y obtuvo del Conquistador Francisco Pizarro —el porquero de Extremadura hecho Marqués en Indias— la autorización respectiva para fundar un convento, el que se erigió alejado del centro de la ciudad, expuesto a los ataques de gente sediciosa, trasladándose posteriormente al lugar que hoy ocupa.⁵ Los agustinos se unieron luego a las otras congregaciones en el empeño de propagar la fé en América: fray Andrés Salazar, fray Antonio Lozano, fray Pedro de Cepeda, fray Antonio Ortega y algunos más fueron los primeros en llegar al Perú. Fundan el Convento de San Agustín de Lima, en 1551, y en los años subsiguientes se extienden por las demás regiones del Virreynato.⁶

Comprendiendo la necesidad de intensificar, aún más, el creciente fervor en la evangelización de sus colonias y la urgencia de enviar a ellas congregaciones religiosas que se encargaran de la educación de las clases directoras de la sociedad, el Rey de España solicitó del R. P. Francisco de Borja, General de la Compañía de Jesús, el establecimiento de esa Orden en los Virreynatos de América. Fue así como, accediendo al pedido real, se embarcó para el Perú la primera misión de jesuítas, presidida por el padre Jerónimo Ruiz de Portillo, en calidad de Provincial e integrada por los padres Antonio Álvarez, quien murió en Panamá, antes de llegar a su destino, Miguel de Fuentes, Diego Brancamonte, Francisco de Medina, Juan García y el hermano Pedro Pablo Lobeteque. Llegaron al Callao en 1568 estos primeros sembradores de la idea jesuítica en el Perú. Los jesuítas fueron los maestros y directores de la alta sociedad colonial en la que tuvieron extraordinaria influencia; fundaron en

³ Datos consignados en la *Crónica Dominicana* redactada por Fr. Juan Meléndez. Ejemplar existente en la Biblioteca de la Orden. Lima Perú.

⁴ *Crónica Mercedaria de Alonso Román*. Ejemplar existente en la Biblioteca de la Orden. Lima, Perú.

⁵ *Crónica Franciscana*, redactada por Fr. Diego de Córdova. Ejemplar existente en la Biblioteca de la Orden. Lima, Perú.

⁶ Fray Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona, 1639.

todo el Virreynato colegios, casas de noviciado y recolección; tuvieron extensas haciendas en los valles de Lima, Lurín, Chancay, Pisco, Ica, Huancavelica, Huamanga, Cuzco, Arequipa, Moquegua y Puno; implantaron procuradurías en diversas sociedades entablando competencia a los comerciantes, monopolizando la venta de los productos obtenidos en sus propias haciendas; y llegaron a tener un poderío del que frecuentemente recelaron las autoridades virreynales.

Escritor peruano, insospechable de toda influencia dogmática, confesional o conservadora, “marxista convicto y confeso” como él mismo se define, José Carlos Mariátegui, reconoce y proclama la influencia benéfica de las órdenes religiosas, afirmando que ellas

“contribuyeron a la organización virreynal, no sólo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de las artes y oficios y el establecimiento de cultivos, y obrajes. Importaron, con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Los indios, explotados en las minas, en los obrajes y en las encomiendas, encontraron en los curatos sus más eficaces defensores”.⁷

Tres “siglos de oro” fueron los del Coloniaje para la profesión sacerdotal. Las misiones y la educación constituyeron entonces principalmente la acción social de la Iglesia. Jesuítas y franciscanos rivalizaron en celo y fervor evangélico, en abnegación y espíritu de sacrificios, al internarse en las selvas, explorando regiones inhóspitas, combatidos tanto por la naturaleza como por las tribus salvajes, por las bestias como por los caníbales, para llevar la luz de la fé y la palabra divina hasta esas almas sumidas en la oscuridad de la idolatría.

Fehacientes testimonios de algunos virreyes notables ponen de relieve todas las facetas de la acción del clero durante el Coloniaje. Don *Francisco de Toledo*, en carta que le escribe al soberano español, le informa textualmente:

“Católica Majestad: Cuando llegué a este Reino hallé que los obispos y preladados, clérigos y frailes, ran señores de todo, tanto en lo espiritual como en

⁷ José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

lo temporal; no conocían ni tenían superior. I V. M. gasta su Real Hacienda mandado en cada flota gran cantidad de clericos y frailes a fin de que prediquen y adoctrinen a los indios. En realidad lo que hacen es enriquecerse con ellos, pelándoles lo que pueden a fin de volverse ricos. Los sínodos o cóngruas los cobran ellos mismos, siendo que debían hacerlo los encomenderos; para hacerlo efectivo en plata o comida entrevistan a los caciques e indios con gran vejación y molestia. Tienen cárceles, cepos y alguaciles donde prenden y castigan como y porque se les antoja a los que se niegan pagar”.

Don *José de Armendariz*, desde Lima, informa así a Su Majestad sobre la insinceridad de las vocaciones sacerdotales:

“La mayor parte de los españoles nacidos en esta ciudad, por falta de otras sendas por donde encaminar la vida, se aplican a la del estado eclesiástico que es la más ancha para el concurso y la más segura para la conveniencia. La extensión de las provincias produce la multitud de curatos, en regiones que son patria de la barbarie y habitación de la licencia. Esta ficción despertada por el sacerdocio hace que las prelacias sean tan múltiples que no merecen el nombre de tales. Los conventos los fundan en una casa cualquiera y las comunidades las establecen con un solo religioso y muy pocos súbditos. Los abusos cometidos en provincias por los curas han originado mi circular a los corregidores pidiendo informe sobre la vida licenciosa, tratos y contratos en que intervienen los curas. Por lo que toca a las mujeres que están comprometidas en estos tratos deshonestos procederé vigorosamente a su castigo, a fin de que por este medio se eviten tan perniciosos escándalos”.⁸

Don *José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda*, en informe dirigido al Rey, dándole cuenta de su gestión administrativa se expresa así:

“Los monasterios religiosos son en esta ciudad en más número del que pedía su población, pues tiene catorce de monjas profesas fuera de beaterios. Los Recoletos son muy observantes y en los que no hay que reformar; pero los que se llaman conventos grandes son una serie de pequeñas repúblicas, donde la obediencia es voluntaria y la pobreza la posee la que no puede adquirir. Las rentas no son bastantes a mantenerla, y es tan poco lo que les dan, que cada

⁸ *Memorias de los Virreyes que han Gobernado el Perú durante el tiempo del Coloniaje español*. Impresas de Orden Suprema. Callao. Tipografía de Agustín Mena & Cía. Librería Central de Felipe Bailly, 1859.

una se busca por sí el modo de subsistir o se mantienen a expensas de sus padres y parientes. Esto hace muy difícil la reforma porque la Prelada ruega y no manda, y cuando no se le obedece, disimula, no teniendo que responder cuando le dicen que están buscando conque comer y vestir. La multitud de niñas y criadas que se mantienen en estos conventos causa la confusión y cuando se ha intentado disminuirlas las defienden las monjas porque son las que trabajan en las obras de manos que sacan a vender y cuyo importe es el capital de sus amos.

“Aunque la observancia regular es tan trabajosa, hay empero religiosas y criadas muy virtuosas, que entre el rumor de tantas gentes se dejan advertir con edificación, y con su ejemplo contienen en algún modo a las demás.

“En lo pasado eran frecuentes las visitas de seglares en locutorios y puertas con conocida ruina espiritual, pero al presente está extinguido este pernicioso trato, no sé si por no admitirlo las de adentro, o porque más reflexivos los de afuera se han hecho cargo que este entretenimiento es un delirio que los califica de insensatos.”⁹

La llamada “*inmunidad de la Yglesia*”, costumbre de supervivencia medioeval, originada en el “derecho de asilo”, tuvo especial trascendencia en el Virreynato del Perú. No fueron raros los casos en que los delincuentes, después de perpetrado su delito, se refugiaban en los diferentes templos de la ciudad, provocando después, al ser juzgados, notorias discrepancias de opinión entre los miembros del tribunal, en el sentido de si debía atenuarse o no la pena, debido a esta circunstancia.

Suardo, en su “Diario”, correspondiente al 23 de marzo de 1630, narra textualmente:

“En este día los señores de la Real Sala del Crimen sentenciaron a Julián de Valladolid, en revista, a pena de ahorcarle, por haberse alzado con fraude con más de cuarenta mil pesos de diferentes personas, aunque declararon que debe gozar de la *inmunidad de la Yglesia* por haberle sacado de la Recoleta de Santo Domingo.”¹⁰

En múltiples pasajes de la misma obra, correspondientes a diversas fechas, se consignan datos análogos.¹¹

⁹ “Memorias de los Virreyes”, *ob. cit.* Tomo IV, p. 57.

¹⁰ Suardo, “Diario”. Correspondiente al mes de marzo de 1630, p. 65.

¹¹ En esta costumbre tuvo su origen la frase “A la Iglesia me llamo”, tan en boga en otros tiempos y que don Ricardo Palma evoca en su tradición sobre “La Monja Alférez”.

“Bajo la inmediata y decidida protección de los monarcas —afirma Javier Prado y Ugarteche— privilegiado el clero, moral, social y económicamente, desarrollaba él su gobierno en el Virreynato del Perú, con su Metropolitano en Lima, las diócesis ya señaladas, sus prestigiosos y ricos cabildos, seminarios, monasterios, curatos baeterios y cofradías que ocupaban un radio de acción tan inmenso, que no existía punto del Virreynato que no se hallara libre de la mirada penetrante e hipnotizadora del poder religioso.”¹²

En 1796 hubo en el Perú, ya mermados, 5,496 clérigos, frailes, monjas y beatas que ocupaban ciento quince conventos.¹³ Aumentan estas cifras con el crecido número de personas que, ya en calidad de criados, educados, sirvientes o esclavos hacen vida habitual en los conventos.¹⁴

No fueron pocos, por desgracia, particularmente en el siglo XVIII, los curas que, olvidándose de uno de los principios fundamentales de su sagrado ministerio y confabulados con malas autoridades civiles, extorsionaron en forma inaudita a los aborígenes.

“Esas nobles bestias de carga (los indígenas) —afirman Jorge Juan y Antonio Ulloa— ven incrementadas sus desdichas aún por aquellos de quienes solo debían esperar palabras de consuelo y aliento, de quienes debían impartirles la esperanza que diera sentido a su miserable existencia, esto es por los curas que, confabulados con los corregidores, explotan el esfuerzo indígena y, aún más, arráncanle el miserable sustento de sus seres más queridos.

“Los caciques únicos defensores de estos desgraciados seres, son impotentes para contrarrestar el poder unido de curas y corregidores y es así como la mayoría de las veces se ven obligados a ceder y permitir la explotación de sus hermanos de sangre.

“Los administradores de esos curatos, tanto miembros del clero regular como secular, se dedican a ejecutar prácticas impiadosas sobre las personas de los indios, reñidas con la religión cristiana y carentes de todo sentido de piedad y de justicia. Ambos, una vez obtenido el curato, se dedican sin descanso a recuperar el dinero pagado en la consecución de éste y a la obtención de riquezas que le permitan llevar una vida regalada al abandono de su ministerio. I es así como se impone la primera providencia que es la creación de Hermanidades dentro de las cuales deben agruparse todos los indígenas de manera que ninguno deje de contribuir.

¹² Javier Prado y Ugarteche, “Estado social del Perú durante la dominación española”. Discurso leído en la Universidad Mayor de San Marcos. Apertura del año académico, 1894.

“Llegado el día domingo el Mayordomo de la Fiesta, que ha sido señalado desde el año anterior, debe ya haber reunido dinero suficiente como para poder pagar el valor de una misa cantada, del sermón, de la procesión, de la cera, del incienso, a razón más o menos de cuatro pesos por cada cosa, a todo lo cual debe agregarse el consabido regalo al señor cura, consistente en tres docenas de gallinas, otras tantas de pollos, huevos, carneros, cuyes, etc., despojando así este santo señor al indio del producto del esfuerzo de un año y del esmero y cuidado de su mujer que se desvive en aumentar la cría de animales para así poder satisfacer las crecientes ansias del cura. I por si por casualidad no hubiere podido criar animal alguno durante todo el año se tendría que ver en la necesidad de adquirirlo a toda costa, aún realizando el empeño de su cuerpo. Terminada la fiesta el cura nombra a los que han de ser Mayordomos y Fiscales de la próxima fiesta el año siguiente y los nombrados tienen que verse en la obligación de aceptar so pena de ser apaleados.

“Como es posible advertir pues, solo desarrollando un trabajo de esclavo es posible para el indio cumplir con semejante clase de contribuciones; y aún más se ve en la imperiosa necesidad de recurrir al esfuerzo de sus desnutridas criaturas.

“Otra de las providencias es la del establecimiento del Mes de Finados, que generalmente es el de Noviembre y durante el cual los indígnas deben llevar ofrendas a sus muertos, las que consisten en especies que depositadas sobre las diversas tumbas son después recogidas por los criados del cura, una vez terminados los responsos que deben también ser pagados. Otro de los requisitos indispensables en estos casos es el de la presencia de determinada cantidad de vino sobre la tumba del muerto, pero como en estos lugares no lo producen, el cura ha resuelto el problema, alquilando por dos o tres reales una botella del que él consume y es así curioso observar como dicha botella recorre durante todo el mes las diferentes tumbas de los muertos y como las distintas ofrendas pasan sucesivamente a la bodega del cura.

“Demás está decir que siendo obligación a rezarse una misa todos los días domingos, antes de que ella empiece es necesario leer al pueblo la Doctrina, lo cual no puede hacerse sino después de que cada india haya llevado al señor cura un huevo o si no su equivalente en cualquier otra especie y de que cada indio haya llevado un haz de leña o de hierba proporcionado a sus fuerzas para dar de comer a los caballos del religioso.”¹⁵

¹³ M. F. Paz Soldán, *Historia del Perú Independiente*. Tomo I.

¹⁴ Monseñor Manuel Tovar, *Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú*.

¹⁵ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias Secretas de América*, (siglo XVIII).

No fue menos censurable el proceder de aquellos no pocos curas que, abusando de las funciones de su ministerio y con el afán de lucro, acostumbraban cobrar exorbitantes derechos a los aborígenes por administrarles los santos sacramentos del bautismo y del matrimonio, así como por las ceremonias de los entierros. Al servicio de esos párrocos, indios llamados “fiscales de las punas” tenían la tarea, para ellos deber ineludible, de llevar una escrupulosa relación de los nacimientos y de las muertes, dando puntual cuenta de ello a los párrocos para los bautizos y entierros, con el objeto primordial de cobrarles los respectivos derechos. De ahí que los indios hicieran todo lo posible para ocultar a los ojos de los “fiscales de la puna” el nacimiento de sus hijos y la muerte de sus familiares para librarse del pago de los exorbitantes derechos de bautismo y sepelio.

El bautismo de los aborígenes se convirtió en inagotable fuente de lucro para los curas.

“Este es uno de los puntos principales y de la mayor obligación de los curas —se afirma en un documento de la época— pues siendo el bautismo el que abre la puerta a la imponderable felicidad de las criaturas humanas que se alistán bajo las banderas de Jesucristo Nuestro Señor, deben los párrocos cuidar que no se priven de tanto bien los que nacen en sus pueblos y jurisdicción; pero, muy al contrario de este cuidado, lo ponen solo en lo que les es lucrativo, por los indebidos derechos que llevan a los que bautizan, y cuando debieran de esta parte poner su mayor esmero en franquear benévolos tan apreciable gracias, la escasean y no la confieren sin la paga contra lo que está dispuesto en los sagrados concilios; de que resultan infinitos lastimosos daños principalmente en los pobres miserables indios que habitan en las punas y serranías porque no teniendo estos los reales o pesos que les hacen pagar precisamente por el bautismo y óleo de las criaturas las mantienen sin bautizar y ponen en esto grande cuidado por libertarse de la paga de entierro si se les mueren, como es regular en las intemperies en que viven.

“Los curas, por no perder los derechos de una y otra obvención, tienen los indios-ministros que llaman fiscales de las punas, que están de asiento en ellas, para que apunten y cuenten los que nacen y mueren, para que los bauticen y entierren, y les den puntual cuenta cuando vayan a la vista anual, de que se tratará en otro lugar; y es cosa digna de la mayor lástima, que destinando para este fin tan alto ministerio a indios comunes, no están estos instruidos perfectamente en la forma que lo han de usar, y cuando algunos la sepan, la tuercen y perturban con sus embriagueces y son muchos y prácticos los casos en que varias personas españolas han preguntado caritativamente a los padres de los

párvulos que se encuentran en las serranías si los han bautizado y responden con mucha satisfacción que el fiscal o sacristán que vive con ellos lo ejecutó, y examinados estos hayan el defecto con que lo hicieron y lo bautizan de nuevo.

“Si los curas guardasen la disposición de los concilios para ministrar de balde este santo sacramento del bautismo, y cumpliesen la ordenanza de 20 de febrero de 1684, en que también se les encarga, y no llevasen derecho alguno por sus entierros, no es dudable que los indios, por remotos que viviesen, traerían a bautizar y enterrar a sus propios hijos que no son tan escasos de razón, que no conozcan el sumo bien; pero no lo hacen, huyendo de una y otra tiranía y contribución, y aún no se libran de esta, por más que la quieran excusar, porque apuntando el indio fiscal el que nace y muere, llega el caso de cobrarles el cura los derechos de bautismo y de entierros que no ejecuta, lo mismo que los hubiese enterrado, aunque los hayan enterrado en los bosques y comidoselos las fieras; operación la más cruel que puede intentar la tiranía, sin que les valga llevarlos a enterrar a otras doctrinas y disculparse conque se les murió en el camino al transitar en su viaje, porque los han hecho pagar derechos dobles por los cuerpos mayores y menores con acciones de la mayor crueldad.”¹⁶

Iguales abusos perpetrábanse con los matrimonios de los aborígenes, otra fuente de nutridos ingresos para los párrocos, quienes, en no pocas oportunidades, obligaban a los indios a casarse, tan pronto como llegaban a la pubertad, “sin dejarles libertad muchas veces a la elección del cónyuge”, corruptela esta que originó no pocos problemas. Los indios menores de edad reclamaban frecuentemente de la fuerza que se les había hecho y del engaño conque se les había dado mujer. Y, por lo común en los adultos se producía la separación inmediata de su cónyuge, quedando las mujeers abandonadas por sus maridos y éstos convertidos en vagantes.

“Como está fundada la utilidad de los curas —informa la “Relación” citada— en la contribución de derechos, lo sacan de la actuación de este sacramento (matrimonio) por muchos medios y caminos siendo el más pronto el de no permitir que los indiezuelos y las mugeres pasen de catorce años para obligarlos a casar, porque se verifique la obvención, sin dejarles libertad muchas veces a la elección de la cónyuge; es extremosa en muchos curas esta disposición porque llaman a los que quieren casar y los persuaden a ello, y aún los

¹⁶ “Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú.” Publicados de O. S. Tomo III. Relaciones de los Virreyes Guirior y Jáuregui. Documentos accesorios. “Relaciones sobre bautismos”, pp. 243 ss.

encierran cuando resisten, porque se pongan acordes, de que hay muchos casos; pero los que no llegan a este término y aguardan a que tengan tiempo y edad de elegir mujeres, no les ejecutan estas funciones sin la paga, que principia por las proclamas y termina en lo que se llaman vincho, que es la dádiva o regalo de aves, borregos y otros comestibles que todo es a correspondencia de la posibilidad de novios y padrinos sin que se verifique casar de balde a ningún indio tributario por pobre que sea, ni que baje la contribución de los derechos de ocho pesos, fuera de las proclamas, aras, ofrecimientos y cera, en los que están acomodados crece y sube sin tasa ni medida.

“De esta práctica tan contraria a los concilios y ordenanzas resultan infinitos males, porque los que son de menor edad queda las resultas de reclamar de la fuerza que se les hizo y del engaño conque les dieron la mujer y en los adultos es común la separación inmediata de la que les tocó y por eso andan muchos indios vagantes, que se ausentan de sus pueblos porque no se les obligue a vida maridable con la compañera que no apetecieron y con gran libertad buscan otra donde no les conocen y se casan, ocultando el anterior casamiento, cuando huyen con la mujer que les agradó; y corren por casados a donde llegan hasta que les descubre alguna casualidad o riña que entre sí tienen en la ocasión de sus embriagueces; y entonces con gran prontitud los casan los curas, por tener los derechos de la función que les exigen los amos a quienes sirven, si ellos no los tienen, sin hacer aquella averiguación que deben de su origen y libertad, en que hay mucha condescencia en muchos curas, con lo que aumenta el delito en los contrayentes pero cuando sean libres, y muchísimos indios en los pueblos y abundan más en las punas, que viven amancebados por no tener los derechos que les han de llevar precisamente por el casamiento.

“Es cosa notoria en varios curas la solicitud que ponen en que les traigan los muchachos de las estancias retiradas y las mujercitas con aparato de doctrina, y los encierran juntos para que la aprendan y se conciernen a casarse, y cuando algunos curas los separan y ponen en cuartos que llaman depósitos, suele ser con otros indecentes fines de cuyo medio usan mucho con las de los pueblos, que las apartan de sus padres con el título de que tengan libertad en elegir marido, de que se han visto notables excesos, como son regulares, siendo los depósitos en las mismas casas de los curas, en que las afligen para que más prontamente lleguen a casarse y se verifiquen los derechos; y si no tienen modo de pagarlos, buscan padrinos y obligan a estos para que paguen por ellos.

“Es imponderable la codicia de los curas que delinquen en este procedimiento. Pasó un cura a un pueblo de la provincia de Azángaro, en que entró por permuta y descontento con ella hizo diligencias para que se anulase; pero deseando disfrutar del curato antes que se declarase, formó una lista de todos los indios solteros, viudos y muchachas y a correspondencia las mujeres; y sin

dejarlos en la menor libertad ejecutó en dos meses más de trescientos casamientos, y para hacerlos más pronto unía en cada misa forzosamente ocho o diez contrayentes, con lo que se volvió dicho cura al Cuzco con mucho dinero, y consiguió se disolviese la permuta que se hizo bajo la simonía de ocho mil pesos que se dieron por compensativo de una y otra parte, fuera de lo que llevó el reverendo obispo.

“Otro cura de la Provincia de Canas y Canchis salió a rondar una noche a los amancebados y encontró a un hombre con la manceba, que se disculpó de no haberse casado por falta de plata para los derechos, y habiéndolo puesto en la cárcel para que lo hiciese, le acometió en ella un accidente grave de riesgo de su vida, y clamando para que lo pusiesen en libertad hasta curarse, y que lo desposasen, no lo quiso conceder el cura, aún viéndolo casi sin remedio, hasta que sus parientes salieron por fiadores de los derechos del casamiento si vivía, y entierro si moría de aquella enfermedad.

“Si los curas cumpliesen en este punto con lo que deben, tanto en no llevar derechos a los indios tributarios como para arreglarse con los nobles, mestizos y españoles a los aranceles y sinodales, no cometerían los excesos que van expresados pues los ejecutan por tener el logro de sus indebidas utilidades, y resultarían los buenos efectos de unirse las voluntades para los casamientos, con la espera y tiempo proporcionado a las edades; no se ausentarían los indios de sus pueblos, ni se motivarían los amancebamientos que se cruzan por la falta de dinero para los derechos y se penetra fácilmente todas las demás consecuencias que ocasiona esta codiciosa aplicación de los curas al interés.”¹⁷

En el siglo XVIII irradia su saber un clérigo eminente: el teólogo, historiador, periodista y polígrafo tacneño *Ignacio de Castro* cuya vida es el contraste radical entre sus propios méritos superlativos y una sociedad amarrada de prejuicios. No tuvo ese hombre, cuna conocida. Ignoró quienes fueron sus padres. A los pocos días de nacido, fue abandonado en las puertas de la casa parroquial del pueblo de San Pedro de Tacna y el bondadoso párroco doctor Domingo de Castro albergó al párvulo anónimo, le dio su propio nombre y se encargó de su educación.¹⁸ Su periplo no pudo ser más reducido: Tacna, Arequipa, Moquegua y Cuzco. No llegó hasta la Capital del Virreino. Recibe las órdenes sacerdotales en 1756. Se le nombra para el humildísimo cargo de Cura en el lejano pueblo de Checa, después de haberse doctorado en teología. Y paciente-

¹⁷ Relaciones, *ob. cit.* “Relación sobre los casamientos”, pp. 246 ss.

¹⁸ Francisco de Paula Vigil, “Nacimiento del señor D. D. Ignacio de Castro.” *Anales Universitarios de Perú*. Lima, 1862. Tomo II, pp. 562 ss.

mente, inclusive sin que él lo deseara, fue forjándose y extendiéndose la fama de su talento y de su elocuencia. Por eso sus superiores lo designaron para que saludara al nuevo Obispo Monseñor Agustín de Gorrichátequi, al encargarse de su diócesis en 1771, ocasión en la que el clérigo tacneño pronunció su notable "Oración Panegírica".¹⁹ La expulsión de los jesuitas produjo de inmediato, entre otras consecuencias, un sensible decaimiento en la enseñanza, por la ausencia de buenos maestros, y en tal emergencia, Ignacio de Castro fue elegido Rector del Colegio de San Bernardo, el más importante planteal virreinal del Cuzco, cargo que ejercería hasta su muerte y desde el que realizó proficua obra de renovación pedagógica.

En su propia carne, padeció este varón eminente los rigores de no tener legítima cuna y ser expósito. En su natural empeño de ascender en la jerarquía eclesiástica, concursó una Canongía y, entre los distintos postulantes, obtuvo el primer puesto en la "oposición". Pero la Corte española, no obstante de reconocer sus méritos, nombró a otro eclesiástico. Es que el prebistero Castro, el expósito, tenía, por el sólo hecho de serlo, un pecado original que entonces no le perdonó la Iglesia. Golpe tan rudo no perturbó, empero, su espíritu.²⁰ En el Cuzco, donde se le respetaba, fue nombrado Consejero del Obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta.

Su dominio de la teología fue acreditado en su "Disertación sobre la Concepción de Nuestra Señora", publicada en Lima en 1782 y en la polémica que sostuvo con su contradictor, el dominico fray Juan de Osorio y Balcón y en la que sacó airosa y triunfante su tesis, acrecentando su fama y mereciendo el justificado elogio del doctor Baquíjano y Carrillo, arquetipo de la cultura colonial. Por encargo de la Real Audiencia del Cuzco escribió, magistralmente, la relación que perenniza la fundación de ese alto tribunal,²¹ obra que se imprimió posteriormente en Madrid y que el Fiscal del Rey de España calificó de "sobresaliente".²²

¹⁹ I. de Castro, *Oración Panegírica*. Lima. Oficina de la calle de San Jacinto, 1771.

²⁰ "Consultas de Materias y Provisiones Eclesiásticas", 1782. *Archivo de Indias*. Sevilla. Audiencia del Cuzco, 64.

²¹ *Relación de la Fundación de la Real Audiencia del Cuzco en 1788 y de las fiestas con que esta grande y fidelísima ciudad celebró este honor*. Madrid. Imprenta de la viuda de Ibarra, 1795.

²² "Informe del Sr. Sistue, fiscal del Consejo y Cámara de Indias." *Revista Histórica del Perú*. Lima, 1936, Tomo x.

Más tarde, con el seudónimo "Acignio Sardoc" colaboró en la histórica revista "Mercurio Peruano" y fue incorporado a la Sociedad "Amantes del País". Lingüista notable, habló con perfección ocho idiomas, siendo un destacado quechuista. Dominó la ciencia. Su memoria fue prodigiosa. "Es fama común —afirma don Mateo Paz Soldán— que una sola y rápida lectura le bastaba para saberlo."

El prebístico Ignacio de Castro es uno de los arquetipos de la cultura en el Virreino del Perú.²³

El clero colonial se ennoblece con la acción de hombres no menos eminentes. Uno de ellos es el Obispo de Trujillo don *Baltazar Jaime Martínez Compañón* de reciedumbre apostólica, padre y defensor de los indios, que llevó su fervor evangélico hasta las selvas inhóspitas, que fundó escuelas en multitud de lugares de su diócesis, trasladó pueblos enteros de aborígenes de regiones insalubres a zonas benignas, abrió caminos, fomentó el cultivo del cacao, escribió nueve volúmenes ilustrados sobre todo lo que había visto, hecho y explorado y que, en reconocimiento de sus esclarecidos méritos y virtudes, fue promovido después al Arzobispado de Santa Fé, cargo en el que, según el acertado juicio de un Virrey del Perú, "llenó gloriosamente el Ministerio de aquella primera iglesia".²⁴

La diócesis trujillana contó con obispos de la talla de *Rangel* que reafirmó, con vigorosos acentos, el nacionalismo en la Comandancia general de Maynas imprimiéndole el sello indeleble de la peruanidad; de *Carlos Corner*, el primer peruano que empuñó el báculo pastoral y fundó, con su propio peculio y en su propia casa, el primer plantel de instrucción media que durante muchos años albergó a estudiantes de todo el norte del país. En la diócesis del Cuzco, la primera que tuvo el Perú desde 1537, con una jurisdicción tan extensa como no hubo otra en el mundo católico, descolló el prelado *Juan Manuel Moscoso y Peralta* cuya generosidad inagotable fundó dotes para las señoritas pobres, instituyó rentas para la cárcel de Moquegua, defendió a Túpac Amaru justificando su sublevación en los abusos que se cometían contra los indios, lo que le valió ser desterrado a España, imponiéndose por sus méritos en la Corte

²³ Referencias biográficas se encuentran en el "Elogio Fúnebre", publicado en *El Mercurio Peruano*, n.º 178, año 1792.

²⁴ *Memoria del Virrey don Teodoro de la Croix*. Lima, 1790. Imprenta Central de Felipe Bailly.

metropolitana, siendo luego nombrado Arzobispo de Granada, en cuya Catedral reposan sus restos.

La historia ha rendido también su tributo de justicia al jesuíta español *Joseph de Acosta*, consultor de virreyes, calificador de la Inquisición, pedagogo, autor de la renombrada obra "Historia Natural y Moral de las Indias" y posteriormente, ya de regreso en España, Rector de la Universidad de Salamanca, cargo en cuyo desempeño murió en 1600; fray *Antonio de la Calancha*, criollo de la ciudad de La Plata, graduado en la Real y Pontificia Universidad de San Marcos de Lima, cronista de la Orden de San Agustín, teólogo y pedagogo, autor de la "Crónica Moralizada"; *José Pérez de Armendaris* que intentó regenerar al clero en los sectores que andaban descarriados; el *padre Celis* que, en su Convento de Santa María de los Agonizantes, abrió a la juventud estudiosa peruana las perspectivas de la física de Newton; y el Obispo de Arequipa *Pedro José Chávez de la Rosa*, cuya obra social tiene una magnitud sólo comparable a su acción educativa.

La efervescencia doctrinaria y la propaganda de las ideas liberales en las agonías del Coloniaje y luego las luchas emancipadoras dividen al clero. Unos, aferrados herméticamente a la tradición, creen servir a Dios manteniendo el fidelismo a la Corona de España. Otros, impulsados por un heroico aliento de renovación, creen servir a Dios, luchando por la libertad de la Patria. A los primeros, la posteridad los ha enterrado en el olvido. Los segundos merecieron la gratitud, perennizada en el bronce y en el corazón de las nuevas nacionalidades. Pero unos y otros equivocaron su misión sacerdotal porque Dios está en todas partes, sin banderías y distingos y es de todos por igual, tanto de los patriotas como de los realistas. La excepción maravillosa, sólo al servicio de Dios, sobre toda otra consideración, la vive el modestísimo Capellán de los Castillos del Real Felipe, en el Callao, el padre Mariluz, durante el asedio de los patriotas contra el empecinado Rodil, a morir fusilado, nuevo martir del cristianismo, por haberse negado estoicamente a revelar el secreto de la confesión que le habían hecho algunos conspiradores peruanos, prisioneros en los aljibes.

El presbítero Toribio Rodríguez de Mendoza alcanza la jerarquía del "Precursor" por su sobresaliente actuación en la gesta emancipadora. Gran reformador de la enseñanza, procurando emanciparla de la tiranía del pensamiento aristotélico, remozó, con bríos renovadores, las aulas del

Convictorio Carolino, bajo su dirección, implantando, entre otras nuevas asignaturas, las de Derecho Natural, Jurisprudencia y Derechos Natural y de Gentes, “con las cuales —afirma acertadamente Leguía— arma a los muchachos de dos generaciones caballeros de la libertad y de la independencia de su patria”.²⁵ Ningún otro plantel pudo entonces rivalizar con el de San Carlos en América y, antes bien, él podía competir, con éxito, “frente a los primeros colegios del Viejo Mundo”.²⁶ Por obra de Rodríguez de Mendoza, en el Convictorio Carolino, según la cabal expresión del Virrey Pezuela, “hasta las piedras eran insurgentes”. Pero desde el punto de vista eclesiástico, la actitud del presbítero Rodríguez de Mendoza no fue tan edificante, como su labor patriótico. El Arzobispo de Lima, Monseñor Juan Domingo González de la Reguera no cesaba de escribir a los metropolitanos de la Península condenando duramente los nuevos planes del Convictorio y acusando a su Rector de ser “un maestro doblemente apóstata, por ser escolástico traidor a su escuela y presbítero indiferente a los intereses de la Iglesia”. Más aún. La recalcitrante insistencia de ese mitrado obtuvo que el Tribunal de la Inquisición, en 1791, denunciara al presbítero liberal por leer libros prohibidos.²⁷ Una investigación política en San Carlos, ordenada por el Virrey y practicada por el Oidor Pardo, resultó extremo comprometedora para Rodríguez de Mendoza.

Incansables propagandistas del ideario de libertad fueron también fray Diego de Cisneros y el presbítero Juan José Muñoz. El oratorio de San Felipe de Neri, en el Convento de San Pedro, en Lima, es, bajo la inspiración patriótica del padre Segundo Antonio Carrión, uno de los epifocos de las conspiraciones. Cuando se producen los primeros levantamientos, curas de puño firme alzan el pendón revolucionario: el presbítero Ildelfonso Muñecas, uno de los lugartenientes de Pumacahua, llega, al frente de sus tropas, en el Altiplano, hasta la ciudad de La Paz y la captura después de vigorosa resistencia.

Capellanes del catolicismo acompañan también a los ejércitos libertadores. San Martín, invocando el nombre de Dios, proclama la independencia del Perú, en Lima, el 28 de julio de 1821. También el Genera-

²⁵ Jorge Guillermo Leguía, *El Precursor*, Lima, 1924.

²⁶ *Memoria del Virrey Abascal*. Documentos históricos de Odriozola. Tomo II.

²⁷ Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición*. Madrid, 1897.

lísimo trajo consigo a nuestro país, con los pendones gloriosos de la libertad, las semillas de las primeras logias masónicas.

El Arzobispo de Lima, Monseñor Bartolomé María de las Heras, que había asumido ese cargo, en 1806, no supo cumplir sus deberes religiosos de pastor de la grey peruana después de los trascendentales sucesos de 1821. Monárquico recalcitrante, con especial alergia al nuevo orden, olvidándose que él era padre espiritual de todos los peruanos, se embarcó para España el 12 de noviembre de este último año, en señal de muda protesta contra el nuevo sistema independiente y no volvió más. Dejó acéfala la arquidiócesis que sólo se proveyó trece años más tarde, en 1834, con la designación de Monseñor Jorge de Benavente.

El clero, con Luna Pizarro, con Pedemonte, con Pellicer, con tantos otros más contribuyó a forjar, en el Primer Congreso Constituyente, la fisonomía política de la naciente República.²⁸

Quedaban, sin embargo, algunos preladós y no pocos clérigos que continuaban íntimamente adictos al antiguo régimen y reacios, aunque disimulados, contra el nuevo Estado y todo lo que ello significaba. El Obispo de Arequipa, Monseñor Goyeneche, de linajuda prosapia, entroncado con familias de la rancia nobleza española y con los militares que habían obtenido algunos triunfos efímeros contra la causa patriota, no se resignaba a reconocer el término definitivo de la opresión colonial y el advenimiento, definitivo también, de la independencia.

Vivo empeño del Libertador Bolívar fue negociar un Concordato con el Vaticano. Con ese objeto, aún antes de la batalla de Ayacucho (1824), desde su Cuartel General de Huánuco, autorizó a Sánchez Carrión para que se dirigiera al Vicario Apostólico de la Santa Sede en Argentina, Uruguay y Chile, como en efecto lo hizo el 13 de junio de ese año, expresándole los deseos del Libertador de organizar el régimen eclesiástico en la naciente democracia, encomendando luego a José Joaquín Olmedo y a José Gregorio Paredes, negociar el Concordato en Roma con la Santa Sede. Tan plausible empeño bolivariano se frustró desdichadamente por la intemperancia del Obispo Goyeneche. Y no fue esa la única dificultad. El doctor Felipe Santiago Estenós, Secretario General del Libertador —Ministro sin cartera, nexo entre el Libertador y las demás autoridades del país— tuvo que afrontar, otras análogas no menos delicadas, al tratar

²⁸ Roberto Mac-Lean y Estenós, *Discursos Parlamentarios*. Casa Editora Librería e Imprenta Gil S. A. Lima, Perú, 1943.

de proveerse las vacantes Diócesis de Lima, Trujillo, Ayacucho y Mainas y no pocos curatos igualmente acéfalos. Fue el natural y explicable deseo de Bolívar que estas plazas, así como las de los empleados de la Curia Eclesiástica y toda clase de destinos eclesiásticos que vacaren fueran provistos con sacerdotes patriotas, “separando a los enemigos del sistema de la independencia “por la innegable influencia que éstos, en razón de su sagrado ministerio, ejercían en la conciencia de sus feligreses. Consecuente con estos propósitos y durante la gira triunfal que el Libertador realizaba por el sud-peruano y el Alto Perú, después del triunfo definitivo de la libertad, en la batalla de las pampas de la Quinua, en Ayacucho, su Secretario General Dr. Felipe Santiago Estenós, desde Lampa, le había dirigido una nota al Dean de la Iglesia de Arequipa, el 16 de junio de 1825, anunciándole que debía ser nombrado Provisor para el Obispado de esa Diócesis. Desagradó tal designación al Obispo Goyeneche quien opuso toda clase de trabas al nuevo Provisor, dificultando sus funciones. Enteróse de ello el Libertador cuando, prosiguiendo su gira, se encontraba ya en el Cuzco, donde se le tributó apoteósico recibimiento, y disgustóse, como es natural, con la actitud insólita de ese prelado a quien calificó acremente. Estenós le hizo ver entonces la inconveniencia de que, por la intemperancia de esa autoridad eclesiástica y neogoda, surgiera un conflicto entre la Iglesia y el naciente Estado Peruano, coyuntura que, sin duda, aprovecharían, para explotarla, tanto los enemigos políticos de Bolívar como los adictos al antiguo régimen colonial.

Interpretando, entonces como siempre, con la más absoluta fidelidad el pensamiento político del Libertador, su Secretario General, don Felipe Santiago Estenós, le dirigió al Obispo Goyeneche una carta expresiva, suave en sus términos pero enérgica en su intención, fechada en el Cuartel General del Cuzco, el 25 de julio de 1825, trasmitiéndole los deseos de Bolívar en el sentido que

“el Dean Provisor, de acuerdo con V. S. I. haga las propuestas para los curatos vacantes, para todos los demás destinos del clero que se hallen en igual caso, para la provisión de los que exigen remover a los que sirven, y en fin para todo lo concerniente al mejor orden y consonancia, en la marcha de los asuntos eclesiásticos, con las disposiciones del Gobierno que sean conformes con los sagrados cánones”.

“Semejantes disposiciones —agregaba Estenós en su nota— que tienen por único objeto el bien público, a que tanto aspira S. E. es de esperar que no se

vean cruzadas por V. S. I. que ha sabido manifestar en varias ocasiones su ardiente deseo de uniformar sus sentimientos con los del gobierno actual. Las ventajas mutuas que de esto resultan aseguran la tranquilidad y el mejor establecimiento del orden social. Oponerse a ellas es atacarlo".²⁹

Tan delicado problema encontró satisfactoria solución, gracias a la sagacidad y tino, prudencia no exenta de energía, del Secretario General del Libertador.

En los albores de la República mantiene el clero su predominio, en lo espiritual y en lo político, influencia que va amenguándose lentamente cuando se ve privado, en parte, de sus rentas y regalías y se acentúa cuando las corrientes liberales, importadas de Europa, influyen en el sistema de vida y hacen disminuir progresivamente el número y la calidad de las vocaciones sacerdotales.

En las primeras décadas de nuestra evolución independiente dos miembros del clero dejan la huella de su acción vigorosa en la historia patria: el tacneño *Francisco de Paula González Vigil* y el arequipeño *Juan Gualberto Valdivia*. Sus vidas son casi paralelas.

González Vigil fue una mentalidad enciclopédica: filósofo, jurisconsulto, sociólogo, político, parlamentario, periodista. Iluminó su pensamiento, difundiendo desde varias tribunas: el libro, el periódico, el escaño parlamentario. Nunca tuvo apego al púlpito. Escribió magníficos libros. Pronunció vibrantes discursos parlamentarios. De su pluma salieron artículos de prensa que fueron derroteros públicos. Nunca pronunció desde el púlpito un buen sermón. Fue un clérigo desdeñoso de la tribuna sagrada.

Su libro "Paz Perpetua en América o Federación Americana" es una obra madura de la sociología continental, visión profética inspirada en el ideario bolivariano, que aspiró a convertir a la América del Sur en una anficiónía de naciones unidas. Libros de iguales dimensiones son "La Defensa de la Autoridad de los Gobiernos", "La Guerra", "La Soberanía Nacional", "El Gobierno Republicano en América" y "La Pena de Muerte".

Diputado por Tacna le tocó presidir la Cámara de Diputados en la sesión histórica en que se produjo la acusación contra el despótico go-

²⁹ *Próceres del Perú*, Felipe Santiago Estenós. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología. Obra redactada por su Comisión de Historia, presidida por la Dra. Adriana Cabrejos de Mac-Lean. Editorial Imprenta López & Cía. Buenos Aires, Argentina, 1955.

bierno de Gamarra que se había lanzado en el camino del atropello, conculcando derechos, violando leyes y persiguiendo a los ciudadanos. Vigil no podía votar por ejercer la Presidencia, pero sin rehuir su responsabilidad cívica, tuvo la entereza moral —poco común— de emitir su opinión desde su tribuna “para que sepa mi Patria —así lo dijo— y sepan también todos los pueblos libres que cuando se trató de acusar al Ejecutivo por haber infringido la Constitución, el Diputado Vigil dijo: “*Yo debo acusar, Yo acuso!*”

Clérigo de espíritu indomable y voluntarioso, escribió también un libro defendiendo “La Libertad Civil de Cultos”. La Iglesia tuvo que condenarlo. La masonería lo exaltó. El pueblo de Tacna lo perennizó en el mármol, en uno de los pasajes públicos que lleva su nombre. Cuando Vigil muere en Lima el 9 de junio de 1875, a los 83 años de edad, su fama desbordaba las dimensiones nacionales. González Prada llamó a Vigil, “solitaria columna de mármol a orillas de un río cenagoso”.

Juan Gualberto Valdivia, nacido en la villa de Cocotea, cerca de Tambo, el 11 de junio de 1796, tuvo desde su niñez, un espíritu turbulento y rebelde, el menos apropiado para ser clérigo. Pero lo fue. De niño, en señal de protesta contra los castigos corporales que en la escuela primaria les aplicaba Lorenzo Chillata, maestro adicto al lema “la letra con sangre entra”, Juan Gualberto, acompañado de su hermano mayor Felipe, se escaparon del hogar paterno, al que ambos retornaron después de no pocas peripecias y privaciones. Cursó posteriormente sus estudios en el Seminario San Antonio Abad del Cuzco, siendo uno de los más aprovechados alumnos de latinidad. Debió ser médico, pero se metió de cura, recibiendo las Órdenes Mayores. La clerecía no era su ambiente y en 1826 gestionó y obtuvo su secularización. Como cada día se hacía más difícil su situación dentro del clero nacional, Valdivia colgó los hábitos y abandonó la carrera eclesiástica, su segundo hogar, de la misma manera que, en su niñez había abandonado su hogar primero. Se dedicó entonces a la enseñanza y fue nombrado primer Rector del Colegio de la Independencia Americana, en Arequipa. Lo destituyó el Gobierno de Gamarra por considerarlo activo conspirador contra su régimen. Al fundarse, en la ciudad del Misti, la Universidad del Gran Padre San Agustín, Valdivia fue elegido Rector y, en tal carácter, redactó los Estatutos de la Institución. Reelegido para ese cargo, al terminar el cuatrienio rectoral, el Gobierno no lo ratificó y tuvo, por eso, que

separarse de la Universidad. Siguió entonces la carrera de abogado, se graduó como tal, abrió su bufete y ejerció la profesión. El Presidente Orbegoso lo designó su Secretario y le encomendó la misión de firmar con el Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, el Pacto de Auxilios Militares Mutuos que debía ser la base de la Confederación Peruano-Boliviana. Poco después intervino infructuosamente en el ánimo del Mariscal Santa Cruz para obtener la revocatoria de la orden de fusilamiento del General Salaverry. Disuelta la Confederación y nuevamente Gamarra en el poder, Valdivia fue perseguido, apresado y enjuiciado. Más tarde interviene, al lado de Castilla, en sus luchas contra Vivanco y tiene intensa acción política que luego perennizaría en su notable libro "Las Revoluciones de Arequipa".

Hijo pródigo de la Iglesia, vuelve a ella en 1844 y viste nuevamente la sotana. Su influencia con Castilla hace que lo nombren Canónigo de la Catedral de Arequipa, Arcediano de su Coro, Juez Hacedor de Diezmos y Dean del Cabildo. No abandona, por eso, sus actividades políticas. Conspira activamente, siempre al servicio de Castilla, contra el Gobierno de Echenique y es apresado, por eso, sufriendo detención en una celda del Convento de San Francisco. Su amigo y paisano Monseñor Francisco Javier de Luna Pizarro, arzobispo de Lima desde 1846 a 1855, intercede por él y obtiene su libertad. De regreso en su tierra natal, persiste en sus actividades políticas y, triunfante Castilla después de la batalla de La Palma, Valdivia es elegido Diputado por Arequipa a la Convención Nacional, en cuyos debates participó brillantemente. El Gobierno de Castilla lo propuso para el Obispado del Cuzco; la Convención lo eligió; pero el Sumo Pontífice Pío IX no lo confirmó para ese cargo por no considerarlo apto para llevar la mitra. A fin de no disgustar en exceso al voluntarioso Presidente Mariscal Castilla, la Santa Sede otorgó a su recomendado el título honorífico de Prelado Doméstico. En 1858 fue nombrado Rector del Convictorio de San Carlos de Lima. El 12 de diciembre de 1884 entregó su alma a Dios.

González Vigil y Valdivia son almas afines. Descuellan por sus virtudes cívicas, más no por sus virtudes religiosas. Fueron buenos patriotas aunque no tan buenos curas. Ambos son dos clérigos que no hacen mucho honor al clero. González Vigil es el orgullo de Tacna; Valdivia, el orgullo de Arequipa. Ninguno de ellos, empero, enorgullece a la Iglesia Peruana.

Los Nuncios Apostólicos de Su Santidad en el Perú, casi todos ellos varones eminentes, probos y sabios, han contribuido, con sus luces, al prestigio de nuestra Religión y a la mayor difusión del apostolado evangélico de la Santa Sede, en nuestro país; pero no han logrado, a pesar de sus laudables esfuerzos, conjurar la crisis del clero peruano, fenómeno que se acentuó en las postrimerías de la pasada centuria y en los albores de la presente, crisis que mereció el estudio de la mentalidad rectora de Manuel Vicente Villarán.³⁰

Algunos de esos eminentes representantes del Vaticano han dejado sus nombres grabados en nuestra historia. Monseñor *José Machi* tuvo destacada y humanitaria actuación en la sangrienta guerra civil de 1895 entre Piérola y Cáceres, vale decir entre la civilidad y el ejército. El caudillo demócrata había entrado a Lima, por Cocharcas, al frente de sus heroicos "montoneros". Se combatía en las calles y plazas de la capital, sin cuartel y sin tregua. El ardor de la lucha no permitía dar cristiana sepultura a los cadáveres de ambos bandos. Pero el Héroe de la Breña, permanecía en Palacio, impertérrito, con la firme decisión de no dimitir. Fue entonces que Monseñor Machi, en su calidad de Decano del Cuerpo Diplomático y en nombre del mismo, exponiendo su vida entre las balas, atravesó las calles capitalinas y se dirigió presuroso a la Casa de Pizarro para conferenciar con el Presidente General Cáceres, a quien aconsejó dimitiera el mando para evitar mayor derramamiento de sangre y mayores desgracias para la Patria. Así lo hizo el gobernante impopular.

Solo que los representantes del Vaticano deben tener la misma calidad de las esposas de los Césares en la Roma Imperial: no sólo ser virtuoso sino también parecerlo. Y Monseñor Pedro Machi se entregó con tanta vehemencia a su labor entre las altas clases sociales y frecuentó, para ello, con tanta asiduidad a determinadas familias que presumían de copete, que el consejo público, convertido luego en tradición limeña y perennizado en las páginas de González,³¹ atribuye a ese monseñor italiano haber dejado en el Perú un recuerdo que hasta ahora vive y a quien hasta hoy la gente señala con el dedo como un "hijo sacrílego". Espantoso origen para un católico.

³⁰ Manuel Vicente Villarán, "Las Profesiones Liberales en el Perú". Discurso Académico en la apertura del año universitario, 1900. *Anales de la Universidad Mayor de San Marcos*. Tomo xxviii.

³¹ Manuel González Prada, *Horas de Lucha*. Lima, 1902. Buenos Aires, 1952.

Monseñor Scapardini, Nuncio Apostólico en nuestro país, por los años 1911 y 1912 fue un varón excepcional, lleno de virtudes. Hasta ahora perdura en el Perú su recuerdo gratísimo. Monseñor *Gactano Cicognani* es otro de los eminentes Príncipes de la Iglesia. Dio lustre, con sus merecimientos y sus virtudes, a la representación de la Santa Sede en nuestra Patria. Ejerció después igual cargo en España, demostrando sus excepcionales dotes diplomáticas durante el auge de la expansión totalitaria y, por ende, en época difícilísima para el Vaticano. Su Santidad Pío XII le otorgó la púrpura cardenalicia. El Perú recordará siempre los días venturosos en que el hoy Cardenal Cicognani vivió en nuestra tierra y la enalteció con el brillo de sus luces. Igual emoción colectiva he podido observar en el catolicismo argentino con el recuerdo del Nuncio Apostólico del Vaticano en Buenos Aires, Cardenal Eugenio Pacelli, quien años después ocupó el trono pontificio y es uno de los grandes estadistas de su siglo y uno de los grandes Papas de la Cristiandad.

Monseñor *Fernando Cento* es otro de los príncipes de la Iglesia que hace honor a la diplomacia vaticana y que ejerció su representación en el Perú durante no pocos años, dejando gratísimo e imperedecero recuerdo. Su sucesor monseñor *Luis Arrigoni* murió precisamente en Lima en olor de santidad y allí está sepultado. No podemos sentir igual emoción ante el Nuncio Monseñor *Juan Panico*, mentalidad obtusa, carente del tino diplomático y de la prestancia personal que han tenido casi todos los representantes de la Santa Sede en el Perú, desde el primero que fue, en el siglo pasado, Monseñor Lorenzo Lauri. Imposible olvidar tampoco a Monseñor *Pedro Gasparri*, notable canonista y uno de los redactores del Derecho Canónico.

Igual celo patentizaron en nuestro país los *Delegados Apostólicos* monseñores *Serafín Vanutelli*, *Mario Mocenni*, *Benjamín Cavichioni* y *Ángel María Dolci*, varones sobresalientes en capacidad y en virtudes cristianas.

El clero regular, casi en su mayor parte extranjero, mantiene todavía el prestigio de las congregaciones religiosas que integra: jesuitas, agustinos, dominicos, mercedarios, franciscanos, maristas, de la Salle, salesianos, con casas matrices o sedes que están fuera de nuestro país y que rivalizan en su acción docente forjando el carácter y el espíritu de nuestras jóvenes generaciones. Pero aún en este clero, ejemplar en su vida monástica, aflora la crisis en sus valores magisteriales. No hay ya, entre los agustinos, un educador de la talla del Padre Vélez y del Padre Rafael de

la Serna que fueron maestros eximios de varias generaciones de peruanos. Tampoco hay, entre los jesuítas, un educador como lo fue el Padre Manuel Abreu, espíritu eminente, inteligencia privilegiada, orador famoso y periodista de nota. Ni hay ya, entre los recoletanos, un varón de la dimensión espiritual del Padre Jorge Dintillac, fundador de la Universidad Católica del Perú.

El clero secular, en cambio, formado casi íntegramente por peruanos, ha perdido, salvo contadísimas excepciones personales, arraigo y prestigio. Resulta, de esta suerte, un clero disminuido en su capacidad espiritual, carente de la prestancia que deben tener los pastores de almas y sub-estimado en las consideraciones sociales. Tenemos sacerdotes eminentes, pero son escasísimos. Allí están Monseñor *Juan Landázuri Ricketts*, franciscano de excepcional capacidad organizadora, en cuyas manos se ha tenido el innegable acierto de poner la dirección de nuestra Iglesia Peruana; Monseñor *Carlos Jürgens*, obispo en una de las provincias de sierra, luego Vicario Castrense del Perú y Arzobispo del Cuzco; el jesuíta *Rubén Vargas Ugarte*, investigador y hombre de estudio que ha enriquecido la bibliografía patria; y alguno más. Pero unos cuantos, por dilectos que sean, no bastan para salvar la crisis de la corporación. Claro exponente de ella y del notorio empeño para remediarla son las campañas —que hasta hoy no rinden los frutos esperados por sus promotores— en favor de las vocaciones sacerdotales para contribuir al mejoramiento del clero, mediante una más exigente selección espiritual de sus miembros.

Una de las múltiples causas de la crisis del clero es, sin duda, la ingerencia perturbadora de la política, especialmente en la provisión de los curatos y en la elección de los prelados. Hasta 1933 los sacerdotes participaban directamente en la turbulencia de las campañas eleccionarias y podían ser elegidos representantes parlamentarios. La Asamblea Constituyente estableció ese año incompatibilidad constitucional entre el sacerdocio y las funciones congresales. Pero el Congreso mantuvo entre sus atribuciones, acaso la que consagraba con más vigor la interferencia de la política en el clero: la elección de obispos y arzobispos. En no pocas ocasiones la provisión de estos altos cargos eclesiásticos se había hecho con un criterio político. La esencia del Parlamento es la política. Carece, por lo mismo, el Congreso, en razón de su propia contextura, de la suficiente autoridad para pronunciarse en materia de la Iglesia.

La influencia política llevó al Arzobispado de Lima, en el período

1846-1855 al doctor Francisco Javier de Luna Pizarro que había presidido el Primer Congreso Constituyente y cuya carrera política había oscilado entre el destierro y el poder. La política llevó también al gobierno arquidiocesano a monseñor José Sebastián de Goyeneche quien lo desempeñó en el lapso 1860-1872 y a monseñor Manuel Tovar, arzobispo desde 1898 hasta 1907. Pocos meses después de la caída del gobierno que presidió don Augusto B. Leguía las pasiones políticas que no respetaron entonces ni la majestad suprema de la Iglesia, arrojaron del Arzobispado a monseñores Emilio Lissón, varón eminente y ejemplar, lleno de merecimientos y virtudes, a quien se consideró vinculado al régimen fenecido aun cuando fue uno de los pocos prelados que no debió su nombramiento al patriota gobernante de los once años, ya que fue elegido arzobispo en 1918 durante el gobierno de José Pardo. La vacante que monseñor Lissón dejó en 1931 se llenó dos años más tarde por la Asamblea Constituyente en acto anecdótico que revela la magnitud perturbadora de la ingerencia política y la forma, casi irresponsable, como estos cuerpos colegiados procedían a cumplir un acto tan trascendental como la elección del gobierno de la Iglesia Peruana. Uno de los Diputados por Arequipa, caracterizado por su espectacular catolicismo, estaba empeñado en ganar votos a favor del Obispo de su tierra natal, Monseñor Mariano Holguín. Hay algunos padrinos que son contraproducentes. Bastó que ese diputado por Arequipa entrara en acción y expresara sus empeños para que saliera a contrarrestarlo otro grupo de representantes que no le tenían simpatía, pero que tampoco tenían candidato para el cargo arzobispal. Rival políticos de los arequipeños eran los representantes por el departamento del Cuzco cuyo Obispado ejercía monseñor Pedro Pascual Farfán. A un diputado se le ocurrió improvisadamente, lanzar su candidatura contra la de monseñor Holguín y la iniciativa encontró eco rápido. Lo que se trataba era darle un golpe al colega arequipeño. Eso era lo sustancial para ellos. Lo demás importaba poco. Y así fue. Monseñor Holguín perdió su última oportunidad para ser arzobispo de Lima y la elección la ganó monseñor Farfán. Menos mal que este prelado era, por sus virtudes, acreedor a ese cargo que, sin sospecharlo siquiera, le tocó en la lotería parlamentaria.

Era urgente concluir con esta situación tan irregular que tanto afectaba el prestigio de la Iglesia. Se trataba, en síntesis, de quitarle al Congreso la atribución constitucional de elegir arzobispos y obispos. Ningún gobierno se había atrevido a hacerlo para no restarse simpatías y adhesiones

entre los representantes. Menos aún se había atrevido ningún Senador o Diputado —entre los que figuraron, en el transcurso de la historia no pocos miembros del clero— porque se hubiera considerado acto atentatorio contra el poderío del propio cuerpo colegiado al que pertenecían. Pero era indispensable hacerlo, a pesar de todo. Así lo comprendí yo cuando la vida, a partir de 1939, me llevó al Congreso de la República. Y así cumplí yo mis deberes de católico, creyente y practicante. En la Legislatura de 1940 presenté en la Cámara de Diputados un proyecto de reforma constitucional suprimiendo la intervención del Parlamento en la elección de Obispos y Arzobispos y entregando esta atribución al Presidente de la República, de acuerdo con el Consejo de Ministros.³² Previamente había realizado, con éxito, una paciente y ardua labor de persuasión personal, uno a uno, en el ánimo de más de sesenta representantes que respaldaron, desde un principio, mi proyecto, garantizando, por su número mayoritario, su aprobación. Lo propio ocurrió en el Senado. Y ese mismo año el proyecto de enmienda constitucional fue aprobado por ambas ramas del Parlamento. Exigiendo toda enmienda la aprobación en dos legislaturas sucesivas, al año siguiente, también con el voto aprobatorio de ambas Cámaras, quedó consagrada la reforma que emancipó la provisión de los altos cargos eclesiásticos de la tutela política, enaltecendo así el gobierno de la Iglesia Peruana; permitió la creación de nuevos obispados y arzobispados y abriendo así el camino al Cardenalato que, sin esa reforma, jamás hubiera llegado para el Perú y que advino poco después, en 1946. La designación del primer Cardenal del Perú no fue ya, por fortuna, el resultado de un cubileteo político entre los distintos grupos o fracciones parlamentarias.

La crisis de la profesión religiosa ha sido enjuiciado, con valentía, por los propios miembros del clero, por cierto con mayor autoridad que los laicos que somos profanos a ella. Escuchemos al notable orador agustino R. P. Eliseo Álvarez:

“Al relajamiento de la conciencia masculina —proclamó él con enérgicos acentos, desde la tribuna sagrada, en las conferencias preliminares del Congreso Eucarístico del Perú— avergüenza el decirlo, pero hay que tener la gallardía de confesarlo, hemos cooperado indirectamente los especialmente en-

³² *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*. Legislatura de 1940. Sesión de 1º de abril.

viados para velar por la integridad moral: los sacerdotes. ¿Cómo? Dando preferencia a lo accesorio sobre lo principal; cuidando más de establecer cofradías femeninas, que de robustecer la fé e ilustrar la inteligencia de los hombres; escribiendo devocionarios que sólo sirven para fomentar un pietismo dulzarrón y sensiblero, sin fundamento teológico, y haciendo muy poco caso de explicar, fundamentalmente, racionalmente, filosóficamente, adecuadamente, para inteligencias ilustradas, el Catecismo y el Evangelio. Hemos perdido mucho tiempo enterneciendo el sexo devoto, con oratoria de almíbar, cuando debimos emplearlo en evangelizar a los pobres y a los ignorantes".³³

BAJO EL SIGNO DE LA ESPADA

Clase social predominante otrora y que no se resigna a perder sus prerrogativas en nuestra época, el militarismo tiene una trayectoria heroica, una indeseable desviación política —causa y secuela de no pocas convulsiones— y no ha podido sustraerse a la crisis institucional de nuestro tiempo.

Los institutos armados, guardianes de la integridad territorial, activos y celosos depositarios del honor de la República, han engrandecido con su heroísmo, en la victoria o en el desastre, la magnitud de nuestra historia, acrecentando el esplendor de nuestros éxitos e iluminando la noche larga, pavorosa y trágica de nuestros infortunios.

Escuelas de civismo deben ser los cuarteles, altares laicos de la Nación, fraguas del trabajo cotidiano donde se forje el carácter de los soldados, almáximo de los futuros héroes, viveros de las esperanzas de la Patria. Esa es la misión específica de las milicias. Ese, el alto sentido de la carrera de las armas. Ese, y no otro, el auténtico destino de nuestros soldados.

La trayectoria histórica del militarismo ostenta brillantes jalones de gloria. Los civiles, hace más de un siglo, preparan, en el sigilo de las sociedades secretas, en el cenáculo de las conspiraciones y luego en la eferescencia doctrinaria, el clima propicio a las luchas emancipadoras. Pero son las campañas militares las que dieron y consolidaron la libertad en el Perú y en los demás pueblos de la América. Generales afortunados —Washington, Bolívar, San Martín— reeditan, en distintas latitudes del

³³ R. P. Eliseo Álvarez (O.S.A.). *Conferencias Preliminares al Congreso Eucarístico Peruano*. Lima, 1933.

Nuevo Mundo, idénticos episodios de gloria. Cada uno de ellos fue una expresión colectiva, un hombre-pueblo. Fue uno de los grandes capitanes de su tiempo. Pero no sólo fue eso. Fue, además, un estadista, un legislador, un apóstol. Un hombre epónimo.

El militarismo fue entonces la voz armada y el brazo poderoso del pueblo para conquistar su libertad, al precio alto de su propia sangre, y luego para mantenerla y garantizarla frente a las posibles recciones de los antiguos dominadores. Sin una élite civil preparada de antemano para asumir las responsabilidades del gobierno en las nacientes repúblicas; sin partidos políticos organizados que encauzaran las distintas facetas de los sentimientos colectivos y las múltiples expresiones de la nueva ciudadanía; y sin instituciones estables que definieran los signos de la conciencia social, la clase militar fue, en los días del alumbramiento y en la fase inicial del republicanismo, la única fuerza capaz de encargarse del gobierno. Así se explica el régimen militarista que abre el camino en el gobierno de las nuevas nacionalidades. Los libertadores devinieron en políticos. Pero la historia es de incontestable elocuencia. Ni ellos, con ser quienes fueron, pudieron eludir esa ineludible ley socio-política. Nadie osó discutir sus glorias de soldado. Pero un torbellino de pasiones se arremolinó contra ellos para arrojar montañas de lodo sobre su gestión de gobernantes. Y los libertadores marchan al exilio. La ingratitud y el olvido se encargan de envolver sus mortajas. San Martín, el libertador de tres naciones, “el santo de la espada” muere proscrito, pobre y obscuramente en las tierras lejanas de Boulogne-sur-Mer, bajo los cielos de la Francia hospitalaria. Y Bolívar, libertador de cinco pueblos, apaga las tempestades de su vida atormentada, turbulenta y gloriosa, en el crepúsculo de Santa Marta, teniendo, en sus delirios de agonizante, el presentimiento trágico de haber “arado en el mar”.

Sus inmediatos lugartenientes tampoco se libran de ese sino inmisericorde. Díganlo —por no citar sino al más preclaro de ellos— la sangre y la vida de Sucre, en el alevoso y sangriento episodio de Berruecos.

Desaparecidos los libertadores, y con ellos sus glorias, sus lugartenientes segundones se disputan, a sangre y fuego, la codiciada presa del poder, olvidándose de la esencia misma de la vida militar, ajena a los trajines de la política e imponiendo un odioso monopolio castrense sobre la primera magistratura. Cada jefe se sintió entonces un caudillo supremo y no admitió sobre él ninguna otra jerarquía. La Presidencia de la República



fue considerada por ellos como el más alto peldaño de su carrera militar y las pugnas para obtenerla se resolvieron a tiros. Por eso, el predominio de la clase militar, explicable y hasta necesaria en la primera fase de la historia republicana, para consolidar la libertad, gloriosamente alcanzada, desencadena, en un segundo momento, en todos los países latino-americanos, para su indeseable desviación política, las guerras civiles que los convulsionan, ensangrientan, debilitan y retardan su progreso.

En este segundo ciclo de su evolución republicana, el Perú vivió el pavor de la anarquía militar que llega a la vorágine más sangrienta cuando el Presidente de la República, Mariscal Gamarra, cae asesinado por la espalda en la batalla de Ingavi. Casi todos los jefes, con efectivo mando de tropa, se creyeron aptos para capturar, a todo trance, la magistratura suprema y se la disputaron a sangre y fuego, desconociendo la autoridad constitucional del vice-presidente de la República don Manuel Menéndez, cargo ese que entonces, y antes de entonces y desde siempre ha resultado tan recomendable en la teoría como ineficaz e inútil en la práctica. Al frente de sus tropas, se sublevó Torrico en el norte, proclamándose jefe supremo y marchando sobre Lima para hacer reconocer su autoridad en el resto del país. Al frente de las suyas, Vidal se proclamó en el sur, apoyado además por las guarniciones que obedecían a Vivanco y a La Fuente. En Agua Santa se enfrentan los dos rivales y se liquida a tiros la disyuntiva: Vidal elimina a Torrico e inicia un brevísimo gobierno contra el cual se levantan, cada cual por su propia cuenta y tirando para su propio lado, Pezet en Ayacucho y Vivanco en Arequipa. Ascende entonces al poder, en Lima, el otro vice-presidente constitucional, don Justo Figuerola, un civil inofensivo, pero al día siguiente es derrocado por un golpe de cuartel que encabeza allí el coronel Arámburu. No podía ser más vergonzoso el espectáculo nacional. Todos se creían con iguales derechos a la herencia y no se cansaban de derribarse los unos a los otros mientras tuvieran aventureros que los siguiesen. Cada jefe de regimiento —parodiando, en grotesca caricatura, al ejército napoleónico— se imaginaba que llevaba en la mochila las insignias presidenciales.

Pocos días después, el general Vivanco, proveniente del sur, entra a Lima, por cuenta propia, a la cabeza de sus tropas, captura el gobierno y se proclama Director Supremo. Pero no tarda el general Castilla en liquidar a tiros ese gobierno. El vencedor se hace elegir Presidente de la República. Terminado su período, entrega el mando al general Echenique y

luego conspira contra él y lo derriba para ser, por segunda vez, Jefe del Estado. Posteriormente llega al poder el general Pezet y contra él se subleva su propio subalterno el Prefecto de Arequipa general Prado y lo derroca, proclamándose jefe de la revolución “restauradora”.

“El militarismo —afirma Javier Prado, refiriéndose a esta etapa de nuestra historia— agente necesario de naciones no constituidas, ha sido la fuerza predominante y como es la única que ha gobernado, es natural que haya provocado la resistencia y la reacción.”¹

“Hubo entonces —agrega Villarán —plétora de jefes y oficiales que, sobre ser muchos, no son gente ilustrada y aparente.”²

Frente al drama pavoroso de las guerras civiles, provocadas por la ambición y la audacia, el desorden y la improvisación, perdida toda noción de disciplina y de lealtad, coludiéndose, en más de una ocasión con los extranjeros para trepar al poder, derribando al adversario que lo detentaba y haciendo sufrir al país la hemorragia incontenible de la anarquía, en la destrucción y el caos, fácil es explicarse la resistencia primero y la reacción después de la civilidad contra el pretorianismo al que responsabilizaba, no sin razón, de todas las desgracias nacionales.

Este estado de conciencia pública fue captado, en provecho propio, por una argolla oligárquica: plutocracia enriquecida en los escándalos de las consignaciones del guano, la consolidación de la deuda pública, la explotación de salitre y los monopolios fiscales. Se constituyó así una fuerza política —“partiendo de clases ricas” llama García Calderón al “Civilismo”—³ en cuyos gonfalones doctrinarios se proscribía la acción política del militarismo por considerarla nefasta a la Nación. Y es así como esa plutocracia desplaza a la clase militar en el gobierno, se adueña del país, asesina bárbaramente a los militares que intentaron impedir su acceso al poder, arrastra sus cadáveres por las calles de Lima y los cuelga de las torres de la Catedral, afirmando luego, en justificación de tan inaudita barbarie, que eso era “una lección dolorosa, pero necesaria”.

Ni los éxitos marciales, ni las victorias en los campos de batalla, más aún ni los actos del heroísmo constituyen título que merezca premiarse

¹ Javier Prado y Ugarteche, *El Estado de la Colonia*.

² Manuel Vicente Villarán, *Las Profesiones Liberales en el Perú*. Discurso Académico en la apertura del año universitario, 1900. Anales de la Universidad Mayor de San Marcos. Tomo xxviii.

³ Francisco García Calderón, *Castilla, Pardo, Piérola*.

con la magistratura suprema del Estado. No podemos imaginarnos a Alfonso Ugarte fundando un partido político, a Miguel Grau candidato a una Senaduría o a Francisco Bolognesi en la Presidencia de la República. Es que su propio heroísmo, al margen de toda acción política que lo empujara, es el mejor pedestal para su gloria inmarcesible. Alfonso Ugarte, espoleado a su potro brioso, y arrojándose al mar desde las cumbres del Morro de Arica para que el pabellón nacional no cayera en poder de los invasores, se inmortaliza ante el asombro de sus propios adversarios. A Grau, el Caballero de los Mares, le bastan las aguas de Angamos para recibir en ellas el bautismo laico de la inmortalidad. Y Bolognesi, el anciano con alma joven, tiene en el Morro legendario el más sólido plinto de su gloria imperecedera. La política hubiera sonado a blasfemia en la vida gloriosa de estos grandes soldados de la Patria.

El héroe que sobrevive a su propio heroísmo está expuesto a todas las tentaciones. Cáceres no pudo o no quiso librarse de ellas. Cáceres personificó la heroicidad peruana en las horas trágicas de la invasión extranjera. Su resistencia en la Breña adquiere contornos épicos. Nadie osaría discutir sus auténticas glorias de soldado. Pero Cáceres, después de inmortalizarse como héroe y sobrevivir a su propia gloria, devino en político. Allí estuvo su error. La política fue la antítesis negativa frente a la maravillosa tesis de su gloria de soldado. Y Cáceres fue, a la par, un soldado heroico y un mal gobernante. Como soldado defendió el honor nacional y conquistó bravamente la posteridad. Como político debe caer sobre él el piadoso olvido de la historia. Gobernante en 1895, el pueblo entero, en cruentas jornadas —el pueblo en armas frente al ejército— lo arrojó del Gobierno. Y para salvar la vida de las iras nacionales, el político que había minimizado su heroísmo, tuvo que escaparse, disfrazado, de Palacio de Gobierno y viajar precipitadamente al extranjero.

No es que creamos que a los militares debe considerárseles algo así como “ciudadanos disminuidos”, a quienes se ha cercenado un derecho político. Muy lejos de nuestro ánimo tal conjetura. Tampoco lo son los magistrados y una acertadísima disposición constitucional los excluye de la función parlamentaria. Es que sencillamente sus funciones específicas son incompatibles con la política. El ejército debe ser fragua de héroes, pero no vivero de políticos.

El sacerdote es respetable cuando oficia ante el altar al sublime y divino holocausto. Nadie se atrevería entonces a interrumpirlo. Pero si lo en-

contramos, ebrio, babeante y blasfemo, en la madrugada de una jarana arrabalera, todos nos disputaremos el privilegio de arrojarlo a empellones de ese lugar.

Castilla y Benavides, ambos Mariscales del Perú, el primero en el siglo pasado y el segundo en nuestros días, son dos valores sustantivos en la historia de nuestra nacionalidad. Ambos coinciden en una calidad esencial: son militares con mentalidad civil. Por lo mismo, gobernaron al Perú, no como soldados sino como estadistas. Manejando los destinos de la Patria con escrupuloso esmero, no se sintieron jefes de un regimiento sino hombres de Estado. Ambos ocupan la Presidencia de la República en dos oportunidades históricas. Se asesoran de civiles conspicuos. Hacen obra de buen gobierno. Y merecen ambos la gratitud de la Patria.

Castilla y Benavides representan la afortunada negación de todos esos signos que definen y caracterizan a los pseudo caudillos pretorianos, improvisados y advenedizos, iletrados agresivos, gentes de espuela, pistola y foete, que logran trepar como los reptiles hasta el solio presidencial, unos al precio de su traición al régimen constitucional al cual sirven, otros con el fraude electoral, histriones disfrazados con el ropaje de una falsa "legalidad", para caer, unos y otros, sobre la hacienda pública como chacales hambrientos y repartírsela, como un botín de guerra, entre sus familiares y subalternos igualmente famélicos y convertirlos, al cabo de corto tiempo, en millonarios de nuevo cuño. Castilla y Benavides murieron pobres. No dejaron bienes. Sus testamentos constituyen la más alta ejecutoria de su honestidad política y de su austeridad ejemplar.

Ambos comprendieron, como pocos, las excelencias de los gobiernos civiles y sus ventajas sobre los gobiernos militares. Castilla es el "Soldado de la Ley". Pone fin a la más pavorosa anarquía desencadenada en el país por los caudillos militares y le entrega el mando supremo a la autoridad designada por la ley: al primer vice-presidente don Manuel Menéndez, representante de la Constitucionalidad.

Con una visión exacta de la realidad nacional y compenetrado hasta la médula del patriótico concepto que los militarés deben servir y engrandecer a la Patria en los cuarteles y no en la política, Benavides, cuya vida de soldado ostenta legítimas glorias militares, representa, a su vez, en su vida pública, la exaltación perenne de la civilidad. Gobierna siempre como un civil porque tiene el concepto preciso del gobierno. "Los soldados a sus cuarteles; los civiles al gobierno" parece ser el patriótico lema

de este gran soldado de la República. Y esta idea, cada vez más firme, la mantiene, con persistencia democrática, cuantas veces la historia le brinda la oportunidad de hacerlo. En 1915, al término de su primer período gubernativo, pone las insignias presidenciales en manos de un civil: José Pardo. En 1936, en ejercicio de su segundo mandato constitucional, patrocina la candidatura presidencial de otro civil —Jorge Prado— en un proceso que anuló el Jurado Nacional de Elecciones. En 1939 solventa políticamente la candidatura civil de Manuel Prado y le entrega el gobierno. Y en 1945, ya en el llano, desde su histórica residencia de La Perla, árbitro en el problema de la sucesión presidencial, frente a la disyuntiva política planteada entre un soldado pundonoroso y un civil mediocre, el Mariscal Benavides no vaciló en poner todo el peso incontrastable de su prestigio de estadista al lado de ese civil mediocre que sólo así pudo llegar a ser Presidente de la República. Es que, para el concepto del Mariscal, un mal civil es preferible a un buen soldado en el gobierno político de la Nación. Él optó entonces por el mal menor.

El país —lo afirmamos con patriótica complacencia— se enorgullece de sus institutos armados y deposita en ellos su fé. Acepta, por excepción que rara vez se justifica, que un soldado se convierta en político, que un jefe militar deje su cuartel y se mude a la Casa de Pizarro. Pero la excepción, que precisamente confirma la ley general, en ningún caso puede supeditarla. Porque el soldado, por ser tal, no debe apartarse de su tan elevada y tan trascendental función específica: la defensa de la Patria, de su honor y de su integridad. Ninguna misión tan sobresaliente como esa. Ninguna otra con más prioridad que ella. Y los soldados se distraen y apartan de esa misión cuando —durante el auge político del pretorianismo— lo que jamás ocurrió con Castilla, lo que tampoco ocurrió jamás con Benavides— se desparraman en las embajadas y en las legaciones de nuestro país en el extranjero; en las senadurías y en las diputaciones convirtiéndose al Parlamento en algo así como una pequeña sucursal del Estado Mayor; en los ministerios, en las direcciones administrativas, en la proliferación de los cargos públicos o de los empleos burocráticos, que tan distantes se encuentran de los objetivos de su función militar.

Deber de todos que no todos cumplen —incumplimiento que no pocos toleran— es mantener al más alto nivel el prestigio de los institutos armados. Que los soldados sean sólo eso: soldados. Que sólo con serlo lleven ya, en sí la más noble de las tareas, a más significativa de las responsabili-

dades: ser custodios del honor y de la integridad de la República. La política no es la tarea de los soldados. La alta dirección de la cosa pública es función civil.

No se ha visto libre el Perú de nuestros días de la garra pretoriana. Soldados ambiciosos se creyeron dueños del país y perpetraron fechorías revolucionarias, considerándolo una presa conquistada pistola en mano. Algún comandante se “pronunció” alguna vez creyendo que su grito cuartelario iba a tener toda la anchura de la Patria. Otro hizo revoluciones con telegramas sin disparar un tiro. No faltó el cobrizo de ojos oblicuos, baboso de sangre, que pretendió manejar el país a foetazos y a tiros; que hizo comparecer a su despacho a un general prisionero para escupirle la cara; que bufó de cólera, caminando de un lado a otro en la sala presidencial, como una hiena enjaulada, cuando otros comandantes también se sublevaron contra él; que hizo sufrir al país la rapiña anárquica de esas hordas de matones, faltos de escrúpulos, que reeditaron la tiranía de un militarismo zafio; que sembró de tumbas el territorio con el pavor de las cortes marciales y de los fusilamientos; y que, frente al pueblo —grito del hambre, regüeldo del estómago vacío, aullido de la miseria— blandió su espada sobre montes y sierras, unas veces ensangrentada y otras llena de pus, para clavarla, como en la antigua leyenda de la Mesa Redonda, en la dura piedra de la Patria. Ese pretoriano murió en su propia ley. Murió como había vivido. Vivió matando. Y a él lo mataron a tiros.

Odria es otra faceta del pretorianismo. Nace a la vida política como una excrecencia del cadáver de Francisco Graña Garland. Cultiva la deslealtad con morbosos deleites. Lo corrompe todo. Tiene la glotonería del enriquecimiento ilícito. Financia su “cuartelazo” con los dineros de la oligarquía latifundista. Y trepa al gobierno con un objetivo preciso: enriquecerse. Instala un régimen de corrupción pública y privada. Su solo nombre suena a puñalada en la carne viva de la nacionalidad. Otorga a los áulicos carta blanca para el desmán sistemático. Premia la delación elevándola a la categoría de virtud cívica. Pobre de solemnidad otrora, en el poder se convierte súbitamente en multimillonario. No admite en el país otro estado jurídico que la violenta imposición de sus caprichos personales. En una carta histórica el general Zenón Noriega lo llama “Jefe de una pandilla de ladrones y de invertidos, que no respeta ni la santidad de los hogares”. Jefecillo audaz y atrabiliario, auto-proclamado “restaurador”, cae sobre los destinos de la Nación desgarrada y empobre-

cida como los buitres se lanzan sobre una res desbarrancada y en agonías. Y la Nación siguió siendo, para él, durante ocho años consecutivos, un rebaño de bozales, regido por el látigo de un caporal galonado hasta que, en 1956, pudo sacudirse del parásito pretoriano.

Los pretorianos no son los únicos responsables de sus fechorías, latrocinios y crímenes. La responsabilidad cae también sobre la indeseable pandilla de los civiles que los secundan, estimulan y endiosan. Comparsas civiles de distinto pelaje pero de igual ralea, que surgen casi siempre en el turbión de las desgracias nacionales para tener el privilegio infame de asesorar a los déspotas; convertirlos a veces en el brazo ejecutor de odios que el tirano no tenía por qué sentir, ni venganzas que tenía por qué cobrar; y destacarse siempre por su rapacidad a costa del erario público. Comparsas éstas integradas casi siempre por alguna excrecencia de la oligarquía, por algún gran terrateniente, por algún vocero de esa casta, odiosa y odiada, que pretende paralizar indefinidamente el reloj de la historia para seguir manteniendo sus privilegios feudales. Comparsas que también integran, en el papel de segundones, pequeños comerciantes, abogados sin pleitos, profesionales sin clientela, arribistas en cualquiera oportunidad por sucia que fuere o simplemente vagos sin profesión determinada, personajes anónimos que presentían, desde la oscuridad su futura grandeza, y en cuyo súbito auge político —mal oliente como una cloaca y breve como un fuego fatuo— improvisaron también, a toda prisa, fortunas considerables, fruto seguramente de su probidad revolucionaria.

A los pretorianos, improvisados gobernantes, les place rodearse de ese albañal humano por el placer inconfesado de sentirse superiores entre tanto desperdicio. Almas de Calígula, proceden como aquel emperador romano que hizo cónsul a su caballo.

“La mayor vergüenza y la mayor ignominia —apostrofa el verbo de González Prada que hundió su garra incisiva en toda esa podredumbre— está en que los profesores de nuestras universidades hayan sido los más entusiastas en escoger al soldado vulgar para ungirlo con el óleo de la dictadura, lanzándole a resucitar en el Perú el régimen del caporalismo. Por acción de los intelectuales nos hallamos al nivel de los hotentotes. Domesticadores a lo gitano, los maestros de la juventud adiestraron un mastín para lanzarlo, no contra el ladrón sino contra los vecinos honrados.”⁴

⁴ Manuel González Prada, *Bajo el Oprobio*.

El grado de perfección de un ejército mide, con rigurosa sincronía, la moralidad y la vitalidad de un pueblo. Por eso un pueblo, cuando no está enfermo, siente su honor vinculado a su ejército. Por eso, y no, como lo creen algunos con visión epidérmica, porque el ejército pueda vengar los agravios que otra nación le infiera. Discrepamos nosotros de Ortega y Gasset cuando afirma que “un ejército no puede existir si se elimina de su horizonte la posibilidad de una guerra”.⁵ Sí puede. Puede y debe existir para interpretar dinámicamente la convivencia nacional, para dar regulación, estructura y cohesión al cuerpo colectivo. Ocurre a veces que un país da la impresión de no estar cívicamente maduro para el disfrute tranquilo y constructivo de la democracia, viviendo en un estado permanente de inquietud y zozobra, ya sea por la ineptitud de los gobernantes o por la insubordinación de los gobernados, o por el entrevero de ambos factores. No quiere comprenderse, bajo el espoleo de una demagogia insensata, que los derechos propios tienen su límite en los derechos de los demás; que la democracia es el ejercicio disciplinado de la libertad; que el orden no se concibe sin la libertad porque sería despotismo, pero que, a la vez la libertad es inconcebible sin el orden porque sería patente de corso para el desbarajuste, el tumulto y la algarada, resquebrajamiento institucional, estímulo para la subversión, anarquía y caos. Salvaguardar el patrimonio nacional, cuantas veces se halle expuesto desde afuera o desde adentro, es precisamente la alta misión de los institutos armados. Ser, en otros términos, el baluarte incommovible de la democracia.

Por la esencia misma de su misión, el ejército debe estar en estrecho y permanente contacto con las demás clases sociales y éstas tampoco pueden ni deben desentenderse de los institutos armados, perdiendo toda sensibilidad para el mundo militar. Si tal ocurriera, si el ejército quedara aislado, sin trabazón con el resto de la sociedad, reaccionaría como cualquier grupo social que se siente desatendido por el conjunto nacional: se tornaría cada vez más hermético, menos permeable a la temperatura de la sociedad circundante, sin intercambio de influencias ambientales, obliterándose cada vez más con un sentido beligerante de su propia superioridad. Y entonces el grupo militar —usamos la frase de Ortega y Gasset— resulta algo así como “una escopeta cargada que no tiene blanco a que

⁵ José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*. Obras completas. Tomo III. Revista de Occidente. Segunda edición. Madrid, 1950.

disparar". Desarticulado entre las demás clases sociales, el ejército viviría en perpetua inquietud, queriendo gastar la pólvora espiritual acumulada y sin hallar la empresa congrua en qué hacerlo. Deviene entonces "el militarismo" que es una enfermedad, degeneración morbosa del soldado que se convierte en político; del hombre del cuartel que, olvidando sus deberes, se torna pretoriano. De la misma manera que el vinagre resulta de la descomposición del vino, el militarismo brota de la descomposición de los institutos armados. El soldado es suplantado por el pretoriano; el hombre honrado, por el bandolero. ¿Cómo evitar entonces que el pretorianismo caiga sobre la nación entera y la despedace?

En nuestro país los pretorianos han hecho "revoluciones" —"cuartelazos" es el término más preciso— con telegramas, "manifiestos" y proclamas radiales. Cuando lo hacen es porque creen o saben que ha llegado el momento. ¿El momento de luchar? No. Eso no. Nada de exponer el pellejo o derramar sangre. Ha llegado el momento de tomar posesión del poder público que yace en medio de cualquier charco como "res nullius". En octubre de 1948, por ejemplo, el régimen gubernativo estaba como esos frutos podridos que todavía penden de los árboles. Basta un escupitajo para traerlos abajo. Odría fue ese escupitajo.

En otras latitudes de América, y en más de una oportunidad histórica, advinieron las revoluciones como la gestación promisoriosa del pueblo, con el dolor y la sangre que hay en todo alumbramiento. Suprimieron hombres, pero elaboraron ideas. Destruyeron y crearon a la par. La Revolución de México, en 1910, abatió duramente al latifundismo y reivindicó los derechos del campesinado. Pese a toda la sordidez del peronismo y a todos los crímenes que cometió, la revolución "justicialista" de Argentina tiene en su haber la pulverización de la oligarquía y una avanzada y firme legislación social obrera. Y aún tras la aparente inquina personal de los caudillos —como ocurre en la historia civil del Uruguay hasta 1904— bullen fuerzas sordas, antítesis sociales, chocando repetidas veces, agudizadas por la inexperiencia de la democracia joven, pero pugnando por abrirse camino. En el Perú, jamás. Ninguna de nuestras luchas intestinas merece el nombre de revoluciones aunque los pretorianos victoriosos se ufanen en llamarlas así. Casi todas ellas son "cuartelazos", motines o sublevaciones, espoleados por el precio ruin de la deslealtad, la traición y el soborno; que sólo consiguen sustituir a las personas, pero que en nada cambian los sistemas; que sólo trajeron deformación de las pa-

siones lugareñas, mediocridad, bajeza y miseria, reedición corregida y aumentada de los mismos vicios que venían a destruir; que unas veces despertaron el atavismo sanguinario del paisanaje ignorante y otras encumbraron a la chusma de los arrabales; riñas entre bribones de igual ralea; pelea entre lobos de la misma camada; disputa desvergonzada de lacayos que sólo “revolucionan” para cambiar de librea y de amo al igual que si un rebaño se subleva sólo para cambiar las manos de quienes lo trasquilan y degüellan. Toda buena revolución fue maldada desde sus orígenes. Todo “restaurador” de las libertades públicas y de la honestidad administrativa resultó, a la postre, desafortunado enemigo de la Constitución y de las leyes y más bribón que el antecesor a quien había derrocado. Cada “revolución” de esas ha arrojado así sobre la sociedad un saldo de nuevos enriquecidos, en los demás turbios manejos y con vertiginosa rapidez.

“Dejamos la tiranía de la casaca —fustiga González Prada— para sufrir el despotismo del frac, y salimos del paisano sin conciencia para volver al soldado sin masa cerebral: como el perro de la Biblia, regresamos a nuestro vómito.”⁶

Los países latino-americanos tenemos bien ganada ante el mundo la triste fama de vivir permanentemente dedicados a las fechorías revolucionarias. “Revolvedoras” podría decirse con mayor exactitud. Se nos considera revoltosos en permanente actividad: cuando no es un país, es el otro. Índice revelador de una patología colectiva es que estamos ufanos de ser así. No nos consideramos ciudadanos completos si no hemos participado por lo menos alguna vez en nuestra vida, en alguna “revolución”. Proliferan los partidos políticos que llevan una etiqueta “revolucionaria”. Y el ser “revolucionario” es, para el individuo, timbre de honor cívico, galardón que motiva ufanía y vanagloria. Es como si una se enorgulleciera de ser tuberculoso, paranoico o sifilítico. Porque, en esencia, no es sino una enfermedad esa erupción de revoluciones que sufre el organismo colectivo de la América Latina.

La Revolución, en sí, tiene un profundo sentido social del que se encuentran carentes todos los motines o pronunciamientos de origen cuartelario que convulsionan frecuentemente a nuestros pueblos. Ninguna de nuestras “revoluciones” latino-americanas —con la excepción de la de Mé-

⁶ Manuel González Prada, *Bajo el Oprobio*.

xico, a partir de 1910— merece el nombre de tal porque ninguna de ellas han traído las profundas transformaciones sociales que los pueblos exigen. Han sido simples cambios de pretorianos con su séquito cortesano de civiles que los adulan, endiosan y medran a expensas de su efímero poderío. No se encuentra en ellos el revolucionario desinteresado que sólo anhela el triunfo de sus ideales, no contaminados por la concupiscencia. Tal vez estén perdidos, en el anonimato de sus legiones de adherentes, esos colaboradores sinceros e ilusos, prestos al sacrificio en aras del éxito y que, después del triunfo, “siguen alimentándose, como santos rojos, con el pan y el agua del entusiasmo”, héroes anónimos que sólo piensan en el bien colectivo y se olvidan del interés personal. La regla general —con las excepciones aisladas que sólo sirven para confirmarla— es que los “revolucionarios” pobres, sobre todo los jefes, dejan su pobreza cuando la revolución triunfa y se consolida. Y junto con ellos, esos otros, pequeños empleados, vendedores de hortalizas, profesionales sin clientela, oscuros vendedores de vinos falsificados, famélicos maestros de escuelas rurales, contrabandistas de nutrido prontuario o simples vagabundos sin ocupación conocida, resultan nadando igualmente en la opulencia —que unos exhiben insolentemente y otros procuran ocultar con mal disimulado empeño— después de que la revolución, encaramada en el poder, empieza a distribuir sus dividendos.

El pueblo siente ya la fatiga y el hartazgo de estas “revoluciones” que nada revolucionan, con sus mismas arengas insinceras, con sus mismos programas, maravillosas panaceas incumplidas siempre, sus nuevos tinglados y jefecillos y sus nuevos acólitos civiles, nuevos cambios de mandones, nuevas oportunidades de enriquecimiento ilícito, nuevas garras presupuestívoras y nuevos vicios.

No ha advenido hasta ahora en el Perú la revolución auténtica, profunda, radical, la que el país necesita y el pueblo espera e intuye. No basta el derrocamiento de un gobernante y su reemplazo por otro que va a ser peor. Nada se obtendrá con el cambio de un Congreso, si el sustituto va a ser más inepto, servil o corrompido. “Aquí donde rigen instituciones malas o maleadas —proclama González Prada— donde los culpables forman no solamente alianzas transitorias sino dinastías seculares, se debe emprender la faena del hacha en el bosque.”⁷ Así es. Todas nuestras

⁷ Manuel González Prada, *Horas de Lucha*.

instituciones, sin excepción, exhiben sus deformidades orgánicas. Donde se aplique el dedo salta la pús.

El país entero, entendiendo como tal a todos los que soportan el agobio de los tributos, a todos los que llevan sus espaldas el peso cada vez más fuerte de las contribuciones fiscales, a todos los que no tienen nexos con los poderes públicos ni medran a expensas del Erario, claman a diario por un sacudida radical y profunda, por una enérgica purificación del ambiente letal, por el advenimiento de sistemas nuevos y de nuevos hombres. Sí. Pero ¿dónde están esos hombres nuevos? ¿dónde están aquellos que no son amasados por el mismo mísero barro humano?

LA OLIGARQUÍA: LATIFUNDISMO Y PLUTOCRACIA

El latifundio

El colectivismo agrario que tuvo su expresión en el *ayllu*, incompatible con la propiedad privada, impidió la existencia del latifundio en el Perú precolombino. No conoció, por eso, el Incanato la figura odiosa del gran acaparador de tierras. No la conoció porque la tierra cumplió, en esa época prehistórica, una alta misión social. Bajo un régimen de economía socialista, cuyo eje sustantivo e insustituible fue el trabajo, tampoco existieron ni hubieran podido existir en el Incanato tierras improductivas y ociosas.

El latifundio peruano nace con el advenimiento de los conquistadores españoles y tiene, desde su nacimiento, la tara de un pecado original que no va a poder borrarse con ningún agua lustral: el despojo a los indios. Los capitanes de la conquista se reparten, como "res-nullius", cosa de nadie, todo lo que encuentran: tesoros, mujeres y tierras. No pocos de los antiguos *ayllus* pasan a ser propiedad privada de los soldados hispanos, temerarios, rudos, afortunados e insaciables. Son esos capitanes los que empiezan a acaparar las tierras. En ocasiones varios *ayllus* se refunden en una sola nueva propiedad. Nace entonces el latifundio en el Perú. Así nació, entre otros, el latifundio de Lauramarca (valle de Mercapata, Cuzco), producto de la fusión de seis *ayllus* originarios.

Durante el coloniaje se acrecienta la clase de los terratenientes. Al lado de los herederos de los conquistadores, llegan al Perú quienes han obtenido "merced del Rey", por sus servicios prestados a la Corona o por

simple gracia del soberano, y a quienes se otorgan enormes extensiones de tierras. El problema de la tierra sigue entonces un ritmo análogo en los Virreynatos del Perú y de México. En ambas latitudes, como ocurrió en Europa del Medioevo feudal, el antiguo propietario de la tierra, desposeído, pasó a ser el siervo de la gleba. Ese fue el triste destino del indio en América, la tragedia del indio en México y en el Perú.

No sólo son los particulares privilegiados los que acaparan tierras. También lo hacen algunas órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Mundo en misión evangelizadora, sin descuidar tampoco la atención de los asuntos temporales.

No son raras, durante el coloniaje, las cuantiosas donaciones de tierras en favor de las organizaciones monásticas que pasan a ser, de esta suerte, dueñas de extensas posesiones. Ciertamente es —lo decimos en homenaje a la verdad histórica— que en los latifundios eclesiásticos el indio recibe un trato menos duro y más humano.

Unas veces por compras efectivas y otras por simulación de ventas, no pocos de los colonos que gozan del favor virreynal o saben, mediante el soborno, garantizar la complicidad de las autoridades subalternas, devienen en latifundistas por la paulatina acrecencia de sus dominios y siempre a expensas del patrimonio aborigen. Los latifundios de las punas andinas tienen, en su mayor parte, esta raíz negra.

El latifundio plantea el divorcio entre la tierra y quien la trabaja. Impone entre ambos las relaciones feudales. Hace del campesino un semoviente que se curva a diario sobre los surcos, de sol a sol, trabajando una tierra que no es suya y sin esperanzas de que lo sea, transmitiendo a sus hijos, a manera de herencia, el destino de ese fardo agobiante, sin una luz que brille en la noche de sus espíritus como el anuncio de un próximo amanecer. Vive con toda su familia, y en no pocas ocasiones con algunos animales domésticos, en un cuarto de adobe, sin ventanas, con piso de barro y techo de paja,¹ en la más abyecta promiscuidad. Y así se van consagrando esas terribles injusticias sociales que no pueden perdurar en la historia impunemente.

Cuando el Perú se emancipa de la dominación española, el espíritu colonial sobrevive en la nueva república. Las luchas por la independencia

¹ La Organización Internacional del Trabajo (OIT), en su informe sobre la vivienda rural de las poblaciones indígenas (1956) expresa que no han variado en absoluto sus deplorables condiciones desde el coloniaje y que subsisten hasta nuestros días.

política tuvo un carácter clasista y racial. La dirigen los criollos. Mestizos, mulatos, indios y negros son sólo la carne de cañón en los campos de batalla. Pero sólo la clase feudal criolla usufructúa la victoria. Las otras clases sólo cambiaron de amo, pero continuaron siendo oprimidos. El negro siguió esclavo porque para él no se dio la libertad por la cual él también había luchado. El indio no varió un ápice su infortunio y su tragedia. Los terratenientes feudales, en cambio, incrementaron su poder y engrosaron sus filas con las nuevas promociones forjadas al amparo del nuevo sistema.

Los criollos, enriquecidos durante el Coloniaje, se habían agitado contra el monopolio español en lo económico y en lo político. Necesitaban ellos la libertad para comerciar con los grupos no españoles. Por eso esgrimieron la ideología de la revolución francesa —sólo en lo que les fue favorable— para provocar la revolución americana. Explícate, por eso, la nueva paradoja y flagrante contradicción que vive entonces el Perú: las mismas ideas que los revolucionarios de Francia usaron para destruir el latifundio fueron invocadas en el Perú para conservarlo y fortalecerlo.

El advenimiento de la República lejos de debilitarlo, fortalece al latifundio, al principio con la donación de tierras que el Estado hace a algunos de los próceres de la independencia —tal el caso de “Montalván” que pasa a manos del chileno Bernardo O’Higgins—; luego con el regalo que el propio Estado hace a las familias de destacados políticos, como ocurrió a raíz del asesinato de Manuel Pardo cuyos deudos recibieron, en obsequio fiscal, la gran hacienda “Tumán”; más tarde con el acaparamiento de tierras que hacen algunos ricos prepotentes, comprando originariamente pequeñas porciones y ampliándolas luego con el despojo a las comunidades aborígenes y a los vecinos inermes; y finalmente con la intromisión del capitalismo extranjero, dueño absoluto ahora de inmensos latifundios en la costa peruana.

El latifundio serrano representa, casi siempre, el monopolio de la tierra, en su mayor parte ociosa e improductiva. Los grandes terratenientes no viven en sus tierras que apenas conocen. Encargan la administración vitalicia de su feudo a gente sin conciencia, capaz de todas las exacciones, con una mano de obra gratuita y con una tierra que rinde muy por debajo del nivel de sus posibilidades reales.

“El feudalismo persiste hasta nuestros días —expresa, con razón, Mariátegui— en los valles y altiplanicies andinas (región india por excelen-

cia) y en la costa del Pacífico donde se ha adueñado de todos los oasis que forman las aguas que bajan de la sierra y el desierto circundante hasta donde le ha convenido y como resultado del sistema de irrigación.”²

Caciques en sus provincias y “padres de la Patria” en la capital de la República, los latifundistas forman una argolla hasta ahora prepotente y hasta ahora indestructible. No hay régimen político que no los haya contado en su seno. No hay parlamento en el que no hayan ocupado algunos escaños. Cambiarán los nombres propios, pero la casta, a través de sus distintas unidades individuales, sigue perpetuándose en el poder. En defensa de sus propios intereses de argolla, contrarios siempre a los verdaderos intereses nacionales, los grandes terratenientes financian “partidos políticos”, alianzas o coaliciones de grupos electorales, compran periódicos y los encanallan, corrompen conciencias, subvencionan “cuartelazos” y forman el dique de contención contra las legítimas reivindicaciones populares. Encerrados dentro de sí mismos, como los crustáceos y en sus conchas, impermeables y herméticos para todo lo que no sea sus propios egoísmos e intereses, cerrando los ojos ante la evidencia y capaces de negar hasta la luz del día, no quieren darse cuenta los terratenientes de que la marea de la ira popular va creciendo en torno de ellos y de que faltan ya pocos grados para que esa marea llegue al nivel máximo de la pacífica tolerancia. La mano del pueblo ha escrito ya sobre ese oprobioso feudalismo peruano el “Mane Thécel Fares” de la leyenda bíblica.

La emancipación no nos liberó definitivamente de la pasada y plurisecular herencia de la Colonia. Sólo nos desligó del tutelaje político y administrativo de España. Nos dio la ilusión de la libertad, sólo porque nuestro pueblo, tantas veces burlado desde entonces, tuvo el espejismo de creer que elegía a sus mandatarios. Pero en el orden económico seguimos siendo coloniales. Lo somos hasta ahora. Y cuantas veces la historia nos pone en trance de demostrarlo, acreditamos también que lo seguimos siendo en lo político y en lo internacional. Los amos han cambiado, pero existen siempre.

El régimen feudal de la propiedad monopolizada, de la servidumbre y de la esclavitud negra no terminó con el Virreynato. No fue liquidado por el régimen demo-burgués que advino con la revolución emancipadora. En la pugna inicial entre los caudillos militares, más por el afán de engro-

² J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Nacional*.

sar las filas de sus soldados que por verdadero amor a las razas oprimidas, fueron desapareciendo el tributo de los indios y la esclavitud de los negros. Supervivió, empero, la feudalidad en el Perú. Es que la antigua clase feudal no desapareció con la Colonia. Subsiste hasta ahora disfrazada de burguesía republicana y acaso más prepotente que antes. Por eso, porque los latifundistas no habían perdido su poder, es que la política de desamortización de la propiedad agraria, iniciada con el nacimiento de la República, no trajo el desenvolvimiento de la pequeña propiedad sino que concentró sus impactos contra la comunidad indígena, contra el ayllu que es para el indio fuerza anímica ancestral, sentimiento de la maternidad terrestre; y que, por serlo, ha de existir mientras exista el indio.

Innumerables fueron los atentados y los despojos que perpetró el latifundio en agravio directo de nuestras comunidades indígenas. No hay latifundio peruano que se libre de esa tara y de ese estigma. No pocas de las propiedades comunitarias pasaron a engrosar el patrimonio rústico de los grandes terratenientes, insatisfechos y voraces, mandones de horca y cuchilla, que más de una vez dictaron desde el Parlamento las leyes opresoras e injustas que ellos mismos se encargarían de hacer cumplir, a palos y a tiros, en sus inmensas heredades. Y como por sus influencias habían sido también nombrados los jueces y fiscales de la comarca, supeditado el poder judicial a los intereses del "mandamás", tampoco se hizo justicia a los indios que tuvieron la osadía de reclamarla por las "vías legales", cerradas para ellos.

El latifundio tiene distintas calidades en la costa y en la sierra. En la costa ha evolucionado de la rutina feudal a la técnica capitalista mientras que la comunidad indígena ha ido siendo cada vez más insignificante. Es que la agricultura costeña ha adoptado con prontitud el ritmo de la técnica capitalista en lo concerniente al cultivo científico del suelo y a la transformación y comercio de sus productos. Explícate el fenómeno de la industrialización del agro costeño por la intervención del capital británico y posteriormente del capital norteamericano en la producción intensiva del azúcar y del algodón para los que tan propicios se muestran el suelo y el clima de la costa.

En la sierra, en cambio, allí donde la comunidad o ayllu no ha podido ser abolida, el latifundio conserva intactas sus características feudales. Ejemplo que signa esas relaciones feudales es el sistema denominado "ullaricuy" que nosotros tuvimos oportunidad de comprobar en el Departa-

mento de Huancavelica. El latifundista encomienda su propiedad al *ullaricuy* quien tiene bajo sus órdenes determinado número de indios que cultivan las tierras. Cada familia siembra aproximadamente dos hectáreas con tres o cuatro sementeras distintas que les permiten subsistir. Por esas hectáreas que reciben del señor feudal, esas familias viven en la más completa servidumbre, trabajando en el cultivo de las tierras del padrón o en el "pongaje", es decir en el servicio doméstico de la casa-hacienda o en la casa del patrón en la ciudad, por turnos de dos semanas.

Todo es ganancia para el latifundista en este sistema tan injusto como oprobioso. Tiene gratis la mano de obra. No paga por maquinarias agrícolas porque no las necesita: para eso está el indio. No compra semillas porque se reserva la que obtiene en cada campaña. No expone capitales, ni precisa de crédito. El mejor capital es el trabajo gratuito del indio campesino.

Los latifundistas serranos y los costeños actúan sobre un mismo denominador común en su actitud feudal frente al trabajador. Unos y otros tienen la misma casta y la misma mentalidad colonial. Unos y otros siguen considerando al trabajador campesino con un criterio esclavista y negrero. En 1957 Lord Winster, en la Cámara de los Pares de Gran Bretaña, afirmó que "en el Perú, Ecuador y Bolivia hay 8 millones de indios que viven dentro del sistema de peonaje que es una forma de esclavitud".³ Igual declaración hizo en Londres el Director Honorario de la Sociedad Antiesclavista Británica C. W. Greenidge, clamando, además, para que las Naciones Unidas constituyan una comisión de expertos que cautelen la aplicación de las decisiones de la ONU, prohibitivas de las distintas formas esclavizadoras del trabajo.⁴

Las dos expresiones de la feudalidad, sobreviviente en el Perú, se vinculan a la tierra y al indio. A la tierra, en el latifundio; y al indio, en la servidumbre. Imposible concluir con la servidumbre si no se destruye el más tiránico y el más odioso de sus instrumentos: el latifundio.

"¡Tierra para todos!" es el grito vigoroso y triunfante de la revolución mexicana que debe ser también un ideario de acción en el Perú.

¡Tierras para todos!

³ Publicado en el semanario *This Week*, suplemento dominical, edición del 9 de junio de 1957.

⁴ Informe presentado en la Reunión Anual de la Sociedad Antiesclavista Británica por su Director Honorario C. W. Greenidge. Londres, 30 de julio, 1957.

Elocuente experiencia social, digna de exhibirse, es la del latifundio “*Lauramarca*” —más de cuarenta leguas cuadradas— uno de los más grandes del departamento del Cuzco, en el valle del Paucartambo, desde los tres mil a los cuatro mil metros sobre el nivel del mar, con agua propia y abundante, abastecida por los glaciares de Ccayanccate y Ausanccate, originarios del río Tinquí.

El origen histórico de “*Lauramarca*” está en los seis ayllus incaicos: Lauramarca, Tayancani, Icora, Tinquí, Colca y Andamayo. Su primer título escrito de dominio, evidencia del despojo perpetrado en agravio de los indios, fue extendido a uno de los capitanes de la Conquista, apellidado Vi, agregándole entonces Juricunca, Corhuayo, Hachacalla y Capana, estas dos últimas haciendas vendidas posteriormente en el transcurso del coloniaje.

Uno de los escenarios de la vasta sublevación de Túpac Amaru, parte del latifundio fue incendiado por los rebeldes. Los resplandores de ese incendio constituyen una advertencia que no ha querido ser escuchada a través de la historia.

Entre los sucesivos dueños del latifundio, las tradiciones indígenas recuerdan a un bondadoso sacerdote, asesinado en Ocongate. El nuevo propietario, exento de toda bondad, señor de horca y cuchillo, impuso a los indios todo el rigor feudal. Y el indio tuvo entonces que pagar con su trabajo no remunerado, al igual que los siervos medioevales, el privilegio de seguir viviendo en las tierras que habían sido de él y de sus mayores desde la época ancestral. El señor feudal les exigía a los indios, año tras año, toda la lana de las pacochas y se las pagaba a un sol la arroba cuando el precio comercial era de veinte soles; las cabezas de ovejas, pagándoselas a cuarenta centavos cada una; los torillos por cada uno de los cuales les pagaba ochenta centavos, siendo su precio de plaza quince soles; sus llamas que las utilizaba, sin pagarles flete alguno, para el transporte de sus productos a Cuzco, Sicuani, Marcapata y Ayaviri. Llegó ese bárbaro terrateniente al extremo inaudito de “vender” indios para los trabajos forzados de Cosnipata, en el valle de Paucartambo.

Esta sombría realidad, que pervive hasta hoy en los latifundios serranos, fue forjando en el espíritu de los indios dos sentimientos que son peligrosos cuando se coaligan: el *miedo* y el *odio*. Miedo y odio: he ahí, en síntesis, la actitud generalizada del indio hacia el blanco hasta el día de hoy. Miedo y odio. Malos consejeros son ambos. Y esos consejos pro-

dujeron entonces en Lauramarca lo que algún día producirán también en el Perú —no nos cansaremos de repetirlo— si los poderes públicos no se dan previsoramente y oportuna cuenta de ello: una sublevación general. En Lauramarca fue reprimida a sangre y fuego. Pero ni el fuego ni la sangre son soluciones perdurables. Lo es, en cambio, la justicia expresada en la ley. Esa justicia y esa ley que, desde hace tanto tiempo, están esperando los indios hasta ahora en vano.

Los indígenas se apoderaron del latifundio “Lauramarca”. Y el miedo y el odio, esa “autointoxicación psíquica” de la que habla Scheler, hicieron su camino: saqueo, anarquía y sangre. Veinte años duró ese estado de cosas. El propietario no se atrevió a volver a la hacienda —le hubiera ido en ello la vida— y sus herederos se enfrascaron en una interminable contienda judicial con los poseedores y terminaron por vender el latifundio, a bajo precio, a un nuevo dueño que se encontró con la mayor parte de las tierras ocupadas por los indios, sin fondos para trabajarlas él y con la actitud hostil del campesinado aborigen que durante veinte años, en acto reivindicatorio impuesto por la vida misma, había considerado esas tierras como propias. El embolismo se complica por la heterogeneidad de los factores: el derecho público protege la propiedad privada sin tener en cuenta las calidades históricas de su origen y, en este caso, entra en conflicto con el “derecho humano” que ampara la personalidad del individuo y condena toda forma de opresión. La economía agrava el conflicto entre ambos sistemas de derecho y se agrega a ello la acción perturbadora de los agentes políticos, empeñados, a todo trance, en ganarse la adhesión de las indiadas con promesas falaces e irrealizables.

El latifundio succiona al indio bajo todas sus formas y lo conserva pobre, aislado e ignorante, sin hacer absolutamente nada para promover su adaptación a los patrones de la cultura occidental. En alguna oportunidad, por el solo hecho de haber pretendido establecer una escuela particular en Lauramarca, fue duramente golpeado por el “administrador”. Otro que formuló un reclamo económico fue expulsado del latifundio por “revoltoso”.

Pero las masas indígenas de “Lauramarca” —fiel retrato de lo que también ocurre en el resto del país— no conservaron su unidad de acción, garantía suprema en el triunfo de sus reivindicaciones. Los “felpillos” y las “malinches” han dejado su descendencia a través de las generaciones. De ahí que, entre los propios indios, existan “colabora-

cionistas” con los opresores, “puntas de lanza” de los terratenientes y gamonales, traidores de su propia raza, adictos a las cadenas que los oprimen y conformes con seguir llevando vida de esclavos, dóciles al soborno, besando la mano que los golpea e indiferentes a la tragedia de su propio destino.

Diez años de una explotación ruda que exprimió al indio hasta donde éste no pudo dar más de sí y veintitrés años consecutivos de efectiva posesión de la tierra que trabajan para ellos, refuerzan ahora la actitud colectiva de los indios frente a cualquier propietario que venga amparado por una escritura pública de compra-venta. Y ya los indios de “Laura-marca” no se resignan a seguir siendo lo que durante tanto tiempo fueron: siervos de la gleba, sumisos y mudos ante todas las exacciones, usado y abusado como animal de carga, sin garantías humanas, víctimas de una explotación inmisericorde e interminable.

El latifundio es una afrenta para un país civilizado. La Revolución Mexicana lo borró trágicamente de su mapa social. La Revolución de Bolivia —movimiento coordinado desde arriba hacia abajo— lo borró también por acción de leyes previsoras. En el Perú todavía los hombres de gobierno se obstinan en no comprender que la reforma agraria —por la que clama el país— debe iniciarse con el agrarismo indígena y que ninguna reforma agraria será posible mientras subsista, a manera de una bastilla feudal, el latifundio prepotente, abusivo y opresor.

Incurrimos en un lugar común al afirmar que el régimen latifundista es una rémora para el progreso industrial de cualquier país. El pequeño grupo de privilegiados que posee la mayor parte de las tierras, no tiene otra preocupación que utilizarlas en cosechas de mercado que producen divisas en retorno. En el Perú a los latifundistas sólo les interesa el azúcar y el algodón, productos que se venden en los mercados internacionales. El latifundista vende sus productos en el extranjero, en dólares, y paga a los empleados y a los peones de sus haciendas en soles peruanos cada vez más depreciados. He ahí la consabida política del “azúcar y algodón caros y el cholo barato”. Al latifundista le interesa, por eso, un dólar alto y un sol peruano bajo. De ahí su permanente agresión contra nuestra moneda porque restándole su poder adquisitivo —es decir hambreado al pueblo— ha de enriquecerse el latifundista que obtiene en los mercados internacionales su renta en dólares. Bien conocido es, por lo demás, el hecho de que la producción de cosechas para el mercado mundial ori-

gina una escasez de alimentos dentro del país agrícola. La escasez de alimentos y la desvalorización de la moneda nacional, que contribuye a agravarla más aún, son las escuelas inevitables del latifundismo.

El latifundista se esfuerza también en mantener al campesino sin educación porque educarlo equivaldría a abrirle los ojos ante el panorama de todas las injusticias que el campesino sufre y darle la conciencia cabal del poder que el campesino tiene para liquidarlas.

Abatir el latifundio es, por eso, hacer una obra de bien nacional, destruyendo la más tremenda de las injusticias en la distribución del patrimonio rural y el más recio de los obstáculos en el camino del progreso del país.

Mientras el latifundio subsista como subsiste en el Perú y mientras los grandes terratenientes detentan el poder político, como lo hacen hasta ahora, no podrá haber justicia social en nuestra patria. Ni siquiera democracia auténtica.

La Plutocracia

En el siglo pasado dos grandes escándalos financieros conmovieron la conciencia nacional: la consolidación de la Deuda Pública y las consignaciones del guano. Connotados personajes políticos y sus allegados, presentándose al Estado como acreedores, mediante falsos documentos en los que aparecían con tal calidad, se hicieron reconocer y pagar fabulosas sumas. Las consignaciones del grupo, cuyo monopolio tenía el Estado, distribuidas, gracias al favor y a la prebenda políticas entre personajes destacados e influyentes, produjo a los consignatarios ganancias astronómicas. Ambos escándalos improvisan y acrecientan fortunas cuantiosas. Sus raíces no pueden ser más oscuras. Su origen no puede ser más turbio e ilícito. Los enriquecidos aglutinan sus intereses para defenderse contra la reacción popular. Defienden su poder económico y lo robustecen creando su fuerza política. La plutocracia, así enriquecida, funda entonces el Partido Civil y para darle un barniz doctrinario —bandera neutral que cubriría el contrabando de guerra— adopta una etiqueta doctrinaria: el antimilitarismo.

Francisco García Calderón, enjuiciando la aparición y el auge de la plutocracia peruana, expresa:

“Se había formado insensiblemente en el Perú, gracias al descubrimiento de riquezas nuevas, el salitre y el guano, y a los monopolios fiscales, una *plutocracia* fuerte por el prestigio de la fortuna, que debía vencer muy pronto a las antiguas familias. Manuel Pardo se unió a esta plutocracia y su Partido resultó reforzado por estas alianzas. Después de haber sido una fuerza aristocrática, desdeñando su antigua severidad, se transformó en el *partido de las clases ricas*.” “Sin embargo el país cae en la bancarrota. Los empréstitos, las grandes construcciones del Presidente Balta, las especulaciones del salitre y del huano lo han agotado. Pardo no puede impedir el desastre financiero.”⁵

Víctor Andrés Belaunde y Jorge Basadre coinciden en este concepto admonitivo. Javier Prado y Ugarteche condena, con serena energía, esta acción parditarista que enfrenta a dos clases sociales:

“Los partidos políticos que ponen en pugna las fuerzas y las clases sociales, militares, letrados, señores y plebeyos, pobres y ricos, conducen a la división de los elementos nacionales al odio irreconciliable entre las clases a la anarquía y al despotismo a la debilidad interna y lo que es peor a la debilidad externa.”⁶

La plutocracia criolla desplaza a la clase militar en el gobierno. Se adueña del país aunque para ello sea necesario azuzar los bajos instintos del populacho, asesinar a los coroneles Gutierrez, arrastrar sus cadáveres por las calles de Lima, colgarlos luego de las torres de la Catedral y justificar todos estos crímenes, afirmando, en un mensaje presidencial, leído por Manuel Pardo en el Congreso, que todo eso constituía una “lección dolorosa, pero necesaria”.

Cambian las perspectivas históricas, pero la plutocracia sigue dominando al país. Perdimos las fuentes de nuestra riqueza. El salitre nos lo arrebató Chile. El petróleo se lo llevan los norteamericanos. El huano no es ya —como lo fuera en la época de Castilla— el firme puntal de los ingresos fiscales. Ahora hay otras formas de enriquecimiento ilícito, siempre a expensas del erario público y la plutocracia se ha visto así incrementada por esa casta de logreros y de traidores, empresarios de los grandes peculados de la política, que improvisaron cuantiosas fortunas en la función pública; que negociaron hasta con la compra de los armamen-

⁵ Francisco García Calderón, *Castilla, Pardo, Piérola*.

⁶ Javier Prado Ugarteche, *ob. cit.*

tos en horas graves para el país; hambreadores del pueblo, que siguen enriqueciéndose, con los turbios manejos del cambio del dólar y la disminución progresiva del poder adquisitivo de la moneda peruana, todo ello a expensas de la angustia y de la miseria de las clases menesterosas; indeseable pandilla de parásitos que ha dejado sus huellas digitales en todos los procesos turbios y escandalosos de nuestra historia y que, con voracidad de chacales, es insaciable en seguir corroyéndole las entrañas a la Nación.

Es esa argolla de terratenientes la más oprobiosa camarilla de hambreadores del pueblo que ha padecido el Perú; la que jamás tuvo otra mira que la de acrecentar sus capitales, acumulados con el dolor y el hambre de los trabajadores; prestos a difamar —si así conviene a sus intereses bastardos— la honra ajena porque carecen de la suya propia; “patrioteros” sin patriotismo que hacen de la patria un vulgar negocio; moralistas sin moral que pretenden erigirse en mentores de la opinión pública a la que tantas veces estafaron con sus engaños; encubridores de crímenes; auspiciadores de asesinos y de ladrones; canalla de camisa limpia y conciencia sucia, que siempre actuó a espaldas de la Patria y muchas veces contra ella, pero siempre, disfrazados de apóstoles, invocando también su sacrosanto nombre, en el preciso momento en que la escarnecían, con los mismos aspavientos de una prostituta que hiciera ante sus clientes alardes de virginidad en su lecho frío y mercenario.

No hay intención demagógica alguno sino estricta objetividad al llamar “hambreadores del pueblo” a esa camarilla de latifundistas que, agazapada tras unos cuantos linotipos, ultrajan a diario la ética y la dignidad del periodismo. Eso son. Hambreadores del pueblo. Se hambrea al pueblo, disminuyendo cada vez más el poder adquisitivo de la moneda, desvalorizándola en porcentajes inverosímiles cuya inevitable secuela es la inflación, creciente carestía de la vida que barre con los exiguos ahorros de las clases modestas. Ese es el objetivo criminal de los algodoneros y azucareros: mantener el dólar muy alto y el sol peruano muy bajo. La argolla vende sus productos en el extranjero en dólares que tienen alta cotización. Paga, en cambio, a sus empleados y peones, en nuestro país, con moneda peruana cada vez más depreciada. Es la menguada política del “azúcar cara y el cholo barato”. Y la argolla no repara en medios por odiosos, repugnantes e infames que sean —soborno, cohecho, crimen, deslealtad, traición y financiamiento de revueltas armadas— para mantener

esta situación de privilegio, acaparar todas las divisas en dólares que ingresen al país y acentuar, en provecho propio, la depreciación de nuestra moneda que ya prácticamente no vale nada. Todo ello con gravísimo perjuicio de las grandes mayorías nacionales, obligadas a pagar todos los productos que consumen, desde alimentos hasta específicos medicinales, a precio de oro, con un cambio desfavorable por la alta cotización del dólar, mientras con el sudor, con el hambre y con las lágrimas del pueblo van locupletando sus arcas esa media docena de millonarios que hunden sus garras insaciables en la economía nacional y tienen, en su periódico, su tribuna más insolente y desvergonzada.

Cualquiera de estos folicularios heridos en sus intereses ilícitos resulta más temible que un mastín atacado de mal de rabia, un alacrán hambriento sobre un muslo humano o una víbora venenosa que siente sobre sí el peso de una pisada. Es mucho más temible que ellos porque uno puede librarse del mastín, del alacrán o de la víbora matándolos a palos. A ellos habría que liquidarlos a tiros. Conocía bien a estas gentes González Prada cuando afirmó que ellos pagan ahora a los “bravos de la pluma”, mercenarios que había, sustituido a los bravos del puñal, grafómanos sin convicciones propias, ayunos en el buen decir pero ricos en la procacidad, en el dicterio, en la diatriba, en la calumnia, mientras los que pagan la soldada permanecen impunes en la penumbra, “abroquelados en el anónimo, asestando con mano ajena los golpes, sin sufrir personalmente las consecuencias y dando así libre campo a su desvergüenza de meretrices y a su ferocidad de chacales”.⁷

Esa casta de parásitos y hambreadores del país, los que son cada vez más ricos a expensas del pueblo que es, por obra y por culpa de ellos, cada vez más pobre, sigue, con sus irrefrenables abusos, acercándose cada vez más al límite máximo que le ha marcado la ira y la desesperación del pueblo. Cuando llegue a ese límite el pueblo sabrá hacerse justicia por su propia mano. De esa pandilla de traidores no quedará ni el recuerdo. Y el pueblo se encargará también de que, como en el anatema bíblico, tampoco quede piedra sobre piedra del edificio de su periódico infame y depravado. Su área, por decoro nacional y por decencia pública, al igual de lo que ocurrió en “La Rotonda” venezolana, se convertirá en una plazoleta. Y en ella se levantará la estatua que González Prada pedía para la ¡Vergüenza!

⁷ González Prada, *ob. cit.*

Clase Media

La *clase media* en el Perú, como en los demás países democráticos, carece de conciencia de clase. Representa una categoría social, tan amplia como heterogénea que limita por un lado con las clases privilegiadas por la fortuna —sector sumamente reducido en nuestro país— y roza por el otro con las primeras capas del proletariado. Comprende a las profesiones liberales (médicos, abogados, ingenieros, maestros, etc., etc.), los pequeños propietarios rurales, a la pequeña industria, al pequeño comercio, al artesanado, a la burocracia casi siempre inestable por estar sujeta a los vaivenes de la política y a los empleos privados cuya situación es no menos incierta, pese a unas cuantas garantías legales que los amparan.

No existen límites precisos que separan, en la topografía social, a la clase media con sus vecinas. En las zonas limítrofes hay un entrevero que se presta a confusión. No todos los abogados, por ejemplo, integran la clase media. Los que acaparan en sus bufetes a los grandes consorcios imperialistas, monopolizan la clientela de los bancos o son, ellos mismos banqueros, grandes industriales o terratenientes, no integran la clase media a pesar de su profesión liberal. Son plutócratas más interesados en el incremento de sus millones que en la justicia social. Asimismo, en el extremo inferior de la clase media, el modestísimo empleado de una institución bancaria, el amanuense insignificante de una firma comercial privada, el auxiliar humilde y anónimo en cualquier consultorio profesional o un maestro primario cualquiera en la más apartada región del país —individuos ubicados en la clase media— tienen, empero, un estándar de vida muy inferior al de un obrero técnico o calificado que trabaja en las fábricas. Igual ambigüedad ocurre con los campesinos: los hay de la clase media porque son dueños de las pequeñas parcelas que cultivan, pero la gran masa de las gentes del campo, cultivadores de una tierra que no es suya, son proletarios.

Considérase, por lo general, como integrantes de la clase media a todos aquellos que perciben ingresos limitados que bastan para satisfacer dificultosamente sus necesidades naturales y artificiales. El signo clasista distintivo es su modesta economía.

La falta de unidad clasista es hasta ahora la mayor debilidad en los distintos grupos que integran el mosaico heterogéneo de la clase media. Las otras clases tienen su propio orgullo colectivo. Los proletarios están

orgullosos de serlo y de luchar por sus reivindicaciones. En cambio, los hombres de la clase media, parece que sintieran vergüenza de su filiación clasista. Los profesionales, que constituyen los estamentos más altos de la mesocracia, apenas pueden se liberan de ella, ya sea por afortunados matrimonios con gentes ricas, por especulaciones no muy limpias en la política o por buena suerte en sus negocios, pasando entonces a integrar las clases adineradas. Quienes no tienen esas posibilidades y esas esperanza, aceptan con resignación, nunca con orgullo, su filiación clasista.

De los altos estamentos de la clase media han salido y siguen saliendo, en nuestro país, los hombres dirigentes en los múltiples aspectos de la vida nacional, pero como no tienen su propia convicción clasista, nada hacen por la clase media, seguramente porque nada esperan de ella.

Uno de los fenómenos de post guerra, en las dos últimas conflagraciones mundiales, que se constató en casi todos los países y que se cumplió también en el nuestro, fue el *reajuste de la clase media* que sufrió una doble transformación, en un proceso vertical, de ascenso y de descenso: algunos grupos agrarios, industriales y mercantiles que se enriquecieron con la venta de sus materias primas (azúcar, algodón, minerales) a los beligerantes o con audaces golpes de especulación, dejaron la clase media, a la que pertenecían hasta entonces, y ascendieron a la clase alta; en tanto que los estamentos inferiores de la misma clase media, bajo el agobio de la inflación y de la carestía de la vida, sufrieron una intensa proletarización.

EL PROLETARIADO

Breve historia del movimiento sindical y de las huelgas en el Perú.

Durante el primer medio siglo de nuestra vida independiente, el Estado se desatendió en absoluto del problema social. Los trabajadores fueron abandonados a su propia suerte. Las empresas impusieron, sin control alguno, duras condiciones de trabajo que los obreros, aguijoneados por el hambre y la miseria, se vieron obligados a aceptar, resignados entonces a la coyunda, impotentes para rebelarse contra ella y —lo que fue peor aún— sin intuir siquiera las afirmaciones de su conciencia gremial, sus propios derechos, su propia fuerza colectiva para imponerlos y su ubicación exacta en el proceso de la nacionalidad.

Fue lento y penoso, lleno de encrucijadas y de asechanzas, el camino que, en nuestro país, tuvieron que recorrer las clases proletarias. Durí-

sima tarea —lo sigue siendo hasta ahora— fue la de forjar la solidaridad gremial, resquebrajada en innúmeras oportunidades por las apostasias, deslealtades, traiciones y acomodados. Unas veces les faltó el conductor sincero y desinteresado que les marcara la auténtica ruta y se entregaron en brazos de los demagogos que sólo se sirvieron de ellos para engañarlos. Otras, aprovecharon la fácil coyuntura del caos político nacional para excederse desorbitadamente en sus demandas, desprestigiando así su causa justa. Y en no pocas ocasiones se prestaron a ser dóciles instrumentos del caciquismo político.

La vida institucional proletaria es también un entrevero contradictorio de gallardías y decepciones, de campañas viriles y de inacciones suicidas, raras veces cohesionadas con firmeza, casi siempre discrepantes las unas de las otras, sin saber mantener a su acción reivindicatoria en un rumbo fijo en el tempestuoso mar de nuestra evolución política, económica y social, oscilando como el navegante mitológico entre Scila y Caribdes, las tentaciones de la política criolla y los atractivos falaces de la demagogia, tan destructora la una como la otra.

El movimiento proletario del Perú ha logrado, sin embargo, abrirse camino. A través de la ruta larga y dolorosa los obreros han ido dejando sus sufrimientos, su sangre y hasta sus propias vidas. No es escaso el martirologio clasista. Pero tantos esfuerzos y sacrificios no han sido estériles. Obra exclusivamente suya son las conquistas sociales que ahora los amparan: los derechos a una jornada máxima, a un salario mínimo, a una vivienda higiénica, al cuidado de su salud, al pan de sus hijos, a la atención médica durante sus enfermedades, a las garantías para su vejez y al trato humano en el trabajo.

Una visión retrospectiva, en ese largo camino de los años, los lustros y las décadas, será útil para ameritar la dureza de la brega y la acción esforzada de esos hombres que, luchando contra obstáculos al parecer invencibles y sobreponiéndose a todo, trajeron en sus brazos una nueva aurora de justicia.

José Carlos Mariátegui escribió en 1918:

“El movimiento proletario del Perú no ha sido reseñado ni estudiado todavía. Los conquistadores, los virreyes, los caudillos, los literatos, los generales, los revolucionarios de este país encuentran fácilmente abundantes aunque no siempre estimables biógrafos. La crónica de la lucha obrera está aún por escribir.”

Nadie lo ha hecho, efectivamente, hasta ahora en el Perú.
Intentémoslo.

La legislación social del Perú es relativamente nueva. Las turbulencias de nuestra inestable vida política, el predominio de nuestra plutocracia criolla —confabulación del caciquismo abusivo, terratenientes, gamonales y empresarios —el caudillaje que saqueó una y otra vez las arcas fiscales, dejándolas exhaustas y la ausencia de una firme conciencia proletaria, tantas veces frustradas en huelgas improvisadas y carentes de disciplina, de acción doctrinaria, de cohesión multitudinaria y de previsión científica, se conjugan en nuestro país para retardar el ritmo de los avances sociales.

Cada uno de los avances de nuestra legislación social no advino por la acción espontánea del Estado o por la iniciativa feliz de la empresa. El Estado fue casi siempre despreocupado de los problemas sociales, relegado hasta hace algunas décadas a la acción de las beneficencias. Las empresas, egoístas siempre, mantuvieron con obcecación, clamorosa injusticias contra de sus trabajadores, sin preocuparse ni de su salud, ni de sus vidas, ni de su desgaste en el trabajo. Cuidaban con esmero las máquinas de sus industrias, capital mecánico de la producción. Descuidaban por completo, entregándolos a su propia suerte, a los hombres que manejaban esas máquinas, invaluable capital humano en el proceso económico. Una larga y desoladora experiencia llevó al ánimo de los obreros la convicción de que ellos debían conquistar, por sí mismos, sus propios derechos. Y se pusieron en marcha en un camino largo y penoso, erizado de dificultades e incomprensiones, asechanzas y deslealtades a través de nuestra historia.

Al igual de lo ocurrido con los indios y los negros, la clase popular del Perú nada obtuvo con la emancipación política. Sólo un simple cambio de amos. Variaron los personajes pero subsistieron los abusos. Ahora eran el subprefecto, el gobernador, el juez de paz. Ya habían desaparecido el corregidor y el encomendero. Pero, aquellos fueron los legítimos herederos de todos los desmanes de éstos. Con la lentitud perseverante de la gota de agua que horada la piedra, los obreros iniciaron hace un siglo, llenos de temores y desconfianzas y faltos de fe y organización, la escabrosa ruta que su propio destino les trazaba.

A mediados del siglo pasado, durante el régimen gubernativo del Mariscal Castilla —figura epónima en nuestra evolución político-social—

empiezan a fundarse asociaciones obreras de carácter humanitario. Fue la primera tentativa, aún débil, para unir voluntades con un sentido gremial. Antes de eso, y por acción de la Iglesia, sólo habían existido cofradías y hermandades obreras con finalidad exclusivamente religiosa.

1859 es un año trascendental, punto de partida de los movimientos obreros en el Perú. Prodióse entonces el levantamiento llamado "*de las puertas, ventanas y molduras extranjeras*". Algunos capitalistas allegados al Gobierno, con el objeto de tener mejor obra de mano con menor gasto, obtuvieron permiso, en agosto de ese año, para introducir al país muebles extranjeros, gran cantidad de obras de carpintería —puertas, ventanas y molduras— y hasta algunas casitas prefabricadas, todo traído de Europa. El gran cargamento llegó al Callao en diciembre. El primer desembarco fue un lote de grandes y artísticas puertas, ventanas y molduras. El pueblo lo miró con recelo, temiendo que, de proseguir ese sistema, se le quitaría a él una de las formas de su trabajo, uno de los medios de subsistencia. Al día siguiente gran número de trabajadores esperaron en la carretera del Callao el cargamento restante, lo capturaron y le prendieron fuego, haciendo una gran hoguera. Esa hoguera, encendida hace un siglo, fue la primera afirmación vigorosa de la conciencia proletaria peruana. Todavía sigue ardiendo.

La fuerza pública trató, como de costumbre, de reprimir a los trabajadores. Soldados de caballería, lanza en mano, comandados por el coronel San Román, atacaron a los trabajadores que se defendieron con piedras y palos, resultando heridos de ambos bandos. Sin amilanarse por el ataque y cargando a sus propios heridos, los obreros, en son de protesta por el atropello y de defensa de sus derechos, llegaron hasta la Plaza de Armas y demandaron la presencia del Presidente de la República Mariscal Castilla. El trabajador Manuel Bonifaz fue la altiva y vibrante voz proletaria en demanda de justicia. La demanda fue acogida por Castilla quien expresó su complacencia por la virilidad del pueblo; prometió que no se importaría en adelante una sola pieza de madera, trabajada en el extranjero; felicitó a los gestores del movimiento —Loyola, Ledesma, Caballero, Aguilar, Bonifaz, Magán, Sifuentes, Murillo y otros— y exhortó a los manifestantes a que se retiraran a sus hogares en orden, como en efecto lo hicieron aclamando al Presidente, quien días después visitó personalmente a los obreros heridos.

En 1866 algunas instituciones se empeñaban, aunque todavía muy in-

ciientemente en agrupar a los trabajadores. Funcionaban entonces la “Sociedad Fraternal de Sombrereros”, “Artesanos de Auxilios Mutuos”, “Fraternal de Artesanos”, “Unión de Obreros N^o 1” y algunas otras. Los obreros estaban aún deletreando las primeras letras de sus reivindicaciones clasistas. Ese mismo año se fundó la “Confederación de Artesanos Unión Universal”, expresión de la conciencia gremial que procuró siempre mantenerse al margen de las interferencias políticas que pretendieron capitalizarla para dedicarse exclusivamente hasta donde le fuera posible hacerlo, en medio de tantas incomprensiones, egoísmos y asechanzas, a la organización de los trabajadores, fundando sus gremios, elaborando sus estatutos, estableciendo una cooperativa de consumo. A los dirigentes de la Confederación les faltó, empero, amplia visión organizadora, ya que sus estatutos restringieron la institución sólo para los artesanos de profesión y que estuvieren en ejercicio de la misma.

El Presidente de la República fue el primero en reconocer el derecho de asociación de los obreros y les brindó el apoyo del Estado. En abril de 1866 confió la misión de bomberos a la Sociedad “Artesanos de Auxilios Mutuos” y “Fraternal de Artesanos”, esta última desprendida del seno de aquélla. Ambas concurren a la épica acción del Dos de Mayo, comportándose con tanto denuedo que merecieron una enaltecedora cita en la Orden General del día del glorioso combate.

El Gobierno otorgó también a ambas instituciones sus locales propios, reconociendo así expresamente el derecho de los organismos obreros a poseer los bienes del Estado.

La situación de los tipógrafos en diciembre de 1883 no podía ser más aflictiva. A más de ser insignificante su remuneración, verdaderos salarios de hambre, se les obligaba a recibir en pago los billetes fiscales, moneda de curso forzoso, que se encontraban terriblemente depreciados, a tal punto que un sol, moneda de plata, equivalía aproximadamente a treinta soles, moneda de papel. Para mejorar su situación el Gremio de Tipógrafos se declaró en huelga, la que se inició el día 16, haciendo causa común con los huelguistas todas las imprentas y algunos operarios del diario “El Comercio”, único que siguió en circulación acuartelando a todo su personal disponible en sus talleres.

A los pocos días de declarada la huelga, desertó de sus filas el director del movimiento, el tipógrafo Elías Cañas, produciendo el natural desconcierto en la masa obrera. Asumió entonces, enérgica y esforzada-

mente, la dirección de la lucha el obrero La Rosa que la llevó a feliz término. El 27 de diciembre los representantes de ambas partes se reunieron en el local de la Prefectura de Lima y el conflicto quedó solucionado al aceptar las empresas la demanda de los obreros: recibir el pago en soles de plata y no en billetes fiscales, sobre la base de doce reales por "columna de entre dos".

Cuatro años más tarde, en enero de 1887, el gremio de los obreros panaderos se declaró en huelga. Dos bandos rivales dividían entonces a este gremio, caracterizado por ser uno de los más rebeldes y viriles: el de los "pinganilleros", elaboradores del pan de manteca de aquellos días, llamado hoy "pinganillo"; y los "cerveceros" que elaboraban el pan de agua que ahora se denomina "francés". Ambos se unieron momentáneamente en un movimiento reclamatorio, no exento de justicia, pero sí carente de disciplina, de organización adecuada y de contenido doctrinario. No se presentó ningún pliego de reclamaciones. Se pidió verbalmente aumento de salario y mejor trato. La huelga duró nueve días y terminó con el triunfo de los huelguistas. Mientras tanto el pan fue elaborado en la Penitenciaría por los reos. Además del triunfo inmediato, la huelga tuvo un resultado perdurable porque, bajo el fervor del movimiento victorioso, surgió entre los obreros panaderos la idea de formar una sociedad, exponente del gremio y defensora de sus derechos e intereses legítimos. Nació la Sociedad de Obreros Panaderos "Estrellas del Perú", bajo cuyo amparo se realizaron varias huelgas parciales, pidiendo mayor salario o protestando por alguna injusticia. En 1887 se federó a la Confederación de Artesanos "Unión Universal".

En las postrimerías del siglo XIX un carpintero, Domingo Salazar, y un pedagogo, Manuel Reyes, forjaron la iniciativa de centralizar institucionalmente a todas las asociaciones representativas de las distintas actividades obreras en el país. Así nació la "Asamblea de las Sociedad Unidas", a la que diera tanto prestigio, don Ramón Espinoza, benefactor de las clases populares y cuya obra se perpetúa en el bronce en una de las plazoletas de los barrios tradicionales de Lima.

En 1896 los operarios de imprenta, cuyas condiciones de vida y trabajo seguían siendo por demás deplorables, se lanzaron nuevamente a la lucha. El país, que acababa de ser convulsionado por una sangrienta guerra civil, parecía tornar al cauce de la normalidad. Se publicaban entonces seis periódicos —"El Comercio", "La Opinión Nacional", "El

País”, “El Tiempo”, “El Censor”, “El Diario Judicial”, varias revistas, algunas hojas eventuales. Existía, además, abundante trabajo en las casas editoras y en las imprentas. La demanda de brazos era, pues, mayor que la oferta. Los obreros tipógrafos no desperdiciaron esta coyuntura y el 6 de septiembre de ese mismo año decretaron la huelga general del gremio. Pedían los obreros el restablecimiento de la tarifa de 1869, lo que importaba un aumento del 35 % sobre los salarios que percibían en 1896. Se organizó una comisión directiva de la huelga, presidido por el obrero Horacio La Rosa, el viril director de la huelga de 1883. Como ocurre siempre, la incomprensión de los poderes públicos trató de sabotear la huelga, sin conseguirlo, aunque sin llegar a ningún vejamen, por parte de la fuerza pública. Una manifestación callejera levantó el optimismo y enardeció los entusiasmos de los huelguistas. Ningún periódico se publicaba por falta de tipógrafos. Sólo salía el diario de la huelga, “El Tipógrafo”, dirigido por el obrero Abraham Raffo, redactado íntegramente por tipógrafos, vendido cotidianamente por más de cien huelguistas y que tuvo gran aceptación en el público. La minoría parlamentaria de la Cámara de Diputados —los Dres. Wenceslao Molina, Giraldo, Valera y otros— levantaron su voz y patrocinaron una erogación en defensa y en favor de los huelguistas.

La huelga duraba ya un mes. El tiempo parecía ser el mejor aliado de los propietarios de imprenta. Los obreros no supieron mantener su cohesión con firmeza. No pocos desertaron de sus filas y con estos romp-huelgas pudo editarse uno de los diarios locales. Por esos mismos días, uno de los huelguistas, que tenía a su cargo el manejo de los fondos, estafó al gremio y se fugó, llevándose gran parte del dinero puesto bajo su custodia. No sería, por desgracia, la única vez que esto ocurriría en la trayectoria de las luchas obreras. La huelga marchó rápidamente al fracaso. Los obreros fueron los responsables de ello. Nada obtuvieron con la huelga, salvo la esperanza de futuras, reivindicaciones. Para ello forjaron un instrumento de lucha y surgió así una nueva sociedad: el “Gremio de Tipógrafos Confederados”.

Hasta 1901 la jornada de trabajo para los obreros en las panaderías era de catorce horas diaris. Los panaderos solicitaron que el trabajo se les abonara por quintales y no por jornadas. Los patrones, como de costumbre, desecharon el pedido; y, frente a esta negativa, el Gremio de Panaderos “Estrella del Perú”, que se encontraba firmemente cohesionado,

declaró la huelga el 2 de mayo de 1901. Todas las panaderías cerraron y el pan, como en la oportunidad anterior, fue elaborado en la Penitenciaría. Al tercer día el Alcalde de Lima reunió a patrones y obreros, sin llegar a ningún acuerdo. Cada sector era irreductible en sus puntos de vista. El 19 de ese mismo mes, décimoséptimo día de la huelga, intervino el Gobierno. El Presidente de la República citó en su despacho a comisiones de patrones, huelguistas y el representante del Municipio y allí quedó resuelto el conflicto: se consideró demasiado dura la tarea de catorce horas y se recomendó realizarla por quintales.

Años después se produjo un cisma institucional en el gremio de panaderos. Unos querían convertir a la "Estrella del Perú" en una herramienta de lucha clasista. Otros querían mantenerla en su carácter mutual. La discrepancia se agravó en 1906. Se dividió la sociedad en dos ramas antagónicas, eclipsándose el brillo de la estrella. La crisis duró hasta 1907 en que, tras breve receso institucional, renació con nuevos bríos la conciencia gremial, organizándose entonces la "Federación de Obreros Panaderos Estrella del Perú".

La situación de los trabajadores portuarios, en 1904, no podía ser más defectuosa e inconveniente. No existía allí entonces ni asomos de organización gremial. Innumerables abusos se cometían contra los trabajadores en las labores de embarque y desembarque y en cuanto estos formulaban sus reclamaciones, la falta de solidaridad gremial esterilizaba sus esfuerzos. Más de una vez la policía, a viva fuerza, despejó a los reclamantes y los reemplazó con soldados y marineros en las labores de carga y descarga. Tanta injusticia engendró la rebeldía y la protesta. Los obreros trabajaban rudamente diez horas diarias y sólo percibían un jornal de dos soles. A más de ello recibían un trato despótico y no pocas veces cruel. El malestar se agudizó y el 4 de mayo de 1904 los obreros de la Dársena se declararon en huelga pidiendo nuevas condiciones de trabajo. Quince días duraba ya la huelga sin solución. Fue entonces que autoridades agresivas recurrieron a la fuerza. Los gendarmes atacaron a los huelguistas y varios de estos resultaron fuertemente heridos de sable, el atropello produjo conmoción obrera. Aún los más apáticos salieron a la calle a defender a sus compañeros. La huelga se había convertido ya en paro general. Nuevos encuentros con la tropa tuvieron un saldo trágico: la muerte del obrero Florencio Aliaga. Ante su cadáver, convertido ya en un símbolo y una bandera, paralizaron todas las industrias del

Callao y se disponían hacer lo propio las de Lima. El 22 de mayo, antes que se complicaran aún más las cosas, triunfó la huelga: los obreros consiguieron el 20 % de aumento en sus salarios y reformas favorables en su sistema de trabajo.

Al año siguiente los portuarios de Mollendo, esperanzados con el triunfo de sus compañeros chalacos, se declararon en huelga, en marzo de 1905, reclamando aumento de salarios —entonces percibían un máximo de dos soles diarios— y mejores condiciones de trabajo. La huelga paralizó completamente el movimiento marítimo. Las autoridades de Arequipa y Mollendo, equivocando siempre el camino, recurrieron a la amenaza para amedrentar a los obreros: los anunciaron que serían borrados de la matrícula y traerían nuevos brazos de Lima y Callao para reemplazarlos. Problemas de esta índole no se resuelven con amenazas. Los obreros las desoyeron y persistieron en su actitud. Las autoridades entonces obligaron a los soldados a realizar labores de carga y descarga, siendo fuertemente retribuidos por las empresas. Tampoco faltaron, en esta oportunidad, los rompe-huelgas, traidores a la causa proletaria. La huelga fracasó así completamente después de dieciséis días. Nada consiguieron los huelguistas. Por el contrario, los dirigentes obreros fueron despedidos y se quedaron sin trabajo, sin que los obreros —en nueva quiebra de la solidaridad social— dejaran sentir su protesta por este atropello.

Los motoristas y conductores de las empresas eléctricas de Lima laboraban en pésimas condiciones y percibían sueldos misérrimos: Trabajaban desde las cinco y media de la mañana, hora en que debían ya estar en pie para dirigirse a sus factorías, hasta la una de la mañana del día siguiente, sin más intervalo que tres horas de descanso diario: hora y media de relevo para almorzar y hora y media para comer. Percibían cuarenticinco soles mensuales, suma que nunca llegaba a su poder íntegramente porque un odioso régimen de multas se encargaba de mermarla. Para remediar esta situación de los empleados, el 5 de diciembre de 1906 se declararon en huelga los motoristas y conductores de los Ferrocarriles Urbanos e Inter-urbanos de Lima. Los huelguistas pedían la jornada de nueve horas para los empleados y un sistema de turno llamado “servicio” por el cual el empleado entraría a trabajar un día desde las seis de la mañana hasta las doce del día, descansaría hasta las seis de la tarde, y volvería nuevamente al trabajo hasta las doce de la noche; y al día siguiente este empleado solo trabajaría desde las doce del día hasta las seis de la

tarde. O sea, un día trabajaría doce horas y otro seis. El promedio diario de trabajo sería de seis horas. Demandaban también la fijeza del haber: setenticinco soles mensuales para el servicio urbano y noventa para el inter-urbano.

La Empresa rechazó de plano el pedido y procuró romper la huelga, restableciendo el tráfico, pidiendo el apoyo de la fuerza pública, sobornando a algunos huelguistas y tomando algún personal nuevo. La huelga se prolongaba durante seis días sin esperanzas de solución. Los huelguistas nombraron entonces como árbitro de su causa, al Presidente de la República, José Pardo, quien aceptó el cargo, convocó a las partes interesadas al despacho presidencial y después de convenir en que ambas acatarían su fallo, concedió a los huelguistas el 25 % de aumento en lugar del 50 % solicitado y todas las demás demandas de su pliego de reclamaciones.

En noviembre de 1908 los obreros de Vitarte demandaron aumento de salario. Al no obtenerlo se declararon en huelga que duro tres días al cabo de los cuales los huelguistas depusieron su actitud después de obtener el 7 % de aumento. Ellos habían reclamado el 25 %.

En mayo de 1910 los obreros del asiento petrolífero de Talara acudieron a la huelga después de haber presentado, desde tiempo atrás, un pliego de reclamos demandando el 20 % de aumento en los salarios, el comercio libre, establecimiento de hospitales para la curación de las múltiples enfermedades del lugar y libertad para asociarse y reunirse. La empresa extranjera rechazó el pliego. La huelga se prolongó once días. Tropas traídas de Paita y Piura redujeron a los obreros y se les obligó a reintegrarse a su trabajo, sin haberles concedido absolutamente nada. Así, con mano férrea, creía la empresa extranjera mantener el principio de autoridad. Pero como no podía negarse, porque era evidente, la justicia de la demanda obrera, la Empresa, por su parte, construyó un hospital y un casino para empleados y obreros.

Los cocheros de Lima, descontentos por la presión que sobre ellos ejercía la Inspección Municipal de Rodaje, desempeñada entonces por Carlos Borda, intransigente en imponer un reglamento que lesionaba los derechos del gremio, se declararon en huelga en octubre de 1910 pidiendo la derogatoria de dicho nuevo reglamento y la restauración del reglamento anterior que —según los huelguistas— contemplaba mejor los intereses del público, de los aurigas y de los propietarios de coches. La Asamblea de Sociedades Unidas, bajo la inspiración de Federico Ortiz

Rodriguez, muy prestigioso dirigente institucional, auspició la huelga y la condujo a feliz éxito: el nuevo reglamento fue derogado y se restableció el anterior.

Nuevos jalones en la trayectoria de las reivindicaciones proletarias y en la reafirmación de la conciencia clasista se forjó en abril de 1911, al decretarse el primer paro general en el Perú y al producirse, gracias a la acción fecunda de un mandatario ejemplar, don Augusto B. Leguía, permeable a los dictados de la auténtica justicia social, la decidida intervención del Estado en favor de las clases populares.

El grito reivindicador partió de los obreros de Vitarte, más que descontentos, exasperados por los salarios misérrimos, el frecuente mal trato que recibían de sus patrones, las pésimas condiciones de vida que les imponía la empresa, obligándolos a adquirir en sus tambos, y a precios prohibitivos, los artículos de primera necesidad y desperdiciando en las acequias el sobrante de agua potable que se extraía de un pozo especial para los empleados, en vez de dar ese sobrante, bastante grande, a los obreros y sus familias, obligándolos así a utilizar, con ese objeto, las aguas impuras de las acequias que pasaban por la Fábrica. Para poner fin a estas injusticias, y tras dilatados e infructuosos intentos de ser escuchados y atendidos por medios pacíficos, los obreros se declararon en huelga el 18 de marzo de 1911. Quince días antes habían presentado un pliego de reclamaciones, que fue archivado, sin estudio alguno, por la Empresa, resuelta a quebrar la huelga con el apoyo de las autoridades subalternas, sobornando a los malos trabajadores, *caínes* que nunca faltan en desprestigio de su propia causa, y buscando en Lima a un personal apropiado para reemplazar a los huelguistas, a quienes el 24 de marzo se notificó que desocuparan inmediatamente las habitaciones en que vivían con sus familias —a pesar de estar puntualmente pagadas las mercancías conductivas que fluctuaban entre ocho y veinte soles mensuales— con el objeto de entregarlas a los nuevos trabajadores. Los obreros permanecieron en sus viviendas y la Gerencia pidió el auxilio de la fuerza pública. El Prefecto de Lima se constituyó personalmente en Vitarte y ordenó que un destacamento de gendarmes, rifle y sable en mano, arrojara violentamente a los obreros y sus familias de sus viviendas. Tan inhumano atropello quedó consumado por la fuerza. Entre los obreros arrojados, había algunas mujeres en estado grávido, una que hacía pocas horas acababa de dar a luz y varios niños enfermos. Diecisiete dirigen-

tes obreros fueron maniatados, presos y conducidos a Lima en el mismo tren prefectural. Entonces la vía férrea era la única comunicación. No existía todavía la autopista.

La violencia ha sido siempre mala consejera y, siempre también, ha engendrado como reacción la violencia. Los obreros de Vitarte, a pié, se dirigieron a Lima, a campo traviesa, desviándose del camino real, para presentar sus reclamaciones al Presidente de la República, quien ignoraba lo que había ocurrido y en quien los obreros tenían plena fé. Enterado el Prefecto de Lima, por un telegrama que le dirigiera la Gerencia de la Fábrica Vitarte, dispuso que gruesos piquetes de gendarmes fuesen al camino a detenerlos, pero como ellos no venían por el camino sino por los potreros, precisamente para burlar la vigilancia policial, lograron entrar a Lima, por distintos sitios —Portadas de Maravillas, Cercado, Martinete y Cocharcas— y se concentraron en la Confederación de Artesanos, que funcionaba en la calle del Tigre, siendo recibidos por sus dirigentes y por los de las Asambleas de Sociedades Unidas, reunidas allí en pleno para solidarizarse con los obreros de Vitarte y reclamar conjuntamente ante el Jefe del Estado. En imponente manifestación salieron del local institucional y llegaron hasta la Plaza de Armas, siendo detenidos por fuerzas de caballería que cargó contra ellos, obligándolos a replegarse hasta la Plaza Italia donde ingresaron a la Sociedad “16 amigos”, declarándose en sesión permanente.

Gobernaba entonces al país un gran y comprobado amigo de los obreros, don Augusto B. Leguía, quien, recién enterado de lo ocurrido y no pudiendo dar crédito a los desmanes que había perpetrado en Vitarte la fuerza pública, comisionó a un amigo de toda su confianza, dirigente de las instituciones proletarias, Federico Ortiz Rodríguez para que se constituyera en Vitarte, se informara de todo lo ocurrido y lo pusiera en su conocimiento. Así lo hizo el dirigente obrero. Y bien pronto, por sus labios, el Presidente Leguía supo toda la verdad; condenó con energía los atropellos consumados contra los obreros; sancionó a quienes lo habían ordenado; otorgó a los trabajadores las más amplias garantías para que se formularan sus reclamaciones, pidiéndoles tan solo que guardaron los respetos que la sociedad merece y el orden interno exigen; y bajo los auspicios presidenciales, los obreros realizaron un paro general, desfilando por las calles de Lima más de veinte mil hombres, en medio del mayor orden y compostura para protestar de los atropellos de Vi-

tarte. Al día siguiente, 10 de abril de 1911 la comisión de los huelguistas conferenció con el Presidente Leguía y su Ministro de Gobierno. Era tal el ascendiente que Leguía tenía ante los trabajadores y tan grande la fé que estos habían depositado en su mandatario que, ante la simple insinuación presidencial, los obreros depusieron su actitud y volvieron al trabajo. El propio Presidente comisionó a Ortiz Rodríguez para que, con la más absoluta reserva, entregara a los obreros el dinero necesario—que Leguía ofrendaba a la causa de los trabajadores— para cubrir los compromisos que ellos hubieren contraído durante la huelga, en la atención y sustento de sus hogares, dándoles también a los obreros una suma prudencial para que atendieran a sus gastos durante los primeros días de su retorno al trabajo, sin necesidad de pedirle prestado a la Fábrica. Ortiz Rodríguez rindió escrupulosa cuenta de los gastos efectuados y luego afirmó que “el Presidente Leguía había dado elocuente prueba de su sentimiento democrático al amparar a los obreros”.

Otro hecho significativo es digno de mención en este paro obrero: la solidaridad de los estudiantes universitarios, presididos entonces por el alumno de la Facultad de Derecho, Edilberto C. Boza. Estudiantes y obreros, estrechamente unidos, compartieron, desde entonces, los peligros comunes y las comunes esperanzas en la trayectoria social del Perú. La huelga cumplió todos sus objetivos.

La Municipalidad de Lima había creado un arbitrio de cuarenta centavos por cada carretada de arena que se extrajera del lecho del río Rímac. Los industriales del ramo reclamaron al Municipio y fueron desoídos. Apelaron al Gobierno, pero su queja fue desestimada. Entonces se declararon en huelga los carreteros y proveedores de materiales de construcción. La fuerza pública apresó a los carreteros y condujo las carretas al depósito municipal. La huelga empezó el 24 de octubre y terminó al día siguiente con la intervención del Presidente Leguía a cuya iniciativa se debió la suspensión del referido árbitro. Los dueños de las carretas, únicos beneficiados con el triunfo de la huelga, se negaron, empero, faltando a su compromiso a pagarle al personal de carreteros que trabajaba bajo sus órdenes el jornal durante los dos días que había durado la suspensión de las labores, a pesar de que sin la intervención de los obreros—que en este caso reclamaron un derecho que no era de su propio gremio— los propietarios hubieran resultado perjudicados.

Una huelga de sastres, realizada en diciembre de 1911, en medio del

mayor orden y organización, obtuvo para los obreros un 20 % de aumento en los salarios y algunas mejoras en las condiciones de trabajo.

Un profundo malestar venía gastándose, desde hacía tiempo, entre los trabajadores del valle de Chicama, región predilecta de los grandes latifundios y de los grandes terratenientes y en donde los peones se debatían en una vida miserable, sin horizontes y sin esperanzas. El sistema de trabajo era el “enganche”. Capataces o contratistas se encargaban de “enganchar” gentes en las vecinas cercanías, las traían a trabajar al valle y ellos, los “enganchadores” percibían un apreciable porcentaje en cada jornal que los peones ganaban a costa de tantos esfuerzos.

En esa época las haciendas “Roma” propiedad de Victor Larco Herrera y “Casa Grande”, de una firma alemana, sostenían una enconada rivalidad. Las tradiciones agrícolas conservan algunas anécdotas pintorescas. Cuéntase que Larco Herrera había bautizado los potreros de Roma colindantes con “Casa Grande” con nombres de la heroica Francia para desagradar a sus propietarios alemanes. Un potrero se llamaba “Verdún”, otro “el Marne” y así por el estilo. Cuéntase también que todos los días, antes de empezar el trabajo en los potreros colindantes, una banda de músicos, cachimbos de “Roma”, por orden de su propietario, entonaban “la Marsellesa” para que los ecos viriles del himno francés desafinaran los oídos de los altos empleados alemanes de “Casa Grande”. Pero eso no es todo. Las dos grandes negociaciones procuraron hacerse entre sí el mayor daño posible: incendios intencionales, puentes destruídos, carreteras malogradas, mantenían en constante indisciplina a la gente, maleada con tan funesto mal ejemplo. Las agitaciones políticas agravaban aún más la situación.

El conflicto se inició en “Casa Grande” el 2 de abril de 1912 cuando los “carreros” —peones que trabajaban en los carros portadores de la caña de azúcar y que ganaban diecisiete centavos por tonelada pidieron un aumento de 3 centavos; y los carrilanos que ganaban 4 centavos por tonelada pidieron un aumento de 1 centavo. Nadie sospechaba al comienzo las proporciones que debía tomar esta huelga de los centavos.

Violenta y desorganizada la huelga se propagó rápidamente a casi todos los fundos del valle. Parecía haber llegado la hora del pueblo, el meridiano reivindicador de los derechos conculcados. Para sofocar la situación y reprimir a los huelguistas, cada vez más indisciplinados y tumultuosos, de Lima se enviaron fuerzas militares de infantería, arti-

llería y caballería que llegaron a Trujillo y se pusieron a las órdenes del coronel La Rosa Villanueva, jefe militar de la región. Los huelguistas resistieron a la fuerza pública, particularmente en la hacienda "Laredo", propiedad de José Ignacio Chopitea.

El 13 de abril una masa imponente de huelguistas, de casi todas las haciendas del valle, emprendió su marcha hacia Trujillo en demanda de justicia. Al día siguiente las masas populares y las fuerzas armadas se encontraron, al amanecer, en el "callejón de la Marina", llamado desde entonces "callejón de la muerte". Las tropas dispararon a mansalva sobre aquella masa humana, inerme, sin armas ni organización. La masacre fue bárbara y los muertos incontables. Cuando la tragedia trascendió al país una ola de indignación se levantó para condenarla.

El Prefecto del Departamento de la Libertad Sr. González increpó rudamente la conducta de Rafael Larco Herrera, co-propietario de la hacienda "Chiclín", a quien calificó de antipatriota, acusándolo en términos duros de estar al servicio de los intereses extranjeros. Larco envió sus padrinos al Prefecto, como si esa clase de problemas se resolvieran con esa clase de soluciones y un Tribunal de Honor declaró improcedente el duelo.

Allí en Chicama se inició el martirologio de la clase proletaria en el Perú. No fue estéril la sangre derramada por los obreros. Semilla que cayó en los surcos ávidos, produjo muy sazonados frutos. Fue el bautismo de sangre en las reivindicaciones proletarias. Y una vigorosa afirmación de su conciencia clasista. Más de una vez en nuestra historia los trabajadores del valle del Chicama han lanzado, rubricado con su sangre y con sus vidas, un mensaje de virilidad al Perú.

Ni las Empresas Eléctricas ni sus empleados habían quedado satisfechos con el arbitraje presidencial de 1906. A nadie satisfacía la solución salomónica del Presidente Pardo. Las empresas estaban descontentas por el mayor desembolso que los aumentos acordados representaban en la planilla de los empleados y éstos trabajaban a disgusto porque se habían forjado nuevas esperanzas y nuevas ilusiones de mejoramiento. Bastaba cualquier pretexto para renovar el conflicto. Y así ocurrió cuando en agosto de 1912 las empresas resolvieron suspender el ingreso de los carros de los carros interurbanos a la capital, quedando con ello excedentes y sin trabajo no pocos servidores. Dilatadas infructuosamente las negociaciones preliminares, los motoristas y conductores el 1º de septiembre se declararon en huelga, apoyados por todos los trabajadores ferroviarios y

bajo los auspicios de la Confederación de Artesanos. Encontrándose el país en el álgido período de la renovación presidencial, excepcional tino tuvieron que desplegar los directores del movimiento obrero, que era exclusivamente social para que no se le diera a la huelga una significación política. Ello no fue obstáculo para que los dirigentes huelguistas confederaran con el Presidente electo don Guillermo E. Billinghurst, quien se limitó a aconsejar que ambos bandos se hicieran mutuas concesiones para terminar con esta situación que ya resultaba insostenible. Al octavo día de huelga, que amenazaba convertirse en paro general, los obreros realizaron una gran manifestación de protesta en la Plaza Dos de Mayo que alcanzó el más rotundo éxito. Los manifestantes recorrieron luego el girón Moquegua, ingresaron al girón de la Unión, llegaron hasta la Plaza de Armas y se disolvieron en medio de la mayor compostura, demostrando así su capacidad organizadora y su firme disciplina. Los huelguistas ganaron la batalla ante la opinión pública y a los doce días de haber iniciado su movimiento, éste culminaba con algunas nuevas conquistas, especificadas en el convenio respectivo.

Los obreros tornaron entonces al trabajo. A la una y quince minutos del día trece salió el primer carro manejado por el motorista Noriega—el líder de la huelga— y en cuya plataforma delantera iban el Alcalde de Lima, Nicanor Carmona, el abogado consultor de los trabajadores Luis Felipe Paz Soldán, el Intendente de Lima, comandante Díaz, ocupando el interior del carro distintos miembros del comité de huelga y los reporteros de los diarios locales. Durante su recorrido fue vitoreado entusiastamente por el pueblo.

Dos días después los electricistas presentaban un pliego de reclamaciones. Se abstuvieron de toda gestión mientras estuvo en pie el conflicto de los motoristas y conductores. Apenas se solucionó éste, los electricistas renovaron sus demandas y al no ser satisfecha se declararon en huelga el 18 de septiembre, cortando los servicios de electricidad y dejando la ciudad a oscuras. Para no frustrar las ceremonias de la transmisión del mando presidencial, que debía efectuarse el día 24 y como un homenaje al presidente electo, los huelguistas depusieron momentáneamente su actitud y volvieron al trabajo con la simple promesa de que dentro de un plazo de quince días serían atendidos, bajo la garantía del nuevo Jefe de Estado. Así ocurrió.

El Presidente don Guillermo E. Billinghurst fue un buen amigo del

pueblo. Procuró mejorar las condiciones de vida de la clase proletaria e implantó en el Perú la jornada de ocho horas. Estadista de clara visión social no consideró a las huelgas como actos subversivos contra su régimen político, sino como la justificada expresión de los justos anhelos de superación de los trabajadores. En los conflictos, surgidos durante su período gubernativo, entre el capital y el trabajo estuvo resueltamente al lado de los obreros, a quienes estimuló con su presencia, en la visita personal que acostumbraba hacer a los centros de trabajo, declarados en huelga, para examinar, por sí mismo, las condiciones de trabajo de los obreros y recomendar a los personeros de las empresas atendieran sus justificadas demandas, malquistándose así la simpatía de los capitalistas, opuestos, en el Perú como en todas partes, a los avances de la justicia social.

En septiembre de 1912 se declararon en huelga los textiles de la Fábrica de Tejidos de Santa Catalina. Las telas que allí se elaboraban habían llegado a tal perfección que, en cuanto a su manufactura, podían competir con las europeas. Pero los obreros trabajaban doce horas diarias y tan sólo percibía un salario de catorce soles semanales. Además el 14 de ese mes se habían colocado, por orden de los jefes, en casi todos los compartimentos de la fábrica, avisos infamantes contra la dignidad de los obreros. Se suponía que todos ellos fuesen unos bribones y, por eso, se les sometía a un registro obligatorio, antes de dejar la fábrica, después de finalizada diariamente la tarea. Se les prohibía igualmente que hablasen en los talleres durante el trabajo y que llevaran periódicos cuya lectura pudiera distraerlos en su faena. La Confederación de Artesanos auspició la huelga. Al amanecer del 9 de octubre casi toda la colectividad industrial había paralizado. Una manifestación bulliciosa, integrada por algunos millares de trabajadores, recorrió las principales arterias urbanas de Lima, en expresión de protesta y solidaridad. Una comisión de huelguistas conferenció con el Presidente Billingham, en el Palacio de Gobierno, y el día siguiente el propio mandatario, en medio de las aclamaciones de los trabajadores, visitó personalmente la Fábrica de "Santa Catalina", recorrió todos sus compartimentos, revisó los libros de contabilidad y las existencias, obtuvo de patronos y obreros las informaciones necesarias, conferenció con el Directorio de la negociación y obtuvo para los obreros, lo que ellos pedían desde la supresión del reglamento difamatorio hasta un pequeño aumento en sus jornales. Treinta y seis días había durado la huelga.

De allí se trasladó el Presidente Billinghamurst al campamento de los huelguistas donde encontró un cuadro doloroso. Esa pobre gente no tenía ya nada qué vender o pignorar porque todos los sacrificios posibles habían sido ya hechos. Dispuso entonces el mandatario que se auxiliara pecuniariamente a todos y cada uno de los huelguistas, positiva ayuda hasta que ellos recibieran, su primer pago. El plausible ejemplo del Presidente Leguía, años atrás, con los obreros de Vitarte era ahora nuevamente imitado.

Pocos días después, también en octubre, se produjo una nueva huelga. Los panaderos que trabajaban catorce horas diarias con un salario mínimo, reclamaron la jornada de diez horas y mejor salario. Infructuosas resultaron las primeras tentativas conciliadoras del Municipio y como los días pasaban y la huelga se mantenía, se mandó elaborar el pan en la Penitenciaría y en la Escuela Militar de Chorrillos con gran contentamiento del vecindario. A los nueve días la huelga consiguió sus objetivos. Los obreros, empero, tuvieron que sacrificar los nueve días de salario porque no se les reintegró el tiempo que habían faltado al trabajo y el perjudicado, como siempre, fue el público consumidor porque el precio del pan se elevó en un veinte por ciento, porcentaje del que los obreros sólo percibían la mitad.

La decidida voluntad del Presidente Billinghamurst en favor de los obreros estimuló el ritmo de los movimientos sociales. Al mes siguiente, noviembre de 1912, se producía una nueva huelga, esta vez en las Fábricas de Galletas "Arturo Field" y "La Estrella" en las que trabajaban más de trescientos operarios entre hombres y mujeres. Ellos habían fundado una sociedad de socorros mutuos y protección gremial, la que, desde su origen, fue mirada con recelo por la empresa, ejerciendo represalias contra sus organizadores y principales afiliados, a quienes, por motivos fútiles, se les llegó a separar del trabajo, sin tomar en cuenta sus méritos. Para protestar contra estas medidas y para pedir mejor trato y aumento de salarios, los obreros se declararon en huelga. Los patrones apelaron entonces a las influencias políticas y nombraron su representante al diputado Manuel Químpfer, quien fue intransigente en rechazar todas las justas reclamaciones obreras. Los huelguistas entonces apelaron a la misma estrategia y contra-atacaron en el mismo tono, nombrando su personero al diputado Carlos Borda. Ambos, en representación de sus mandantes y en compañía de una comisión de los mismos, conferenciaron en Palacio con el Presidente Billinghamurst quien al día siguiente se constituyó personal-

mente en la Fábrica como antes lo habían hecho en Santa Catalina. La visita presidencial solucionó satisfactoriamente el conflicto: se pusieron fin a las despedidas, se aumentó el veinte por ciento en la generalidad de los trabajos, se garantizó que no se ejercerían represalias sobre los organizadores de la huelga y se otorgaron otras concesiones.

No se interrumpió el eslabonamiento de las huelgas. Dos meses más tarde, en enero de 1913, se producía un nuevo movimiento entre los jornaleros del Callao, reclamando aumento de salario y mejores condiciones de trabajo, bajo la dirección de los obreros Fernando Vera y José Robles, presidente y secretario respectivamente de la Federación Marítima y Terrestre del Callao. El eje de la reclamación era establecer la jornada de ocho horas. En la mañana del día 7 se paralizó totalmente el movimiento marítimo portuario. Prefecto era entonces el Sr. Carlos A. Velarde, autoridad flexible y permeable a los tiempos nuevos, adicto al sistema de ocho horas de trabajo diario, aún desconocido en nuestro país. La huelga continuaba con evidente perjuicio tanto para el Fisco, cuyos ingresos aduaneros disminuyeron porque la carga estaba inmovilizada, como para el comercio por la misma razón.

El Presidente Billingham, auspiciando nuevamente la justa demanda del obrerismo, expidió el 10 de enero de 1913 un decreto trascendental implantando la jornada de ocho horas para el Muelle y Dársenas y sus dependencias, la cual sería de 7 a 11 de la mañana y de 1 a 5 de la tarde.

Fue el Perú, por obra de ese estadista demócrata, una de las primeras naciones del mundo en implantar la jornada legal de ocho horas que, en el siglo pasado, allá por 1846, había proclamado, en su recia obra, Carlos Marx, el infatigable luchador del socialismo científico. Infructuosamente trató de impantarla en Inglaterra una imponente huelga, estallada en Londres en 1853. Años más tarde una huelga extraordinaria consagró en Australia el triunfo de los tres ochos: ocho horas de trabajo, ocho horas de recreo y ocho horas de sueño. Uno de los Estados de la Unión —Conecticut— en 1867 expidió una ley estableciendo que en los contratos de trabajo se consideraría legal la jornada de ocho horas, salvo estipulación expresa en contrario. Este sistema disyuntivo o facultativo no dio resultados prácticos, ya que todos los contratos establecieron “el pacto en contrario” previsto en la propia ley. Multiplicáronse entonces en los EE. UU. las llamadas “Ligas de las ocho horas” y merced a sus campañas perseverantes, no exentas de altibajos, se obtuvo en 1872 la generalización de la

reforma y posteriormente en 1892 la promulgación de una ley federal declarando que:

“No es lícito, ni aún excepcionalmente, trabajar más de ocho horas diarias, a no ser en caso de guerra o cuando se trata de proteger la vida humana por razón de epidemia. En tales casos el trabajo extraordinario y suplementario se pagará tomando por base el salario de la jornada de ocho horas, el cual no podrá ser nunca inferior del que se satisfaga habitualmente en la comarca. Los obreros tomados por los contratistas del Estado percibirán igual jornal que los del Gobierno. Las infracciones de estos preceptos se castigarán con multas de 50 a 100 dólares o con pena de prisión que puede llegar hasta seis meses.”

El advenimiento de la jornada de ocho horas en el Perú fue incruento. No costó vidas, sangre, lágrimas o sacrificios. Fue demandada por un núcleo de obreros chalacos con una clara visión del porvenir y acogida por un estadista permeable al sentido de la conciencia social. Años después el decreto de Billinghamurst se generalizaría para todos los trabajadores del Perú.

El plausible avance que el Presidente Billinghamurst había impreso a nuestra legislación social, con el implantamiento de la jornada de ocho horas alarmó a los intereses creados. Capitalistas, empresarios e industriales, habituados a que sus obreros trabajaran catorce horas diarias con salarios misérrimos, se dieron cita en Palacio de Gobierno. Los representantes de lo que ahora se llamaría “las fuerzas vivas de la Nación” —original denominación que excluye a los obreros que son precisamente la esencia de esas “fuerzas vivas”— se entrevistaron con el Jefe del Estado para expresarle que “el implantamiento de la jornada de ocho horas sería ruinoso para el país”. Billinghamurst les contestó que el Poder Ejecutivo había ejercitado un derecho inherente a sus propias funciones, modificando un artículo del Reglamento de Trabajo del Muelle y Dársena; que, en cambio, no tenía en sus manos, todavía, los instrumentos legales para extender la jornada de ocho horas a las empresas particulares; que en los conflictos suscitados entre, patrones y obreros el Gobierno permanecería imparcial, dándole la razón y la justicia a quien, la tuviere, respetando y haciendo respetar todos los derechos; y que él exhortaba a las empresas a que esas diferencias fueran resueltas, en lo posible, con un sentido de equidad, a fin de evitar los males consiguientes a las huelgas.¹

¹ Los diarios locales publicaron una relación de los concurrentes a la conferencia de

No salieron satisfechos de la entrevista los representantes de “las fuerzas vivas”. Por defender a los obreros, Billinghamurst había perdido la adhesión de los capitalistas, empresarios e industriales. No tardarían esas “fuerzas vivas” en contar con el apoyo de las “fuerzas armadas”. Y así fue. Los días del Gobierno estaban contados. Sobre el destino gubernamental se había escrito el “¡Manel, thécel, fares!”, del episodio bíblico.

Cuatro meses después los obreros tejedores, que siempre se habían destacado por sus campañas de solidaridad gremial, enarbolaron en la Fábrica de “El Inca”, la bandera de una nueva reivindicación proletaria: pidieron la jornada de diez horas de trabajo, en vez de las catorce que imperaba hasta entonces, la abolición de un odioso reglamento de multas que mermaba aún más sus salarios exiguos, la absoluta corrección en los pesos y medidas y algunas otras innovaciones de orden interno. Al ser rechazada su demanda, los obreros se declararon en huelga el 2 de mayo. Cinco días más tarde el Presidente Billinghamurst se constituyó personalmente en la Fábrica de la Portada de Guía, recorriendo durante más de dos horas todas sus secciones en forma detenida y minuciosa, escuchando a los obreros y a los jefes, constatando personalmente sus deficiencias —entre ellas la falta de los servicios higiénicos; y procurando solucionar el conflicto. Pero ya la confabulación de las “fuerzas vivas” estaba en marcha contra él. Por eso esta vez, a diferencia de las anteriores, le fue im-

Palacio. Fueron los siguientes: Representante de la Peruvian Corporation Sr. W. L. Mor-kill; Representante de la Fundición de Casapalca, Sr. Bennet; Gerente del Ferrocarril Central, Sr. J. J. Fechham; por la Empresa Molinera Santa Rosa, don Federico Milne; por la Fábrica de Cerveza del Callao, don Carlos Mujica y Carassa; por Duncan Fox & Co., don H. Masson, quien representaba, además, a la Cervecería Packus y Jhonston y a la Fábrica de Tejidos “El Progreso”; por la Fábrica de Madera “Mumber Mill”, don Percy Batchelor por la Fábrica de Madera Senguinetti y Dasso, don Luis Sanguinetti; por la Fábrica de Madera “Ciurlizzc Maurer”, don H. Haman; por W. R. Grace & Cía., A. Poweelx, quien, además, representaba a las Fábricas de Tejidos “Inca” y “Vitarte” y a la negociación agrícola de “Cartavio”; por la British Sugar, Mr. Houghton de Lockett; por la Sociedad Agrícola San Nicolás, el Sr. Goitzolo; por la Sociedad Agrícola “Casa Grande”, el Sr. Dammert; por la Sociedad Agrícola “Pucara”, el Sr. Ramírez; por la Sociedad Agrícola Pomalca, el Sr. Salvador Gutiérrez; por las haciendas y minas de la firma Graham Rowe y Cía., Mr. A. Clay; por las Fábricas de Galletas “A. Field” y “La Estrella”, don A. Field; por la Fábrica de Tejidos “Santa Catalina”, el Sr. Raffo; por la Sociedad Agrícola Naranjal, el Sr. Talleri; por las Negociaciones Mineras del Cerro de Pasco, su propietario el Sr. Eulogio Fernandini; por las minas y el ferrocarril de la Cerro de Pasco Cooper Corporation, Mr. Hodges. Toda esta muralla, al parecer inexpugnable, tendrían que vencer, quienes intentaran implantar la jornada de ocho horas que “las fuerzas vivas” consideraban “ruinosa para el país”.

posible al Presidente conseguir de inmediato un arreglo satisfactorio. La empresa se mantuvo irreductible e intransigente. Billinghurst, empero, logró que los obreros depusieran su actitud y volvieran a sus labores, encargando la solución del problema a la Sección del Trabajo del Ministerio respectivo. La morosidad habitual de las dependencias administrativas encendió la desconfianza entre los obreros quienes reanudaron la huelga el 1º de junio. La huelga se desarrolló en medio del orden más absoluto, sin que la más leve incorrección enturbiara su prestigio. El Presidente Billinghurst, que había constatado personalmente la penosa situación de los trabajadores y la intransigencia de la empresa, ordenó que los huelguistas fuesen atendidos con una pequeña suma diaria —para que sus hogares, no sufrieran penurias— suma que les sería entregada por la repartición administrativa encargada de los trabajos de destrucción de los muladares del Tajamar; y que, asimismo, se proporcionase trabajo a los padres de familia, obreros de esa fábrica, que lo solicitaran. El estímulo presidencial a los trabajadores no tardó en surtir sus efectos. El 22 de junio la Fábrica “El Inca” aceptaba el pliego de reclamaciones de los obreros. La huelga triunfante había logrado sus objetivos.

La sucesión de huelgas era reveladora de dos hechos: el creciente mal-estar social, alentado por la intransigencia egoísta, ciega e irreductible de las empresas; y la afirmación, cada vez, más vigorosa de la conciencia proletaria. Movimientos reivindicatorios agitaban nuevamente a los obreros de Lima y Callao. Nuevas huelgas paralizaron las labores del Estanco del Tabaco, de la totalidad de las Fábricas de Aserrar Maderas, de las fundiciones de la capital, de varias peonadas de los fundos agrícolas circunvecinos, de las fábricas de cerveza, de los empleados de comercio, de los telefonistas y telegrafistas, del personal de brequeros del Ferrocarril Central. Muchos de esos movimientos eran inconexos y desorbitados. Otros carecían de un pliego de reclamaciones y los huelguistas, a última hora, las formulaban verbalmente ante las autoridades respectivas. Más que una expresión ordenada en la campaña reivindicadora, los conflictos parecían precursores de un caos social. No podía el Estado permanecer impasible ante esta situación y, por eso, afrontándola, el Presidente Billinghurst, el 24 de enero de 1913 expidió un decreto reglamentando las huelgas, señalando las pautas legales dentro de las que debían producirse y creando la Sección del Trabajo el 30 del mismo mes. Por desgracia esta sección administrativa, en sus orígenes, no supo responder a las fina-

lidades que habían determinado su creación. Por eso tanto las injusticias del capitalismo como las exigencias crecientes de los trabajadores llegaron a extremos lamentables y provocaron excesos bochornosos.

Los dirigentes obreros de entonces o no supieron apreciar, en lo que valían, las calidades democráticas del Presidente Billinghurst o no pudieron imprimirle el rumbo acertado a la acción de las masas proletarias. O creyeron que ese estadista no era sincero en su ideario de justicia social y en su apoyo constante a las reivindicaciones obreras, atribuyéndola tan sólo a una postura demagógica o fueron incapaces de sofrenar los excesos obreros y sus enconos, acumulados año tras año, por la opresión y los abusos del capitalismo.

De nada sirvió la jornada de ocho horas, consagrada por Billinghurst en una dependencia estadual, para calmar las agitaciones proletarias que, antes bien, se renovaron con nuevos bríos y nuevas exigencias, no pocas de ellas excesivas. A mediados de enero recrudecieron las huelgas en el Callao, comprendiendo a las fábricas de soda, la Compañía Peruana de Vapores, la Factoría de Guadalupe, la Aduana, el Ferrocarril Central con todos sus talleres; y, en fin, a todos los trabajadores que días antes habían puesto fin a su huelga por haber sido satisfechos en sus reclamaciones.

La paralización portuaria fue completa. Hubo necesidad de que los marineros de la escuadra y los soldados de la guarnición atendieran las más urgentes e inaplazables labores de embarque y desembarque. El Gobierno impartió órdenes terminantes de que se respetara a los trabajadores siempre que ellos también respetasen el orden y la propiedad. Y casi ocurrió. Bajo la intervención directa del Presidente Billinghurst terminó el 22 de enero, con una nueva conquista obrera, la huelga en los molinos de Milne en el Callao: la jornada diurna sería de ocho horas con el aumento del 10% en los salarios; la jornada nocturna sería de doce horas con el aumento del 22% en los salarios. El avance no podía ser más significativo. Ya una empresa particular, el Molino de Santa Rosa del Callao, bajo la presión de la huelga y el apoyo presidencial, había adoptado la jornada de ocho horas. Era la punta de lanza para abrir nuevas rutas. Era la cabecera de puente, tendida sobre el capitalismo para obtener nuevas reivindicaciones proletarias.

El 22 de enero tornaron a sus labores los obreros de los Molinos y los trabajadores del Gas. Los panaderos, en cambio, amenazaron con declararse en huelga si no se satisfacía su nueva reclamación. En franca rebel-

día las tripulaciones de los barcos mercantes surtos en el Callao, paralizadas las labores de carga y descarga, la economía nacional sufría rudo quebranto. El 26 quedaron interrumpidas las comunicaciones telefónicas con la capital porque los empleados y operarios de la Compañía se declararon en huelga. La situación no podía ser más crítica. Soldados de artillería y del grupo de cazadores se dedicaron a la elaboración del pan para que no faltara en el puerto. Fuerzas de línea y policía incursionaron el 28 en los locales y campamentos obreros, clausurando los primeros y reduciendo a prisión a muchos trabajadores. Los ánimos se exacerbaban más aún; pero, en cambio, como la huelga se prolongaba y los hogares proletarios estaban ya sin recursos, empezaron las defecciones. Un grave incidente se produjo el 15 de enero. El Gerente de la Peruvian pretendió reanudar las labores con gran número de operarios, contratados ex-profeso en la capital, con presidencia de los obreros de la fábrica que estaban en huelga. Éstos irrumpieron violentamente para impedir la reanudación del trabajo, entregándose a toda clase de excesos. Enterado de ello el Presidente Billinghurst reunió de inmediato en su despacho a los representantes de ambos bandos y por su enérgica intervención se solucionó el conflicto, obteniendo los trabajadores un aumento del 3% en sus salarios, garantías de que no se ejercerían represalias contra ellos y la instalación de una biblioteca para uso exclusivo de los obreros de la factoría de Guadalupe y en la que la empresa debería invertir la suma de 1 000 libras peruanas, oro sellado. Tres días más tarde, después de treinta días de huelga, volvía la normalidad al Callao.

En la importante zona petrolífera del extremo norte de la costa peruana, los trabajadores soportaban los rigores y abusos del capitalismo extranjero, quienes percibían bajos salarios que, sin embargo, eran superiores a los misérrimos que obtenían los obreros de Paita: uno o dos soles por un trabajo agobiante de doce horas diarias. El 25 de mayo de 1913 se produjo una huelga, con tendencia a comprometer a los obreros de Talara, Zorritos, Lobitos, Lagunitas y demás zonas petroleras. El dolor, el sufrimiento y las iras populares, tanto tiempo contenidas, se desbordaron entonces en todos los excesos. Para afrontar la situación el gobierno despachó inmediatamente, a bordo de la cañonera "Lima", con destino a Paita, a gruesos contingentes de tropas para tranquilizar a los moradores del lugar y prestar garantías a los fuertes capitales que tenían allí invertidos las compañías extranjeras. No fueron, a su vez, pocos los excesos

y causas que esas tropas cometieron. Los dirigentes obreros fueron amarrados como malhechores y llevados presos. Dábase la impresión de que la zona estaba en estado de guerra. Ante el peligro, ya inminente, de que la huelga se extendiera a los trabajadores petroleros, las empresas de Paita, mal de su grado, y por insinuación gubernativa, aumentaron los salarios, con lo que terminó la huelga el 4 de julio.

Cuatro meses después se producía un nuevo movimiento social en el Callao. Los trabajadores, insaciables en sus demandas, no respetaron los convenios anteriores. No tenían tampoco ascendiente en ellos sus escasos dirigentes que les aconsejaban el respeto a los pactos estipulados. De esta suerte los movimientos se tornaban desorbitados y anárquicos. Las explosiones de dinamita amenazaban con frecuencia al vecindario y crecía, cada vez más, el descontento, el desorden y el odio de clases. Todo ello produjo el estallido de una huelga general el 22 de noviembre que paralizó todas las labores portuarias.

La situación política del país no podía ser más crítica. La oposición atacaba al Gobierno desde todos los flancos. Billinghurst era acusado de demagogo, corruptor del pueblo y los obreros nada hacían por defenderlo y, por el contrario, con sus desorbitados excesos, daban pábulo a que prosperasen tales acusaciones. La intranquilidad social predisponía el ánimo de la opinión pública contra el Régimen, lo que era hábilmente explotado por la astucia de los políticos opositores. Una campaña cívica en favor del sufragio popular, aumentó la tensión pública. Se acusaba también a Billinghurst de pretender disolver el Congreso. Y una vasta conspiración revolucionaria avanzaba desembozadamente.

La Comandancia de Armas del Callao, ejercida entonces por el coronel Edgardo Arenas, tomó medidas drásticas: apresó a los líderes obreros Fernando Vera y José Robles, dirigentes del movimiento, quienes fueron embarcados en uno de los buques de la escuadra; se clausuraron los locales obreros, se disolvieron los campamentos; se prohibió la formación de grupos en las calles; se ordenó que el movimiento portuario lo hicieran tropas de mar y tierra; se restableció el tráfico eléctrico y de trenes; se deportó a Panamá a los citados líderes Vera y Robles, siendo infructuosas todas las gestiones para evitar su expatriación; se acallaron violentamente las reclamaciones obreras de los chalacos; y se impuso el orden a viva fuerza. A mediados de diciembre todo, por lo menos en apariencia, había vuelto a la normalidad.

Mes y medio después, en la madrugada del 4 de febrero de 1914 un pronunciamiento de la guarnición militar de Lima derrocaba al Presidente Billinghurst y abría un paréntesis a las reivindicaciones proletarias. La revolución se ennegreció con un crimen: el asesinato del valeroso militar, General Varela, Ministro de Guerra. Sin valor para atacarlo de frente, sus asesinos, dos oficiales jóvenes —un teniente de infantería y un alférez de caballería—² lo mataron a tiros mientras dormía en el Cuartel de Santa Catalina. Los batallones sublevados permanecieron inactivos en la plaza de la Exposición y sólo marcharon a la Plaza de Armas cuando los emisarios de Santa Catalina llegaron a anunciar la muerte del Ministro. González Prada irguió entonces su verbo acusador: “¡Si a las gentes dijéramos que nos señalaran al verdadero asesino del General Varela, ya sabemos adónde se dirigirían todas las manos!”³

Billinghurst pasa entonces, el 4 de febrero de 1914, análoga odisea a la que años atrás había pasado Leguía el 29 de mayo de 1909. La relata González Prada: “Voces aguardentosas le enlodan de improperios; manos vírgenes de acciones viriles lo amenazan con revólveres. Careciendo de valor para quitarle la vida, le imponen una renuncia innecesaria y absurda. Llevado a Chorrillos y embarcado, desembarcado y traído a Lima y conducido al Callao para ser nuevamente embarcado, Billinghurst cumple su odisea bochornosa en medio de insultos groseros, interjecciones tabernarias, cuchufletas soeces y no sabemos si algo peor. Su domicilio sufre el ataque de seides y genízaros. Su esposa y sus hijos tienen que ponerse en salvo para evitar vejámenes de los esbirros. Quien más beneficios recibió, mayores injurias le infiere. Sus partidarios, sus consejeros, sus amigos le abandonan y le reniegan. Las multitudes mismas, esas multitudes que tanto le debieron, permanecen impasibles, demostrando que el pueblo de Lima sabe amar con el vientre, mas no con el corazón.”⁴

Bajo el gobierno militar, el ímpetu de las reivindicaciones obreras mantuvo un cauteloso compás de espera. Estuvo tranquilo casi un año y empezó a desperezarse nuevamente entre los textiles de Vitarte. El 2 de diciembre presentaron, por escrito, un pliego de reclamaciones, solicitando

² Así lo declaró, ante el Notario don Francisco Flores Chinarro, el ordenanza del General Varela, don Marcelino Vilca, testigo, presencial de los hechos. Su declaración fue publicada en el periódico “La Lucha”, edición del 6 de junio de 1914.

³ Manuel González Prada, *Bajo el Oprobio*. París, 1933, pp. 50.

⁴ G. M. Prada, *ob cit.*

el aumento del 25 % de los salarios, el cumplimiento de los pactos anteriores que habían sido incumplidos por la empresa y fijando el plazo de ocho días para obtener respuesta. La empresa se limitó a pedir tropas de Lima. El 19 se produjo la huelga. El 22 las fuerzas de gendarmería al mando del teniente Anderson y el destacamento al mando del teniente Tamayo, empezaron a hostilizar a los obreros, exigiéndoles el ingreso al trabajo o el abandono del lugar. El Ministro de Gobierno, en Lima, se negó a recibir a la comisión de huelguistas. Entre tanto, en Vitarte, en un choque entre los huelguistas y la tropa resultó muerto el obrero Ricardo Vilela. El Prefecto de Lima, Orestes Ferro, ordenó la inhumación de los restos de la víctima; permitió que los trabajadores los acompañaran hasta el cementerio, pero prohibió enérgicamente que se realizara cualquier clase de manifestaciones. Sus órdenes fueron cumplidas. La sangre de Vilela no fue derramada estérilmente. Pocos días después los textiles obtuvieron un aumento del 10 % en sus salarios y la promesa de que serían respetados los compromisos pendientes.

Más de tres mil hombres, provenientes de todo el país se concentraban en la importante zona petrolífera de Talara en la que tres poderosas empresas extranjeras —la “Standar Oil”, la “London Petroleum Company” y la “Zorritos”— explotaban la riqueza nacional. El 17 de abril de 1915 se paralizaron todos los trabajos en la vasta zona, bajo los signos de una huelga, que empezó siendo pacífica y respetuosa, pero luego, como una reacción para los abusos y tropelías de la fuerza pública, degeneró en la violencia, a impulso de las iras populares. La tropa fue insuficiente para contenerla. Masas de huelguistas la arrollaron, obligándola a concentrarse en Talara, en actitud de expectativa. Dueños de la situación, los huelguistas supieron controlarla, respetando vidas y propiedades y otorgando garantías a los pobladores, actitud que contrastó con la violencia ejercitada poco después, el 28 de ese mismo mes, por el Prefecto de Piura, quien llegó con fuertes refuerzos, apresando a 16 dirigentes y sometiéndolos al fuero militar por haber atacado a las tropas de línea. Asimismo, el Comisario de Talara, al servicio incondicional de las empresas, hostilizó implacablemente a los trabajadores, expulsando a muchos de ellos y provocando un nuevo levantamiento que, esta vez, fue rápidamente sofocado por las tropas. La situación general en el país, abocado a un proceso eleccionario para designar al nuevo Presidente de la República y al tercio del Congreso, en mayo de 1915, frustró las gestiones de los huelguistas.

Poco después ascendía al poder don José Pardo.

Casapalca era el fermento de una agitación obrera, alimentada permanentemente por los abusos de la empresa. El 7 de agosto de 1916 se intentó un levantamiento popular que puso en serio peligro a la escasa guarnición allí existente y al personal de empleados de la negociación, quienes convirtieron a las oficinas de la Fundición en verdaderas trincheras y lugares de resistencia. El Gobierno envió rápidamente refuerzos de tropas que llegaron a Casapalca después de que los huelguistas habían perpetrado algunos atentados contra la Fundición, inutilizándola hasta el punto de impedir su funcionamiento. A la llegada de las tropas la mayor parte de los huelguistas se dispersaron, huyendo hacia el interior. Otros fueron apesados y llevados a Lima; y los restantes volvieron al trabajo después de haber obtenido de las empresas el 15% de aumento en los salarios, retorno general al trabajo de todos los huelguistas sin excepciones, pasaje para todos los que quisieran regresar a sus pueblos, comercio libre, libertad de contratación y asistencia médica, con profesionales peruanos, para los trabajadores.

Nuevo brote de la agitación proletaria se produjo inesperadamente en las campiñas de Huacho, en donde habían estado realizando una activa campaña sindicalista, los dirigentes Gutarra, Montani, Sierra y otros más, soliviantando los ánimos y preparando al espíritu popular para una futura acción. No faltó, empero, algunos exaltados que, parapetados en la plataforma sindicalista, incitaban al crimen, al saqueo al asesinato y a la destrucción. El pueblo de Huacho los siguió entusiasmado. En los valles también se hizo activa propaganda. Preparando el ambiente se declaró la huelga el 28 de agosto de 1916, extendiéndose rápidamente por los valles de Huacho, Huara y Sayán, donde los peones vivían una vida miserable, bajo el espoleo de los dueños de las haciendas, intransigentes, egoístas y abusivos. Enterado de los sucesos, el Prefecto de Lima, Coronel Edgardo Arenas, se trasladó rápidamente a Huacho e intentó una reunión conciliadora entre ambas partes, la que se frustró por acción de la muchedumbre, violenta e indisciplinada. Los hacendados, tan temerosos ahora como abusivos antes, se retiraron amedrentados. El Prefecto quedó virtualmente prisionero de los huelguistas que lo trataron con el mayor respeto y consideración. Bajo la promesa prefectural de que sus reclamos serían atendidos, los obreros volvieron a sus labores. Ellos reclamaban el 50% de aumento en sus salarios y la jornada de ocho horas. Pasado el peligro,

los propietarios no aceptaron la fórmula prefectural, se negaron al aumento y la agitación volvió a encenderse. El Prefecto entonces convocó en Lima a los representantes de ambas partes. Los hacendados nombraron a Guillermo Salinas Cossío quien mantuvo indeclinable su intransigencia, negándose a satisfacer un ápice las justas demandas de los trabajadores. Éstos nombraron a su abogado el Dr. Juan C. López.

En la imposibilidad de los arreglos directos se acudió al arbitraje. Era la primera vez que el arbitraje se realizaba en el Perú para resolver el conflicto surgido entre el capital y el trabajo. Los obreros designaron como árbitro al Dr. José Matías Manzanilla, quien hábilmente se excusó, alegando que el cargo de Presidente de la Cámara de Diputados —que él entonces ejercía— era incompatible con el puesto de árbitro de una de las partes, cualesquiera que fuese el objeto del laudo y el motivo que lo origine. Los obreros buscaron entonces al Dr. Arturo Osoreo quien aceptó el cargo con el árbitro de los hacendados. El primero pedía un aumento del 15% en los salarios; el segundo sólo ofrecía el 10%. El diario "La Prensa" se colocó en el justo medio: recordó a los hacendados que "había llegado la hora de más consideración para con los obreros y menos utilidades para los ricos"; y, a su vez, advirtió a los obreros que no fuesen demasiado lejos en sus pedidos porque "el alza de los productos agrícolas y mineros sólo duraría el tiempo que las metralas y los cañones tuviesen encadenada y ensangrentada a la vieja Europa".

Los obreros, frente a las circunstancias, se vieron compelidos a aceptar el insignificante aumento, que, en realidad, en nada los benefició porque habían subido, en mucho mayor porcentaje, los precios de los artículos de primera necesidad.

Los abusos y exacciones de las empresas, la ciega obediencia y servilismo de la autoridad hacia el patrón que obtenía su nombramiento; la carestía cada vez más intensa de la vida, agitaron nuevamente a los obreros petroleros de Talara, en marzo de 1917, produciéndose entonces una huelga que tuvo, por su violencia y sus repercusiones, los caracteres de un movimiento revolucionario, amainado en algo por la acción de los refuerzos militares concentrados rápidamente en Talara, Zorritos y Negritos. Los obreros pedían un aumento del 25% en sus salarios, jornada de ocho horas, comercio libre y asistencia médica gratuita. La huelga duró nueve días, al cabo de los cuales las empresas ofrecieron el 5% de aumento y todas las demás reclamaciones solicitadas. Los obreros torna-

ron pacíficamente al trabajo el 17 de marzo y las tropas se retiraron dos días más tarde.

Dos meses después, en mayo de 1917, la huelga, cuya solución había decepcionado a los trabajadores, volvió a prender, activamente, en la zona petrolera de Negritos, contagiándose rápidamente a Talara, Zorritos y Lagunitas, siendo impotente la escasa fuerza pública local para contenerlos.

El ímpetu y la agresividad de los huelguistas obligó a los empleados a atrincherarse en sus oficinas para repeler, con la fuerza, cualquier posible ataque. Los huelguistas se habían adueñado ya completamente de los campos petroleros con sus pozos, estanques, instalaciones y depósitos. No cometieron, sin embargo, ningún abuso. El día 25 llegó el Prefecto de Piura a la cabeza de quinientos soldados de las tres armas. Los huelguistas se sometieron. Los cabecillas fueron apresados en cada una de las regiones en huelga. Y la autoridad conminó enérgicamente a los obreros para que regresaran al trabajo o abandonaran la región, dándoles un plazo perentorio de 24 horas. Los trabajadores optaron por lo primero. Así terminó la huelga sin lograr sus objetivos clasistas.

Una nueva huelga de motoristas y conductores se produjo el 9 de julio de 1917, al no aceptar las Empresas Eléctricas someter a arbitraje sus reclamaciones como lo establecía el decreto-supremo sobre huelgas. A partir del 16 y a pedido del Ministro de Gobierno, Ezequiel F. Muñoz, el Ministerio de Fomento, por órgano de la Dirección de Obras Públicas, organizó el tráfico ferroviario entre la capital y los balnearios. La Compañía Recaudadora de Impuestos efectuó la venta de los pasajes, cubriendo las planillas y gastos del tráfico y depositando el sobrante en la Caja de Depósitos y Consignaciones, a las órdenes del Gobierno, el que determinaría su aplicación una vez solucionada la huelga del personal de los Ferrocarriles Eléctricos. Al día siguiente el Presidente Pardo citó en su despacho a los personeros de ambas partes: Dr. Ignacio Prado, Gerente de las E.E.A.A. y Dr. Víctor M. Maúrtua, en representación de los huelguistas. Se acordó allí que el Gobierno designaría una comisión de conciliación, integrada por tres personas para dar una solución satisfactoria al conflicto y que los huelguistas volvieran al trabajo. Integraron la Comisión los Sres. Ricardo Bentín, Primer Vice-Presidente de la República; Dr. Manuel Augusto Olacchea y Manuel Montero y Tirado. Los derechos de los huelguistas fueron reconocidos.

Más de mil obreros trabajaban, a bajo salario y malas condiciones de vida, en el importante asiento minero de Ticapampa y tenían que soportar, además, el afán de lucro de la empresa que les imponía la obligación de comprar, a precios prohibitivos, los artículos indispensables de primera necesidad, pagando así los trabajadores precios de costa con salarios de sierra, todo lo cual les causaba graves perjuicios. Vivían, además, en carpas y chozas inmundas. Y carecían de asistencia médica. El 4 de marzo de 1918 los obreros presentaron su pliego de reclamaciones y, al no ser satisfecho, se declararon en huelga, que al principio se desarrolló en forma pacífica y después se tornó agresiva, a pesar de que la guarnición militar había sido reforzada. Los huelguistas asaltaron el departamento de víveres. Amedrentado el Gerente ofreció el 20% de aumento en los salarios, construir viviendas adecuadas para el trabajador y proporcionarle asistencia médica. Con estas perspectivas se puso fin a la huelga; y como, después de normalizado el trabajo, la empresa se resistiera a cumplir lo ofrecido, el Gobierno la compelió a ello.

Ese mismo mes los portuarios de Mollendo reclamaron el 50% de aumento en sus salarios, en razón de que había subido extraordinariamente el costo de la vida y solicitaron también algunas mejoras en el régimen de trabajo, exigiendo el doble de los jornales en el trabajo nocturno y el cuádruple en los feriados. Después de seis meses de trámites dilatorios y como nada se resolviera hasta entonces, a pesar del tiempo transcurrido, los obreros se declararon en huelga general el 7 de octubre paralizando totalmente todas las labores y actividades industriales del puerto. Doce días más tarde el paro amenazaba extenderse a Arequipa, Puno y Cuzco.

Un accidente de trabajo, en la descarga del puerto del Callao, el 10 de mayo de 1918, a consecuencia del cual murió un obrero del gremio de jornaleros, motivó una huelga, al día siguiente, al solicitar los trabajadores la suspensión del trabajo a las tres de la tarde para acudir todos al sepelio del infortunado compañero, exigiendo que la Empresa de la Dársena les pagase esas dos horas que debían distraer en acto de solidaridad póstuma. La Empresa no accedió a esta exigencia expresando que sólo debía ir a la inhumación de los restos una comisión de ocho obreros, quienes percibirían su salario íntegro. Desacatando estas disposiciones, todos los obreros abandonaron el trabajo a la indicada hora y acompañaron al extinto, cuyos restos fueron llevados en hombros, hasta el Cementerio de Baquíjano. Acto con-

tinuo se declararon en huelga. Al tercer día, el Ministro de Gobierno Samuel Sayán Palacios se dirigió al campamento huelguista, encomió la noble actitud de solidaridad de los trabajadores y los exhortó a que tornaran a sus labores, ofreciéndoles pagarles él de su modesto peculio, ya que las empresas se negaban injustamente a hacerlo, el importe de las dos horas de trabajo. Los obreros agradecieron el ofrecimiento y lo declinaron, tornando al trabajo. Terminada así la huelga, y frente a la significativa actitud ministerial, la Empresa ofreció pagar a los obreros las dos horas perdidas; pero los trabajadores, dándole a los patronos una elocuente lección, rechazaron esta oferta tardía y prefirieron perder, asimismo, el importe de sus salarios durante los tres días que había durado la huelga.

Los obreros de Vitarte habían defendido siempre el derecho a la gratificación semanal, según la calidad de la faena, por un número determinado de tareas que cada tejedor debía entregar. Pero siempre faltó material para que los tejedores pudieran obtener el número de "tareas" requerido para hacerse acreedor a la gratificación. Los operarios lo atribuyeron a una maniobra dolosa de sus jefes, para burlar la gratificación, y, en señal de protesta, se declararon en huelga el 25 de mayo de 1918. La huelga duró dos días y terminó cuando la gerencia de la fábrica, dándole la razón a los obreros, dispuso que los telares trabajasen sólo de día y todas las demás secciones trabajasen día y noche para que pudiera formarse abundante material para los tejedores.

La empresa que surtía de combustible a casi toda la región minera de Goillarisquisca, en Cerro de Pasco —donde trabajaban aproximadamente seiscientos hombres— ya sea por falta de consumo o abundancia de producción se encontró de pronto con gran existencia de carbón de piedra y escasa demanda. Decidió entonces paralizar las labores y cancelar los contratos a todos los "enganchados" que eran aproximadamente 450 indígenas. Al conocer la noticia los obreros el 1º de julio de 1918 se levantaron en huelga general, exigiendo que la empresa mantuviera a todos en el trabajo. Un batallón de gendarmes llegó de Lima para restablecer el orden. Después de dos días de huelga la empresa declaró insubsistente su medida y autorizó que todos regresaran al trabajo, indicando que proporcionaría pasajes a los obreros y sus familias que desearan regresar voluntariamente a sus respectivos pueblos, franquicia que aprovecharon no pocos de ellos, quedando terminado el conflicto.

El 27 de julio de 1918 los trabajadores del Matadero General de Lima

se declararon en huelga, exigiendo que fuera repuesto el veterinario del establecimiento que había sido separado por medida disciplinaria. Esta huelga no tenía ningún objetivo de reivindicación clasista y terminó al día subsiguiente cuando el Ministro de Gobierno Dr. Samuel Palacios explicó a los trabajadores las justificadas causales de la destitución de ese empleado.

Mayo, 1919

Marca una época memorable en la historia del movimiento obrero peruano. Causas exógenas y endógenas incidían sobre el problema. La Revolución Rusa —todavía en trágica gestación— había impresionado fuertemente a nuestras clases proletarias. Ciertamente es que no la entendían bien, pero creían ver que, con ella, había sonado en la historia la hora del obrero y que el meridiano del mundo pasaba por el destino de los hombres del músculo.

Un mes antes, en abril, había visitado al Perú el gran tribuno socialista argentino Alfredo Palacios cuyo verbo enfervorizó a nuestras multitudes, echando la simiente doctrinaria sobre los surcos ávidos y preparados para recibirla. Palacios, que había sido aclamado por olas incontenibles de trabajadores peruanos, había exaltado las proyecciones de la revolución social y la urgencia de protagonizarla en nuestros países de América.

El país vivía horas de intensa agitación política. El gobierno civilista, cada vez más desprestigiado, estaba ya en las agonías de su mandato constitucional que debía expirar dos meses más tarde. El apedreamiento implacable de la oposición lo había debilitado hasta el extremo. Una arrolladora fuerza cívica enarbolaba el nombre preclaro de don *Augusto B. Leguía*, como un símbolo de esperanza nacional y de redención patriótica, frente a la impopularidad del Civilismo.

Todo se mostraba propicio para que el proletariado de Lima intentara reafirmar vigorosamente su conciencia clasista. Percibíanse, pues, cada vez más acentuados, los síntomas de una vasta agitación obrera, ante la impotencia gubernativa para conjurarla. Tres líderes obreros se destacaban con vigorosos perfiles: Nicolás Gutarra, Carlos Barba y Adalberto Fonkén. Bajo su inspiración se constituyó el núcleo del "Comité Obrero de Lima" o "Comité Local" eficaz instrumento clasista en la lucha que se avecinaba.

A comienzos de ese año, 1919, se había tratado de constituir el "Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales", realizando una aspiración que González Prada definiera en 1905, en una conferencia pronunciada en la Confederación de Obreros Panaderos de Lima.

El 26 de mayo se inició el trascendental episodio. En la noche de ese día se reunieron el "Comité Obrero de Lima", las secciones "Pro-abaratamiento de la Subsistencias" y otras entidades proletarias, para estudiar los problemas derivados de la post-guerra (1914-1918), la crisis económica, el desempleo, la inflación y la absoluta apatía del gobierno de don José Pardo que nada hacía por estudiar ni atender las necesidades populares.

El Gobierno, con criterio policial, ejerció su acción represiva: apresó a no pocos dirigentes obreros, en la sede "Los Hijos del Sol" en la calle del Tigre. Nada positivo se obtuvo con la fuerza. Por el contrario, la agitación creció y el Comité Obrero decretó un paro en señal de protesta. La policía y el ejército abalearon entonces a los obreros produciéndose numerosas bajas y el Presidente Pardo, temeroso de un alzamiento popular, que se juzgaba inminente, decretó el "estado de sitio" y nombró Jefe de la Plaza al Coronel Pedro Pablo Martínez, "hombre con fama de bravo, aunque en 1914 sus oficiales, siendo jefe del Regimiento n.º 3, acantonado en Magdalena Nueva, se le sublevaron y lo invitaron a retirarse a su casa, lo que el coronel, entonces comandante, realizó sin mayor resistencia".⁵

Un paro general, de magnitud nunca vista hasta entonces, inmovilizó Lima. Todo se paralizó bajo el comando proletario de dos obreros que tenían garra para dirigir a las masas: Gutarra y Barba. Dijérase que el Perú vivía los prolegómenos de una revolución social, no intentada antes.

"El Tiempo", diario de oposición, fue clausurado por orden del Presidente Pardo. El Gobierno, y los periódicos subvencionados que apoyaban su política represiva, acusaron de "bolcheviques y maximalistas" a los obreros en huelga, en su mayoría sin partido, o anarquistas o simplemente desesperados por la creciente carestía de la vida, la desocupación y la falta de pan para sus hogares.

Pardo ordenó que las tropas salieran de sus cuarteles e impusieran el

⁵ Datos consignados en el libro de Luis Alberto Sánchez, *Haya de la Torre y el Apra*, publicado en Santiago de Chile, 1955.

orden en las calles. Con ello la situación se agravó más aun. La violencia de los uniformes se repelió con la violencia de los overoles. Los obreros se enfrentaron a los soldados y los hicieron retroceder. Empezaron entonces los saqueos en gran escala. El 27 de mayo se produjeron asaltos en masa a los puestos de venta de los mercados, a las encomenderías de chinos, a las pulperías de los italianos tanto en Lima como en el Callao. Balas perdidas, disparadas por sabe Dios quién, dieron muerte a no pocas víctimas inocentes. Nuestra capital parecía en estado de guerra. Rumorábase también que las turbas desenfrenadas, dueñas de la calle, se disponían a asaltar los conventos y los colegios regentados por las Órdenes Religiosas. Por prudencia se ordenó el acuartelamiento de las tropas. La sola presencia del uniforme provocaba incidentes con los obreros y era de temerse sus repercusiones. Escasearon los víveres porque la paralización ferroviaria, en esa época en que todavía no existían carreteras de penetración, impedía traerlos del interior. Tampoco hubo leche. El pan fue sumamente escaso y elaborado con harina negra y centeno por los reos de la Penitenciaría y los soldados en sus respectivos cuarteles. Después de las seis de la tarde nadie podía transitar por las calles, a riesgo de su vida. La zozobra pública crecía día a día ante la posibilidad de que los desmanes del populacho —que nada tenía que ver con la huelga— pudiera llegar también a las casas particulares. La basura se amontonaba en las calles adonde la arrojaban los vecinos porque también había paralizado el servicio de baja policía y fue, por eso, inminente, el peligro de una epidemia. En trances tan angustiosos, el Municipio organizó, en defensa del vecindario, la “Guardia Urbana Municipal” en la que se alistaron hasta los estudiantes de los últimos años de instrucción media. Yo cursaba entonces mis estudios en el cuarto año de enseñanza secundaria del Colegio de los Jesuitas y, junto con mis demás condiscípulos, nos inscribimos en la Guardia Urbana, recibimos un mauser y, vestidos de paisanos, con un listón en el brazo, hicimos guardia, por turno, unas veces de día y otras de noche, en las calles de la ciudad y en la vigilancia de nuestro propio plantel.

La experiencia de este movimiento proletario fue sumamente aleccionador. La clase obrera demostró un admirable espíritu de solidaridad. A la voz del comando, todas las actividades obreras, sin ninguna excepción, paralizaron. El paro general, como instrumento de lucha, fue un éxito. Pero los dirigentes no repararon en la acción del populacho. El popu-

lacho no es el pueblo. El pueblo es el que trabaja. El populacho es la hez y la escoria, los bajos fondos de los vagos, desarrapados y hambrientos. Fue el populacho —y no el obrerismo— el que se lanzó al bandalaje, a los saqueos, a los incendios, al ataque a la propiedad ajena. Y aunque esos actos de violencia no formaban parte de la estrategia del paro general sobre él recaen sus consecuencias. Y esa es precisamente otra enseñanza y otra advertencia: frente a un paro, que es una situación de facto, los dirigentes proletarios no pueden garantizar la disciplina de las masas, ni impedir los desbordes del populacho. Lo mismo había ocurrido en las agitaciones de la Comuna de París el año 1848. Lo mismo debía ocurrir cuantas veces se pusieran en práctica el uso de la violencia multitudinaria como instrumento de lucha.

Años atrás, en el siglo pasado, las orgías del populacho ebrio y los cadáveres de los Gutiérrez, colgados de una viga en las torres de la Catedral habían saludado el advenimiento del Civilismo en el gobierno. En mayo de 1919, los asaltos, incendios y saqueos del populacho despedían al último Presidente civilista, antes de que una revolución lo arrojara dos meses después del poder y extendiera definitivamente la partida de defunción política del Partido Civil. Allí murió ese Partido. Alguna vez ha intentado resucitar como fauna cadavérica; pero como partido político no resucitará jamás.

El periódico "Germinal" señaló que, en la represión armada contra el movimiento proletario, habían sido asesinados cuatrocientos obreros.

El núcleo dirigente de la huelga "Comité Pro-Abaratamiento de las Subsistencias" pidió la intervención de la Cámara de Comercio y exigió, para el cese del paro, la libertad de los obreros detenidos y el abaratamiento de los artículos de primera necesidad cuyos precios equitativos debía establecer dicha Cámara teniendo en cuenta "las utilidades que percibían los productores y negociantes de los artículos alimenticios al principio de la guerra, el costo de producción de aquella fecha y el que tienen actualmente".

Los trágicos acontecimientos de mayo de 1919 tienen una significación trascendental: constituyen las primeras protestas orgánicas de los trabajadores y demostraron la fuerza proletaria.

El gremio de trabajadores en artes gráficas era el único que, por falta de organización, no había solicitado aumento de sus salarios y trabajaban con los mismos jornales que habían percibido desde hacía más de vein-

ticinco años cuando las condiciones de vida eran completamente distintas a las de entonces. Todos los demás gremios habían obtenido prudentiales aumentos por acción impulsiva de las huelgas. Meses atrás, el 14 de enero de 1919, se había fundado la "Federación Gráfica del Perú" que tomó en sus manos la bandera, tanto tiempo abandonada, de las reivindicaciones gremiales. El 7 de octubre, por decisión institucional, paralizaron sus labores todos los obreros gráficos de Lima. El día antes se habían declarado en huelga los linotipistas de los diarios, paralizando todas las imprentas.

Para defenderse contra la acción proletaria y cautelar sus propios intereses, los dueños de los talleres fundaron la sociedad "Unión de Imprentas". Los huelguistas editaron el diario "El Obrero Gráfico" y los dueños editaron el suyo titulado "La Prensa Unida" que sólo pudo salir por la deslealtad de algunos obreros que traicionaron a su propia causa y se pusieron al servicio remunerado de quienes la combatían.

La Compañía de Ópera, que trabajaba en esos días en el Teatro Forero (actualmente Municipal) no pudo editar sus programas, por la huelga, y se vio obligada a anunciar sus funciones en pizarras pintadas y en carteles hechos a mano. El Jockey Club, por la misma causa, hizo sus programas a máquina de escribir.

El gobierno, frente a tales circunstancias, expidió el decreto supremo del 17 de octubre, estableciendo el arbitraje en las huelgas; y aún cuando esta medida no podía comprender al movimiento en marcha porque cuanto eso hubiera significado darle un carácter retroactivo, que la Constitución lo prohíbe, los obreros se avinieron a nombrar árbitro al gráfico Victoriano Gómez. No se logró ningún acuerdo con el árbitro de los patrones y se optó entonces por llamar a dirimir el asunto al Dr. Augusto Pérez Aranibar quien expidió su fallo el 22 del mismo mes, otorgando un aumento del 5% en los salarios; fijando las diversas tarifas para los distintos tipos de trabajo; implantando la jornada de ocho horas; suprimiendo el sistema de multas; bonificando con medio jornal a los obreros en caso de enfermedad comprobada; recomendando a las empresas implantar las cooperativas de consumo; y garantizando que no se ejercerían represalias contra los huelguistas.

La huelga duró 17 días causando positivos perjuicios a la industria. Ello sirvió de elocuente advertencia a los dueños de imprenta para que atemperasen su egoísmo y pusieran mayor atención en las calidades humanas de quienes trabajaban bajo sus órdenes.

El 5 de octubre de 1920 los obreros electricistas de las centrales de Yanacoto y Santa Rosa y las demás estaciones al servicio de las Empresas Eléctricas Asociadas se declararon en huelga. La morosidad de la tramitación, imputable a la Sección del Trabajo del Ministerio de Fomento, originó entre los obreros la creencia de que se trataba de burlar sus derechos y entonces la huelga abandonó el carácter pacífico con que se había iniciado, se suspendieron toda clase de labores en Santa Rosa y Yanacoto y se dejó a Lima y a sus alrededores sin luz ni fuerza eléctrica, no pudiendo funcionar tampoco los tranvías y las fábricas. El día 25 el Gobierno puso a disposición de las Empresas el personal de la Armada y el de las Escuelas de Artes y Oficios para que reparasen los daños, algunos de ellos graves, causados por los huelguistas y pudiesen dar a luz a la capital que estaba completamente a oscuras. No pudieron conseguirlo a pesar de sus denodados esfuerzos. Sólo el 4 de noviembre el Tribunal Arbitral en el Ministerio de Gobierno falló las reclamaciones, modificando los horarios de trabajo; estableciendo un sistema de ascensos para ocupar las vacantes que existieren en las sub-estaciones y centrales; se dio el carácter obligatorio a la espontánea iniciativa de las Empresas, vigente desde tiempo atrás, de atender con el íntegro de sus salarios a sus servidores que fueren víctimas de los accidentes del trabajo, durante el tiempo de su ausencia; asistencia médica en Chosica y Yanacoto; garantías para que ningún obrero fuese separado sin causa justificada; veinticuatro horas continuas de descanso obligatorio para los obreros que tuvieren que prestar sus servicios los domingos y días feriados y prudencial aumento en los salarios. La huelga terminó el 5 de noviembre de 1920.

Atravesando el personal de Conductores y Motoristas del Ferrocarril Urbano de Lima, por una situación económica apremiante frente a la creciente carestía de la vida, percibiendo sólo un jornal de 3 soles diarios y encontrándose faltos de garantías porque eran relevados o reducidos a prisión por causa de accidentes y choques, los trabajadores declararon nulo, por su parte, el fallo arbitral firmado en octubre último y pidieron un nuevo convenio con las Empresas. No pudiendo declararse nulo un fallo, por acto unilateral, la sin razón de los obreros era manifiesta y tuvo un carácter de inadmisibles oportunismo, aprovechando el notorio distanciamiento político de los altos jefes y mayores accionistas de la Empresa con el Régimen Imperante. A mayor abundamiento y a pesar de que la ley ordenaba resolver los problemas de esta índole por medio del

arbitraje, los obreros lo rehusaron y se declararon en huelga el 28 de septiembre, apenas dos días después de la presentación del pliego de reclamaciones.

La fuerza armada despejó todos los centros de reunión, ya fuese en las calles o en los locales obreros. Los alumnos de las Escuelas de Artes y Oficio se encargaron de manejo de los tranvías eléctricos urbanos e interurbanos. Y el Prefecto de Lima, Octavio Casanave, secundado por el Intendente de Policía Belisario Godoy clausuraron la Sociedad de Motoristas y Conductores, la de Electricistas, la Federación Textil, la Federación de Carpinteros y Albañiles y la Federación de Obreros Zapateros.

En la tarde del 1º de octubre se realizó un atentado dinamitero en la línea del Parque Universitario, por lo cual fueron apresados cuatro miembros de la Junta Directiva de la Sociedad de Motoristas y Conductores. Posteriormente los obreros se avinieron a tornar al camino de la ley, del que nunca debieron haber salido para mantener el prestigio de su causa, y se constituyó un Tribunal Arbitral presidido por Víctor González Olachea, Juez de Primera Instancia e integrado por Matías León, árbitro designado por las Empresas y José Antonio Encinas, árbitro de los huelguistas. El fallo expedido el 7 de septiembre adoptó una fórmula conciliadora. Asistieron a las sesiones, el Jefe de la Sección del Trabajo Hildebrando Castro Pozo y el Auxiliar de la misma Agustín Haya de la Torre. Se destinaron seis mil libras peruanas para el aumento proporcional de los salarios. Se obligó a las Empresas a proveer a sus servidores, al precio de costo, artículos de primera necesidad; y se declararon vigentes los convenios anteriores, en todo lo que no fuesen contrarios al laudo que entonces se expedía.

Nuevos capítulos en la lucha de las reivindicaciones clasistas debían protagonizar, en 1921, los trabajadores agrarios del valle de Chicama, en el departamento norteño de La Libertad.

El cultivo de la caña de azúcar en los valles de Chicama y Santa Catalina se remonta a los siglos de la dominación española. Negros importados del África o esclavos, hijos de ellos, nacidos ya en el Perú trabajaban infatigablemente, de sol a sol, en los cañaverales costeros, bajo la férula implacable de los amos. Prohibida en la República la importación de esas "piezas de ébano", a las que el Mariscal Castilla dio la calidad de seres humanos, libertándolos de la esclavitud, los hacendados de los valles del norte pensaron traer braceros asiáticos. Y a partir de 1861 em-

pezaron a llegar los trabajadores chinos. Éstos percibían un jornal de 36 centavos diarios, pagaderos por años vencidos y un sol de propina semanal. Se les daba, además, dos libras de arroz diarias por todo alimentoy dos vestidos y frazadas cada año. Dormían, bajo llave, al igual que los animales, en grandes galpones que albergaban aproximadamente a cincuenta individuos. Eran constantemente vigilados por empleados armados para evitar fugas —que a pesar de todo se efectuaban— e insurrecciones. Estos infelices repartían su vida entre el trabajo agobiante, el juego y el opio. Se les trataba frecuentemente con inaudita crueldad. Esta inmigración asiática es la base de la industria azucarera en gran escala en los valles del Departamento de La Libertad.

A los chinos, sucedieron los braceros peruanos, indígenas “enganchados” por intermediarios llamados “contratistas”. Sus condiciones de vida fueron análogas a los anteriores. Percibían diariamente un salario de 30 centavos, una libra de carne, libra y media de arroz. Los abusos contra ellos se multiplicaron quedando casi siempre impunes. Eran muy poderosos los terratenientes para que se les hiciera justicia a los trabajadores. Inmundas cabañas de carrizo y tortora albergaban la fatiga de los peones, enjambre humano, contingente de brazos, esfuerzo de voluntades, forjadores, a costa de tanto sacrificio, de las ingentes fortunas de sus amos y parte de la riqueza nacional.

En 1880 aproximadamente treinta pequeños ingenios elaboraban azúcar y chancaca en el valle de Chicama. La competencia del azúcar de beterraga en los mercados europeos y la ausencia de cultivos intensivos y de maquinaria nueva, produjo la crisis y tras ella el fracaso de la industria lugareña. Fue el momento oportuno para la absorción del capitalismo. Dejaron de existir los pequeños propietarios y las pequeñas industrias; se reconcentró las tierras en pocas manos; y surgió así un nuevo peligro de explotación social: el latifundio. Un mal había sido remediado con otro mal peor. Desaparecidos los pequeños ingenios, surgieron las grandes negociaciones que en su mayor parte, fueron a caer en poder del capitalismo extranjero.

La huelga obrera de 1942, de la que ya nos ocupamos, fue la elocuente advertencia para los terratenientes. Y éstos, más por defender sus propios intereses y evitar nuevos movimientos obreros que perjudicaran a la negociación, empezaron a conceder, por cuenta gotas, algunas mejoras, todavía insignificantes, a sus servidores. Una nueva huelga, en 1917, la

segunda que se producía en el valle, que comprendió esta vez, sin excepción alguna, a todas las haciendas, obtuvo para los trabajadores un aumento prudencial de los salarios, algunas facilidades en el abastecimiento de los víveres y algunas mejoras en sus viviendas. En esta oportunidad los huelguistas de la hacienda "Chiclín" frente a la intransigencia de su propietario Rafael Larco Herrera, apedrearon las oficinas de la empresa e incendiaron algunos cañaverales.

Nada le deben, en realidad, los trabajadores agrarios de Chicama a los terratenientes extranjeros o nacionales. Nada que no sea expoliación o abuso. Han sido los propios trabajadores los que, esgrimiendo el instrumento de lucha, las huelgas, han ido consiguiendo lentamente las mejoras de las que ahora disfrutan. Una nueva huelga, producida en marzo de 1921, marcó un nuevo avance social en el valle de Chicama. El prestigioso líder del movimiento fue Eduardo Chávez, mecánico de la hacienda "Cartavio" en la que había fundado una sociedad obrera de "Ahorros y Socorros Mutuos". Los propietarios de "Chiclín" se opusieron tenazmente a que en esa hacienda se instalara una filial de aquella sociedad obrera.

Declarada la huelga, los terratenientes y sus secuaces se apresuraron a calificarla de "anarquista". El recurso era manido e innoble. Cuantas veces se ha tratado de atacar a un movimiento de legítima reivindicación proletaria, se le han atribuido móviles distintos a los auténticamente gremiales que lo inspiran. Eso ha ocurrido siempre. Sigue ocurriendo hasta ahora. La huelga se inició en la hacienda "Roma", propiedad de Víctor Larco Herrera, solicitando un justificadísimo aumento de salario. La intransigencia del propietario determinó que el conflicto se extendiera por todo el valle. Nombrado Prefecto interino de La Libertad, el comandante Atenor Herrera, jefe del Regimiento n.º 5, que estaba de guarnición en Trujillo, esta prestigiosa autoridad reconoció la justicia de las demandas obreras. Los terratenientes de "Roma", "Casa Grande", "Chiclín" y "Cartavio", aferrados a sus propios intereses, sin ver más allá, estimularon, con su intransigencia, las reacciones de los trabajadores y fueron, de esta suerte, los directamente responsables de algunos excesos que éstos cometieron. El 1.º de mayo se instaló en Trujillo el Sindicato Regional del Trabajo. Los terratenientes se conjuraron entonces para intrigar contra el Prefecto comandante Herrera quien, frente a las circunstancias, se mantenía irreductible en reconocer y proclamar los fundamentos

incontrovertibles de las reclamaciones de los trabajadores; acusaron a esa inmejorable autoridad; tildaron de "anarquista" la huelga; pretendieron aprovechar, a su favor, algunos desmanes cometidos por los obreros y de los que sólo ellos, los terratenientes, eran los directamente culpables por su osada intransigencia. Las influencias políticas de los terratenientes obtuvieron, a fines de junio de 1921, la renuncia del Prefecto comandante Herrera, autoridad ejemplar, que, en ese conflicto, no había sido el abogado de los obreros, sino simplemente el defensor de una causa justa. Se nombró en su reemplazo al Dr. Agustín Rivero y Hurtado, quien asumió el cargo el 11 de julio. Los obreros entonces, en la creencia de que estaban desamparados con la nueva autoridad, se entregaron a todos los excesos, agravándose aún más la situación del valle. Para presionar a la nueva autoridad, los terratenientes el 2 de agosto presentaron un memorial a la Prefectura amenazando con "clausurar sus negocios" si no se tomaban inmediatas medidas para reprimir a los huelguistas y hacer que desistieran de sus pretensiones. La absurda amenaza produjo efectos contrarios a los que sus autores esperaban. En la hacienda "Chiclín" fue asesinado un modesto y laborioso obrero. El Prefecto Rivero y Hurtado insinuó entonces a los dirigentes huelguistas la conveniencia de trasladarse a Lima, para lo cual les ofreció todas las facilidades necesarias, a fin de que conferenciaran personalmente con el Presidente de la República y le expusieran "sus agravios, sus necesidades y sus aspiraciones". Así lo hicieron. El Presidente Leguía, estadista adicto a los sanos y elevados principios de la justicia social, no pudo menos de amparar, como ya lo había hecho antes el Prefecto Comandante Herrera, las demandas obreras, en razón de la justicia que las fundamentaba. Este hecho explica, a partir de entonces, el antilegüismo posterior de los grandes terratenientes trujillanos, el antilegüismo político de Víctor Larco Herrera, propietario de la hacienda "Roma" y de Rafael Larco Herrera, copropietario del latifundio "Chiclín".

La fuerza pública, contrariando la firme voluntad presidencial, atropelló, en la hacienda Casa Grande, a los obreros huelguistas, produciendo algunas víctimas. El Gobierno condenó la masacre y el juez instructor se encargó, asesorado por el agente fiscal, de deslindar responsabilidades. El periodismo trujillano al servicio de los terratenientes —nos referimos concretamente al diario "La Reforma" de Trujillo— trató de responsabilizar a los proletarios de esa situación de fuerza e intranquilidad de la que sólo eran responsables, por su intransigencia, los terratenientes enri-

quecidos por el trabajo de los obreros e irreducibles en negarles el prudencial aumento que ellos, en justicia, solicitaban.

En tales circunstancias llegó una Comisión especial del Gobierno, integrada por el Ministro de Fomento, Dr. Lauro Curletti, que la presidía, por el ingeniero José Leguía Swayne, hijo del mandatario, y por Juan Bautista de Lavalle. Esta Comisión amparó también el derecho de los trabajadores agrarios. La justicia de su causa volvía a reafirmarse una vez más. Y se consagró en el decreto supremo, expedido el 17 de diciembre de 1921 que puso fin al conflicto, otorgando a los obreros la justicia que ellos demandaban.

Diez meses de intranquilidad y zozobra, salpicados de sangre, fue el saldo que el departamento de la Libertad debió a la ciega intransigencia de los terratenientes y latifundistas.

El Presidente Leguía, al hacer justicia a los obreros, se había enajenado, para siempre, la voluntad de los poderosos terratenientes trujillanos. Pocos años después, siempre concorde con su ideario de justicia social, al tratar de implantarlo en el departamento de Lambayeque, donde hasta entonces los pequeños agricultores eran oprimidos, el Presidente Leguía se granjearía, también para siempre, la enemistad de los terratenientes lambayecanos. La confabulación de los intereses creados se erigiría contra el mandatario de clara visión social, resuelto a no tolerar la prosecución de tantas y tantas injusticias que por los años de los años pesaban sobre los hombros de los trabajadores.

Apaciguado el valle de Chicama asumió el mando prefectural en la Libertad el coronel Temístocles Molina Derteano quien no siguió el ritmo impreso por el mandatario supremo. Por el contrario impuso en el Departamento el rigor inflexible y muchas veces injusto que reclamaban los terratenientes para mantener en la sumisión a las grandes masas de trabajadores: encarceló a los líderes obreros en la hacienda "Roma" y la declaró en estado de sitio; clausuró violentamente el diario "La Libertad" de Trujillo en cuyas páginas se exponía con serena firmeza el auténtico panorama social y las responsabilidades de los terratenientes, egoístas y abusivos; apresó a los dirigentes obreros de la hacienda Cartavio; separándolos del Departamento; abrió las cárceles a todos los que reclamaran mejoras en el trabajo y fue así un dócil instrumento de los terratenientes. No en vano ellos, tomando indebidamente el nombre de la ciudad de Trujillo, le obsequiaron al Prefecto una Medalla de Oro.

Nota deplorable la dio Rafael Larco Herrera obligando a una comisión de obreros de "Chiclín" el 23 de abril de 1922 a que pusieran en manos del Prefecto Molina una tarjeta de oro "símbolo del agradecimiento de la colectividad trabajadora".

Repitámoslo. Los avances sociales obtenidos en el departamento de la Libertad no se deben a los terratenientes, que siempre fueron opuestos a ellos. Se deben exclusivamente a la acción decidida de las masas obreras. Algo se ha hecho, pero falta todavía mucho por hacer en esos valles. Ese es el deber reivindicatorio que tienen que cumplir allí los trabajadores agrarios. Ese es el mandato que les impone su conciencia clasista y la justicia social.

Los trabajadores ferroviarios estaban profundamente desunidos en octubre de 1923. En la huelga anterior, y por acuerdo de su propia asamblea, no habían paralizado sus labores los empleados de tráfico de la sección, con el objeto de atender a los enfermos de Chosica. Los dirigentes de la Confederación, prescindiendo del fin altamente humanitario que había inspirado a aquéllos, los acusaron de haber pretendido desorganizar la causa de los trabajadores. No contento con ello, la Confederación pidió a la Empresa la expulsión de cinco de esos obreros. La Empresa denegó este pedido injusto y, al conocerlo, los vecinos del pueblo de Chosica otorgaron un voto de aplauso a los obreros acusados. La Confederación entonces, el 21 de septiembre, declaró la huelga, anticipándose a expresar, asimismo, que no aceptaba intervención ni arbitraje de ninguna clase. La huelga, cuyo origen, no podía ser más turbio, contó desde el principio con el repudio público. El Gobierno decretó entonces, el 24 de octubre, el sometimiento de este conflicto al arbitraje. El Tribunal, como era de esperarse, expidió su laudo declarando improcedente la petición de la Confederación de Obreros Ferroviarios y ordenó, en consecuencia, que el tráfico se restableciera de inmediato. La Confederación se rebeló contra el fallo y desacatándolo, organizó un paro general que empezó a dar sus brotes en el Callao, frustrándose poco después. La empresa continuaba defendiendo a los obreros que le habían sido leales y habían cumplido, a su vez, un acuerdo de su propia asamblea, discrepante de la Confederación. Esta institución decretó entonces un paro general que debía empezar el 14 de noviembre. No se trataba de un paro reivindicatorio con un sentido clasista sino de una acción punitiva contra los obreros que se habían mantenido leales a sus propias con-

vicciones. Por eso fracasó rápidamente. Triste episodio que debe servir de advertencia a quienes quieren imponer en el gremio de los trabajadores una consigna, contrariando el sentir de las asambleas representativas. Los obreros no aceptaron en esta ocasión, como no deben aceptarlo nunca, la dictadura de sus propios dirigentes.

El nuevo arancel de aduanas, puesto en vigencia en enero de 1924, protector de las industrias nacionales, había favorecido en forma especial a las de curtidería y zapatería cuyas utilidades se incrementaron en forma apreciable. Los obreros, atendiendo a esta circunstancia, reclamaron en justicia un aumento prudencial de sus salarios y al no obtenerlo se declararon en huelga que se inició el día 23 paralizando los catorce curtiembres existentes en Lima. El movimiento obtuvo el módico aumento salarial del 5%.

El Municipio de Lima, a principios de 1925, celebró un contrato con una empresa extranjera para construir un matadero modelo, en condiciones tan inconvenientes que provocó la inmediata desaprobación del público y la protesta de los obreros "camaleros" y "matanceros". Éstos pidieron reconsideración al Consejo y, al no obtenerse, se presentaron en queja al Presidente de la República, señor Leguía, quien les ofreció estudiar detenidamente el asunto y resolverlo en justicia. Mientras tanto el Municipio, inconsultamente, resolvió que los concesionarios entraran en posesión del Matadero que estaba en funciones.

El contrato celebrado por el Municipio con la firma Walton & Schmidt, sin licitación previa ni publicación de ninguna especie, otorgaba a la firma concesionaria —que no había presentado ni presupuestos, ni planos, ni condiciones para la construcción, ni garantizaba la calidad del material y las maquinarias— un privilegio que debía durar treinta años, plazo en el cual habían explotar el Matadero Modelo que construyeran.

El día señalado para la entrega del Matadero los obreros impidieron por la fuerza que los concesionarios entraran en posesión del mismo, hiriendo gravemente a uno de ellos y escapando milagrosamente el otro, junto con uno de los síndicos municipales. El personal del Matadero pidió acto continuo al Consejo la inmediata revisión del contrato, dándole un plazo de 48 horas, vencido el cual se declararon en huelga. La Federación Obrera Local de Lima decretó para el 9 de marzo un paro general que sólo se realizó parcialmente porque muchos gremios, entre ellos el ferrocarrilero, siguieron trabajando. Nueva quiebra de la solida-

ridad gremial. A los tres días el paro había fracasado rotundamente a tal punto que la Federación ordenó su suspensión. Los camaleros prosiguieron solos su huelga. El Alcalde de Lima el día 11 decretó la matanza libre, no consiguiéndose nada con ello. Presionado por las circunstancias, el Alcalde suspendió los efectos del decreto que mandaba entregar el matadero a la firma Walton & Schmidt. La huelga había cumplido su objetivo.

A mediados del año 1925 se percibía una sorda agitación social en la Fábrica de Tejidos de "La Victoria", cuyo gerente el ingeniero Ricardo Tizón y Bueno, había expresado reiteradas veces su propósito de clausurarla. Se oponían a ello los obreros expresando que los altos precios mantenidos durante la Guerra Mundial y las pingües utilidades obtenidas, en consecuencia, por la Fábrica, no justificaban su cierre y que éste obedecía, en verdad, al propósito de la Gerencia de eliminar al personal que no le era adicto; eliminar a las mujeres, no dando cumplimiento a lo dispuesto en la ley N^o 2851; no cumplir las demás obligaciones que la ley le imponía. Los obreros acusaron también al ingeniero Tizón y Bueno de haberlos reunido en una asamblea incitando a los trabajadores para que exigieran una nueva alza a la ley arancelaria que gravaba la importación de los géneros extranjeros, insinuación que los obreros habían rechazado.

La agitación se intensificó en junio cuando la Gerencia anunció oficialmente que la Fábrica se clausuraría el primer lunes del mes de julio, hecho que no se consumó por la oportuna intervención del Ministro de Gobierno. Un mes más tarde, la Fábrica fue clausurada por la Gerencia alegando la existencia de un *stock* muy grande de géneros, la alarmante disminución de las ventas y la necesidad de efectuar reparaciones y modificaciones en la maquinaria. La Federación de Tejedores decretó entonces el paro general. Una nueva intervención del Ministro de Gobierno solucionó satisfactoriamente el conflicto, acordándose que la Fábrica reanudara sus labores, a partir del 17 de agosto, tan sólo dos días por semana, hasta que vendiera los excedentes de su existencia y efectuase las reparaciones necesarias, restableciéndose entonces normalmente el trabajo.

La Gerencia de la Fábrica de Tejidos "El Inca", alegando que se encontraba en idénticas condiciones a las de la "Victoria" procedió a clausurar su fábrica el 19 de septiembre de 1925. El "lockout" se repetía. Todas las fábricas de tejidos, puestas de acuerdo, paralizaron sus labores,

fundándose en razones idénticas. Los obreros, a su vez, replicaron con el recurso de la huelga general, solicitando, además, aumentos salariales, instalaciones higiénicas y mejoras en el sistema de trabajo. Se llegó a una solución transaccional. Las fábricas reanudaron sus trabajos y los obreros renunciaron al aumento solicitado, contentándose con algunas mejoras en las condiciones de su trabajo.

El "lock-out" de los empresarios había contenido el aumento salarial de los obreros.

Algunas huelgas, en diciembre de 1925 y en enero de 1926, interrumpieron el trabajo en las Empresas Eléctricas Asociadas. La primera se realizó en señal de protesta por la sanción disciplinaria que se impuso a un motorista que se atrasó en el servicio, por la congestión de tráfico, y no quiso reparar su atraso como estaba en la obligación de hacerlo. La segunda se cumplió en enero de 1926 en señal de protesta por haber separado a dos operarios que tenían más de veinte años de servicios, paralizando completamente los servicios urbanos e interurbanos, plegándose luego los choferes y después los matanceros. Las Empresas repusieron en sus cargos a los obreros despedidos. La huelga cumplió sus objetivos.

En los primeros meses de 1926 la Federación Gráfica del Perú aprobó la siguiente:

Declaración de principios

Considerando:

- 1º Que la organización de las industrias y del comercio en general están basadas en el principio de la explotación del hombre por el hombre;
- 2º Que las leyes garantizan esta forma de organización social;
- 3º Que el trabajo manual e intelectual es el único creador de las diversas formas del capitalismo;
- 4º Que la clase que se llama capitalista se forma en virtud de la explotación ejercida al obrero y que ella no representa función benéfica en ninguna de las esferas sociales;
- 5º Que a medida que van perfeccionándose los medios de producción, transporte y comunicación, la clase capitalista hace un monopolio de esas invenciones para enriquecerse ilimitadamente a expensas de los trabajadores del cerebro y del músculo;

6º Que el obrero para emanciparse de la presión del capitalista necesita mantener una férrea disciplina;

7º Que las instituciones gubernativas son dirigidas por la burguesía y por consiguiente están en pugna constante con los movimientos reivindicacionistas del obrero;

La Federación Gráfica del Perú declara sustentar el ideal sindicalista teniendo como lema: "El triunfo de los trabajadores tiene que ser obra de ellos mismos."

Para protestar contra el cumplimiento de la Ley Vial, puesta en vigencia en febrero de 1926, la Federación declaró la huelga de sus afiliados, paralizando todas las imprentas desde el 5 de marzo, día en que los operarios abandonaron intempestivamente el trabajo, sin que mediara conflicto alguno que pudiera explicar tal actitud.

Los diarios "El Comercio", "La Prensa", "La Crónica" y "El Tiempo" hicieron una declaración conjunta el 7 de marzo, expresando que no admitirían en sus talleres sino a quienes quisieran volver a ellos para trabajar con independencia y sin vínculo alguno, con la citada Federación. La huelga terminó el 9 de marzo por acción de la fuerza armada. Fueron apresados y reclusos en el Frontón sus principales dirigentes.

El gremio de choferes se declaró en huelga, en abril de 1926, protestando contra el régimen de multas y castigos vigentes, impuestos por la Inspección de Rodaje y pidiendo la libertad de algunos dirigentes que habían sido detenidos, acusados de agitadores. La huelga fue desorganizada y débil. Terminó a los ocho días sin haber logrado ninguno de sus objetivos.

El 10 de octubre de 1929 estalló, en Morococha, una violenta huelga entre los obreros de la "Cerro de Pasco Cooper Corporation" reclamando la jornada de ocho horas, mejor asistencia médica y hospitalaria para los trabajadores, aumento de salarios, restitución al trabajo de los obreros despedidos, salarios mínimos y mejoras de las condiciones del trabajo. A insinuación del Prefecto Augusto de Romaña, los obreros declararon que reanudarían sus labores el 11 de octubre, en homenaje al Presidente Leguía que inauguraba al día siguiente un nuevo período gubernativo. Envalentonada por esta medida, la Empresa arreció su intransigencia y se reanudó, después de esa fecha, la agitación proletaria con grave peligro para la paz social. Un batallón armado de ametralladoras resguardó el

orden en la ciudad de Morococha. Una junta de Conciliación solucionó el conflicto fijando en ocho horas la jornada de trabajo de los guardianes, concediendo a los obreros la asistencia médica y las demás mejoras que solicitaban; fijando el salario mínimo si el contratista perdiese en su contrato y un máximo fijo si su ganancia fuese excesiva; y garantizando que no se ejercerían represalias sobre los huelguistas.

El 9 de abril de 1930 los obreros textiles de las fábricas “La Unión”, “El Progreso”, “El Inca” y “La Victoria” paralizaron intempestivamente sus labores, sin dar el aviso correspondiente al Ministerio de Fomento, infringiendo las disposiciones del Decreto-Supremo del 6 de marzo de 1920. Ese mismo día el Gobierno expidió una resolución suprema declarando ilegal la huelga y dando a los obreros un plazo de 24 horas para que reanudaran el trabajo. Vencido el plazo estipulado, todos los textiles reanudaron sus labores en forma pacífica y correcta. La huelga había fracasado.

El 25 de agosto de 1930 se insurreccionó en Arequipa un oscuro comandante, mal educado en la escuela de los “cuartelazos” y de los motines y que hasta la víspera había reiterado sus expresiones de adhesión al gobierno constituido, para, de esta manera, obtener y retener en la ciudad sureña, el mando de la tropa con la que debía sublevarse. Cancelado políticamente el régimen constitucional que presidió el Sr. Augusto B. Leguía —a quien se le dejó morir ignominiosamente en la prisión, sacándolo cuando ya estaba agonizante, de la torturante celda de la Penitenciaría, para trasladarlo al Hospital Naval de Bellavista, traslado del que protestó el odio de sus enemigos, implacables como hienas, expresado en las líneas de un editorial infame y en la explosión de una bomba de dinamita casi a los pies del lecho del moribundo— el Perú vivió tres años de terrible pesadilla, de la que lo despertaron el 30 de abril de 1933, a las puertas del Hipódromo, los disparos homicidas de Abelardo Mendoza Leiva.

Exacerbadas las pasiones por los prédicas de la violencia y del odio, con el acicate del crimen y el terror como instrumento de propaganda política; rotos los diques de la cordura, de la previsión y del buen sentido; víctima de graves convulsiones políticas, de luchas fratricidas, ensangrentadas con alevosos fusilamientos que se multiplicaban en todas las regiones del territorio; desatado el huracán de las pasiones sectarias que había socavado arteramente las bases de la convivencia social; en una

profunda depresión económica en la que parecían agotarse las fuentes primarias de nuestra riqueza, en una situación de pavor, agravada por una guerra internacional, no declarada oficialmente, que había empezado a incendiar nuestras fronteras nor-orientales; escarnecidas la libertad y la democracia y convertidas, en el más funesto trastrueque de los valores cívicos, en un instrumento sedicioso de la anarquía y el caos, el Perú era empujado, peldaño tras peldaño, hacia el abismo de su disgregación y de su ruina.

Nunca como entonces el principio de autoridad sufrió tan ruda quiebra. Y como la sangre llama a la sangre, y la violencia se repele con la violencia y un crimen trae otro crimen, a una revolución sucedía otra revolución. Un mandatario efímero era reemplazado por otro mandatario efímero. Siete gobiernos distintos se alternaron en el poder en menos de dos años. Hubo Presidente de la República que no duró ni veinticuatro horas. Un sargento, sublevado en Lima, sacó la tropa a la calle y se vino disparando hasta la Plaza de Armas, en su intento de capturar el Palacio de Gobierno y clavar su garra en la Presidencia, tomándola como presa rendida y humeante. ¿Por qué no podría hacer él lo que ya un comandante había hecho? ¿Quién se atrevería a impedirselo?

El caos repercutió también en las estructuras educativas, agudizándose la crisis de la enseñanza en todos sus grados. Cargada de pasiones la beligerancia política convulsionaba a no pocos colegios de segunda enseñanza y había llegado hasta las escuelas primarias. Colegiales con arma al brazo habían participado en las sangrientas revueltas que en ese trienio pavoroso (1930-33) convulsionaron al país. Y el profesorado, en algunos sectores, claudicaba atemorizado frente a la indisciplina juvenil o se coludía con ella. La descomposición moral brotaba en todas partes.

El obrerismo vivió también entonces días trágicos. Resueltos los mandones a gobernar el país a foetazos y a tiros, no permitieron que los trabajadores reclamaran ninguno de sus derechos, ni obtuvieran mejora alguna en sus reivindicaciones. Los pretorianos no entienden ese lenguaje; se imaginan que el país puede manejarse como si fuera un inmenso cuartel; y que todos deben obedecer ante su voz de mando por estúpida que ella sea. Todo ello alimentaba creciente descontento en las masas obreras de la Oroya, Cerro de Pasco, Jauja, Morococha y poblaciones circunvecinas. Las autoridades lugareñas, siempre miopes ante la realidad y cerrando empecinadamente los ojos ante la evidencia, tratando de en-

gañar a sus superiores jerárquicos porque a sí mismas no se engañaban, pretendieron atribuir ese malestar, no a sus profundas causas reales, sino a la acción de “los agitadores políticos”, pidieron refuerzos de tropas a Lima y encararon el problema con un criterio policial.

Se había convocado a un Congreso de Trabajadores y ya estaban llegando los asambleístas. Las autoridades locales entonces, para frustrar ese empeño, apresaron a los dirigentes y los remitieron a la capital. Estas arbitrariedades exasperaron aún más a los obreros que, ya en franca rebeldía, asaltaron en noviembre de 1930 las oficinas de la Cerro de Pasco Cooper Corporation, tomaron como rehenes a los dos gerentes de la negociación minera y expresaron que no los soltarían hasta que no se pusiera en libertad a los obreros injustamente detenidos. El Ministro de Gobierno ordenó la inmediata libertad de los dirigentes proletarios quienes regresaron a la Oroya en un tren especial. La masa de trabajadores se disponía a tributarles un grandioso recibimiento.

Siempre en su empeño de amedrentar a los trabajadores y de imponerse por la fuerza, las autoridades, con la manida disculpa de “prevenir posibles desórdenes”, colocaron tropas en todos los caminos que afluyen a la Oroya y especialmente en los sitios más estratégicos. A 11 kilómetros de la población la policía tuvo un choque con los trabajadores y éstos fueron bárbaramente masacrados. Numerosos obreros fueron heridos, resultando no pocos muertos, entre ellos un norteamericano, adjunto a la Gerencia y un austríaco, administrador del hotel. Una ola de indignación frente a este atropello recorrió el país. Se multiplicaron las protestas de los obreros en las distintas circunscripciones territoriales. Los estudiantes universitarios se solidarizaron gallardamente con los obreros. Los ecos de la masacre de “Mal Paso” enardecieron a los trabajadores del valle de Chicama. En Chancay, asimismo, se produjo un levantamiento obrero. Frente a frente a los obreros, se irguió la reacción de los Terratenientes y grandes empresarios, coludidos con los políticos gobiernistas, quienes utilizaron a la Sociedad Nacional Agraria para ponerla a la cabeza de la reacción, anunciando para el 24 una manifestación de adhesión al Gobierno. ¡De adhesión por el asesinato de los obreros! Los estudiantes universitarios de San Marcos se lanzaron valientemente a la calle para impedir esa impostura, en gallardo gesto de solidaridad con los obreros. La tropa cargó contra los estudiantes, hiriendo a muchos de ellos. La barbarie y el escándalo habían llegado al rojo vivo.

Pero el Jefe de la Junta Militar había resuelto gobernar al país a foetazos y a tiros. Y a tiros y a foetazos lo estaba desgobernando. El 19 de noviembre se desembarazó de su gabinete ministerial, integrado por consejeros incompetentes. Y acto continuo apresó y desterró a gran cantidad de obreros, disolvió la Confederación General de Trabajadores del Perú y declaró en estado de sitio la República.

El caos que atravesaba el país, provocador del desequilibrio de las clases productoras y del desquiciamiento del comercio y de las industrias, arrojó a la desocupación un fuerte saldo de obreros. La mayor parte de las industrias, frente a la crisis pavorosa que flagelaba al país, se vieron precisadas a restringir sus actividades, a disminuir su personal, rebajar sus salarios y suprimir días de trabajo. Así procedió la Casa W. R. Grace & Cía. siguiendo instrucciones de su central de Nueva York. Protestaron de esa medida los obreros en Arequipa y en noviembre de 1931 se produjo, por eso, un paro general. Funcionó entonces un tribunal arbitral que expidió su laudo, declarando que no sufrirían rebaja los sueldos menores de \$ 210.00; que se rebajaría el 5 % a los sueldos entre los \$ 210.00 y \$ 410.00 y el 10 % a los sueldos mayores de \$ 410.00; y que a los empleados a quienes no convinieren estas rebajas podrían retirarse del servicio de la negociación, percibiendo sus indemnizaciones legales. Se garantizó a los huelguistas contra posibles represalias de la empresa, la que estaba obligada a abonarles sus haberes completos durante los días que hubiese durado la huelga; y se ordenó cumplir estrictamente los decretos que establecían la jornada de ocho horas, el pago de sobre tiempo y el descanso dominical. La Casa Grace pretendió rebelarse contra este fallo, pero el Gobierno le impuso su acatamiento.

El 5 de diciembre de 1931 los trabajadores de Trujillo y de sus valles circunvecinos se levantaron en un Paro General en señal de protesta por el resultado de las elecciones generales, que acababan de realizarse y que las clases obreras calificaban de fraudulentas. Fue inevitable el choque con la tropa. Y se produjo nuevamente la masacre de los trabajadores. La tropa por un lado y los obreros por otro se entregaron a toda clase de excesos, matándose implacablemente los unos a los otros, por consigna, por rencor, por venganza o por imponer la ley del Talión que cobra ojo por ojo, diente por diente y vida por vida.

El país entonces se convirtió en un inmenso cementerio. Y todo parecía confabularse contra el Perú y todo parecía agonizar en torno nuestro

hasta que los disparos certeros de Abelardo Mendoza Leiva, en las puertas del Hipódromo de Santa Beatriz, el 30 de abril de 1930, hicieron variar el curso de nuestra historia.

Durante el sexenio gubernativo 1933-1939 el General Óscar R. Benavides procuró crear un clima social apropiado para intentar algunos avances de recia envergadura. No podía, empero, crearse ese clima con una clase trabajadora deficientemente alimentada, obligada a vivir en pocilgas insalubres, condenada a no instruir a sus hijos, acicateada por las enfermedades y sin más perspectiva que una ancianidad inválida, triste y en el más completo desamparo.

Conciente de sus responsabilidades de gobernante, permeable al ritmo de las sanas inquietudes sociales, sin romper el necesario vínculo económico entre el capital y el trabajo, pero sin detenerse cuando le salieron al paso los viejos prejuicios, la malevolencia de los intereses creados y luchando muchas veces contra la incomprensión y la maldad, el General Benavides realizó una efectiva obra de justicia social, destinada a perdurar en la historia.

Benavides construyó nuevos barrios obreros; dio a las clases populares una alimentación sana, nutritiva y barata; extendió la asistencia hospitalaria gratuita; protegió al trabajador en todos sus aspectos y relaciones; dignificó a la mujer trabajadora y cauteló su salario; multiplicó incesantemente las posibilidades del trabajo en la construcción de carreteras, en la reforma de nuestros puertos, en el saneamiento de nuestras ciudades y en las grandes obras de irrigación, manteniendo en constante actividad a inmensos núcleos de obreros y haciendo que más de cuarenta mil trabajadores —convertidos por él en los colaboradores infatigables del progreso patrio— tuvieran, en esas obras, el sustento decoroso para sus respectivos hogares.

Con criterio realista, el Presidente General Benavides incorporó a nuestra estructura jurídica los principios básicos de la justicia social; renovó la anterior legislación sobre accidentes, higiene y seguridad en el trabajo; estableció la procuraduría o defensa gratuita de los obreros; impuso a los empresarios y patrones la obligación de dotar a los campamentos y centros industriales de escuelas primarias, botiquines y asistencia médica gratuita; reorganizó técnica y económicamente las Inspecciones Regionales del Trabajo; dictó severas disposiciones para reprimir e impedir toda forma de especulación en los artículos de primera necesidad y ade-

cuadas medidas para evitar su escasez; y ejercitó eficiente y constante control en el precio de los productos farmacéuticos en defensa de la economía de las clases populares.

Benavides abordó también, sin vacilaciones, el problema de la vivienda obrera, uno de los de más difícil solución. En nuestras ciudades la mayor parte de los trabajadores vivían en el amasijo insalubre de los callejones, focos de infección, verdaderos peligros para la salud y aún para la vida, tan expuesta a diario, por la inconcebible falta de higiene, a las acometidas de las enfermedades. En habitaciones estrechas y lóbregas se desgastan las energías físicas y morales. El trabajo, lejos de ser un verdadero aliciente para la vida, se torna en pesada carga que doblega los hombros del obrero. Sus hijos van creciendo en un ambiente adverso para su desarrollo espiritual y orgánico y casi siempre funesto para su evolución moral. Se propagan y se hacen endémicas las enfermedades. Se multiplica la mortalidad infantil. Se debilita la familia, piedra angular de la sociedad y de la Patria. Y se destruye el vigor y la vitalidad de la raza. En el campo la realidad de la vivienda obrera no podía ser más pavorosa: en chozas inmundas, en abyecta promiscuidad con los animales, la vida humana no parecía tener allí ninguna significación, ninguna perspectiva, ninguna esperanza. Nadie se había preocupado de los campesinos abandonados a su propia miseria.

El General Benavides abordó enérgicamente este grave problema para nuestra nacionalidad. Elevó el standard de vida obrera con la activa ejecución de un plan de mejoramiento de su vivienda, ya sea mediante el saneamiento efectivo de los callejones o casas de vecindad, ya mediante al edificación de barrios modelos para los trabajadores. Cuatro de ellos se construyeron en las distintas zonas de Lima, comprendiendo más de setecientas casas de estilo moderno, de tipo similar al construído en las grandes capitales, con sus campos deportivos y piscinas de natación anexos. El censo comprobó que más de cuatro mil personas habitaron esos barrios obreros. El Estado invirtió en ellos una suma cercana a los cuatro millones de soles. Las adjudicaciones se hicieron por sorteo y los adjudicantes se convertirían en propietarios después de determinado número de años durante los cuales sólo abonarían una cantidad mensual, equivalente al pago de una merced conductiva.

El propósito de Benavides fue convertir a cada obrero en pequeño propietario del hogar en que vive. Hacer de cada obrero un pequeño propieta-

rio es convertirlo en un auténtico defensor de la estabilidad y del equilibrio social. Amante del orden será siempre el obrero que tenga algo que defender. Darle al obrero una casa confortable en la que pase dignamente sus ratos de descanso y de esparcimiento familiar y amistoso es apartarlo de las tabernas o de los garitos, de las oficinas de apuestas y de las tribunas de segunda en las tardes de carreras de caballos.

Obra imperecedera del General Benavides es el Seguro Social Obligatorio que protege al obrero, y con él a sus familiares, en la época inevitable del agotamiento de las energías físicas, frente a las contingencias de la enfermedad y de la invalidez. Quiso con ello, este mandatario patriota, corregir, hasta donde fuera posible hacerlo, el desnivel de las desigualdades sociales; infundir en cada obrero una sensación de tranquilidad en su presente y de confianza en su porvenir; y establecer, para ello, un régimen de seguridad permanente, creando un sistema orgánico de protección para el capital humano.

Contra el advenimiento del Seguro Social Obrero se desencadenó una sórdida campaña demagógica y la resistencia, no menos sórdida, de la incomprensión, de los egoísmos y de los intereses creados. De estos intereses egoístas que otrora habían impugnado y combatido la jornada de ocho horas de trabajo por considerarla funesta a la economía del país. Pero la iniciativa del General Benavides se sobrepuso a todos los obstáculos y se convirtió en la Ley N^o 8433, promulgada el 12 de agosto de 1936, que implantó el sistema del Seguro Social Obligatorio y colocó al Perú en la cumbre de las realizaciones de su época en materia de justicia social.⁶

El Seguro Social desarrolla una triple acción: 1) de reparación, a cargo de los hospitales, consultorios y postas médicas, que hace cesar o atenúa las causas que disminuyen la capacidad del trabajo; 2) de indemnización, realizada por subsidios: en la enfermedad, para compensar la suspensión del salario; en la invalidez y en la vejez para reemplazar al músculo que perdió su vigor; en la maternidad para amparar a la madre con subven-

⁶ El Seguro Social del Obrero debía complementarse con el Seguro Social del Empleado. Por eso, dos años después, en la sesión de la Cámara de Diputados del 10 de enero de 1941, un grupo de representantes, el Dr. José Ángel Escalante, los Sres. Alfredo Pinillos Goycochea, Manuel Cacho Sousa y yo, presentamos un proyecto implantando el Seguro Social del Empleado en toda la República, (véase el Diario de Debates de la Cámara de Diputados. Legislatura de 1941. Correspondiente al mes de enero). Nuestra común iniciativa prosperó años más tarde. En la actualidad es un sistema legal que rige en el país.

ciones pre y post natales, defendiendo también al hijo con el subsidio de la lactancia; y 3) de prevención, mediante la edificación de hospitales que prevengan al obrero contra las enfermedades.

“Dentro de una solidaridad estrecha, fecunda y creadora —afirmó el Presidente Benavides— rigen ahora en el Perú los principios, normas y postulados de la auténtica justicia social. Realizarlo, como lo he hecho, constituye una de mis más altas satisfacciones de gobernante.”⁷

Tuvo Benavides el firme convencimiento —que más de una vez me lo expresara verbalmente— de que la justicia social es el resultado lógico de la evolución de los pueblos y jamás puede ser el dictado violento de la revolución, ni advendrá jamás al mundo entre el clamor sangriento de las barricadas callejeras. Deberá llegar, por el contrario, con el ritmo sereno y profundo del progreso espiritual y por acción de los gobernantes que no son ajenos a la emoción social de la época en que viven.

Tuve yo el privilegio histórico de participar, en reiteradas ocasiones, de la intimidad del pensamiento de ese gran gobernante y de traducirlo en formas escritas. Sé, por eso, que al General Benavides no lo interesó la catalogación doctrinaria de su obra social de gobernante, ni se preocupó en saber si era o no era socialista. Refractario, por igual, a los abusos, vengan de donde vinieron, ya sea del capital o del trabajo, Benavides realizó, durante su sexenio gubernativo, una trascendental obra social, inspirada en su sentimiento de humanidad, en su comprobado amor a las clases trabajadoras, en su recta conciencia de hombre justo y en su propósito indeclinable de que la Patria fuese el escenario donde se armonizaran el capital y el trabajo bajo los signos luminosos del bien y de la justicia.

Los obreros comprendieron y correspondieron a los afanes del gran mandatario. Por eso, durante su sexenio gubernativo, buscaron y encontraron en las leyes, lo que antes buscaban y no encontraban en las huelgas. De ahí que, al entregar el mando supremo, en 1939, al ciudadano elegido por los pueblos, el General Benavides, en su mensaje al Congreso pudo declarar satisfecho: “No ha habido huelgas propiamente dichas desde hace años, a pesar de los inauditos esfuerzos realizados por los enemigos del orden para inducir a los obreros en ese camino.”⁸

⁷ “Mensaje presentado al Congreso del Perú por el Sr. General de División Óscar R. Benavides, Presidente Constitucional de la República.” Lima, 1939. Talleres Gráficos Carlos Vázquez L.

⁸ *Mensaje citado.*

Bajo el gobierno del General Benavides el país disfrutó de los beneficios incalculables de una paz social como nunca la hubo antes y como no la ha habido después de él. Consideró que el Estado, supremo regulador de las relaciones entre el capital y el trabajo, no cumple su deber cuando patrocina un interés clasista, cualquiera que él sea, porque su alta función social es la de otorgar iguales garantías a ambos, reconociendo sus derechos, cautelando el estricto cumplimiento de sus deberes y manteniendo el armonioso equilibrio entre estos dos factores de la producción. La dictadura del capitalismo es tan inadmisible y odiosa como la dictadura del proletariado. La lucha de clases es la desgarradura suicida para los pueblos que la sufren. Comprendiéndolo así, el Presidente General Benavides logró, durante su gobierno, una mutua comprensión clasista, justa, cooperadora y solidaria. Bajo su eficaz dirección se adaptaron los sueldos y salarios a los variables índices del costo de la vida y fue revisada la estructura orgánica de las entidades mediante las cuales interviene el Estado en las relaciones entre el capital y el trabajo, mejoró la situación del campesinado y se pudo beneficiar, sin perturbación alguna en los fundamentos de nuestra vida económica, a millares de padres de familia a quienes se dotó de los recursos necesarios para mejorar su nivel de existencia.

Las más diversas colectividades obreras celebraron con sus principales, contratos colectivos de reajustes de salarios y condiciones de labor que permitieron la flexible adaptación de las relaciones entre el capital y el trabajo a las cambiantes circunstancias de la realidad. En los casos en que el acuerdo directo y la conciliación no fueron posibles, los fueros privativos establecidos para la solución de las controversias gremiales actuaron con eficacia. Y cuando las diferencias surgidas alcanzaron magnitud excepcional, los métodos de colaboración tripartita —Estado, empresas y obreros— tuvieron ventajosa y fructífera aplicación.

La paz social obtenida por el Presidente General Benavides, bajo los signos de la justicia, fue una realidad de la que el Perú pudo sentirse ufano, en medio de las angustiosas contingencias por las que atravesaba el mundo. Forjada por su fé de estadista y de patriota, templada por su fán democrático de darle a cada cual lo que le corresponde y afirmada por los provechosos resultados de un sexenio de fructíferos esfuerzos, su obra de incesante mejoramiento social se fundó en el postulado de dar bienestar sin diferencias ni exclusivismos, sin admitir el privilegio, el abuso y la opresión. Por eso, durante su sexenio gubernativo, uno de los mejores de

nuestra historia, Benavides consiguió que el empresario y el obrero, el minero y el trabajador portuario, el artesano y el peón hicieran de la ley el escudo que los protege y de la razón su único apoyo.

Las constantes reclamaciones obreras, por asuntos concernientes al trabajo, especialmente las justificadas demandas salariales frente al creciente aumento del costo de la vida, signan con un ritmo de inestabilidad social el período gubernativo 1939-1945. Esos reclamos recorrieron la vía-crucis de todas las tramitaciones administrativas, al parecer interminables. En unas ocasiones se aplicó el sistema de conciliación y de arbitraje. En otras se acudió a los arreglos directos entre las partes. Obtuvieron así ostensibles mejoras en sus salarios los obreros y empleados de las industrias de los transportes marítimo y urbano, de hilandería y de tejidos, de imprenta, sombrerería, fabricación de calzado, de petróleo, de minería, de metalurgia, de electricidad, de panificación y de producción de alimentos, prácticamente de la totalidad de nuestra industria.

El Gobierno equivocó el camino. Frente a la creciente carestía de la vida su deber ineludible, pero incumplido, era combatir la inflación, estimular la producción y, junto con ello, decretar una prudencial alza de salarios. Pero no hizo nada de eso. Se limitó a expedir un decreto supremo, bonificando los sueldos de todos los servidores del Estado, con punible olvido de los trabajadores de las empresas particulares que constituyen la gran mayoría del país.

Los trabajadores, entonces, frente a la inexplicable omisión gubernativa, emprendieron la ardua tarea de hacerse justicia por sí mismos, pugnando por el logro de sus propias reivindicaciones y consiguiéndolas aunque en parte muy limitada, dando el plausible ejemplo de no apartarse del camino de la legalidad y del orden.

La sistemática periodicidad de los reclamos obreros era prueba fehaciente de la desatendencia gubernativa por el problema social.

En los seis últimos meses de su gestión gubernativa, Prado afrontó seis intentos de paro general. Los pudo conjurar, mediante concesiones que afectaron la estructura económica de las empresas. Hubo un momento en que la situación no pudo resolverse satisfactoriamente y desembocó en la huelga. Exigieron los huelguistas que los Laboratorios Maldonado S. A., siguieran utilizando a los obreros que habían sido separados durante el término legal de prueba; que a los obreros de la Fábrica Nacional de Vidrios y Cristales S. A., negocio que estaba en liquidación por

acuerdo de su Junta General, se les abonara íntegramente salarios y bonificaciones de asistencia; que se repusiera a un obrero mecánico de la Panagra, responsable de accidentes de tránsito y condenado en dos oportunidades por los tribunales respectivos; y que se reconsiderase una resolución suprema sobre aumentos salariales en las Empresas Eléctricas Asociadas.

La paralización del trabajo se agudizó con la violencia de los incidentes callejeros en Lima. Numerosos omnibuses fueron apedreados y algunos incendiados por los huelguistas. Bien sabido es, desde antiguo, que cuando se enmohecen los engranajes en las puertas de la legalidad, se abren las de la violencia.

El 28 de julio de 1945 ocupaba la Presidencia de la República el más amorfo y anodino de los ciudadanos: José Luis Bustamante y Rivero. Allí lo puso el Apra. Y el Apra, según la impresión de uno de sus líderes, tuvo que sufrir a este individuo de lotería, deslucido y sin valor, “sufrirlo y resistirlo como el enfermo a la postema y el preso a la cadena que lo llaga y ulcera”.⁹

Hombre sin biografía, sin ayer, sin hoy y sin mañana; huérfano de todo ideario de acción en provecho del país y ayuno del aliento popular; chorreando ineptitud por todos sus poros; y desleal con sus propios protectores a quienes traicionó desde que lo pusieron en el poder, Bustamante pretendió gobernar a la Nación solo con el privilegio de un lenguaje meticuloso y con un conjunto de fórmulas muertas en las que no fermentaba la sana levadura del porvenir. Limitado a las contingencias del presente y agobiado por ellas; con la excesiva prudencia de los mediocres que paralizó siempre las iniciativas fecundas porque le faltó envergadura para realizarlas; domesticado por los intereses creados que no supo ni pudo domeñar; acomodaticio ante las circunstancias que no quiso preveer, Bustamante y Rivero representó uno de esos encubrimientos, insólitos y falaces, reñidos con el mérito y la justicia, y su gobierno —sucesión ininterrumpida de desaciertos, contradicciones y descalabros— fue el apogeo de la mediocridad y de la ineptitud, de los que no eran nada y pretendieron ser “alguien” aunque para ello hubiera que guiarse por las sugerencias de sórdidas conveniencias, gentes de chatura mucho menos que común, improvisadas en las funciones públicas e incrustadas en casi todos los engranajes administrativos, descomponiendo la maquinaria estadual,

⁹ Fernando León de Vivero, *El Tirano quedó atrás*. Talleres de la Editorial Cultura. México, D. F., 1951.

mediocridad sin ideales, mercenaria y escéptica, encanallamiento de los domesticados, “hato de lacayos sumisos y voraces”.

Repetidor salmódico de la “juridicidad” en discursos y mensajes radiados —aunque nunca pudo explicar los alcances de este concepto y su aplicación a la realidad peruana—;¹⁰ comentarista teórico del constitucionalismo y, en la práctica, contumaz infractor de las leyes y refinado estuprador de la Constitución de la República; abogado codiguero, cultor teórico del respeto a la autonomía del poder Judicial, en contradicción con sus propios hechos, enmarañando el proceso Graña con una injusticia que clama al cielo, destituyendo y cambiando jueces por interpósita persona y teniendo el triste privilegio de haber introducido en el Perú el sistema nazi-comunista de suplantar y violar conciencias, mediante la aplicación del anarco-análisis, todo ello con mengua gravísima en la augusta función de administrar justicia; “almacenero de felonías” que pretendió gobernar precisamente con los enemigos mortales de quienes lo habían llevado a la Presidencia, asesorándose con desconceptuados castrenses y astutos monaguillos; hombre de letras y no ajeno a las especulaciones filosóficas, tuvo un concepto aristotélico de la democracia —“gobierno de los pobres que se enriquecen en el poder”— porque llegando al gobierno como un pobre de solemnidad, salió de él propietario de fincas magníficas, de usufructos enfitéuticos, con mengua de la Orden Mercedaria, y con alhajas uno de cuyos lotes fuera valorizado por él mismo, en escandalosa declaración judicial, planteada a raíz de lamentable accidente de aviación, en más de un millón de soles peruanos. Pobre al tomar el Gobierno y millonario al dejarlo, la única pobreza que le queda ahora a Bustamante es la pobreza mental.

Los manteles largos en los festines, cada vez más nutridos, de la mesa presidencial contrastaban con el hambre, cada vez más aguda en las clases populares. Faltaban las subsistencias en los mercados de abastecimientos. Largas e interminables “colas” de madres de familia esperaban inútilmente los artículos de primera necesidad. La especulación era manejada astutamente, en provecho propio, por gentes influyentes de la política,

¹⁰ Frente al eslabón interminable de hechos que caracterizaron la ineptitud y la falacia de este mandatario, la intuición del pueblo, ingeniosa y a la par que infalible, bautizó a este sistema con el sugestivo mote de la “cojuridicidad”. Bustamante es, de esta suerte, el “cojurídico” por antonomasia. Este título es exclusivamente suyo. Nadie podrá disputárselo ante la historia.

verdaderos hambreadores del pueblo. No había arroz. No había carne. No había papas. No había menestras. No había carbón. Estaba vacía la mesa del pueblo. La gente humilde se moría de hambre, en tanto que el mandatario, plenamente satisfecho en sus digestiones, se entretenía pronunciando discursos de corte académico como si el país viviera en el mejor de los mundos.

El régimen de control de las divisas (turbio negociado de los dólares en el mercado negro) enriqueció a connotados personajes del Gobierno. El índice acusador de la opinión pública señaló a la propia Casa de Pizarro como el epifoco de la especulación ilícita. La inflación batió todos los records como secuela inevitable del creciente e inaudito encarecimiento de la vida. La producción cayó a sus más bajos niveles. Se paralizaron las obras públicas. Cundió la desocupación con sus inevitables estragos. Frente a la bancarrota nacional, se perdió nuestro crédito en el exterior. Y cuando salieron a la luz pública algunas grandes estafas de los protegidos del Régimen, el propio Bustamente procuró echarles tierra, expresando despreocupada y alegremente que solo se trataba de “endoses ilícitos”, nueva denominación que él inventó para encubrir a los ladrones.

Enemigo de las clases obreras, Bustamente atacó a los sindicatos, encarceló a sus dirigentes, impidió sistemáticamente el alza de los salarios de hambre y, en flagrante violación de la garantía consagrada en el art. 27 de nuestra Carta Magna, expidió un decreto prohibiendo el funcionamiento de la Confederación Inter-Americana de Trabajadores cuya sede había sido señalada en Lima. México, en vista de ello, le brindó a esa prestigiosa institución su hospitalidad democrática.

La mediocridad presidencial estimuló, no por acción sino por omisión, durante los tres años de su gobierno, un permanente estado de subversión social. Por culpa suya nunca fueron tan agrias las relaciones entre el capital y el trabajo. No hubo gremio obrero que no planteara violentamente sus reclamaciones. A una huelga sucedía otra huelga en una cadena que nunca tenía fin. No bien se amainaba un conflicto cuando de inmediato se encrespaba otro nuevo. La huelga resultaba el pan de cada día. Hubo huelgas por todo y para todo, extendiéndose más allá del ámbito obrero. Un buen día se declararon en huelga hasta los enfermeros de los hospitales quienes abandonaron la atención de los pacientes. Otro día fueron los muchachos de los colegios los que, enarbolando el pendón de la huelga se lanzaron a la calle. La energía que el gobierno había

sido incapaz de desplegar para poner freno a la agitación proletaria, la empleó, descargándola con mano de hierro, para contener una manifestación de niños y niñas, colegiales todos ellos menores de edad. La tropa hizo fuego contra ellos. El saldo trágico fue la muerte de un colegial en las calles centrales de Lima.

Y muchos más fueron llevados a los calabozos.

Bustamente había sido profesor universitario. Catedráticos universitarios eran a la sazón tres de sus Ministros. Hombre de leyes era el Ministro de Gobierno. Este fue el gabinete que ordenó poner fin a una huelga universitaria mediante el asalto a la Universidad de San Marcos por las tropas armadas, utilizando tanques del ejército con los que destruyeron los recios portones coloniales para abrirse paso a través de ellos y capturar la Universidad, expulsando a los estudiantes. El Ministro de Gobierno, en persona, improvisado estratega en acción de armas, dirigió el ataque contra la Universidad que lo había formado, dándole un título profesional, pero sin lograr inculcarle el respeto al derecho.

Toda esta vergüenza, caricatura de una "juridicidad" en la que nadie creía ni nadie respetaba, terminó, sin pena ni gloria, la mañana del 27 de octubre de 1948, con el pronunciamiento militar de Arequipa. El inquilino de Palacio fue arrojado sin resistencia alguna. Y el país creyó entonces, que se ponía fin a la ineptitud oficial y al desgobierno. Y encendió una esperanza.

Pero esta esperanza —como tantas otras— se desvaneció bien pronto.

Un pretoriano desleal, que había sido hasta la víspera Ministro de Gobierno de Bustamente y que había hecho toda su carrera política con los dividendos producidos por el cadáver de Francisco Graña, se sublevó contra el mandatario y lo arrojó del solio presidencial. Así pudo auparse en el poder el general *Manuel A. Odria*.

Odria cayó sobre la Nación como puede caer una joroba sobre unas espaldas: para deformarla. Tuvo un objetivo preciso: enriquecerse en el gobierno. Y lo consiguió. Su enriquecimiento ilícito fue de propulsión a chorro. Como precisaba de una etiqueta, bautizó a su peripeicia político-económica con el nombre de "restauración".

El régimen de la "restauración" —restauración de todos los vicios y de todos los pecados capitales en el gobierno de la República— ha dejado impresas, con caracteres indelebles, sus huellas digitales en la historia patria: desorden financiero multiplicado en gastos excesivos, caprichosas

arbitrariedades e irritantes favoritismos; peculados escandalosos que improvisaron fortunas exorbitantes, a expensas del erario público y de la moralidad administrativa, enriqueciendo ilícitamente a funcionarios cuya insolvencia económica, hasta entonces, había sido de pública notoriedad; deshonestidad funcional en casi todos los estratos de la administración pública desde los más elevados hasta los más insignificantes; el soborno y el cohecho —“coima” lo llaman en Argentina, “mordida” en México— en todas las esferas, aún en la administración de justicia, como una diligencia insustituible en la Tramitación y solución de los asuntos particulares; nueva entrega de nuestra riqueza petrolera a los intereses de los consorcios imperialistas, funesta hipoteca del presente y del futuro de la nacionalidad, recorte efectivo de nuestra soberanía, servidumbre vende-patria, erizada de bayonetas, al cuidado y servicio de una oligarquía rapaz, insaciable, ensobrecida y prepotente; gravísimo desequilibrio económico que imposibilita a la productividad y a la capitalización mantener el ritmo de los crecientes costos de producción y los niveles del costo de vida, en continua alza; la inflación incontrolada e indetenible, vertiginosa carrera entre los precios y los salarios, que disminuye el poder adquisitivo de nuestra moneda, desvalorizándola hasta límites ya imprevisibles, para enriquecer aún más a esa media docena de millonarios algodonereros y azucareros, exportadores y voraces, mientras el proceso inflacionista barre y hace desaparecer, con igual vértigo, los ahorros del pueblo, cada vez más miserable, angustiado y hambriento; violación permanente y sistemática de las garantías constitucionales, individuales y sociales, del secreto de la correspondencia y del fuero domiciliario; trastrueque de los valores humanos elevando la delación a la categoría de virtud cívica mediante el estímulo a la deslealtad y la recompensa a la traición; ultraje de la cultura, desconociendo los fueros y atropellando la autonomía universitaria, imponiendo mediante la amenaza, la represalia y la violencia, candidatos títeres en los cargos directrices de la vida académica, estimulando el espionaje en los claustros, apresando a catedráticos y estudiantes y relajando la conciencia y la dignidad universitarias mediante la delación, la prisión y el destierro; el apresamiento y la deportación de innumerables ciudadanos, no pocos de ellos eminentes, pertenecientes a todas las ideologías políticas y sociales —izquierda, centro y derecha— discrepantes entre ellas, en su teoría y en su táctica, en la apreciación de los problemas nacionales, pero convergentes todas en su condenación unánime al oprobio de la dictadura pre-

toriana; incapacidad manifiesta y clamorosa en la dirección del Estado y su pretensión de disimular con una evidente y estéril inclinación demagógica; y el empobrecimiento pavoroso de las clases humildes, mientras el pueblo sojuzgado, en una angustia sin límites, como en los tiempos de las más duras pruebas, padece con la pasión de su dignidad humana, de su derecho vilipendiado, de su libertad en continuo atropello, de su soberanía recortada, aunque sin encontrar el camino de su recuperación.

La corrupción no tiene paralelo en los anales de nuestra historia. Nunca como entonces fue tan grande la podredumbre que hundió sus raíces en todos los vericuetos y en todas las actividades del régimen “restaurador”, en la creciente proliferación de los funcionarios venales. Las concesiones de obras públicas constituyen una pavorosa orgía de millones, en agobio de los contribuyentes, verdadero flagelo a las clases productoras del país. “El peculado en el régimen de Odria —lo afirma así un ex-Presidente del Congreso del Perú— es el arte en el que rivalizan los miembros del Gobierno.”¹¹

El régimen de la restauración realizó, en vasta escala, el capítulo más notorio de la injusticia social: hacer más ricos a los ricos de la oligarquía y más pobres a los pobres del pueblo. Acentuó así una mayor y progresiva desigualdad en la distribución de la riqueza. Mientras la casta de privilegiados superabundaba en lo superfluo, a la gran mayoría del país le faltaba hasta lo necesario. Sólo hubo una excepción: el enriquecimiento ilícito, y a tiro rápido, de los íntimos y allegados del dictador, tan pobres, como él, en vísperas de la revolución de 1948 y ahora flamantes millonarios, dueños también, como él, de fortunas exorbitantes.

Las cifras estadísticas acusan con energía. Contra ellas no cabe argumentación. En efecto en 1954 —auge del despotismo “restaurador”— la población peruana, económicamente activa, se dividía en cuatro grupos:

1) El primero, integrado por 2 212 788 personas cuya renta anual no pasaba de diez mil soles oro y cuya renta mensual apenas llega a s. 174.23;

2) El segundo, integrado por 170 921 personas cuya renta anual varía entre los diez mil y los cincuenta mil soles y cuyo promedio de renta mensual es de s. 1,091.61;

3) El tercero, compuesto apenas por 3 061 individuos con una renta anual entre s. 50,000.00 a s. 1,000,000.00 y con un promedio mensual de renta de s. 5,984.46; y

¹¹ León de Vivero, *ob. cit.*

4) El cuarto grupo integrado tan sólo por 285 personas cuyo promedio de renta anual excede de s. 1.000,000.00 y cuyo promedio de renta mensual es de s. 217,438.80.¹²

Contras las cifras no caben argumentos. En el Perú de hoy, el trabajo de sus nueve millones de habitantes sólo sirve para enriquecer a doscientos ochenticinco personas y a consagrar la más irritante y la más clamorosa de las injusticias sociales. En pocos países, como el nuestro estaría, pues, tan justificada una revolución social que rompiera definitivamente este profundo desequilibrio económico e implantara un régimen más humano, más lógico, más equitativo, más justo, en la distribución de la riqueza.

En estas condiciones y bajo la férrea acción de la dictadura, el movimiento sindical fue constantemente perseguido. No pocos dirigentes fueron apresados y deportados. Las actividades obreras sufrieron constantemente la inquisición política del más indecoroso espionaje. Toda legítima aspiración proletaria fue condenada como "acto subversivo contra el Régimen" y perseguida como tal.

Mientras el dictador Odria se sintió fuerte, no dio respiro a los obreros. Pero, a principios de 1956, la podredumbre y la corrupción ahogaban ya al Régimen cuyo desprestigio había llegado ya a su colmo. Odria no tuvo ya fuerza, ni para perennizarse en el poder, como se lo aconsejaba la adulación babosa de sus áulicos, ni para imponer a su sucesor, como un pelele, mediante un fraude electoral cuidadosamente gestado. La ciudadanía se lanzó a la calle para reconquistar sus fueros en memorables jornadas cívicas. Y ese ambiente electoral fue propicio para las demandas reivindicatorias de empleados y obreros.

En abril de 1956, ya en plena agonía dictatorial, la Federación de Empleados Bancarios del Perú se declaró en huelga, solicitando aumento en sus haberes. El 16 de ese mismo mes, la Dirección General del Trabajo expidió una resolución acordando un aumento del 18 % sobre los primeros s. 1,000.00 de sueldo y de 10 % sobre los s. 500.00 restantes. La Federación rechazó, por insuficiente, ese aumento y mantuvo la huelga. A su vez la Central Sindical de los Empleados Particulares del Perú señaló un plazo de 72 horas para ir a la huelga general, en acto de solidaridad

¹² Estudio estadístico sobre la realidad económica peruana, de Carlos Salinas, publicado en la revista "Caretas" de Lima N° 65, edición del 20 de junio de 1954.

con los bancarios, paro que debía comprender a todos los empleados de la República.

En mayo el Frente Único de Trabajadores de la Compañía Nacional de Tranvías —constituido por la Federación de Motoristas, Conductores y Anexos que agrupa a 1 300 afiliados, el Sindicato de Empleados de la C.N.T. que tiene 196 asociados y el Sindicato de Talleres de Limatambo que cuenta con 250 miembros —totalizando las de 1 700 trabajadores— se declaró en huelga, reclamando que se hiciera extensivo al personal obrero el aumento de sueldos a los empleados, decretado por el Gobierno.

A fines de ese mismo mes de mayo los técnicos y empleados administrativos de la Corporación Peruana de Aeropuertos y Aviación Comercial (CORPAC) acordaron paralizar sus labores en dieciseis aeropuertos de la República, incluyendo Limatambo que es uno de los de mayor actividad en la costa occidental de Sudamérica, aparejando un pliego de reivindicaciones económicas y mejores condiciones de trabajo.

Pocos días después paralizaron los tranvías de Lima, Callao y Bañerios. 1,700 trabajadores exigieron que la empresa cumpliera el aumento de sueldos, decretado por el Gobierno y la empresa sólo se comprometió a hacerlo, después del 15 de julio, en razón de que el 1º de este mismo mes entraría en vigencia el alza de los pasajes. El público, a la postre, resultó pagando esos aumentos. Los primeros días de junio salieron en Lima unos cuantos tranvías conducidos por el personal de las fuerzas armadas: Marina, Guardia Civil y Guardia Republicana.

Dos mil empleados manuales de los Bancos se declararon en huelga la primera semana de junio, exigiendo el cumplimiento de la ley 12487 que otorga los beneficios concedidos por la ley 4916 —empleados de comercio— a los mensajeros, portapliegos, conserjes y guardianes al servicio de las instituciones bancarias, compañías de seguros, de capitalización y caja de depósitos y consignaciones. La huelga cumplió su objetivo.

La Federación Nacional de Hospitales y Ramos similares, bajo cuya jurisdicción se encuentran catorce mil servidores de todos los hospitales, centros asistenciales y cementerios de Lima, Callao y Distritos dependientes del Estado y de las Beneficiencias paralizaron sus labores en señal de protesta por no haber percibido el aumento de sueldos que había decretado el Gobierno, afectando en la capital los nosocomios Dos de Mayo, Loayza, Maternidad, Larcos Herrera, Instituto de Enfermedades Neoplásicas, Bravo Chico, Collique, Santo Toribó, Puericultorio Pérez Aranibar

y Hospital Obrero; y en el Callao los hospitales Daniel Carrión, San Juan de Dios, Maternidad y Policlínico Obrero.

Asimismo, a mediados del mes de junio, el Sindicato Único de Trabajadores y Empleados de la Internacional Petroleum Co —que tampoco había cumplido el decreto gubernativo del 4 de mayo último sobre aumento de sueldos— acordaron declararse en huelga exigiendo ese cumplimiento.

El 14 de junio, a primera hora, paralizaron el servicio setecientos autobuses, en Lima, en huelga general decretada por el Sindicato Único de Trabajadores en Autobuses (SUTA) para obligar a las respectivas empresas la discusión inmediata del pliego de reclamos que habían presentado el 4 de ese mismo mes. La SUTA reclamaba jornales de s. 70.00 para los choferes; s. 57.17 para los cobradores; s. 75.55 para los ajustadores de motores y operarios en general; y s. 50.00 a los oficiales mecánicos de las 34 líneas de ómnibus de la capital, además de s. 5.00 para cada trabajador por derecho de desayuno, s. 8.00 por cena para choferes y conductores y s. 10.00 por el mismo concepto para el personal de la sección técnica.

Frente a los aumentos demandados por los obreros a la Corporación Peruana del Santa, esta entidad, declarando el lockout, paralizó los trabajos de construcción de la Central Hidroeléctrica del Cañón del Pato y procedió de inmediato a despedir a los obreros que trabajaban en los diversos sectores de la obra, grupo vital de la Siderúrgica Peruana con un costo de más de ochocientos millones de soles. Previamente a esta actitud el Sindicato Único de Trabajadores de Huallanca había rechazado la propuesta de la empresa para definir, en un plebiscito, controlado por las autoridades del Trabajo, la aceptación o el rechazo de la mejora salarial, en un 10 %, propuesto por esa empresa fiscalizada.

El 16 de junio se inició, en los trabajadores de las agencias de cable —“All America Cables” y “Cable West Coat”— una huelga general decretada por el Sindicato de Empleados y Obreros de esas entidades, en vista de que las empresas no habían satisfecho los pliegos de reclamaciones, presentados el 1º de mayo último, pidiendo aumentos salariales y mejores condiciones de trabajo: aguinaldos de Fiestas Patrias y Pascua, asignaciones para casados, mejor valoración de las horas extras de trabajo en los días feriados y auxilios económicos para el personal en caso de enfermedad o defunción.

El 12 de junio paralizaron todas las actividades marítimas y portua-

rias en Salaverry, en huelga decretada por el Sindicato Obrero Marítimo de ese puerto —integrado por ochocientos obreros entre estibadores, cargueros, lancheros, trabajadores en astilleros, etc.— respaldando su solicitud de aumento del 80 % sobre los salarios que entonces percibían, tarifas vigentes desde 1919 y que ya resultaban inadaptables al costo de la vida.

Los portuarios de Paita reclamaron también iguales mejoras salariales.

Cuando parecía terminarse esta ola de paros, se abrieron, a mediados de junio, tres nuevos frentes huelguistas, en Lima, Cuzco y Arequipa, al solicitar trece mil trabajadores textiles aumentos salariales, suspendiendo sus labores en 75 fábricas. En el Cuzco los obreros exigieron un aumento salarial del 100 %, en atención al muy alto costo de la vida. La Sociedad Nacional de Industrias amenazó con cerrar las fábricas. Le replicó la Federación de Trabajadores de Tejidos del Perú, entidad representativa de 65 sindicatos, expresándole que, en caso de cumplirse esas amenazas, se decretaría un paro general en toda la República.

En Arequipa, además de los textiles, paralizaron los ferroviarios, solicitando mejoras salariales. Y casi simultáneamente la Confederación Departamental de Trabajadores de Arequipa, que agrupa a 26 sindicatos, decretó una huelga general como protesta porque los empresarios y patronos no habían cumplido el decreto gubernativo sobre aumento de sueldos.

La agonía de la dictadura pretoriana había provocado el renacimiento de las actividades sindicales. El ambiente eleccionario de 1956 las intensificó. Todos los partidos en pugna y todos los candidatos presidenciales incorporaron a su ideario la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamados por la Organización de las Naciones Unidas a fin de que todos los hombres y mujeres del Perú pudieran vivir dignamente con libertad y sin temor a la opresión y a la miseria. Era la hora fácil de las promesas. Era el momento de la esperanza. Era ya indispensable aquilatar y comprender, en la dimensión real de sus expresiones, el espíritu de trabajo de nuestros obreros y valorarlo a la luz de las novísimas concepciones de la sociedad. No en vano la humanidad había vivido la tragedia de las dos últimas guerras mundiales que trajeron, junto con los problemas de supervivencia nuevos planteamientos sociales, imposibilitando la prosecución de la vigencia de las normas caducas de la explotación del trabajo y de la servidumbre del trabajador.

El 28 de julio de 1956 se inicia, después de ocho años de dictadura, una

verdadera pausa democrática en el Perú. La pausa democrática es propicia al desarrollo sindical. Libres de toda asechanza, de toda coacción, de todo temor, los obreros pueden ya organizarse democráticamente, fortaleciendo sus instituciones representativas. Frente a ellos están los millonarios, los capitalistas, los terratenientes que siempre sintieron instintiva alergia a la acción sindical y procuraron entorpecerla por todos los medios posibles, obstinados en cerrar los ojos ante la realidad, en negar la evidencia y en prolongar una irrita situación de privilegio, incompatible con los intereses supremos de la Nación y con la obra actual del mundo.

Nada duradero puede construirse sobre un pueblo desorganizado. En esta tarea corresponde al sector del trabajo una misión trascendental. La importancia de la unidad obrera es, por lo mismo, indiscutible. Y socavar los cimientos de la organización de los trabajadores es el objetivo de quienes buscan la subversión del orden en la comunidad para obtener sus ganancias de pescadores en ese río revuelto. No son los vientos los que derriban los edificios sino las filtraciones en sus cimientos.

Cuando los obreros se sienten faltos de garantías, cuando saben que su voz no se escucha en las oficinas estatales, cuando sienten sus derechos vulnerados y han perdido ya su fé y su esperanza en la justicia de los hombres, apelan a un recurso decisivo: la *huelga*. La huelga no es un mal, en sí. Es un síntoma de la injusticia social, de la desatención del Estado y el incumplimiento de sus deberes sociales, del egoísmo de los empresarios y capitalistas, insaciables en su voracidad de lucro. La huelga es un instrumento jurídico en las relaciones entre el capital y el trabajo, amparado en las legislaciones de los pueblos civilizados. Los regímenes tiránicos niegan el derecho a la huelga, la consideran como una acción subversiva y la combaten como tal. El nazismo en la Alemania de Hittler no toleró la paralización del trabajo, ni el cierre de una fábrica con motivo de las reclamaciones obreras. Lo mismo ocurrió con el Fascio en la Italia de Mussolini. En Rusia y en todos sus países satélites, situados detrás de la cortina de hierro, se niega a los trabajadores el derecho de huelga. En Hungría se implantó, en 1957, la pena de muerte para el obrero que se atreviese a proponer una huelga.

País donde proliferan las huelgas es país cuya clase gobernante no cumple sus deberes de justicia social, donde impera el egoísmo de capitalistas y empresarios, donde el Estado desnaturalizando sus fines se con-

vierte en instrumento de opresión clasista y en donde los obreros tienen que recurrir a sus propios medios para que se les haga siquiera algo de justicia.

En agosto de 1956, antes de cumplirse el primer mes de la inauguración del régimen de la "austeridad y la convivencia" cuarenta obreros ferroviarios de Arequipa denunciaron, documentadamente, el despotismo de tres funcionarios de la empresa y se declararon en huelga. El Inspector del Trabajo de Arequipa dictaminó en el sentido de que los obreros tenían derecho a percibir los salarios devengados durante los días de la huelga. La empresa se negó a cumplir esta medida, desacatando a ese funcionario del Estado. El Gobierno, inexplicablemente parcializado con la empresa, declaró *ilegal* esta huelga.

En los últimos días del mismo mes de agosto, la Federación de Trabajadores de Tejidos en Perú, con sede en Lima, pidió al Ministerio del Trabajo el cumplimiento del decreto expedido por el Gobierno el 23 de mayo último señalando el *salario mínimo textil*. No podía ser más justa la petición obrera. No entrañaba una demanda nueva. Solicitaba únicamente que se cumpliera el decreto supremo, expedido tres meses antes, y que las empresas, a pesar del tiempo transcurrido se negaba a cumplir.

La Sociedad Nacional de Industrias expresó que no cumpliría ese decreto supremo y exigió, para ello, que se aprobaran nuevos impuestos a las telas de importación, tributos en los que, además, estaban interesados los jefes del régimen de la "austeridad", mayores accionistas de las empresas textiles.

La Federación de Trabajadores en Tejidos del Perú, dando inequívocas muestras de su altura de miras y de su serenidad, prorrogó prudentemente la declaratoria de huelga, dejando constancia de que "la huelga no tenía ninguna conexión con las exigencias de las empresas industriales", especificando que era indispensable "evitar equívocas interpretaciones en el sentido que los trabajadores del telar estaban de acuerdo con las empresas industriales que se beneficiarían con el gravamen a las telas importadas y que la suspensión de labores podría significar como que los trabajadores presionaban al Parlamento para la aprobación de una ley impopular".

Agotados todos los recursos persuasivos y convencidos de la firmeza y la justicia de su causa, los sindicatos de las fábricas textiles de Lima, Arequipa, Ica, Huancayo, Piura y Cuzco, acatando las directivas de la

sede central, paralizaron sus labores en septiembre de 1956. Con anterioridad a la declaratoria de huelga, los obreros textiles del Cuzco ocuparon la Fábrica de Maranganí.

La Federación acordó suspender la huelga por 15 días al tomar conocimiento de un comunicado de la Dirección General del Trabajo expresando que el adelanto monetario propuesto por el Comité Textil a los trabajadores, *por cuenta del salario mínimo*, se haría efectivo desde el 1º de octubre, de acuerdo con los representantes de los propios trabajadores de cada fábrica.

La huelga afectó a más de veinte mil obreros que laboran en las 190 fábricas textiles. La obstinación de las empresas al negarse a aplicar los jornales mínimos decretados por el Gobierno anterior, ya en las postrimerías de su mandato, fue tanto más inexplicable cuanto que los salarios mínimos sólo beneficiarían a un 20 % de los tejedores, ya que el 80 % restante percibe salarios mayores al indicado por la tarifa mínima.

Aprobada por el Congreso la ley que eleva los aranceles a los productos textiles, la Federación reclamó que el salario mínimo se aplicara a los obreros textiles de toda la República.

Se consideró que esta huelga era "la de mayores alcances que han hecho los textiles del país"; y estableciéndose un promedio salarial de s. 35.00 diarios por obrero, incluyendo la bonificación por costo de vida y la prima, se calculó que cada día de huelga costaba setecientos mil soles y que cada semana, incluyendo el salario dominical, representaba, sólo en salarios, cuatro millones, novecientos mil soles.

Los autobuseros de Lima, en septiembre de 1956, acordaron un paro general, solicitando un prudencial aumento de sus haberes, justificado por la incontenible y creciente carestía de la vida. El paro inmovilizó a más de doscientos mil pasajeros que utilizan los servicios de ómnibus y aproximadamente a mil choferes, conductores y mecánicos que sirven en la industria. Acordado el aumento en términos transaccionales, el conflicto se prolongó porque las empresas de ómnibus se negaron a pagar los reintegros, a pesar de que el aumento había considerado los efectos retroactivos en el alza de los salarios.

El Sindicato de Trabajadores Ferroviarios de Cerro de Pasco (octubre 1956) reclamó a la empresa haber nombrado para el cargo de sobrestante,

de nueva creación , a un empleado, a pesar de que ese puesto, por su propia naturaleza, corresponde a un obrero cuyo nombramiento solicitó. Al no ser atendido por la empresa, el Sindicato decretó la huelga. Paralizaron sus labores seiscientas personas, entre empleados y obreros, afectando Cerro de Pasco, La Oroya y Goyllarisquizga.

La Federación de Trabajadores del Cuzco, el 13 de octubre de 1956, decretó la huelga general, en expresión de protesta por negarse los patronos a cumplir los aumentos salariales, decretados por el Gobierno anterior y por haber reducido el personal en un 30 %. El paro compromete actividades vitales para el departamento de Cuzco. “La Dirección del Trabajo y Asuntos Indígenas —expresó el diario ‘El Comercio’ de Lima— al no adoptar una pronta decisión, está llevando el conflicto a la situación más crítica. Se calculan pérdidas cuantiosas en la industria, el comercio, los servicios de transporte carretero y ferroviario, inmovilización de contingentes turísticos y sustancialmente el funcionamiento de los mercados de la ciudad y urbanizaciones.”¹³

Más de cuatro mil trabajadores, entre hombres y mujeres, se reunieron en la Plaza de Armas del Cuzco, desfilando luego por las principales calles de la ciudad, en señal de protesta contra la falta de trabajo en la Fábrica Textil “Maranganí” (22 de octubre, 1956).

Los obreros solicitaron el cumplimiento del pacto que un mes antes habían suscrito, en el Ministerio de Trabajo, los propietarios de la Fábrica y los delegados de los trabajadores. Fue declarado “traidor a los trabajadores cuzqueños” el diputado Enrique Mejía Tupayachi, uno de los propietarios de la textil “Maranganí”.

Participaron en esta manifestación de protesta los trabajadores afiliados al Sindicato Textil “Maranganí”, Sindicato Textil del Cuzco, Sindicato de Carpinteros, Sindicato de Metalúrgicos y Federación de Trabajadores del Cuzco.

Numerosos pobladores de la “Rinconada” de la Molina, radicados allí desde 1940, precisamente durante el primer gobierno de Prado, expresaron su protesta ante el Palacio de Gobierno, en Lima (octubre, 1956) por la

¹³ “El Comercio” de Lima, edición del viernes 12 de octubre de 1956, sección “Actualidad Política”.

violenta destrucción de sus viviendas, ordenada por las autoridades. Los manifestantes portaban cartelones con la siguiente y significativa inscripción: "*Ayer promesas, hoy desalojo*".

La Federación de Trabajadores en Calzado del Perú, con sede en Lima, y que cuenta en su seno con más de seis mil obreros zapateros, reclamó directamente a la Dirección General del Trabajo, el 10 de julio de 1956, un aumento prudencial de sus salarios. El pliego de reclamos recorrió todos los vericuetos de las dilaciones inútiles y, por eso, después de una paciente espera de dos meses, la Federación decretó la huelga. Fue entonces, en pleno estado de paralización, que se expedieron las resoluciones ministeriales Nos. 486 y 488, firmadas el 10 y 11 de septiembre respectivamente, modificatorias de las resoluciones directorales del 1º y 7 del mismo mes, por las que se constituyó "una comisión especial de carácter informativo, para estudiar la tramitación legal que cabría dar al pliego de reclamos, presentado por la Federación". A pesar de que no se resolvía el fondo de la cuestión, los obreros, dando muestra de su buena voluntad, suspendieron la huelga en la esperanza de ser atendidos. Pero la esperanza quedó frustrada. Por resolución directoral N° 528, expedida el 24 de octubre de 1956, se dispuso que las fábricas de calzado —algunos de cuyos principales accionistas son personajes prominentes en el Régimen— trataran directamente con sus trabajadores o sindicatos representativos sobre reajustes salariales y otras condiciones de trabajo que pudieran plantearse. Tal medida implicaba una nueva e injustificada dilación, en agravio de los derechos de los trabajadores. Frente a ese hecho la Federación de Trabajadores en Calzado del Perú decretó una nueva huelga.

Las fábricas de calzado, con la soberbia y la prepotencia que ha caracterizado casi siempre a los empresarios y sabiéndose respaldados con firmeza por los accionistas "influyentes" en el Gobierno, expedieron un Comunicado, fechado el 2 de noviembre de 1956, acusando a los trabajadores de "trastornar el orden jurídico establecido en el país" y *reafirmando públicamente su decisión de no aceptar ninguna medida que significara una limitación a sus derechos o a sus intereses*".

Los empresarios, de esta suerte, adoptaban una intransigente e inadmisibile actitud de rebeldía, frente a las posibles resoluciones del poder público y eran ellos, y no los obreros los que, en esa forma, "trastornaban el orden jurídico establecido en el país".

Numerosos trabajadores de omnibuses, de la línea 33, en Lima, llevaron a los diarios locales, un documento firmado por ellos, en el que se denuncia "la arbitrariedad cometida por el Ministro de Gobierno y Policía, al echar de su ruta a los omnibuses de la línea 33, el viernes 7 de diciembre, en forma abusiva, mediante la fuerza policial, sin ninguna consideración para el público y para los trabajadores", situación que quedó consolidada por una resolución ministerial, "dejando a ciento cincuenta personas sin trabajo, que representaban ciento cincuenta familias en la indigencia". Se afirmó igualmente, en esa denuncia, que "el Ministro de Gobierno, al resolver sobre el recorrido de los ómnibus de la línea 33, habría tal vez recibido acciones al portador de la empresa competidora Urbanos Sto. Domingo, S. A."¹⁴

Los obreros perjudicados intentaron realizar una manifestación de protesta, transportando sus omnibuses a la Plaza de Armas frente al Palacio de Gobierno y a la Plaza Italia, en la que tiene su sede el Ministerio de Gobierno y Policía. La policía impidió, con la fuerza, esta manifestación. No pocos obreros fueron apresados.

En la madrugada del 10 de noviembre de 1956 —a las dos de la mañana para ser más exactos— las fuerzas de policía asaltaron e invadieron el local del Sindicato de Choferes en la ciudad de Trujillo, y rechazaron con fusiles y a bayoneta calada a más de treientos choferes que esa misma mañana concurren a rescatar su local social de manos de los usurpadores.

"Al día siguiente —informa el diario trujillano 'La Nación'— el flamante local del Sindicato de Choferes se convirtió en una comisaría." El mismo periódico protestó por "esa serie de atropellos que pusieron una nota de sensacionalismo en la pacífica ciudad trujillana".

El semanario limeño "Figuras", afirmó que ese acto "es contrario a las normas de la convivencia y libertades públicas que proclama el Gobierno"¹⁵.

La actitud del Gobierno frente al movimiento sindical peruano trascendió más allá de nuestras fronteras. La Organización Regional Inter-

¹⁴ Documento publicado en "El Comercio" de Lima, edición del 12 de diciembre de 1956, p. 9.

¹⁵ Semanario "Figuras" de Lima. Año I, N^o9. Diciembre, 1956.

americana de Trabajadores (ORIT), con sede en México, la comentó en los siguientes términos:

“Una de las labores más engorrosas y dilatorias con la que se enfrenta el movimiento obrero peruano, es la de obtener el ‘reconocimiento jurídico’ de las organizaciones sindicales por parte del Ministerio del Trabajo. La maquinaria burocrática del organismo encargado de la tramitación de este reconocimiento, parece estar asociada con los propósitos obstruccionistas de los abogados patronales, en su empeño de dificultar tales reconocimientos. Al mismo tiempo, tales representantes patronales, en cada ocasión en que negocian o tratan problemas obreros, utilizan el arma de invocar la exhibición de la personería jurídica sindical.”¹⁶

Después de muchos intentos para restablecer el histórico Sindicato de Trabajadores de Paramonga, uno de los principales centros azucareros del país, poderoso consorcio económico de W. R. Grace & Cía., el acto se realizó el 13 de enero de 1957 con la concurrencia de más de cinco mil personas, o sea el 90 % de trabajadores de ese latifundio norteamericano. Este sindicato había sido uno de los más perseguidos por la dictadura de Odría y por la administración de la empresa. Pero esta vez, frente a la firme decisión campesina, nada valieron ni las argucias y subterfugios de la empresa, ni la intervención policial con la que se intentó obstaculizar esta reorganización sindical.

Los obreros mineros de la Cerro de Pasco Cooper Corporation se declararon en huelga al negarles la empresa un prudencial aumento salarial. “Parece que a esa empresa imperialista —comentaba un periódico limeño— le gusta crear problemas a la democracia. Cada vez que existen libertades en el Perú, la Cerro de Pasco Corporation se empeña en incitar a los trabajadores y en negarles el aumento salarial.”

Frente a las crecientes injusticias sociales y, entre ellas, a la congelación de los salarios, inexplicable dentro del vertiginoso ritmo de la inflación y de la incontenible carestía de la vida, nada tan justo y tan humano como las demandas obreras, en los distintos sectores del trabajo, solicitando el prudencial reajuste de los salarios.

¹⁶ *Noticiero Obrero Internacional*. ORIT. México, 1º de febrero, 1957.

Sin comprenderlo así, el Gobierno, expidió un "Comunicado Oficial" el 26 de septiembre de 1956 acusando a los sindicatos de "estar influenciados por la infiltración comunista cuyos elementos desarrollaban un plan de agitación para crear un artificial clima de desorden y malestar social".

"El clima de malestar social lo estaban creando la desatentada política inflacionista, la sistemática desvalorización de nuestra moneda, la emisión desarticulada de billetes en el Banco Central de Reserva, con todo lo cual los sueldos y salarios resultaban cada vez más recortados en su poder adquisitivo, hasta el punto de no cubrir ya ni las más premiosas necesidades vitales y de justificar plenamente las demandas de un prudencial aumento en elemental consonancia con los costos de vida.

La Confederación de Trabajadores del Perú emitió, a su vez, un Comunicado, explicando y demostrando, con la elocuencia incontrovertible de los hechos, que "ningún gremio de trabajadores se moviliza debido a influencias de agitadores comunistas, ni mucho menos por premeditada animadversión contra ninguna empresa"; que "todas las reclamaciones de carácter social surgen del fondo mismo de la realidad, en los hogares de economía modesta en donde la situación inflacionaria golpea con peores consecuencias, por haberse disminuido, aún más, el valor real de los sueldos y salarios; y que "paralelamente a los desniveles de remuneración los trabajadores tenemos que afrontar la oposición antisindical de patronos que con mentalidad feudal, obstaculizan, aplicando hasta la violencia de obra, contra el ejercicio sindical que dentro de los cauces legales, tenemos derecho de usar los trabajadores de todos los ramos de la producción".

La historia del sindicalismo peruano está erizada de atentativas contra la libertad y contra la vida de las entidades representativas y de los militantes, jalonadas con un eslabonamiento trágico de asesinatos a mansalva, prisiones, confinamientos y destierros, pretendiendo encubrir todos estos crímenes con el sádico y gastado recurso del "descubrimiento de complots comunistas". En toda la América resuenan los ecos de la voz admonitiva del ex-Presidente de México, general Lázaro Cárdenas, nacionalizador del petróleo mexicano y realizador de la reforma agraria: "*Ahora, al que se queja de una injusticia se le acusa de comunista.*"

Los sindicatos, federaciones, uniones provinciales, uniones departamentales, regionales y de industria componentes de la Confederación de

Trabajadores del Perú (C.T.P.) no son órganos facciosos sino factores eficientes de valiosa cooperación para el progreso industrial y fuerza de garantía para la vida democrática de la Patria. Cuando surgen los conflictos, los someten a la jurisdicción de las autoridades competentes, aun tratándose de inicuos legicidios como los cometidos contra los obreros de la construcción civil, dedicados a trabajos hidráulicos, con un horario laboral de quince horas diarias, sin pago de salario dominical y sin sobretiempos. Y también en los casos en que las empresas exageran etapas de crisis para sacar provecho de ellas, como ocurrió con los textiles del Cuzco.

“Los trabajadores y sus organismos —así lo afirma categóricamente la C.T.P. en el aludido documento— sólo anhelan que se atiendan sus necesidades; que se solucionen los problemas sociales no inventados por “agitadores” sino productos de las mismas relaciones económicas, defectuosa e injustamente mantenidas en beneficio de privilegios influyentes; que se ponga término a reclamos creados por la burla a nuestros derechos y el escamoteo de nuestros salarios; que ello se haga con celeridad y justicia y el país prosperará en la paz y en la quietud, sin buscar culpables de esta o aquella tendencia ideológica.”

“La Prensa”, diario propiedad del latifundista Pedro Beltrán y Espantoso, en cuyo feudo jamás se cumplieron las leyes sociales, calumnió también, cuantas veces pudo, desde sus columnas al movimiento sindical peruano; afirmó que “muchos de los miembros del Comité Ejecutivo de la C.T.P. no eran auténticos representantes de su clase por cuanto ya no trabajaban en empresas”; que “existían delegaciones extranjeras que trataban de influenciar a los obreros peruanos con la política de sus respectivos gobiernos”; y que “la pobreza económica de la C.T.P. podía hacer peligrar la autonomía de sus decisiones.”

La Confederación de Trabajadores del Perú, en documento fechado el 30 de enero de 1957 y dirigido al director de ese periódico, levantó altivamente esos cargos tan calumniosos como infames; afirmó que todos y cada uno de sus miembros eran trabajadores en ejercicio, emplazando a los calumniadores a que probasen si uno solo de ellos estaba en semejante falacia administrativa; expresó altivamente que “la pobreza económica de la C.T.P. es la mejor credencial de su independencia de gobiernos, de patronos, de partidos y de imperialismos” y que “había que

poseer una concepción subalterna de la moral para suponer que la carencia de dinero pueda hacer peligrar nuestra autonomía"; protestó no haber tenido jamás contacto alguno con ningún agente de la política de gobiernos extranjeros; y recordó antes bien, que "cuando la C.T.A.L., sin consulta de la C.T.P., pero tomando nuestro nombre, pidió a la Conferencia Panamericana la rectificación del Tratado de Río que pusiera definitivo término al problema fronterizo con el Ecuador, en protesta justificada nos retiramos de ese organismo; y nuestro primer Congreso Nacional ratificó el retiro por unanimidad de las delegaciones que representaban a mil noventa y nueve sindicatos.

El Ministerio del Trabajo, por resolución N^o 487 consagró la intervención del Estado en la organización sindical de Talara, auspiciando la desacreditada tesis de crear en cada centro de trabajo de la industria del petróleo dos sindicatos: uno de empleados y otro de obreros. Son obvios los objetivos perseguidos por este plan divisionista: debilitar el frente único de trabajadores, siguiendo el consejo maquiavélico "dividir para reinar".

Los trabajadores de la zona petrolera tenían organizados sindicatos únicos de empleados y obreros, gestados hace ocho años con el sacrificio de una huelga y refrendados con el voto plebiscitario de las masas de obreros y empleados de esa zona de trabajo.

La Federación de Motoristas, Conductores y Anexos, en Lima, en febrero de 1957 solicitó a la Compañía Nacional de Tranvías, la remoción de un inspector, acusándolo de haber formulado una falsa denuncia contra un conductor que fue sancionado indebidamente con una suspensión de diez días. Demandó también la supresión de los carros denominados "patrulleros" establecidos por la empresa para su servicio de control secreto de conductores, control que éstos consideraban lesivo y denigrante a su dignidad. Al no ser satisfecha en sus demandas, se decretó la huelga.

Mientras duró la huelga, salió un número muy reducido de tranvías, movilizadas por personal militar. Cada vehículo estuvo custodiado por una pareja de guardias civiles con fusil en mano. La impericia de los improvisados motoristas determinó algunos lamentables accidentes, en uno de los cuales perdieron la vida varias personas y otras tantas resultaron heridas con lesiones de gravedad.

Al tercer día de paro, la empresa aceptó trasladar al inspector denunciado a otra colocación en la que no tuviera contacto con los conductores; en abonar al conductor injustamente suspendido sus salarios correspondientes a los días de suspensión; y en abolir el denigrante servicio de espionaje para controlar a los conductores.

“La Prensa” de Lima, propiedad del latifundista Pedro Beltrán y Espantoso, desfigurando una vez más los hechos y calumniando, una vez más también, a los obreros, editorializó el miércoles 27 de febrero de 1957 condenando a la huelga y responsabilizando a los obreros de lo que sólo era de exclusiva responsabilidad de la empresa: los perjuicios que venía irrogándose a la colectividad con la paralización de este indispensable servicio público y del crecido número de personas accidentadas y por las consideraciones de inseguridad derivadas de la presencia de personal inexperto al timón de los tranvías.

Calificó el periódico de Beltrán la demanda obrera como “arbitraria, injusta e inclusive ilícita” y agregó que esa huelga “caprichosa entrañaba reprochable libertinaje”. Hay que recordar que en el latifundio de Beltrán los peones viven peor que los cerdos; que la dictadura de Odría le aplicó repetidas multas por no cumplir las leyes sociales, sanción que fue una de las causas de la enemistad de Beltrán con el dictador, a quien hasta poco antes “La Prensa” había elogiado hasta el servilismo; que Beltrán es un individuo sin ninguna permeabilidad social, hambreador del pueblo, millonario de voracidad insaciable que ha hecho su fortuna y continúa acrecentándola con el trabajo, el sudor, la miseria, la sangre y las lágrimas de los trabajadores.

Los obreros de la Empresa Constructora Octavio Bertolero, S. A. que realiza la perforación de túneles en Yanacoto, a inmediaciones de Chosica, cerca de Lima, solicitaron, en estricta justicia, que se les reconociera como obreros de construcción civil y, en consecuencia, se les hiciera partícipes de los beneficios sociales. Nada tan justo como esta demanda. Al ser rechazada por la empresa, los obreros se declararon en huelga, férreamente reprimida por la policía de Chosica.

La Federación Nacional de Trabajadores en Construcción Civil del Perú condenó tan grave atropello; exigió que “se practicara una amplia investigación en las fuerzas de policía al mando del oficial que ordenó el abaleamiento y que se le imponga ejemplar castigo a los responsables

del hecho criminal"; y solicitó del Ministro de Gobierno "el retiro de toda la fuerza policial enviada ex-profeso a Chosica y que sea el propio Sindicato que nombre su comisión para que se encargue del orden tal como lo hizo el año pasado en sus veintiocho días de huelga".

En respuesta a esta demanda, la Dirección de Gobierno, expidió, el 19 de febrero de 1957, un comunicado, expresando que los obreros huelguistas habían sido los provocadores; que entre ellos había "apreciable número de alcoholizados"; que portaban piedras y garrotes para usarlos como armas contundentes; que fueron ellos quienes arrollaron a los guardias, golpeándolos con palos y piedras y arrojándolos al suelo en su lucha cuerpo a cuerpo; y que las balas no fueron disparadas adrede sino que se escaparon de los fusiles, haciendo impacto en los techos de los túneles e hiriendo de rebote a los obreros, cuya superioridad numérica era manifiesta.

Reconocía la Dirección de Gobierno un hecho que, por lo demás, era de pública notoriedad: que los líderes obreros habían sido encarcelados. A las víctimas de los ataques de la fuerza pública se les hizo aparecer como agresores. También se les apresó y se les puso a disposición de la Zona Judicial de Policía, acusados de ataque a la fuerza armada. El comunicado del Gobierno terminaba: "Como el ataque a los custodios del orden es inadmisibile se han adoptado medidas para que en el futuro se rechace toda agresión de esta índole por los medios señalados en las respectivas reglamentaciones militares."

Mientras se redactaba el Comunicado del Gobierno, los soldados de la Guardia Republicana perpetraban nueva agresión armada contra los obreros huelguistas en Yanacoto. Diez obreros resultaron heridos y dos de ellos con lesiones de gravedad. El Sindicato de Trabajadores de Bertolero fue clausurado. Y la policía ocupó las diferentes obras que la empresa ejecutaba, en expresión intimidatoria para los trabajadores.

Las Federaciones de Trabajadores en Petróleo del Perú y Anexos y la del Petróleo del Perú presentaron, en forma conjunta, un pliego de Reclamos a la Internacional Petroleum (Standard Oil) el 2 de enero de 1957, demandando el aumento de sus salarios en un 30%, pago de los salarios dominicales, duración del pacto por un año, mejoramiento de los servicios médico-dentales, bonificación de quinientos dólares para cada trabajador con el objeto de que pueda construir su vivienda propia y un mes

de vacaciones anuales —al igual que los empleados— en vez de los quince días que se otorga a los obreros.

La Impecto rechazó las demandas obreras, en una actitud de intransigencia cuyos ocultos orígenes se encuentran en el vivo deseo de la empresa de provocar una huelga prolongada para obligar con ello al gobierno a aumentar el precio de la gasolina. Se negó a pagar el salario dominical, fijado en la ley, pretextando que determinado sector sindical trabajaba la semana de 44 horas y no las 48 que señala la ley. Sólo ofreció el 5½% de aumento para los obreros y el 3% para los empleados, en táctica ostensiblemente divisionista; y negó de plano los demás puntos de la demanda. Para hacer respetar sus derechos, los empleados y obreros se declararon en huelga en febrero de 1957. “Ante lo justo de sus reivindicaciones —así lo expresó en un Mensaje— la Organización Internacional de Trabajadores (ORIT) envió su palabra de solidaridad a los trabajadores petroleros del Perú.”¹⁷

Por Resolución Ministerial del 19 de febrero de 1957, confirmatoria de la directorial, expedida dos días antes, y en mérito al alza del costo de la vida se aumentó el 8% en los haberes de los empleados y el 11% en los salarios obreros. Igualmente quedaron definitivamente zanjados los puntos de discrepancia sobre horarios de trabajo, asistencia médica y beneficios sociales.

A principios de abril de 1957 los obreros de la empresa Montgomery Construction se declararon en huelga por encontrarse los trabajadores impagos en sus salarios y en otros beneficios sociales. Este hecho originó una detallada Exposición del Ministro de Trabajo, en la sesión del Consejo de Ministros, realizada el viernes 5 de abril. Fue necesario que se gestionara en el Ministerio de Hacienda los fondos necesarios para cubrir el pago de lo adeudado a los obreros; que el Ministerio de Salud Pública prestara ayuda hospitalaria a los huelguistas que la requerían y que los Restaurantes Populares de Lima les proporcionaran alimentación adecuada.

Dos grupos de obreros, independiente pero simultáneamente, al no verse atendidos en sus reclamaciones sobre el trabajo, apelaron a un des-

¹⁷ *Noticiero Obrero Interamericano*. México, D. F., edición del 1º de febrero de 1957.

esperado recurso: declararse en *huelga de hambre* hasta ser escuchados en lo que, en justicia, reclamaban.

“La Prensa” del latifundista Pedro Beltrán, consecuente con su trayectoria antiobrera y antipatriótica, atacó a los huelguistas, en su editorial del 15 de abril de 1957, calificó su actitud como “un nuevo tipo de extorsión”; añadió que “la llamada huelga de hambre es un expediente indeseable y en último análisis delictivo”, “inadmisibles coacción que se pretende ejercer a través de esta sensacionalista exposición de la vida humana y que ello importa un delito sobre el que debe recaer la acción de la justicia”; y sacó a relucir la ya consabida y tan manoseada muletilla, acusando “a la demagogia comunista de no ser ajena a ese criminal tráfico con la vida humana, al que se añade una extorsión del sentimentalismo público”.

Inventando disposiciones que no existen en nuestro Código Penal, el Prefecto de Lima acusó a la huelga de hambre de ser un “intento de suicidio, previsto y penado en el artículo 157 del Código Penal” y aun cuando ni la huelga de hambre coincide con la figura delictiva del suicidio, ni el mencionado artículo sanciona a los autores de la tentativa del suicidio, los obreros, huelguistas de hambre, fueron acusados de este nuevo delito, inventado en las oficinas prefecturales y sometidos al Juez Instructor de Turno.

El Sindicato de Operadores y Ayudantes Cinematográficos, con jurisdicción en las 113 salas de cine de Lima, Callao y distritos, reclamaron que la industria cumpla con pagarles salarios dobles los días feriados, salarios dominicales, reajustes y devengados que habían sido ordenados por las autoridades del Ministerio del Trabajo y que las empresas se negaban a cumplir. Apoyaron su actitud declarándose en huelga.

La Federación de Empleados Bancarios presentó, en mayo de 1957, un pliego de justificadas reclamaciones sociales y al no ser atendidas, se declararon en huelga, contando con el apoyo de la Federación de Empleados Particulares. Frente a la justicia de esta huelga, el Gobierno insistió en sus medidas de fuerza. Las tropas ocuparon los locales bancarios y patrullaron la ciudad, en un inútil alarde de intimidación y dando la impresión de que se trataba de una urbe en estado de sitio.

Los autobuseros de Huancayo se declararon en huelga, a mediados de mayo de 1957, exigiendo que se respetara el pacto celebrado con los choferes de "colectivos" huancaínos, celebrado el año anterior y que éstos no habían cumplido. La huelga paralizó el servicio de ómnibus en esa capital departamental.

Los obreros de la Fábrica "América", en la ciudad de Arequipa, reclamaron a la empresa que cumpliera el pago de aumentos salariales y reintegros ordenados por el Gobierno anterior. Al no ser satisfechos en esta justa demanda, se declararon en huelga el 17 de mayo de 1957.

Los obreros ferroviarios del sur, que abarcan la zona de Arequipa, Cuzco y Puno, el 16 de mayo de 1957, se declararon en huelga al no ser atendidos en sus reclamos. Con un inexplicable apresuramiento, y aun antes que la huelga se iniciara, el Gobierno expidió un decreto declarándola "ilegal"; exigiendo a los obreros que no interrumpieran sus labores, bajo apercibimiento de sustituirlos; considerando al ferrocarril en "estado de emergencia" mientras dure la huelga; y autorizando "a las autoridades políticas y militares procedan a utilizar todos los recursos necesarios para restablecer y mantener el tránsito ferroviario".

En la madrugada del 19 de mayo zarpó del Callao, con rumbo a Mollendo, un destroyer de la armada nacional conduciendo un fuerte contingente de tropas.

El Sindicato Único de Trabajadores de El Alto, Restín y Cabo Blanco, en la zona petrolera de Lobitos, denunció la despedida en masa que afrontaban dos mil trescientos trabajadores de la Compañía Petrolera Lobitos, la cual, por acto unilateral, violento y sin ningún fundamento jurídico había declarado rescindido el contrato colectivo de trabajo que amparaba a los obreros. (La denuncia del Sindicato fue publicada en "El Comercio" de Lima, edición del 21 de mayo de 1957.)

Los obreros del Ferrocarril del Cerro a la Oroya se declararon en huelga general el 6 de junio de 1957, al denegar la empresa los tres puntos sustantivos de su pliego de reclamos: *a*) que los capataces de talleres sean considerados empleados según la ley 13027; *b*) que a los maquinistas y conductores se les considere en la misma categoría de empleados; y

c) que se cambie el horario de los trenes de carga, en el sentido de que en vez de salir a la una de la madrugada salgan a las tres.

Aun cuando no se registró ningún incidente, dotaciones de la Guardia Republicana resguardaron las instalaciones de la Railway Company.

Los obreros del Cuzco, que trabajan en las restauraciones de Machu Picchu, en junio de 1957, presentaron un pliego de reclamaciones gremiales a la Corporación de Reconstrucción y Fomento. Al ser denegados se declararon en huelga. La Federación de Trabajadores del Cuzco apoyó las reclamaciones y se solidarizó con la huelga.

Los trabajadores de la hacienda "Cartavio" en el valle de Chicama, departamento de La Libertad, se declararon en huelga de 24 horas, el 14 de julio, bajo la dirección del "Sindicato Único de Trabajadores de la Hacienda Cartavio", exigiendo la ampliación del local escolar; que la panificadora no fuera entregada a personas extrañas; la separación de un empleado abusivo; y la restitución a su trabajo de un obrero injustamente despedido.

La Confederación Ferrocarrilera Obrera y la Unión de Empleados de los Ferrocarriles del Sur demandaron en junio de 1957 una mejora en los aumentos salariales dispuestos por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, mejora que estuviera en consonancia con el ritmo creciente de la carestía de la vida; expresando, además, a la Prefectura de Arequipa que, en caso de denegatoria a tan justas demandas, se produciría una huelga general que comprendería a los empleados y obreros de las líneas férreas que corren entre Mollendo, Matarani, Arequipa, Puno, Cuzco y los servicios de vapores del Lago Titicaca. Por toda respuesta, el Gobierno se apresuró a declarar "ilegal" la anunciada huelga, envió al puerto de Mollendo contingentes de tropas, en una unidad de la armada nacional y destacó un equipo de treinta técnicos en locomotoras y ferrovías para que se hicieran cargo de la circulación de los trenes. Dispuso, asimismo, que tropas del ejército se posesionaran de las distintas estaciones ferroviarias. Tal actitud fue considerada por las masas obreras una provocación altanera, un despliegue intimidatorio que no produjo efecto alguno. La huelga ferroviaria se inició el 23 de junio.

Simultáneamente en Arequipa, las Fábricas "Américas" iniciaban el

“lock-out”, decidido por la administración para contener la huelga que gestaban sus servidores, reclamando, también en justicia, el cumplimiento del decreto gubernativo, expedido por el gobierno anterior, en mayo de 1956, ordenando el prudencial aumento de los salarios. El Gerente de la firma, Pedro P. Díaz, declaró que la negociación se encontraba en estado de falencia, que adeudaba siete millones de soles, que en tales condiciones no podía cumplir el decreto gubernativo; y, a pesar de las órdenes impartidas por el Ministerio del Trabajo y las autoridades locales, ordenó la paralización de las labores, se negó a reanudarlas, con lo cual sus obreros y empleados quedaron sin trabajo. A los catorce días de producido el “lock-out”, y frustradas las gestiones para ponerle fin, la Federación Departamental de Trabajadores de Arequipa, que agrupa en su seno a diecisiete instituciones sindicales, reafirmando la decisión de sus “bases”, acordó un paro general indefinido, mientras no se resolviera: *a)* la reapertura inmediata de las Fábricas “América”; *b)* el pago de los reintegros, en cumplimiento del decreto supremo del 17 de mayo de 1957; y *c)* el pago de los salarios devengados por los días que durase el “lock-out”. El 26 de junio paralizaron sus labores los millares de obreros afiliados a diecisiete sindicatos, en un ambiente de creciente tensión pública. Se constituyó un Comité Central de Huelga. Ese mismo día el Sindicato de Choferes se unió al movimiento.

En vez de abocarse, mediante sus organismos técnicos, el conocimiento y la solución del problema social planteado, se acudió a las medidas de fuerza que contribuyeron a agravar la situación. En el Cuzco fueron detenidos los dirigentes ferroviarios ante la protesta del público. Nuevos contingentes de fuerzas armadas y auxiliares —ejército, marina, policía e investigaciones— fueron enviados a Arequipa para reprimir la acción huelguista. Fue movilizada también la tropa del cuartel de Tingo, encomendándosele las tareas de descarga. Se equivocaron quienes creyeron que un movimiento social, de las extraordinarias proporciones que tenía el del sur, podía sofocarse con una inundación de gendarmes y de “soplones”.

La agitación sindical se agudizó en Arequipa, aún más, cuando se plegaron al movimiento los Sindicatos de Construcción Civil y Unión Gráfica. La FECIA, organismo representativo de los empleados particulares, presentó, a su vez, su pliego de reclamaciones sociales. Persistió obsesadamente, en actos intimidatorios. Tanques del ejército y policía mon-

tada patrullaron las calles de Arequipa, epifoco de la acción reivindicadora sindical.

Las medidas represivas fueron contraproducentes. Sólo sirvieron para acrecentar y robustecer la causa del paro que había ganado ya, definitivamente, la conciencia pública. Entonces el Gobierno decretó el "*estado de sitio*" en los departamentos de Arequipa, Cuzco y Puno, suspendiendo en ellos todas las garantías individuales y sociales, consagradas en la Constitución, poniéndolos bajo la jurisdicción militar como si el país se encontrara en guerra nacional.

"Comités de Huelga", destacados por la Federación Departamental de Trabajadores, se presentaron en todos los centros de trabajo para verificar el cumplimiento del paro decretado. Grupos de obreros, en diferentes sitios de la ciudad mistiana, desde las primeras horas de la mañana del 1º de julio comenzaron a notificar a los conductores de los vehículos que los guardaran para no verse expuestos a represalias. Fueron apedreadas algunas unidades del servicio de ómnibuses, protestando sus propietarios, quienes pidieron garantías al Prefecto, ya incapaz para otorgarlas.

Procedente de Lima, llegó el Director General del Trabajo, en su empeño de encontrar la solución del embolismo, pero ninguna de las partes, ni los dirigentes de la Confederación Ferrocarrilera, ni los de la Unión de Empleados de Ferrocarril, que estaban en huelga se hicieron presentes ante ese funcionario. Es que a los obreros ya no les merecía fe la autoridad. Por su parte —y según lo expresó un Comunicado Oficial— "todas las gestiones han tenido el mismo resultado negativo por la Peruvian Corporation para abrir posibilidades de un nuevo trato directo o de conciliación de algunas condiciones de trabajo". "La negativa de la Empresa no hacen practicable, ni la reiniciación del trato directo, ni el otorgamiento de alguna o algunas concesiones reclamadas."¹⁸ El grupo parlamentario mayoritario de Arequipa, en sus gestiones realizadas en Lima, recibió, por tres veces consecutivas, la negativa de la Peruvian Corporation para negociar con sus servidores, aferrándose la empresa a que las resoluciones dictadas por el Gobierno habían puesto punto final a las reclamaciones.

Nutridas fuerzas de policía fueron desplazadas hacia los puntos estratégicos de la ciudad de Arequipa, ocupando la Central Telefónica, la

¹⁸ Comunicado expedido por la Dirección General de Trabajo. Publicado en "El Comercio" de Lima, edición del 1º de julio de 1957.

Central Eléctrica, el Mercado Central y resguardando los diversos centros fabriles en previsión de desórdenes y violencias.

Durante el primer día de la suspensión de actividades se plegaron al paro la FECIA, organismo representativo de los empleados particulares, los portuarios de Mollendo y Matarani y la Unión Sindical de Trabajadores que agrupa aproximadamente a veinte sindicatos. La Federación Universitaria acordó dar su apoyo moral a la huelga y sumarse a las instituciones que han patrocinado una actitud mediadora.

La Confederación de Trabajadores del Perú, con sede en Lima, en comunicado expedido el 3 de julio de 1957, reiteró su solidaridad a los trabajadores ferroviarios del sur; expresó su disconformidad con el Gobierno por haber declarado "ilegal" la huelga y por haber impuesto el "estado de sitio", suspendiendo las garantías constitucionales en los departamentos de Arequipa, Cuzco y Puno, "por considerar que esas medidas son discordantes con el actual clima democrático"; y acordó, igualmente, solicitar la revocatoria del decreto supremo del 1º de julio que impuso el estado de sitio y la inmediata libertad de los dirigentes apresados con motivo del conflicto.

La Peruvian Corporation, por su parte, publicó una "Información", expresando que "no era justificado reabrir nuevas discusiones sobre materias que fueron ya resueltas por el Gobierno y menos dentro de un estado de huelga declarado ilegal".

Al tercer día del paro, la situación se agravó en Arequipa. Las fuerzas del ejército y la policía chocaron varias veces con grupos de manifestantes con el inevitable saldo de heridos y contusos. A tiros y a sablazos los piquetes de la Guardia de Asalto y Policía Montada trataron de impedir las manifestaciones de solidaridad realizadas por los obreros y estudiantes. Tanques del ejército patrullaron constantemente la ciudad, pero no pudieron impedir, pese al despliegue de fuerzas, que los manifestantes se concentraran frente al local de la Universidad, en la Plaza de Armas, en el Portal de San Agustín, en la Plaza 28 de Febrero, en la Avenida Jorge Chávez. Los choques entre los manifestantes y la policía fueron numerosos. Ese mismo día fueron detenidos por la policía casi todos los líderes obreros, dirigentes de la Confederación de Trabajadores, del Sindicato de Choferes, de la Unión Sindical de Empleados Ferroviarios y del Gremio de Choferes.

El diario "El Comercio" de Lima, en su sección "Actualidad Políti-

ca” comentó con altura y serenidad, el grave conflicto, en los siguientes términos:

La difícil situación por la que atraviesa la ciudad de Arequipa, como consecuencia del paro decretado por la Federación de Trabajadores, tiene que provocar no sólo inquietud sino alarma en todos los sectores nacionales. Trátase de un conflicto obrero patronal que fue sometido a los procedimientos legales de la conciliación y arbitraje y que dio lugar a resoluciones gubernamentales, emanadas del Ministerio del Trabajo. Creyóse que así habría terminado el asunto. No es el momento de analizar a cuál de los sectores corresponde la responsabilidad de la situación creada. Baste señalar que, una vez más, los procedimientos legales para la solución de esta clase de conflictos han fracasado lamentablemente dando lugar a la suspensión de las garantías constitucionales en tres departamentos de la República.

Ante la situación creada sólo resta formular un llamado de armonía a los sectores en conflicto para que, atendiendo al daño que significa para el país la huelga, agravada por la sequía que ha afectado a los departamentos del sur, depongan su actitud y reabran conversaciones con la finalidad de encontrar puntos de acuerdo.

Una huelga, paralización de labores en un centro particular de trabajo, no puede, por sí misma, dentro de la estructura legal, vigente en nuestro país, llevar a la imposición de un “estado de sitio” y a la suspensión de las garantías constitucionales —habeas corpus, inviolabilidad de domicilio, libertad de reunión, libre tránsito y libre permanencia en el territorio de la república— que constituyen la base insustituible de la convivencia humana en un pueblo civilizado y respetuoso del derecho. Se declaró “ilegal” esta huelga, basándose en un dispositivo del Código Penal que reprime los actos de “sabotaje contra las comunicaciones públicas”. En ningún caso cabe identificar huelga con sabotaje, tanto más que los millares de obreros que paralizaron sus labores, ni antes, ni durante el paro, habían perpetrado acto de sabotaje alguno. Ni siquiera violencia. Por el contrario. La violencia se ejerció contra ellos, a tiros y a sablazos, por las tropas de la Guardia de Asalto y la policía que trató de impedir sus manifestaciones pacíficas y ordenadas.

Las huelgas no sólo no están prohibidas sino aceptadas por el *status* jurídico del país. Constituyen un derecho de los trabajadores. Y el Gobierno, en ningún caso, puede atribuirse la facultad de pronunciar la

última palabra en los conflictos del trabajo, si ambas partes no están de acuerdo. Si la conciliación directa entre ambas partes fracasa, hay todavía otra posibilidad: la concertación voluntaria del arbitraje cuyo fallo sí es obligatorio.

Contrastando con la elevada actitud de “El Comercio” de Lima, en su enjuiciamiento del paro general, en las repercusiones desfavorables para el país y el llamado a la armonía, de ambas partes en conflicto, “La Prensa” de Beltrán, por el contrario, en su obsesión de calumniar, una vez más, el movimiento obrero, condenó a la huelga, expresando la teoría *sui generis* de que “la huelga sólo puede usarse contra los gobiernos de fuerza, es decir contra las dictaduras”, pero que “existiendo ahora en el país un régimen de democracia y legalidad, el paro general se dirige contra la democracia”. No vale la pena perder siquiera breves instantes en replicar tan estulta afirmación, que pudiéramos atribuir a una crasa ignorancia si no fuera producto de premeditada mala fe.

También ese periódico de Beltrán —apelando al ya tan manido argumento de los millonarios contra los pobres, de los opresores contra los oprimidos— calificó de “comunista” al paro del sur. “No es un secreto para nadie —dijo ese diario— la infiltración comunista en el sur de la República, particularmente en los medios sindicales”. “No es creíble que el Gobierno del Perú ignore esta situación, ni la ingerencia comunista en la huelga general del sur y hubiera sido mucho mejor que el gobierno denunciara específicamente esta intervención”. Para los latifundistas —y Beltrán lo es de la peor ralea— el hambre del pueblo no es hambre: es comunismo.

Calcúlase que las pérdidas en ese paro general, provocado por la intransigencia de la *Peruvian Corporation*, ascienden a treinta millones de soles oro, siendo los sectores más perjudicados los transportes urbanos, los agricultores y el comercio en general.

Las firmas comerciales en Arequipa anunciaron, en su mayoría, que descontarían a sus servidores los días de huelga, en sus sueldos y salarios. Echábase, de esta suerte, la semilla de un nuevo conflicto.

Mientras se agudizaba, con dramáticos contornos, el conflicto obrero-patronal en los departamentos de Arequipa, Cuzco y Puno, se produjo una

huelga en la negociación agrícola "Pucchum" en Camaná, paralizando el trabajo de trescientos obreros, integrantes de un sindicato de reciente creación, reclamando aumentos de salarios y mejores condiciones de vida. La huelga duró seis días.

El 7 de julio de 1957, terminado ya el paro general de Arequipa, la Federación de Trabajadores del Cuzco, decretó un paro general por no haberse llegado a un acuerdo entre los propietarios y los trabajadores de la Fábrica de Tejidos "Maranganí".

Hay que reconocer, en justicia, que los conflictos laborales que se producen en el Cuzco tienen por causa la excesiva lentitud con que se tramitan las reclamaciones obreras por las autoridades del trabajo, residentes en la capital. En el caso de Maranganí el conflicto llegó a su punto neurálgico después de un año y nueve meses de ineficaces tramitaciones burocráticas.

Imitando el procedimiento del "lock-out" en las fábricas "América" de Arequipa, la negociación "Maranganí", en el Cuzco, cerró también sus puertas, pretextando un grave desmedro económico. Diez obreros se declararon en huelga de hambre, exigiendo la reapertura de la citada fábrica. Con el transcurso de los días, presentaban ya síntoma de desfallecimiento, alojados, bajo vigilancia médica, en la Sociedad de Socorros Mutuos "Huáscar". Frente a tal emergencia, los delegados laborales y parlamentarios, reunidos en la Prefectura, convinieron en telegrafiar al Ministro del Trabajo para que invitara a los propietarios de la firma "Maranganí", con residencia habitual en Lima, a que se trasladaran al Cuzco para solucionar el conflicto.

En la ciudad imperial incaica, fuertemente patrullados por fuerzas del ejército y de la policía, se realizaron varios desfiles de grupos de obreros de los diversos centros de trabajo, en apoyo del paro general de los textiles. Después de doce horas de negociaciones, en las que el propietario de la empresa se aferraba —sin comprobarlo— al "desmedro económico de la negociación" para no acceder a las demandas obreras, ambas partes convinieron en mantener en vigencia el contrato laboral, debiendo la empresa pagar a sus servidores el monto total de las indemnizaciones: 50 % al firmarse el pacto definitivo en un plazo máximo de 30 días y el 50 % en el momento en que se reanudaran las labores.

El 11 de julio de 1957 los empleados y obreros de la Compañía de Aviación Faucet, pararon en protesta por haberse despedido a dos empleados y por el fallo de la Inspección del Trabajo que justificaba la despedida. La Asociación de Pilotos de la Empresa, considerando que no existía ninguna relación de organización con el sindicato y que los pilotos no eran los llamados a juzgar un conflicto ajeno a su asociación, acordaron no plegarse a la huelga y continuar volando, siempre que el mantenimiento y despacho de los aviones fuera garantizado por la Compañía, la cual contó, para ello, con la cooperación de mecánicos y personal técnico especializado de la Fuerza Aérea Peruana. No en vano un general de la FAP era alto y muy bien rentado funcionario de la Compañía Faucet. El Presidente de la Asociación de Pilotos era hijo de otro general de la FAP.

La Central Sindical de Empleados Particulares del Perú, en apoyo de los empleados de la Compañía Faucet, acordó un plazo prudencial para el arreglo y decretó después la huelga general. La Federación de Empleados Bancarios se adhirió a este temperamento.

“La Prensa” de Beltrán, alineada en la línea de los enemigos de los trabajadores, abrió una encuesta entre los empresarios y capitalistas para combatir a la huelga. Opinaron, entre otros, los Presidentes de la Asociación de Cámaras de Comercio del Perú, de la Sociedad Nacional de Minería y Petróleo, de la Corporación de Comerciantes del Perú. Uno de ellos “presumió que había bastante demagogia en el movimiento y sospechó que, por lo bajo, se deberían estar moviendo intereses políticos”. Otro dijo que “las exigencias de los trabajadores eran ridículas y a lo mejor estaban fomentadas por agrupaciones extremistas”. El tercero opinó “que no sería raro que el movimiento estuviera dirigido por comunistas de otros países envidiosos del progreso del Perú”.¹⁹ No se admitió en tan *sui-géneris* encuesta la opinión de ningún empleado u obrero. Una vez más, “La Prensa” de Beltrán volvió a editorializar contra la causa de los trabajadores, acusando a los dirigentes sindicales de “estarse aprovechando de la situación, ya para exclusivo beneficio personal, ya para propósitos de política interna, ya para servicio de consignas extranjeras”, denunciando, además, a la huelga de “calificadamente política y subversiva”, de “antidemocrática”, “antijurídica” y “anticonstitucional”. Pocas veces se vio tal cúmulo de mentiras y de disparates en tan pocos reglones de un

¹⁹ Declaraciones vertidas en “La Prensa” de Lima, edición del jueves 18 de julio de 1957.

editorial capcioso, malévolo y calumniador.²⁰ Naturalmente que “La Prensa” ni siquiera intentó probar ninguno de sus cargos mentirosos. Pero eso no le importaba. Había que mentir, mentir y seguir mintiendo porque siempre “algo queda de la mentira”.

Acentuado esta ofensiva clasista del capitalismo contra los obreros, los organismos que representaban la coalición de los intereses creados de los empresarios —Sociedad Nacional Agraria, Sociedad Nacional de Industrias, Sociedad Nacional de Minería, Sociedad Nacional de Pesquería, Cámara de Comercio, Asociación de Cámaras de Comercio del Perú y Corporación de Comerciantes del Perú— presentaron un recurso al Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas solidarizándose con los intereses de la Empresa Faucett. Cuando los distintos sindicatos obreros se solidarizan entre sí, los empresarios condenan ese acto de solidaridad, imputándolo “antijurídico, antidemocrático, anticonstitucional y subversivo”, obediente a consignas “comunistas” y “extranjerizantes” y tendientes a sovarcar la paz social. Sólo ellos, los empresarios, tienen derecho a solidarizarse entre sí en defensa de sus propios intereses y en perjuicio de los intereses de los trabajadores. No puede funcionar mejor la ley del embudo. Esa confabulación de empresarios y capitalistas pidió al Ministerio que se declarase “ilegal” la huelga. El Ministro, por fortuna, no los escuchó.²¹

Nueva embestida contra los obreros lanzó “La Prensa” en un editorial titulado “Deformación Sindical”, sosteniendo el absurdo de que una empresa puede despedir a sus servidores cuando le venga en gana y reafirmando —pleonasma de la estupidez— que la huelga es una actividad “extra-sindical” e “ilícita”.²²

La Central Sindical de Empleados Particulares acusó de negligencia en la atención a los conflictos laborales al Ministro del trabajo, Dr. Ricardo Elías Aparicio y pidió su separación del cargo. La acusación podía o no ser justa; pero el pedido era de todo punto improcedente porque excedía de las atribuciones de un organismo sindical. Ciertamente es que hacía apenas medio año —y con el caluroso aplauso de “La Prensa” de Beltrán, bajo el aguijoneo de su odio a Odría— un movimiento obrero en el sur,

²⁰ Editorial de “La Prensa” de Lima, edición del viernes 19 de julio de 1957.

²¹ Recurso presentado por los organismos indicados al Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas el 23 de julio de 1957.

²² Editorial de “La Prensa” de Lima, edición del 24 de julio de 1957.

respaldado en un paro general y planteando iguales exigencias políticas, había librado al país del más atrabiliario de los esbirros de la "restauración" el entonces Ministro de Gobierno, Alejandro Esparza Zañartu, el granuja número dos del Régimen y "el maleante número uno de la Nación". Pero el caso de ahora era distinto. Completamente distinto. Hombre respetable es el Ministro del Trabajo Ricardo Elías Aparicio. Entre él y Esparza Zañartu existe la misma distancia inconmensurable que separa a un caballero y a un granuja, a un hombre honrado y a un ladrón.

El 22 de julio de 1957 los trabajadores marítimos del servicio de carga y descarga del Terminal Marítimo de Matarani se declararon en huelga, en señal de protesta por haber acoderado al espigón una nave extranjera cargada de explosivos, lo que se encuentra prohibido por el grave peligro que corre el puerto en caso de accidente. Las autoridades portuarias atendieron la justa reclamación de los trabajadores y dictaron disposiciones adecuadas para resolver la situación y hacer cumplir los reglamentos.

El gobierno, en su decreto del 3 de agosto de 1957, dispuso un alza general de haberes en la provincia de Arequipa, acentuando la calidad de "isla económica" en el régimen general del comercio del país.

Autorizar un aumento general e indiscriminado de sueldos sin el correlativo aumento de la producción es agravar, aún más, el proceso inflacionista que el país sufre y subir, aún más también, el elevado nivel del costo de la vida. Ese aumento general e indiscriminado no le permite al Estado conocer y estudiar, como está en el deber de hacerlo, las situaciones diferentes que, aún en la misma provincia, existen entre las diversas empresas, el ritmo dispar de sus utilidades y de sus riesgos, así como el volumen de las planillas de sus empleados y obreros.

Todo ello revela falta de estudio en los organismos gubernamentales y, por ende, la adopción de medidas contraproducentes, en vez de enfocar el problema en sus propias y profundas raíces: el abaratamiento de la vida, el equilibrio entre el binomio sueldos-salarios y los rendimientos de la producción, una adecuada legislación laboral que ponga fin al confusionismo que actualmente existe, el mantenimiento y superación de las conquistas sociales de los trabajadores y el respeto a sus organismos gremiales, democráticos y vigorosos, que, por encima de toda militancia partidista, pueda defender sus legítimos intereses de clase, y a fin de que

la política sindical —basada en la implantación de los principio de libertad sindical y protección del derecho de sindicación y de negociación colectiva que figura entre los objetivos y realizaciones de la Oficina Internacional del Trabajo— represente la expresión auténtica y libre de la voluntad democrático de los trabajadores.

Las “entidades representativas” de la producción y del comercio —Cámara de Comercio de Lima, Sociedad Nacional de Industrias, Asociación de Cámaras de Comercio del Perú, Sociedad Nacional Agraria, Sociedad Nacional de Pesquería, Sociedad Nacional de Minería y Petróleo— representativas de los intereses capitalistas acudieron al Estado para expresarle “su justificada alarma ante la proliferación de fenómenos que exteriorizan signos inequívocos de un grave desorden sindical”.

No quisieron reparar esas entidades que el movimiento sindical se inspira en nobles principios de solidaridad social y propósitos de mejoramiento colectivo para cuyo logro nada había hecho, ni nada había querido hacer el capitalismo criollo, interesado solo en seguir acumulando rentas y utilidades. Es evidente que el sindicalismo, en algunos casos, degenera para convertirse en instrumento demagógico de permanente agitación y violencia que altera profundamente el ritmo normal de la economía. Cierto es ello. Pero no es menos cierto que, en muchísimos casos, el egoísmo capitalista, a falta de argumentos justos, acusa a los movimientos sindicales, calumniándolos de estar inspirados por “agitadores profesionales” para poner de esta suerte una cortina de humo que oculte el egoísmo antisocial de los empresarios, amedrente a los incautos, siembre la zozobra en el público, propagando que las sanas demandas obreras son “exigencias ilegales”, que contienen “amenazas de todo orden” que forman “un clima de intemperancia y agresividad, que desborda las posibilidades de encauzar por la vía legal, las relaciones entre empleadores y trabajadores” y cuyas “tendencias subversivas” alcanzan “a las más altas autoridades del Estado”.

Los intereses capitalistas son los que revuelven el río y aprovechándose de ese río revuelto quieren sacar ganancia de pescadores. Por eso las indicadas “entidades representativas de la producción y del comercio” pidieron al gobierno la derogatoria de las resoluciones supremas del 18 de febrero y 20 de abril de 1957 que estabilizaba los contratos de trabajo, expresando textualmente que “los procedimientos que vienen

asumiendo las autoridades del trabajo frente a las audaces exigencias de ciertos organismos trabajadores, contribuyen a favorecer la instalación de una dictadura sindical, cada vés más ambiciosa y violenta, que al mismo tiempo que podría destruir las fuentes de la vida económica, conspira contra la consolidación de los sistemas democráticos de la Nación”.²³

El 27 de agosto de 1957 se inició, en Arequipa, una huelga general del personal gráfico, decretada por la “Unión Gráfica de Arequipa” y que paralizó a los servidores gráficos de todas las imprentas y editoriales, así como de los tres diarios —“El Deber”, “El Pueblo” y “Noticias” que se editan en esa ciudad. Fue esa huelga la culminación de una serie de dilaciones que había empantanado, desde meses atrás, un pliego de reclamos, tratado originariamente entre los representantes de los servidores gráficos y los de las entidades patronales, quienes no lograron ponerse de acuerdo y debatido posteriormente ante las autoridades del trabajo con los mismos resultados.

Los gráficos reclamaban la elevación de la tasa de indemnizaciones por años de servicios, a razón de un mes de salario por cada año; el descuento de las cuotas sindicales directamente en las Cajas de las empresas; y la elevación de los salarios mínimos en tres categorías: de noventa, sesenta y treinta soles diarios. Los patronos, sin especificarlo ni comprobarlo, se limitaron a declarar que, “esas demandas eran anticonstitucionales y violatorias de las leyes sociales vigentes”. No indicaban concretamente en qué consistía la “anticonstitucionalidad” e “ilegalidad” de las mismas. Las autoridades gubernamentales del Trabajo pretendieron eludir el problema y declararon “oficialmente terminado el conflicto” por cuanto el decreto supremo, número 33, fechado el 3 de agosto, había concedido aumentos generales a todos los servidores en Arequipa, “aumentos con los que quedaban canceladas todas las reclamaciones en trámite”.

Los tres directores de los diarios arequipeños expidieron un “Comunicado”, por sí y ante sí, declarando “ilegal” la huelga, expresando además que ella “constituía un acto de desafío a los ordenamientos jurídicos” y que “en esas actividades democráticas había factores muy ajenos a las reivindicaciones obreras, que determinaban actos de provocación a la paz social”.

²³ Memorial de las citadas instituciones presentado al Ministro del Trabajo y Asuntos Indígenas, fechado en Lima el 14 de agosto de 1957.

Se adujo también que la huelga sólo había sido decretada por una minoría que no alcanzaba a la quinta parte de los “verdaderos obreros gráficos”; que muchos de ellos habían continuado sus labores en los centros de trabajo, “dando un patriótico ejemplo”; y que la huelga no había podido llegar a ser total. Poco después los obreros de un diario retornaron a sus labores, descatando la orden del Secretario General para proseguir el paro y constituyeron su propia asociación. Los interesados en ver comunistas por todas partes, aplaudieron esta última actitud, expresando que ella “representaba un golpe a la *Camarilla roja* que pretendía seguir manipulando con los obreros de Arequipa”.

El 22 de septiembre de 1957 se produjo una huelga ferroviaria en Piura en el personal de obreros y empleados de *The Peruvian Corporation*, en acto de justificada solidaridad, al no haberse podido llegar a ningún acuerdo sobre la situación en la que había quedado el personal de la empresa al suspenderse el servicio ferroviario entre Piura y Sullana. Ambas partes llegaron a un acuerdo conciliatorio en presencia de las autoridades gubernativas.

En el mismo mes de septiembre, en Ica, se declararon en huelga los obreros del Concejo Provincial en el servicio de baja policía, agua, desagüe y conservación de jardines por no haber sido atendido debidamente el pliego de reclamos presentado. El municipio declaró “ilegal” esta huelga —declaración que sólo le corresponde hacer al Poder Ejecutivo y no a las “juntas de notables”—; le negó personería jurídica al Sindicato por no estar oficialmente reconocido; y, apelando al ya tan manido recurso, acusó al Secretario General de la Central Sindical Departamental de ser un conocido “agitador social”.

Mientras duró la emergencia de la huelga, el alcalde y uno de los concejales, terratenientes ambos, trajeron los peones de sus respectivas haciendas para mantener el aseo de la ciudad.

Estadísticas elaboradas por las dependencias administrativas, encargadas de tramitar las reclamaciones obreras, comprobaron la intensidad en el ritmo del movimiento sindical durante el mes de septiembre. Aparte de las huelgas producidas —reseñadas en las páginas anteriores— se había logrado evitar treinticinco paralizaciones del trabajo, se había conciliado

medio centenar de reclamaciones y se habían resuelto satisfactoriamente doce de carácter general.

Octubre de 1957 marca un vigoroso repunte en el movimiento huelguístico.

Un empleado del Banco de Crédito en Huancayo y un dirigente sindical intercambiaron palabras altisonantes en un incidente personal. Considerándose ofendido, el dirigente movió a su sindicato y exigió la despedida de ese empleado bajo amenaza de huelga general. Tal actitud resultaba a todas luces injustificable y desnaturalizaba la trayectoria del movimiento sindical. Comentando este hecho insólito, un diario limeño afirmaba:

No entendemos por qué el país entero va a pagar las consecuencias de un cambio de palabras entre un dirigente sindical y un empleado del Banco de Crédito en Huancayo. Está en marcha, en efecto, una huelga para conseguir que se despidan al último de los señores aludidos. ¿Ya no hay Código Penal, ni tribunales donde se ventilen las injurias? En realidad parece pretenderse que no haya ni Código Penal, ni tribunales, ni Constitución, ni Gobierno, ni Parlamento, sino solamente la voluntad omnímoda de los dirigentes sindicales, la cual debe ser respetada porque de lo contrario estalla la huelga. Y frente a ella, por lo visto, no hay ley que valga ni interés social que se tome en cuenta.

La formación de dos entidades representativas del personal de empleados de la Casa "Grace", vasta empresa norteamericana que actúa en el Perú —latifundios, empresa de transportes marítimos internacionales y navegación aérea internacional— originó un conflicto. Una de esas entidades es la "Asociación de Empleados de la Casa Grace". La otra es el Sindicato. El Ministerio del Trabajo, por resolución ministerial N^o 764, del 7 de octubre de 1957, declaró sin lugar el reconocimiento oficial de este último. La Central Nacional de Trabajadores de la Grace, que agrupa alrededor de 15,000 empleados y obreros dio un plazo perentorio para que el Ministerio revocara esa resolución o, en caso contrario, se produciría la huelga general, indefinida. Respaldaron esta actitud los sindicatos de empleados (Inca Extensión, Inca Cotton, Victoria, Vitarte, Imaco, Grace Transportes, Grace Callao) y los sindicatos obreros (Imaco, Fábrica de Cajas, Servidores de las Fábricas de Pinturas Vencedor). Los empleados y los obreros de la Negociación Grace constituyen veinticinco sindicatos.

El conflicto pudo orillarse por la intervención directa de un funcionario de la Casa Grace ante las entidades en pugna, lográndose una solu-

ción conciliadora: constituir una sola entidad, la "Unión Sindical de Empleados de W. R. Grace & C^o. Lima" mediante la fusión de la Asociación y del Sindicato de Empleados de la Grace.

El Gobierno no intervino, en forma alguna, en esta solución.

El 9 de octubre de 1957 el Gobierno expidió la Resolución Suprema N^o 004 con el objeto de promover las oportunidades de realización democrática y la libre determinación de los empleados y de los obreros de cada centro de trabajo y su participación en la función sindical representativa. Se autorizó a los empleados y a los obreros de cada centro de trabajo para que decidieran por sí mismos, independientes unos de otros, la constitución de sus propias organizaciones sindicales. En un mismo centro de trabajo podían existir, pues, dos sindicatos independientes: uno de obreros y otro de empleados. Podía existir igualmente el *Sindicato Único de empleados y obreros* cuando así lo decidieran unos y otros por mayoría y voto secreto. No podían constituirse sindicatos en los centros de trabajo en que el número de empleados y obreros no fuere mayor de treinta, en cuyo caso esos servidores, podrán ejercer sus derechos revisionistas con la presentación de sus reclamos con el 51 % de las firmas de cada uno de estos grupos de trabajadores.

El art. 8^o de la citada resolución suprema dijo así:

El amparo sindical que protege contra el despido de los dirigentes sindicales está referido en los sindicatos bases al secretario general, secretario de defensa, secretario de organización de prensa y propaganda, y, en los sindicatos de grado superior, a los miembros de sus juntas directivas.

El Gobierno no quiso enfocar en esta oportunidad, y desperdició lamentablemente, la raíz misma socio-económica de los frecuentes conflictos entre el capital y el trabajo. Mantuvo el régimen de inmunidad para los dirigentes sindicales, lo que —fuerza es reconocerlo— dada la idiosincracia criolla, era estimular la acción de los agitadores, garantizándolos con la impunidad y, con ella, acentuando el clima de beligerancia entre empresarios y servidores. El fuero o régimen de excepción para los sindicatos no está previsto en nuestras leyes y no puede ser creado por una simple resolución gubernativa. A mayor abundamiento, la Constitución, en su art. 27, y las leyes Núms. 4916, 8439 y 10211 consagran la libertad

de contratación y la facultad de rescindir el contrato de trabajo dentro de las modalidades y garantías que el sistema legal prevé.

Establecía también la citada resolución suprema la no reelección de las juntas directivas sindicales y su renovación anual, lo que provocó la altisonante oposición de los dirigentes que pretendían reelegirse y que entonces usaron de la fuerza sindical para exigirle al Gobierno la revocatoria de esa resolución suprema bajo la amenaza de una huelga general. Y bajo la presión obrera, el 17 de octubre de 1957, o sea ocho días después de haberla expedido, se derogó la resolución suprema 004.

“Tiene que aclararse en breve —expresaba un diario limeño— si el Gobierno de la República es aquél que elegimos los peruanos o se ha trasladado a las directivas sindicales”.

El Sindicato de Trabajadores del Hotel Bolívar, los empleados de la Casa Wiese y los empleados del Banco Wiese, negociación cuya sede está en Lima, en cumplimiento de lo estipulado en un “pacto de defensa y ayuda mutua” se declararon en huelga después de prolongadas gestiones para solucionar satisfactoriamente un Pliego de Reclamos presentados por los servidores de la Casa Wiese que, año tras año, con su trabajo personero y perseverante han incrementado y continúan incrementando las utilidades de esa firma comercial.

La Organización Wiese opera en Lima con tres firmas distintas: la Casa Wiese, el Hotel Bolívar y el Banco Wiese. El Pliego de Reclamos sólo fue presentado por los empleados de la primera entidad. Las otras dos entidades lo apoyaron en cumplimiento del “pacto de defensa y ayuda mutua”. El Ministerio del Trabajo, por resolución directoral N^o 235, declaró improcedente dicho pacto, desconociendo, en esta forma, la libertad de asociación consagrada por la Constitución del Estado.

El director de la Organización, Germán Aguirre, calificó de “marxista” a la huelga, expresando que “el marxismo había tomado a la firma Wiese como un conejo de indias para hacer experimentos de las tácticas marxistas”. El Gobierno ofreció entonces “su más absoluto apoyo a los intereses capitalistas contra la huelga”. Del “Stalin peruano” (1939-1945) no quedaba ya ni el recuerdo.

El 9 de octubre de 1957 el Sindicato de Trabajadores del Ferrocarril Central del Perú, teniendo en consideración la negativa de la empresa,

dentro del procedimiento conciliatorio, para discutir el pliego de Reclamos presentado por los trabajadores, decretó la huelga general en el personal del ramo, la que se hizo efectiva el 14 del mismo mes. El Gobierno expidió la resolución suprema N^o 007, nombrando una comisión especial para estudiar las reclamaciones planteadas por el Sindicato, siendo la principal de ellas el aumento de los salarios, en un 40 % para satisfacer las exigencias del alto costo de la vida. El paro afectó más de 24,000 ferrocarrileros y a la Peruvian Corporation, empresa británica propietaria de la ferrovía. Paralizaron todos los servicios ferroviarios del Callao hasta Huancayo, incluyendo el trabajo en todas las oficinas. Dos mil quinientas toneladas de carga diaria y, 1,500 pasajeros por día no pudieron movilizarse frente a esta emergencia. Las tropas se encargaron de la custodia de las estaciones, oficinas y líneas férreas, en previsión de cualquier desorden.

El 14 de octubre la Federación de Trabajadores de la Industria Metalúrgica del Perú decretó una huelga gremial, que afectó ocho fábricas y factorías y contó con la adhesión de trece organizaciones filiales, reclamando la reposición de los obreros despedidos por la Compañía de Inversiones Comerciales Camena S.A. El Ministerio del Trabajo declaró improcedente el pedido, aun cuando tres de los obreros expulsados reclamaban su calidad de dirigentes sindicales y estaban, por tanto, amparados en el fuero sindical que el propio Gobierno había reconocido y reglamentado en las resoluciones supremas Nos. 35 y 25 del 18 de febrero y 20 de abril de 1957.

La huelga duró una semana.

A mediados de octubre cinco mil empleados del Servicio de Correos y Telecomunicaciones se declararon en huelga, reclamando un prudencial aumento en sus salarios. El Gobierno expidió un decreto declarando "ilegal" la huelga que paralizó gran parte de los servicios postales del país. Ante tal emergencia se dispuso de la cooperación de los institutos armados y las entidades privadas para el despacho de la correspondencia. El 25 % del personal del ramo concurrió a sus labores.

La Dirección General de Correos, apelando a la consabida muletilla, declaró que la huelga estuvo inspirada por los comunistas.

Más de mil obreros que tienen a su cargo la recolección de basura y desperdicios en la capital del Perú se declararon en huelga a las siete de la mañana del 14 de octubre de 1957, demandando la suspensión de un mal vigilante. Más de quince toneladas de basuras y desperdicios quedaron abandonadas durante un día entero en las calles y avenidas de Lima. La huelga de basureros terminó cuando se satisfizo la demanda gremial: la destitución de ese arbitrario vigilante.

El mismo día 14 de octubre los estibadores del vecino puerto del Callao paralizaron las labores marítimas y portuarias, cumpliendo el acuerdo tomado por la Asamblea General de Trabajadores. El paro se originó en señal de protesta por los términos de una publicación suscrita por el Presidente del Sub-Comité de Lima de la Conferencia Naviera de la Costa Occidental de Sud América en la cual, según el criterio de los gremios marítimos, se atenta contra su estabilidad, régimen de trabajo y salarios vigentes.

El paro de protesta duró dos horas.

En la zona minera de Toquepala, Moquegua, se produjeron a fines de octubre y a principios de noviembre de 1957, hechos de insólita gravedad.

El conflicto se originó por la despedida intempestiva de un obrero que invocaba su calidad de dirigente sindical y estaba, por tanto, amparado en el fuero que el propio gobierno había consagrado y reconocido en las resoluciones supremas Nos. 23 y 25, expedidas el 18 de febrero y 20 de abril respectivamente y en virtud del cual, para evitar las posibles represalias de las empresas, se dispuso que los dirigentes sindicales no podían ser despedidos de su empleo. Al negarse la empresa a reponer al obrero separado, se inició la huelga el 23 de octubre, en cumplimiento de lo decretado por el Sindicato Único de Trabajadores en Construcción Civil del Proyecto Toquepala.

Dos días más tarde, explicando que “tal situación había sido provocada por elementos extraños a los trabajadores”, el Gobierno expidió el Decreto supremo N.º. 2, declarando “ilegal” la huelga.

A partir del día 26 crecientes masas de trabajadores, en número mayor a tres mil, abandonaron los campamentos del interior para dirigirse al puerto de Ilo en donde también quedaron paralizadas todas las labores portuarias porque el gremio de estibadores se plegó a los huelguistas.

Gruesos contingentes de tropas fueron enviadas a la zona paralizada. Un destacamento del ejército, del batallón N^o 41 de Tacna, integrado por más de cien hombres, se trasladó precipitadamente a Incapuquio y lo ocupó. Fuerzas acantonadas a varios kilómetros del puerto de Ilo formaron un anillo alrededor del área afectada. Por avión llegaron desde Lima nutridos contingentes de policía secreta. Un destroyer de la Armada patrullaba la bahía. Dábase así la impresión de una región en estado de guerra nacional.

Una larga experiencia histórica acredita que son siempre contraproducentes los alardes de la violencia porque ellos engendran reacciones igualmente violentas. Los "soplones" reeditaron su acostumbrada tarea: los arrestos. En la zona de Tacna, Moquegua e Ilo fueron apresados y mantenidos en incomunicación más de 25 dirigentes obreros, ocasionando con esta arbitraria medida las protestas colectivas. Fue, efectivamente, tan arbitraria esa medida que el Juez Instructor de Tacna ordenó la libertad de 18 de los detenidos.

La violencia se replicó con la violencia. En Incapuquio los obreros protestaron airadamente contra la Guardia Civil cuando su jefe ordenó el apresamiento de los dirigentes sindicales. El comunicado oficial gubernativo llamó "amotinamiento" a esta actitud de solidaridad gremial. En Ilo, como consecuencia de todo ello, los huelguistas intentaron de apoderarse de un depósito de gasolina y de impedir el tránsito. Un grupo de dirigentes obreros se declararon en huelga de hambre. Nuevos alardes de la fuerza armada produjeron nuevas reacciones en los huelguistas que levantaron barricadas en las calles. El choque entre las tropas y los obreros arrojó un saldo trágico: dos obreros muertos y seis heridos de bala. Ningún soldado fue muerto, herido o lesionado. El hecho no puede ser más elocuente y significativo. Los ánimos de los huelguistas se enardecieron mucho más aún, incendiaron una garita de policía que estaba desocupada y se repitieron los actos de violencia con gravísimos caracteres.

Teniendo en cuenta que la actitud de la fuerza armada había provocado el sangriento choque, los vecinos notables de Ilo intervinieron para pedir a la Comandancia de la plaza que retirase la fuerza pública de las calles. Así se hizo.

El Gobierno expidió un decreto suspendiendo las garantías individuales en Tacna y Moquegua. Y la Comandancia de Armas dispuso el toque de

queda a las diez de la noche, prohibió toda reunión y advirtió que cualquier contravención sería enérgicamente reprimida.

Volvieron a utilizarse, una vez más, los manidos argumentos para desprestigiar el movimiento sindical. Se dijo que la acción huelguista estaba inspirada por el trotskismo y que la huelga estaba manejada por los dirigentes comunistas de Bolivia y de Chile, acusación que fue enérgicamente negada por los dirigentes obreros peruanos y que no pudo ser probada, en forma alguna. Y, haciendo uso de un peligroso chauvinismo internacional, se difundió el rumor de que la huelga de Toquepala estaba alentada "por intereses extranjeros". Era directa la alusión a Chile, país al que se acusaba, a media voz, de estar interesado en frustrar el Proyecto de Toquepala cuya realización, por los rendimientos fabulosos que de ella se esperaban, comprometería seriamente la industria chilena del cobre. Iban más allá los comentarios sensacionalistas para desnaturalizar y desprestigiar la huelga de Toquepala. Se decía que el cobre de Toquepala, en nuestros días, desempeñaría la misma misión y tendría el mismo destino que el salitre de Tarapacá en 1879. Se agregaba que Chile y Bolivia, aliados esta vez, atacarían al Perú para repartirse las zonas de Tacna y Moquegua con sus respectivas riquezas. Subleva el ánimo sólo el pensar hasta qué extremos ha llegado la irresponsabilidad y la inconciencia de los agentes y de los propagandistas de tales rumores.

En el Congreso, el grupo parlamentario "Acción Popular" propuso un Voto de Censura para el Gabinete en general y el Ministro de Gobierno en particular. El carpetazo de la mayoría lo desestimó. El Sindicato de Trabajadores de la Construcción Civil en Lima realizó un paro de 24 horas, en señal de protesta por los sucesos de Toquepala. La Federación de Choferes del Perú demandó del Gobierno la inmediata suspensión del estado de sitio en los departamentos de Tacna y Moquegua, el restablecimiento de las garantías constitucionales, la libertad de los dirigentes detenidos y la reposición de los despedidos. La Federación Departamental de Trabajadores de Arequipa realizó un mitin de protesta por el atropello de Toquepala. Y renunció en masa el Concejo Municipal de Moquegua.

Bajo el estado de sitio se intensificó la represión y persecución a los dirigentes sindicales, la mayor parte de quienes fueron apresados e incommunicados. Para impresionar, aún más, a las masas huelguistas llegaron al puerto de Ilo una escuadrilla de bombarderos aéreos, dos destroyers

precedentes del norte y los batallones de infantería 41 y 45 enviados de Tacna.

El 5 de noviembre de 1957 los trabajadores de Arequipa, reunidos en asamblea extraordinaria y, en acto de solidaridad con sus compañeros de Toquepala, acordaron pedir un millón de soles, por concepto de indemnización, para los deudos de cada uno de los obreros asesinados días antes, en Ilo, en las refriegas con las tropas; exigir el retiro inmediato de todas las fuerzas armadas del sitio del conflicto y la derogatoria de las leyes antisindicales; formar un frente único de universitarios y obreros; y pedirle a la C. T. P. la convocatoria de un congreso extraordinario para afrontar la grave situación creada.

Tres días más tarde se realizó, en todo el país, un paro general bancario en protesta por los sucesos de Toquepala y para exigir la inmediata revocación del estado de sitio en Tacna y Moquegua.

El Gobierno respondió con otra medida más represiva aún: expidió el decreto supremo, fechado el 8 de noviembre de 1957, suspendiendo por treinta días, en toda la República las garantías constitucionales. Un "comunicado oficial" atribuyó a "la ingerencia de factores extraños a los sindicatos" el ambiente de zozobra reinante en el país. El Senado en sesión secreta realizada el jueves 7, escuchó las exposiciones verbales de los Ministros de Gobierno y de Trabajo y Asuntos Indígenas. El primero habló una hora y media; y el segundo, una hora. Después de escucharlos, el Senado les otorgó su confianza. La mayoría pradista dejó sin *quorum* a la Cámara de Diputados. El ambiente allí era bien distinto que en la colegisladora.

Es estado de sitio impuesto en el país inmovilizó momentáneamente todas las actividades sindicales. Fueron allanados no pocos locales obreros por la policía. Y no pudieron realizarse las asambleas convocadas por la Confederación de Trabajadores del Perú y la Federación de Motoristas, Conductores y Anexos cuya finalidad era declarar un paro general de solidaridad con los huelguistas de Toquepala y los ferroviarios.

El Sindicato Único de Trabajadores de Autobuses (SUTA), teniendo en cuenta el alto costo de la vida y que según el informe de los contadores del sindicato, las empresas de autobuses habían obtenido el año último una ganancia superior a veintitrés millones de soles, solicitaron un

alza de salarios y, al no ser satisfecha esta demanda, decretó la huelga los primeros días de noviembre de 1957.

El Sindicato Único de Trabajadores de la Hacienda Cartavio y Anejos, al no obtener el aumento de salarios que gestionaba, decretó la huelga que paralizó las actividades de ese latifundio en el departamento de La Libertad a fines de octubre y principios de noviembre de 1957. La empresa como de costumbre, trató de desviar la atención pública alegando “la ingerencia de intereses absolutamente extraños a los obreros en este conflicto”.

Mil quinientos trabajadores de la Hacienda San Jacinto, de la Negociación Azucarera “Nepeña”, en Chimbote, acatando una directiva de su Sindicato se declararon en huelga, en la misma época, al no satisfacerse el aumento salarial que venían reclamando, desde meses atrás, en el Pliego presentado el 9 de agosto último.

La acción sindical en esos fundos azucareros aspiraba a abolir el lema egoísta, “cholo barato y azúcar cara”, que desde tiempo inmemorial practicaban los terratenientes.

Aprovechando del creciente malestar social que reinaba en el país, y no desperdiciando esa coyuntura, las entidades patronales creyeron llegada la oportunidad de iniciar una contraofensiva al movimiento sindical. Con ese objeto dos personeros de la Cámara de Comercio de Lima, la Sociedad Nacional de Industrias, la Corporación de Comerciantes del Perú, la Asociación de Cámaras de Comercio de la República, la Sociedad Nacional de Minería y la Sociedad Nacional de Pesquería, por oficio fechado el 18 de octubre de 1957 y reiterado con caracteres premiosos el 31 del mismo mes, urgieron al Ministerio del Trabajo la derogatoria de las resoluciones supremas del 18 de febrero y 20 de abril del citado año que “crearon el llamado fuero sindical y que sólo ha servido para intensificar el estado de inquietud social en que vive el país”. Se repetía, en esos oficios, el disco gastado de “la acción de los agitadores extremistas, perennizados en los sindicatos”, de “la implantación de la intolerable dictadura sindical”, de “los efectos inflacionistas que las huelgas producen”, de la anticonstitucionalidad de las referidas resoluciones supremas que, por

lo mismo, son “nulas ipso-jure”; de esos “privilegios ilegales que introducen factores de agitación permanentes en las relaciones laborales”; y sobre “las actitudes cada vez más subversivas que están asumiendo los trabajadores, actitudes incompatibles con la estabilidad democrática del país”. Los intereses creados de los capitalistas pretendían disfrazarse de doctrina. Pero la realidad era bien distinta.

El amparo sindical, que las citadas resoluciones gubernativas reconocen, funciona en los casos de legítimo ejercicio de la representación sindical para evitar el despido de los dirigentes sindicales por acto de represalia de las empresas. No fue una creación del gobierno instaurado en 1956. Tiene más de dieciocho años de vigencia en nuestro país y está respaldado por la Constitución que, al reconocer, en su Artículo 60, el derecho de petición individual o colectivo, excluye implícitamente las prácticas atentatorias contra dicho derecho; y, al consagrar en su Artículo 27, la libertad de asociarse y de contratar, ampara a las asociados de toda coacción o represalia por el ejercicio de estas garantías constitucionales. La ley N^o 8930, del 3 de agosto de 1939 establece la intervención de las autoridades del Trabajo en los conflictos colectivos, induciéndose entre sus atribuciones la de conocer, sustanciar y resolver los pedidos de reposición de lo personeros o dirigentes sindicales. Basándose en esa ley se expidió el decreto supremo, fechado el 30 de mayo de 1939, autorizando a la Dirección del Trabajo reponer las personas y las cosas al estado en que se encontraban antes de la represalia y la reparación prudencial de los daños causados. Aparejan también el llamado “fuero sindical” las leyes 8952 y 8961, expedidas posteriormente, el Código Civil, en su Artículo 1572, la ley 1109 que creó el Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas facultándolo, entre sus múltiples atribuciones, para aplicar las leyes sociales y expedir los reglamentos correspondientes y justificando su actitud en materia de amparo contra el despido de los representantes de los trabajadores y de dirigentes sindicales.

El llamado fuero sindical está, por lo demás, consagrado en la legislación internacional. Disposiciones análogas existen en la ley Taft-Hertley en los EE. UU., en el Código del Trabajo de Colombia (Título VI de las garantías sindicales), en el Código del Trabajo de Panamá (Capítulo II sobre Sindicatos y reglamentaciones posteriores), en el Código del Trabajo de Chile (Libro III sobre Asociaciones Sindicales), en la Ley de Sindicatos de la República de El Salvador y decretos complementarios, en

la Ley del Trabajo de Venezuela y en el Decreto-Ley sobre Huelgas en la República Argentina, promulgado en mayo de 1956.

Falta en el Perú, eso sí, un Estatuto Sindical y una Ley de Huelgas que, aprovechando tan aleccionadora experiencia, encauce el ejercicio de la libertad de asociación, garantice en todos los casos la voluntad colectiva y se mantenga estrictamente en el fiel de la balanza en las relaciones entre empresarios y obreros, dándoles a cada cual lo que legítimamente les corresponde, con un sentido de justicia distributiva, garantía suprema en la vida económica de la Nación.

Ciento sesenta huelgas de importancia —así lo anotaron las estadísticas de la Corporación de Comerciantes del Perú— se produjeron durante el año 1957 lo que representó, en el renglón de la productividad del país una pérdida calculada en muchos millones de soles. Fue un año de marcada intranquilidad social. Cierto es que en algunos casos pudo constatare la ingerencia perturbadora de factores exógenos, pero las raíces verdaderas del problema están en la inestabilidad económica, el encarecimiento creciente de la vida, la incertidumbre en el ritmo de los negocios, la falta de condiciones satisfactorias para el trabajo y la falta de comprensión de nuestra realidad social.

1958

Marca este año un vigoroso repunte de las actividades sindicales en nuestro país. El ritmo de las huelgas se mantiene casi ininterrumpido. Y se intentan ya grandes movimientos de masas en distintos sectores de la República. No siempre, empero, y esta es una de sus tareas, la acción sindical va dirigida a la consecución concreta de una reivindicación social. A veces sólo se utiliza la estrategia de la agitación y se le desvía de sus fines primordiales. Los sindicatos son también los escenarios de luchas intestinas entre los afiliados a diversos partidos políticos que aspiran a capturar sus directivas. Y, en más de una ocasión, con ese criterio partidista, grupos sindicales impugnan unas huelgas o hacen fracasar otras, sólo con el propósito de crearles dificultades a los dirigentes institucionales y desalojarlos de las situaciones que ocupan.

El problema de fondo es la grave situación económica por la que el país atraviesa, origen de la inquietud y descontento en todos los sectores ciudadanos y especialmente en las clases bajas que sufren a diario el im-

pacto de la subida de precios que encarece la vida. Los reclamos salariales tienen esa justificación inobjetable. Pero a veces inciden los intereses políticos que desnaturalizan el problema, buscando otros objetivos muy distintos de los gremiales.

Bien aleccionadora es, en este sentido, la experiencia de 1958.

El año se inicia con una huelga del personal de empleados de Correos y Telecomunicaciones que paralizó durante nueve días el despacho postal en la República, con los perjuicios inherentes a ese estado para la colectividad. Los servidores solicitaron un prudencial aumento en sus haberes y así se les había ofrecido, pero en el Pliego del Ministerio de Gobierno, en el Presupuesto General de la República, que ya había sido aprobado por las Cámaras no se consignó el indicado aumento. La huelga fue la inmediata respuesta a esa inatención. El Parlamento entonces aprobó de urgencia una enmienda presupuestal, autorizando el aumento de los sueldos a los servidores postales y, a su vez, aumentando las tarifas postales para cubrir así el egreso correspondiente. Sólo cuando se promulgó la ley, se puso fin a la huelga.

Los empleados de la Caja de Depósitos y Consignaciones en los Departamentos de Arequipa, Cuzco y Puno paralizaron también sus labores en señal de solidaridad.

El 21 de enero paralizaron sus labores 1,200 obreros del Servicio Industrial de la Marina, exigiendo la reposición, en sus empleos, de algunos integrantes de la Comisión de Reclamos que habían sido despedidos por la Superioridad. Solicitaron, asimismo, al Ministro de Marina mejores condiciones de trabajo y que se definiera, con precisión, el régimen al que estaban sujetos ya que, según la ley, eran servidores del Estado, a pesar de los cuales no se les concede los beneficios correspondientes a esa calidad y se les considera como obreros sujetos al régimen de empresas particulares, a pesar de lo cual tampoco se les otorga los beneficios que corresponden a esa última categoría de servidores.

En el mes de febrero se produjo un hecho insólito y sin precedentes en nuestra historia: *seiscientos cincuenta guardias civiles se declararon en huelga*. La huelga es un derecho sindical. Las tropas no pueden declararse en huelga. No hay ni puede haber tropas huelguistas. En este caso se trata de un motín.

Seiscientos cincuenta policías y miembros de la plana inferior del Cuerpo de Investigaciones de la XIV Comandancia de la Guardia Civil, en Arequipa, se negaron a cumplir su habitual servicio, reclamando una mejora en sus haberes y pidiendo la libertad de 700 miembros del personal de tropa que habían sido detenidos. Ante tal emergencia se encomendó a los efectivos del Ejército la misión de resguardar y garantizar el orden público en aquella ciudad. Los huelguistas permanecieron recluidos voluntariamente en sus propios cuarteles y lanzaron un Manifiesto al pueblo pidiendo su colaboración y ayuda moral. En ese documento se atacaba duramente a su superior jerárquico el Ministro de Gobierno y Policía Jorge Fernández Stoll y se pedía, además, la reorganización de la Mutualista de Tropa.

La policía de la Provincia de Islay, que comprende las poblaciones de Mollendo —el primer puerto del sur del Perú— Cocachacra, Punta de Bombón y Dean Valdivia se unió a la huelga policial de Arequipa.

El Ejecutivo expidió una resolución suprema reorganizando las Comandancia XIV y XXXIII de la Guardia Civil y los huelguistas respondieron que no depondrían su actitud mientras esa resolución no fuera derogada.

El íntegro de la dotación de la Guardia Civil de Trujillo se plegó también a la huelga paralizando sus labores.

Graves desórdenes se produjeron en Arequipa, con un saldo de varios muertos y heridos, cuando Tropas de Asalto y fuerzas del Ejército a las siete de la noche del 3 de febrero atacaron el Convento de Santo Domingo y desalojaron a los huelguistas que se habían refugiado allí. El pueblo atacó al ejército; y la tropa disparó contra la multitud. El Gobierno decretó el “estado de sitio” para la ciudad de Arequipa, escenario de los sucesos sangrientos y suspendió las garantías constitucionales, por treinta días, en todo el país. Era la segunda vez que se apelaba a esta medida extrema.

El General Miñano, Senador por Tumbes, expresó en su Cámara que “el Comando de la Guardia Civil es el que debió atender a tiempo las necesidades de la Tropa” y que “la reorganización debe encaminarse especialmente al Comando”.²⁴

El Ejecutivo, por su parte, envió al Congreso un proyecto creando un

²⁴ Cámara de Senadores, sesión del 4 de febrero de 1958.

Fondo de rentas especiales para atender las necesidades económicas de la Guardia Civil, Guardia Republicana y Cuerpo de Investigaciones, ya que en el Presupuesto General de la República para 1958 no se había tomado ninguna medida para remediar esa aflictiva situación. La actitud del Ejecutivo, aunque un tanto tardía, demostró la justicia que inspiraba el pedido de la tropa. Sólo que —repetimos— la tropa, en ningún caso, puede declararse en huelga. Su actitud se llama motín y se prevé y sanciona en el Código de Justicia Militar.

En el mes de marzo, los Secretarios y Relatores de las Cortes Superiores de la República acordaron declararse en huelga de brazos caídos durante 72 horas si el Gobierno no resolvía favorablemente su petición de nivelar sus haberes con los que percibían los empleados judiciales que ocupaban igual cargo en Lima; los petroleros de la zona norte, trabajadores de la International Petroleum Co., de Talara, paralizaron durante 28 días —la huelga más larga hasta entonces—; el Sindicato de Operadores y Ayudantes Cinematográficos, rechazaron la resolución directorial con que el Ministerio de Fomento declaraba “definitivamente solucionado su pedido” y se declararon en huelga; y el Comité de Empleados del Ferrocarril Central del Perú hizo que entraran en huelga sus afiliados, reclamando estas distintas entidades aumentos salariales y mejores condiciones de trabajo.

Prodúcese, en el mes de abril, una huelga de dimensiones nacionales, expresión del descontento público y de la protesta gremial por la ley que autorizaba el alza en el precio de la gasolina, combustible de primera necesidad, tan íntimamente ligado a la industria de transportes en el país. El Sindicato Único de Trabajadores en Autobuses del Servicio Inter Provincial decretó la paralización total de los trabajadores de la industria, a partir del 11 de abril. Acto continuo la Federación Nacional de Choferes del Perú ordenó el paro en toda la República.

La Confederación de Trabajadores del Perú rechazó la “huelga general”, por mayoría de votos, justificando su negativa ante “la peligrosa inconveniencia de aventurar el destino de la clase trabajadora, enmarañando el asunto petrolero con otros conflictos de características y orígenes diferentes”. Cinco Uniones Regionales, nueve Federaciones de Industria y 23 sindicatos adoptaron esta actitud.

Los trabajadores no estuvieron, pues, unidos en este conflicto. Pese a sus discrepancias, alentada y capitalizada por sectores políticos de distinta índole, la huelga se cumplió, aunque parcialmente, en Lima, Callao, Arequipa, Piura, Huancayo, Cuzco, Mollendo, Jauja, Iquitos, Camaná, Huaraz, Chinchá, Sicuani, Iquitos, Tumbes, Cajamarca, Casma, Huaral, Chepén, Pacasmayo, Tarma, Cerro de Pasco, La Oroya, Ica, Morococha y otros lugares del país.

La Central Sindical de Empleados Particulares del Perú expresó su más decidido apoyo clasista a los huelguistas.

Cálculos aproximativos consideraron que el público consumidor pagaría medio millón de soles diarios por el aumento del precio de la gasolina; y que, en cambio, por el mismo concepto, las compañías petroleras se beneficiarían con un mayor ingreso de ochenta millones de soles al año.

En el Cuzco la huelga adquirió graves proporciones. Los huelguistas se lanzaron a la calle para imponer el cierre de los establecimientos comerciales y centros de trabajo. Las brigadas de choque y la fuerza pública tuvieron varios encuentros e impidieron la circulación de "El Sol" y de "El Comercio" de esa localidad. En Arequipa la huelga adquirió también caracteres de violencia. En Tarma se produjeron graves desórdenes con un saldo de muertos y heridos, al igual que en el Cuzco.

Los enemigos de la huelga la calificaron de "comunista"; los adictos o simpatizantes del movimiento la consideraron "un acto elocuente de reivindicación gremial". La verdad, como suele ocurrir, no estuvo en ninguno de ambos extremos. Suponer que la huelga fue la obra del comunismo, es admitir que el comunismo tiene en nuestro país una magnitud de la que, en realidad, carece. Pero tampoco la huelga fue un acto de reivindicación gremial. Se hizo con un objetivo que nada tiene de sindical: obtener la derogatoria de una ley. El orden jurídico legitima la huelga, fijándole una ubicación precisa en los conflictos entre el capital y el trabajo. Admitir que una ley puede derogarse con una huelga sería subvertir el orden jurídico en la República y desconocer la inalienable facultad constitucional del Parlamento. Los huelguistas del Cuzco fueron todavía más allá, exigiendo la renuncia del Prefecto del Departamento, el cambio de los jefes de las unidades militares y de policía, la destitución de la Directiva de la Corporación de Reconstrucción y Fomento Industrial del Cuzco y el retiro de la fuerza armada de la ciudad.

La solidaridad gremial sufrió también un quebranto no sólo con la

discrepancia de sus opiniones y actitudes sino con las luchas intestinas entre los trabajadores que estuvieron a punto de culminar con el asalto al local de Choferes del Servicio Público en Lima, según lo denunció esta institución, culpando a la Directiva de la Federación de Choferes del Perú. Fue también ostensible, y acaso decisiva, la influencia del partidarismo político en las decisiones y actitudes de los distintos sectores gremiales.

Durante el mes de abril estuvieron, en huelga, además, el Sindicato de Ferroviarios de Trujillo, la Federación de Tripulantes del Perú, Comité de Mecánicos de la Empresa Nor Pacífico, Comité de Gráficos de la Editora Scheuch, habiendo sido satisfactoriamente solucionadas las reclamaciones respectivas, en la Dirección General del Trabajo; los ferroviarios de Piura, 25 días, los trabajadores en la construcción civil de Lima, Callao y balnearios, la Unión Sindical Departamental de los Trabajadores de Piura, la Federación Departamental de los Trabajadores de Arequipa, la Federación de Servidores de Hospitales y Ramos similares, el Sindicato de Trabajadores del Ferrocarril Central del Perú y el lockout de la fábrica de cemento que duró 26 días.

En el mes de mayo una *huelga general bancaria*, cuyos antecedentes venían gestándose desde tiempo atrás, inmovilizó las actividades económicas del país. El 20 de enero de 1958 los Bancos habían dirigido una carta a la Federación de Empleados Bancarios, proponiéndole la prórroga por un año del pacto vigente en 1957, estrategia para evitar un aumento de sueldo a sus servidores, tal como 9 días más tarde, demandó esa institución representativa de los empleados, pidiendo un aumento en escala variable, a partir del 40 % y otros beneficios. Los Bancos rechazaron el pedido expresando, sin comprobarlo, que eso representaba un mayor costo de ciento sesentinueve millones de soles, lo que equivalía al doble de la utilidad obtenida, por las instituciones bancarias, en 1957. Agotados los trámites del trato directo y las juntas de conciliación, la Federación de Empleados Bancarios decretó la huelga, a partir del 17 de abril, día en el que, resolviendo en primera instancia, la Sub Dirección de Relaciones del Trabajo dispuso un aumento del haber básico, hasta de s. 3,000.00 en 8 %, resolución que, apelada por ambas partes, fue modificada, en instancia, por la Dirección General del Trabajo, por delegación del Ministro del Ramo, aumentando los sueldos básicos en 17 % sobre los pri-

meros s. 1,000.00 y 7% sobre los siguientes s. 500.00. Los Bancos arguyeron que ello implicaba un mayor gasto de s. 42,500,000.00. La Federación mantuvo el estado de huelga, por lo cual el 28 del mismo mes se expidió un decreto declarando la huelga "ilegal". Como a pesar de la "ilegalidad" el paro bancario continuara indefinidamente, con los perjuicios inherentes al ritmo económico del país, el 15 de mayo se expidió un decreto supremo, disponiendo el aumento de un cuarto de sueldo sobre el medio sueldo otorgado por la resolución ministerial del 12 de mayo de 1957. Afirmaron entonces los Bancos que ello significaba "un mayor desembolso de ocho millones de soles sobre los s. 42,500,000.00 que estaban comprendidos en la Resolución anterior, o sea un total de s. 50,500,000.00 que segregan a la inflación por *las mayores tasas que habrá que cobrar al público*".²⁵ Los Bancos siempre ganan. Los Bancos nunca pierden. El que pierde es siempre el público. Cuando la ley ordena a los Bancos un egreso de índole social a sus empleados, el egreso, en realidad, no lo paga el Banco. Lo paga el público por las "mayores tasas que le cobra", a partir de entonces el Banco.

La Federación de Empleados Bancarios levantó el estado de huelga y el viernes 16 todos los empleados concurrieron a su trabajo. Los Bancos, en cuyos directorios figuraban personas notoriamente desafectas al Gobierno e interesadas en crearle problemas, se negaron a pagarle a sus servidores los días de huelga, motivando que los empleados concurrieran a sus oficinas, pero hicieran en ellas la "huelga de brazos caídos". Los Presidentes de los Directorios acordaron entonces cerrar los Bancos, a fin de impedir el acceso a ellos de los empleados.

Grave error cometió la Dirección General del Trabajo, casi en la iniciación del conflicto, al expedir un Comunicado expresando que si la Federación de Empleados Bancarios no disponía que sus afiliados se reintegraron inmediatamente a sus labores, el Poder Ejecutivo pediría a la Corte Suprema de Justicia, de conformidad con lo establecido en el art. 62 del Código Civil, la disolución de esa Institución. La advertencia fue contraproducente. Considerando que la amenaza para uno, representa la amenaza para todos, los demás organismos sindicales, ante las perspectivas de encontrarse en igual situación, prestaron todo su apoyo moral a la insti-

²⁵ "Exposición de los Bancos Comerciales a la Opinión Pública", insertada en los periódicos limeños, edición del 28 de mayo de 1958.

tución bancaria sindical que resultó, de esta suerte, más robustecida. No se intentó cumplir la amenaza gubernativa.

Mientras por un lado los Bancos se negaban a pagarles a sus empleados los días que duraba el conflicto, por otro les cobraban al público los intereses corridos en esos mismos días, por documentos vencidos que no pudieron ser pagados por los deudores, debido al cierre de las instituciones bancarias.

Disensiones partidaristas, nueva intromisión de la política en las orientaciones sindicales, determinaron, en pleno conflicto, la renuncia de la Directiva de la Federación de Empleados Bancarios y la organización de un Secretariado Provisional.

El 27 de mayo de 1958 se expidió una resolución suprema, reabriendo un proceso administrativo que se había dado por concluido con la resolución directoral del 25 de abril, otorgando pagos extraordinarios, equivalentes a medio sueldo como compensaciones a la acumulación de labores ocasionadas por el paro y autorizando a los empleados a solicitar un adelanto de sueldo, por igual monto, amortizable en doce armadas mensuales. Los Bancos protestaron de esta resolución en forma altisonante, considerando que sus términos eran "lesivos a la dignidad de los Bancos", que "las reacciones oficiales imprevisibles sólo representan concesiones a la prepotencia sindical y el consiguiente relajamiento al principio de autoridad", por lo cual los Bancos "hacen pública su enérgica protesta", lo que no impidió "la reapertura inmediata de sus locales, pues no podía postergarse la acción del servicio que, con toda justicia, reclamaban sus respectivas clientelas".²⁶

Un mes había durado el conflicto cuyas consecuencias desfavorables se dejaron sentir en todo el país. La paralización bancaria determinó la acumulación de documentos de crédito y otros compromisos contraídos tanto en la República como en el extranjero. El comercio de importación vio acumuladas en las aduanas sus mercaderías cuyo despacho no pudo ser solicitado por falta de los documentos pertinentes. Numerosas empresas, que no podían sacar de los bancos, sus propios fondos tuvieron que pagar a sus servidores con cheques bancarios que, a su vez, por el paro, no pudieron hacerse efectivos de inmediato. Otras empresas abonaron con "vales" que tampoco los trabajadores podían hacer efectivos. La inmovi-

²⁶ Comunicado bancario citado.

lización del dinero circulante impidió el normal desarrollo de las actividades industriales, agrícolas y comerciales del país, afectando directamente a todos los hogares, en especial a las clases humildes.

El 31 de mayo el Frente Único de Empleados del Ministerio de Hacienda y Comercio ordenó la paralización indefinida de sus afiliados en toda la República, exigiendo un aumento general de sueldos, en la suma de S. 300.00 al mes, el pago de una bonificación de cien soles por cónyuge, el aumento de la prima de aduana del uno al dos por ciento y el abono de una prima del uno por ciento para el personal de Hacienda.

La Central Sindical de Empleados Particulares del Perú convocó a un mitin para el 23 de julio de 1958 con el objeto de protestar por el creciente encarecimiento de la vida y plantear frente a ella diversas demandas. El punto de la cita era la Plaza San Martín en Lima. La Prefectura de Lima prohibió que la reunión se realizara en ese lugar y señaló, para tal efecto, la Plaza Grau. La Central Sindical desacató esta medida y reiteró su propósito de realizar la manifestación, en el lugar designado por ella, invocando el precepto constitucional que garantiza la libertad de reunión. En la mañana de ese mismo día los dirigentes fueron apresados, lo cual no fue obstáculo para que los afiliados, por la tarde, intentaran realizar el mitin siendo repelidos por la policía mediante el lanzamiento masivo de bombas lacrimógenas, el uso violento de las varas contundentes a cargas de caballería. Los manifestantes repelieron con piedras y los más exaltados contra-atacaron a la tropa y saltaron los vehículos públicos, incendiando un ómnibus. Produjose así un disturbio de graves proporciones con un saldo de numerosos heridos y contusos por ambas partes.

Los partidos políticos Acción Popular, Socialista, Social Progresista y Unión Revolucionario así como el Frente Estudiantil Independiente y otros centros representativos de los universitarios protestaron contra esta represión policial. La Federación de Empleados Bancarios ordenó a sus afiliados una huelga de "brazos caídos" hasta obtener la libertad de sus dirigentes.

La Corporación de Comerciantes del Perú analizó el panorama social en los siguientes términos:

Este año las relaciones obrero-patronales amenazan llegar a una situación alarmante, dadas las condiciones actuales en que se viene desarrollando la economía nacional. Como concurrencia lógica de factores externos a internos negativos, la desvalorización de nuestra moneda y la baja de precios de los productos de exportación en el primer caso y el desequilibrio fiscal, los presupuestos deficitarios, las emisiones inflacionistas del circulante en el segundo caso, se ha producido una carestía general de los precios que el trabajador tiene que afrontar con la misma remuneración que percibía cuando los precios eran menores, lo que en realidad viene a representar una disminución del poder adquisitivo de los sueldos y salarios.

Pero, a su vez, las empresas tienen que hacer frente a los efectos derivados de las mismas causas antes mencionadas y soportar además cargas tributarias que el Fisco les viene imponiendo, las restricciones crediticias, la subida del dólar, la disminución de la producción originada por las huelgas, el peso de las leyes sociales y el estrechamiento del mercado interno derivado de la disminución del poder adquisitivo del consumidor.²⁷

Graves sucesos se produjeron, en el mes de agosto de 1958, en la hacienda "Humaya". El Sindicato de Trabajadores de esa negociación agrícola, quejándose del mal trato que el ingeniero-administrador del fundo, daba a los peones, exigió su destitución y, al no obtenerla, ordenó la huelga de los campesinos que paralizó las labores durante más de un mes. En vista de ello y de que los propietarios del fundo hicieran público su propósito de mantener a ese empleado y "en todo caso, de cerrar la hacienda por dos o tres años", el Ministerio del Trabajo comisionó al Sub-Director del Ramo para que se trasladara a Huacho, en cuya jurisdicción queda "Humaya" para que propusiera una fórmula de arreglo. Previamente el Ministerio había dictado una resolución declarando "ilegal" la huelga.

En los últimos días de agosto se produjo un choque entre la guardia civil y los braceros, en los campos de cultivo, como consecuencia del cual quedaron catorce heridos de ambos bandos.

El delegado gubernamental propuso una fórmula concretada en tres puntos: 1) la empresa agrícola elegirá a un "jefe de relaciones de trabajo" nexos directos entre los trabajadores y los patrones, no teniendo ingerencia alguna en estos asuntos el ingeniero-administrador, quien continuaría al servicio de la hacienda; 2) el Gobierno nombraría a un funcionario perma-

²⁷ Corporación de Comerciantes del Perú. Boletín Semanal N° 95. Julio, 1958.

nente en la hacienda "Humaya" para controlar la situación, innovación que puede constituir un precedente no recomendable; y 3) el Gobierno garantizaría la estabilidad de los trabajadores, con un servicio de vigilancia especial, e impediría cualquier represalia por parte de las empresas.

Crisis del sindicalismo

La primera manifestación de masas del sindicalismo moderno se efectuó en Francia el primero de mayo de 1906 cuando la Confederación General de Trabajadores (C.G.T.) desencadenó la huelga general bajo una consigna alucinante: *jornada de ocho horas de trabajo*. Se creyó entonces llegada la hora de la revolución social. En octubre de ese mismo año, en el Congreso de Trabajadores, reunido en Amiens, la C.G.T. afirmó que el sindicato "grupo de resistencia" sería una "base de la organización social"; independiente de los partidos políticos. Ese mismo mes, el gobierno de Clemenceau creaba un nuevo Ministerio: el del *Trabajo*.

Víctor Griffuelhes, uno de los jefes del sindicalismo revolucionario francés, Secretario General entonces de la C.G.T., definió el movimiento obrero como "el resultado de una larga práctica, creado más bien por los acontecimientos que por tales o cuales hombres" la lucha por el mejoramiento de la clase obrera devino entonces "revolucionaria", obediente a una clase de pragmatismo que comprende múltiples concepciones políticas, sin dejarse dominar por ninguna de ellas.

Ese mismo año 1906 el anarco-sindicalismo lanzó la famosa afirmación prudhoniana que nutrió las esperanzas de los luchadores sociales: "El sindicato reemplazaría al gobierno".

Las reivindicaciones proletarias persiguieron tres objetivos: jornada de ocho horas de trabajo, aumento de salarios y la "seguridad en el trabajo" contra los riesgos o accidentes del mismo.

La "Carta de Amiens", adoptada en tumultuosas asambleas (1906) había pretendido descartar la política que siempre divide a los sindicatos. El marxismo había proclamado que la levadura principal de la revolución mundial era de orden económico. Teniendo en cuenta que la lucha resultaba poco menos que imposible en ese plan, Lenin afirmó categóricamente: "El sindicato es la escuela del comunismo" y la "política es la concentración de la economía". El marxismo devino leninismo y la lucha política pasó al primer plano.

El militante comunista, Secretario General de la C.G.T. (1958) escribe:

Los comunistas deben poner en primer plano al trabajo sindical. Ese debe ser el trabajo de todo el Partido y no solamente de un grupo de comunistas considerado como especialista. No hay diferencia entre las tareas políticas y las tareas sindicales. Sólo hay una política comunista cuyo problema sindical constituye una parte importante en el trabajo de las masas.

Los comunistas dirigentes de los sindicatos deben estar íntimamente ligados a toda la política del Partido. Uno de los objetivos del movimiento sindical debe ser formar un activo sub-partido que polarice sin cesar, la capacidad de acción de nuestro Partido sobre las masas.²⁸

El sindicalismo cristiano, que constituye una muy apreciable fuerza en ascensión, concorde con las directivas contenidas en las Encíclicas Papales "Rerum Novarum" y "Quadragesimo Anno", sostiene que "el trabajo no debe ser considerado como una mercancía".

La tremenda crisis económica mundial, a partir de 1929, reajusta las reivindicaciones obreras concretándolas en tres plataformas: *a)* seguro obligatorio contra la desocupación; *b)* semana de cuarenta horas de trabajo, sin disminución de salarios; *c)* plan de obras públicas que requiera la demanda de brazos y ponga fin al estancamiento económico.

En 1934 la C.G.T., publica un Plan de Reforma de la Estructura que va desde las nacionalizaciones de los centros de trabajo hasta la creación de un Consejo Superior de la Economía, principal medio de renovación del Estado.

En Francia el sindicalismo está constituido por la conjunción de media docena de organizaciones —sin contar los innumerables grupos obreros reivindicativos que todavía no son admitidos en ese rango— que son complejas, heterogéneas, sin un contenido doctrinario rigurosamente definido y sin inspiración humana.

La reivindicación profesional es la base natural del sindicalismo. No hay límite preciso a esa reivindicación que, por lo mismo, puede aspirar a organizar la sociedad entera. La experiencia comprueba, sin embargo, que el sindicato, desnaturalizando sus auténticas finalidades, se convierte en un instrumento del poder político, si el Estado es totalitario, o en un

²⁸ M. Benoit Frachon, *Les Communistes et les Syndicates*.

servicio administrativo sin responsabilidad si actúa en una democracia. Ambas situaciones plantean el mismo fenómeno: *la crisis de los movimientos sindicales*. De ahí que el sindicalismo esté muy lejos de representar un interés nacional y se imponga, por lo mismo, con los caracteres de una necesidad ineludible, el *arbitraje del Estado*.

Los partidos políticos, las doctrinas filosóficas, los movimientos religiosos consideran al trabajador sindical como un agente de propaganda para sus respectivas concepciones. El Partido Comunista ha hecho de esta actitud una regla imperativa. En nuestra América pretenden hacer lo propio los distintos partidos políticos. El "campo libre" que se ha dejado a los sindicatos ha sido estrictamente limitado a las llamadas "reivindicaciones inmediatas". La huelga se utiliza frecuentemente para obtener objetivos distintos de los sindicales, nueva táctica de agitación en las luchas políticas. El sindicalismo se ha dejado empujar por la política. El balance de sus actividades arroja, por lo mismo, un saldo fuertemente negativo.

En Argentina la Confederación General del Trabajo fue un instrumento de lucha, puntal de la dictadura peronista. Toda organización obrera, para existir, debía nacer afiliada a la C.G.T. todos obedecían a una sola voz de mando, suficiente para paralizar, en cualquier momento—como ya lo hiciera en diversas ocasiones, bajo el espoleo de las luchas políticas—, la vida económica de la Nación. Las escuelas sindicales, cuya creación se multiplicó en el país, eran centros de adoctrinamiento del "justicialismo" peronista. Con el apoyo de los obreros y sin el apoyo de los soldados pudo mantenerse en el poder la dictadura del general Perón. Cada gremio tuvo entonces su propia escuela sindical. "Todo el porvenir argentino depende de esta circunstancia" afirmaba el vocero periodístico del peronismo. No podía ser más honda, como lo fue entonces, la crisis del sindicalismo.

Y la crisis se agudiza cuando el sindicalismo pierde su independencia y se convierte en "célula" de un partido político o de un credo religioso, cualesquiera que sea ese partido o este credo.

Para convalecer de la enfermedad que lo debilita el sindicalismo debe renunciar a sus sueños mesiánicos y debe liberarse de las tutelas políticas. Ambicionar una misión ecuménica en esta época nuestra de técnicas diferenciadas y de método de trabajo mecanizado es desnaturalizar su propia

²⁹ "La Prensa" de Buenos Aires, edición del 6 de mayo de 1955.

misión, muy distinta por cierto a la del árbitro de la sociedad moderna. Ese arbitraje no le corresponde al Sindicato. Le corresponde solamente al Estado, mandatario de un interés nacional.

Los sindicatos tienen un vasto campo de acción propia. Les corresponde, con un alto sentido humano, definir la ética gremial y supervigilar su realización; mantener los nexos indispensables con los sectores corporativos y mutuales e integrar las grandes interdependencias económico-sociales, en la compleja trabazón de la vida colectiva; mantener intangible, en sus militantes, la libre voluntad de su propia determinación, condición esencial para dar a los acuerdos colectivos toda su fuerza y eficacia; garantizar el derecho al trabajo y al reposo; mantener constantemente el nivel entre el costo de la vida y el monto de los salarios; organizar y cumplir un plan combinado de seguridad; y mantener siempre su acción permanente para consolidar las conquistas sociales adquiridas y emprender, sin tardanza, las que exija la evolución social.

El "Mouvement Syndical Uni et Démocratique" de Francia proclama en un Manifiesto:

La independencia del sindicalismo es más que una necesidad. Es una garantía de eficacia. El sindicato debe afirmar, cuantas veces pueda, su resolución de no integrar el Estado. Las participaciones obreras en los gobiernos o en las legislaturas, tienen casi siempre el mismo resultado: la politización de las organizaciones sindicales o el corporativismo del Estado. El sindicalismo debe por regla suprema declinar toda demanda de cooperación con los partidos políticos para conservar la libre determinación y la independencia de la acción sindical.

Las *masas* y los *líderes* tienen su cuota de responsabilidad en esta crisis de la conciencia proletaria. La historia les brindó, a unos y a otros, la oportunidad de actuar como protagonistas de los rumbos de sus respectivos países. ¿Masas y líderes fueron dignas de ese momento histórico?

En Argentina se inicia en 1943 una etapa revolucionaria con la aparición de las masas populares en el campo de la política. Nunca hasta entonces la clase trabajadora, víctima de la displicencia oficial y de la explotación de la oligarquía latifundista, había sido partícipe en los destinos de la nacionalidad. Perón supo aprovecharla para convertirla en un instrumento de su lucha política: para capturar el poder y para mantenerse en el mismo. Se impuso, con ese objeto, la estructura vertical del

movimiento y los sindicatos perdieron todas sus libertades: libertad de pensamiento, libertad de expresión, libertad de acción, libertad de asociación. La masa trabajadora perdió así la conciencia de su propia responsabilidad y se convirtió así, en manos del dictador, en un conglomerado fanático que ululaba las siglas “justicialistas” en la Plaza Mayo cuando el “Conductor” vociferaba sus amenazas desde el balcón central de la Casa Rosada en Buenos Aires y las garabateaba luego en las paredes de todas las ciudades del país. Así las ví yo durante los años 1953, 1954 y 1955 de mi permanencia en Argentina, deportado por la dictadura militar imperante entonces en el Perú.

Cierto es —injusto sería el desconocerlo— que Perón les dio barrios de viviendas obreras, higiénicas y saludables: policlínicas, escuelas, establecimientos de orientación profesional, campos de deportes, locales sindicales, cajas de previsión social, leyes de trabajo y sus emergentes convenios colectivos y una economía salarial saneada. Pero no es menos cierto que todas estas conquistas sociales tuvieron un precio muy alto para las masas obreras: su incondicionalidad política hacia el dictador. Esas masas, perdida ya para ellas la conciencia de su propia responsabilidad clasista, fueron a manera de los colmillos afilados con que la dictadura mordió repetidas veces a sus adversarios. Yo las he visto, degeneradas en turba multa, asaltar e incendiar las residencias de los destacados peronistas; saquear y destruir el Jockey Club considerado por el “justicialismo” el epifoco de la oligarquía; saquear, incendiar y arrasar casi todos los templos de Buenos Aires cuando la Iglesia se negó a ser un dócil instrumento del venal dictador. Yo he visitado las ruinas humeantes de esas Casas de Dios, profanadas por las hordas del peronismo. Y he visto también cómo esas hordas desaparecieron y se ocultaron empavorecidas cuando su “ídolo” a fines de 1955, derrocado ya por una revolución militar, fue a refugiarse su cobardía en una cañonera paraguaya.

No menos responsables, en esta desnaturalización de la conciencia colectiva, son los *líderes obreros*. El caso de Argentina fue una reedición del caso de México. Hay unos cuantos líderes con madera de apóstoles. Pero los más, por desgracia, no tienen esa calidad.

El porfiriato marca trágicamente, en México, los episodios de la lucha obrera. Los primeros líderes que se atrevieron a gritar su protesta y a marcarle un rumbo a las masas fueron ametrallados por las tropas o cayeron presos en las ergástulas de San Juan de Ulúa, en Veracruz. Rindamos

homenaje a su memoria. A partir de 1910, con la Revolución, el campesino —y no el obrero— protagoniza la historia mexicana. Afiliado al régimen de don Venustiano Carranza, el obrero bautiza con su propia sangre su decisión de luchar por sus derechos. La Casa del Obrero Mundial y sus afiliados pone la rúbrica de sus sacrificios en los campos de batalla para que el movimiento obrero triunfara en su Patria.

Dentro de la efervescencia del movimiento obrero armado, surgió, como es natural, una élite de dirigentes. Se perfila la figura del líder. Y se cayó en el error de tratar de convertir al liderismo en una profesión. ¿No aspiró, acaso, la universidad obrera, a establecer una carrera profesional de líderes? El líder obrero devino en presupuestívoro y participó con ventajas en la “mordida” presupuestal. En el gobierno del general Calles —como ocurriría posteriormente con Perón en Argentina— el líder obrero llegó a ser Secretario de Estado, dirigente de la política. Una revista mexicana lo acusó hasta de haber sido “emboscado en algunos asesinatos”.³⁰ Era necesario, por lo mismo, una mano poderosa para acabar con los últimos reductos de ese liderismo engañoso y abusador y para que el movimiento obrero torne a sus cauces naturales. Esa misma revista clamaba por la jubilación de los líderes en los siguientes términos:

Los últimos líderes anquilosados con largos años de “sacrificio” para sus compañeros y para el movimiento obrero, deben ser jubilados. Buscaremos entonces una nueva fórmula para que el verdadero trabajador entre con sus buenas intenciones en la marcha de la política orientada al beneficio común de los mexicanos, y sea un colaborador no del gobierno, sino del movimiento obrero donde están vivos los sacrificios de los obreros que murieron por buscar el bien común a sus hermanos.³¹

Falta en el Perú un instrumento legal que defina con precisión los alcances del derecho de huelga y marque con exactitud los límites de su jurisdicción legal.

La huelga es un derecho que ejercitan los obreros. Es una de las expresiones en los conflictos entre el Capital y el Trabajo. Pero ningún derecho es ni puede ser irrestricto o ilimitado porque si lo fuera ya no sería derecho sino abuso. Y la ley no puede amparar abuso alguno. Todo derecho propio tiene su límite en el derecho de los demás. Igual ocurre con

³⁰ “Noticias Gráficas”, edición del 23 de octubre de 1956. México, D. F.

³¹ *Ibid.*

la libertad que, siendo un derecho, tampoco puede ser ilimitada porque eso ya no sería libertad sino libertinaje y caos.

La *reglamentación del derecho de huelga*, necesidad imperiosa e ineludible, se halla vigente en no pocos países. Hay quienes afirman que esa reglamentación atenta contra el libre ejercicio del derecho sindical. Nada más falso. Ello equivaldría a afirmar que la reglamentación de la libertad, base de toda democracia, es un atentado contra la libertad misma; y a confundir, inexplicablemente, el libre ejercicio de derecho sindical con el ejercicio ilimitado, es decir con el abuso de la huelga, abuso que ya no es libertad, ni es derecho, sino anarquía.

Los Soviets, cuyos agentes propagandistas tanto alientan las huelgas en Europa y América, la prohíben rigurosamente dentro de su propio territorio y la castigan como un delito. Igualmente acontece en los países satélites situados más allá de la "cortina de hierro". La Constitución de la U.R.S.S., en su art. 12, impone a cada ciudadano soviético: "el trabajo es un deber y una cuestión de honor" y la obligación primordial de cada cual es observar "la disciplina en el trabajo".

En *Hungría* la huelga es un delito que se castiga con la pena de muerte.

En los *Estados del Medio y del Extremo Oriente*, Egipto, Siria, Japón y la India, legislaciones estrictas prohíben la huelga.

Suecia, país socialista, consagra y respeta el derecho sindical, pero coloca a la huelga dentro de la órbita del derecho penal cuando se trata de los servicios públicos, telefónicos, distribución de aguas, etc.

La ley federal, promulgada el 30 de junio de 1927, en *Suiza*, prohíbe la huelga a los funcionarios públicos (art. 23).

Inglaterra, régimen parlamentario de gobierno, reconoce expresamente el derecho de huelga, pero lo prohíbe al personal de la policía y a los "servicios esenciales" para la Defensa del Reino.

E.E. U.U. por la ley Taft-Hartley (1947) prohíbe totalmente la huelga a los funcionarios y empleados de la Administración Pública.

Chile, en virtud de la ley expedida el 3 de septiembre de 1948, prohíbe la huelga a los funcionarios, empleados y obreros que trabajen en los organismos o dependencias del Estado y de las Municipalidades.

En la Francia de la IV República, democracia que padece de la inestabilidad ministerial, a merced de la no menos inestable mayoría parlamentaria, se ha venido persiguiendo infructuosamente, durante más de

sesenta años, la reglamentación del derecho de huelga. Quince intentos parlamentarios, con ese objetivo, en distintas épocas, sólo quedaron en proyecto y se vieron frustrados.

El proyecto de Constitución Francesa, en 1946, proclamó sin taxativa alguna. “El derecho de huelga se reconoce a todos”. El texto definitivo quedó aprobado con una adición indispensable: “El derecho de huelga se reconoce a todos y *será ejercitado dentro del marco de la ley que lo reglamentará*”. Hasta ahora no se ha expedido esa reglamentación.

Fueron los socialistas Jules Guesde y Jean Jaurès quienes en 1894 propusieron, por primera vez en Francia, ante la Asamblea General de Obreros, la reglamentación del derecho de huelga. Nada decidió la Asamblea. Época aquella en que, a falta de los organismos sindicales, se intentaba dar a los trabajadores el sentido de asociación y de clase que no poseían espontáneamente. En 1936, durante el auge del Frente Popular, cuando los obreros ocuparon no pocas usinas, se introdujo una importante diferenciación entre la “huelga lícita” y la “huelga ilícita”. La ley del 31 de diciembre de 1936 declaró obligatorios los procedimientos de conciliación y arbitraje. Dos años más tarde, Chautemps y Ramadier presentaron un proyecto, limitando la huelga y autorizando al Gobierno “a tomar las medidas necesarias para asegurar el funcionamiento de los establecimientos indispensables a las subsistencias y seguridad de la población”. No prosperó esta iniciativa. Por ley del 12 de julio de 1938, sobre la organización general de la Nación —todavía en vigor— se dio al poder público la facultad de “requisición”, confirmada posteriormente por el “decreto de requisición” del 8 de marzo de 1950, contra el que movilizó sus fuerzas la C.G.T. (Federation Nacional de l'éclairage et des forces motrices). En múltiples Circulares dirigidas por el Presidente del Consejo de Estado (12 de agosto de 1953, 25 de septiembre de 1954, 11 de marzo de 1956, 18 de noviembre de 1957) se dispuso que para asegurar la marcha de los servicios públicos, en caso de huelga, por ningún motivo y bajo ninguna circunstancia, podrían abandonar sus cargos: *a*) los magistrados judiciales; *b*) los funcionarios que sean depositarios de la confianza pública; *c*) los jefes de las reparticiones administrativas. Cada Ministerio debía formular previamente una lista de cargos, en sus respectivas dependencias, que tampoco podrían ser abandonados por motivos de huelga, bajo responsabilidad.

Un tímido primer paso hacia la reglamentación del derecho de huelga

se dio en Francia con la ley del 26 de julio de 1957 que ordenó textualmente: “en los establecimientos públicos, cuya lista será fijada por decreto, las cuestiones colectivas del trabajo serán sometidas *obligatoriamente* a los procedimientos de conciliación”.

Ya en las postrimerías de la IV República, en el lapso comprendido entre la ascensión al poder del general De Gaulle y el referendun que debía estructurar la V República, al Consejo de Ministros, “en razón de los deberes excepcionales de su función”, expidió el 9 de agosto de 1958 una ordenanza prohibiendo el derecho de huelga al personal de las Penitenciarías, “toda cesación concertada del trabajo y todo acto colectivo de indisciplina”. Este nuevo Estatuto, que comprendía a más de cinco mil agentes en todo el país, motivó la protesta de la C.G.T., y de la C.F. T.C. organismos sindicales. La decisión del consejo ministerial se inspiró en el propósito de evitar la repetición de las huelgas de los guardias de las prisiones. La última de ellas, el año anterior, había durado diez días.

El parlamentario francés M. Triboulet, diputado del M-R-P, en un reportaje periodístico declaró:

Confiemos en que la conciliación y el arbitraje hagan cada vez más raros los conflictos entre el capital y el trabajo. Pero el Estado debe proteger al público, es decir al pueblo, contra los excesos del poder ejercitados por ciertas huelgas en los servicios indispensables de la Nación (transportes, electricidad, etc). Nada se hará, sin embargo, mientras la autoridad del Estado no sea restaurada, mientras no se reformen las instituciones públicas”.

Esa reforma fue, precisamente, el objetivo fundamental que el General de Gaulle se propuso al llevar al país al referendun de mes de septiembre de 1958.

Todas las escuelas socio-económicas, desde la cristiana hasta la marxista, consideran al salario como un signo fundamental en el proceso económico y de cuya solución depende el ritmo de las relaciones obrero-patronales y los coeficientes de la productividad.

Lenine abogaba por el estricto control y la rigurosa vigilancia del trabajo social, tanto en su magnitud como en su retribución, fiscalización que debía ejercitarse tanto sobre el salario por otra realizada cuanto sobre el salario por tiempo, radicándose en él el aumento constante en los rendimientos.

La armonía social, al margen de todos los alardes demagógicos, así

como la estabilidad colectiva debe fundamentarse en los dos términos de una ecuación: salario-productividad. Entre ambos debe existir una estrecha relación de concomitancia. No puede subir el nivel del uno sin que necesariamente suba el nivel de otro, porque si la subida es unilateral, aparte de perpetrarse una injusticia, se habrá provocado el malestar social con la secuela de sus inevitables consecuencias. Si aumentan los coeficientes de la productividad, si crecen los rendimientos, deben alzarse proporcionalmente los salarios. No sería justo que el nivel de los salarios permaneciera rígido en tanto que la producción fuera en aumento progresivo. Sería una injusticia irritante contra los trabajadores que con su esfuerzo han incrementado la producción y que, por tanto, deben también participar proporcionalmente en los mayores rendimientos. No puede aumentarse unilateralmente la producción. Su aumento apareja el aumento proporcional de los salarios.

Pero, de la misma manera, los salarios no pueden subir unilateralmente. Su aumento debe estar aparejado con el correlativo aumento de la producción. En otras palabras, mientras la producción no eleve los niveles de sus rendimientos, no podrá justificarse un aumento en los salarios. Si es injusto, por lo unilateral, que aumente la producción sin llevar consigo el subsiguiente aumento en los salarios, lo es también la subida de estos últimos sin el correlativo de la subida de aquélla. Si en el primer caso se perpetra una injusticia contra los trabajadores, en el segundo caso se comete una injusticia contra la sociedad. Los aumentos salariales, hechos en forma unilateral, recargan el costo de la producción, elevan los precios de los artículos y encarecen la vida. El aumento de los salarios, cuando no van acompañados del incremento en la productividad, acelera el encarecimiento de la vida; y la sociedad alarmada presencia y sufre el desenfreno de una carrera vertiginosa entre la subida de los salarios y la subida del costo de la vida, en un verdadero círculo vicioso en que los salarios suben so pretexto del encarecimiento de la vida y la vida encarece porque se aumentan los salarios —y con ellos los costos— sin que la producción aumente.

El aumento de los salarios presupone una mayor riqueza que distribuir. Y sólo puede haber mayor riqueza cuando se produzca más.

La crisis obrera.

Hay una desorganización fomentada de las fuerzas del obrerismo.

Propenden a esa desorganización y la estimulan, por un lado las empresas, poder económico; y, por otro, el gobierno, poder político. Ni a las empresas, ni al gobierno les conviene una fuerte organización obrera en las filas del sindicalismo. La acción sindical, todavía incipiente en nuestro país, se ve, por eso, frecuentemente interferida por las acciones gubernamentales que deforman su esencia y pretenden convertirla en un instrumento dócil de los designios de la clase dirigente.

Constátase, de esta suerte, la carencia de un plan firme de acción sindical. Los esfuerzos carecen de un norte fijo, proliferan iniciativas bien intencionadas pero que se entumescen antes de llevarse a la práctica, hay dispersión de ideas y superposición de trabajos inútiles.

Nuestro obrero, por lo general, vegeta en el oficio sin posibilidades de superación técnica. Le está vedada la capacitación profesional porque, antes bien, el régimen capitalista, mancomunado en este empeño, con el sistema político, favorece el obscurantismo y la ignorancia de las masas y no se arriesga a alentar vocaciones útiles entre los servidores sometidos. Nuestro obrero resulta así un engranaje más en la maquinaria que lo desgasta. Cumple una tarea sin alternativas, monocorde e isócrona, hasta el día de su claudicación física.

Los técnicos, casi siempre extranjeros, adictos a las empresas, ganan mejores salarios, sub-estiman al obrero peruano al que niegan sus conocimientos, para que algún día no pueda convertirse en su competidor, y al que tratan siempre con un ingrato sentido de superioridad. Y en esas grandes empresas, siempre en agravio del trabajador nativo, no escasean esos capataces inhumanos que se contabilizan anticipadamente en los fabulosos dividendos de las compañías internacionales, succionadoras de nuestras riquezas. Nos hacen falta obreros nacionales técnicos. Un eminente orador sagrado, el Jesuíta José Antonio Laburu, cuyas campañas de bien social se han caracterizado por la defensa de los derechos obreros, siguiendo la trayectoria del Papa XII, incide sobre este punto neurálgico y declara que “el obrero debe tener preparación técnica”. Encontrar “cualquier colocación” es más difícil que buscar un trabajo que responda a su habilidad técnica. Esas personas que buscan “un puesto” engrosan la plétora de gentes que viven del presupuesto estatal en todas partes y que son la rémora del progreso social”.³²

³² R. P. José Antonio Laburu, S. J. —Conferencia preparatoria del V Congreso Eucarístico Nacional y Mexicano—. Lima, 1954.

Tres factores inciden para mantener la crisis obrera: el Estado, la empresa y el propio trabajador.

El Estado casi siempre desampara a los obreros faltando así a su ineludible obligación de tutelarlos y protegerlos. Espontáneamente nada hace el Estado en favor de los trabajadores. Las leyes que los favorecen, lejos de haber sido, como debieran serlo, las expresiones espontáneas de la iniciativa gubernamental, fueron casi siempre las conquistas duramente alcanzadas por los obreros, en largas jornadas, muchas veces heroicas, en las que fueron dejando —áspera ruta de los sacrificios— las huellas de su propia sangre y de sus propias vidas. A los gobernantes, por lo general, sólo les interesan los sindicatos obreros, en la medida en que pueden utilizarlos en sus fines de propaganda y de dominación política. Los políticos sólo se acuerdan de los trabajadores en la hora acomodaticia de las promesas sin freno en las campañas pre-electorales y se olvidan de ellos tan pronto se han encaramado en la sinecura. Por eso, por falta de previsión, exceso de egoísmo o apatía indiferente, el Estado tiene buena parte de responsabilidad en la lucha de clases y en los conflictos entre patronos y obreros.

No menos responsable de las crisis son las empresas que no consideran a los obreros en su función de hombres o en su dignidad humana sino como meros engranajes de una maquinaria, unidades biológicas en la producción económica, procurando de ellos el máximo de rendimiento con el mínimo de salarios. Jamás la empresa tuvo la iniciativa en el bienestar obrero. Siempre, por sistema, rechazó de plano toda demanda de mejoramiento de las condiciones de trabajo. Lo que se consiguió fue el resultado de largos esfuerzos, luchas, huelgas, paros, porque sólo así, bajo la presión colectiva, las empresas cedieron algo, regateando siempre la justicia y resignándose a aceptarla sólo por el imperio de las circunstancias. Nunca han querido comprender los capitalistas que es preferible dar ahora algo y no perderlo todo mañana, ya que las situaciones de privilegio y de injusticia social no pueden perdurar indefinidamente en la historia.

Los propios obreros tienen también su cuota en este reparto de responsabilidades. Ellos son, en parte, causantes de la propia crisis que los afecta. Y lo son en dos formas: institucional e individualmente. Ellos permiten, con su acción directa, su complicidad, su comisión, su silencio o su apatía, que sus instituciones representativas, los sindicatos, sean escenario de las

luchas del partidismo político que los deforman y los desnaturalizan. Un sindicato obrero no puede ser dirigido por un partido político o por el Estado. Si eso ocurre, el sindicato deja de ser tal para convertirse en un club, en una célula partidista o en una agencia del Gobierno. “El sindicato —afirma el padre Laburu— debe ser completamente apolítico y en este sentido puede apoyar un católico, si son justas, las reclamaciones que plantea una entidad comunista como ha ocurrido en diversas fábricas de Europa”.³³

La misión de la *Iglesia* ante el proceso social se ha cumplido siempre con indeclinable serenidad y eficacia. Flagela al mundo una crisis total cual nunca la hubo antes en la historia de la humanidad. Una de las múltiples raíces de esas crisis está en las deplorables condiciones de vida en que yacen millones de trabajadores en todo el orbe, víctimas del maquinismo que ha deshumanizado el trabajo y del consorcio de los intereses egoístas de las empresas que sólo consideran en el trabajador a un elemento mecánico de la producción.

Desde los albores de la revolución industrial, en el siglo pasado, y antes de que Marx planteara sus teorías, la Iglesia enfocó, con innegable acierto, el contenido y la solución de los graves problemas humanos que urgían las nuevas situaciones laborales. No en vano se ha considerado a León XIII como el “Papa de los obreros”. Uno de los objetivos sociales del cristianismo ha sido el ennoblecimiento de la vida del trabajador, mediante sus mejores salarios, su mayor participación en la riqueza, su acceso a la pequeña privada y el respeto a su dignidad humana. Con serena energía, la Iglesia ha condenado siempre las extorsiones de ese capitalismo cruel, abusivo e injusto, recordando sin duda las palabras eternas del Maestro: “Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un rico entre en el Reino de los Cielos”.

La Iglesia ha resistido siempre doblegarse servilmente ante las mudables exigencias de la política y ha sido indiferente, por lo mismo, a las diversas formas del gobierno civil cristiano, mientras hayan quedado a salvo la religión y la moral. Suprema jerarquía espiritual, la Iglesia no se ha identificado con ninguna forma de gobierno, ni con partido político alguno porque su misión es mucho más, con un sentido de perennidad. Por lo mismo en su misión orientadora, señaló los errores en que incurrie-

³³ R. P. Laburu, *ob. cit.*

ron los movimientos sociales (liberalismo, socialismo, nazismo y comunismo) que, en respuesta, la persiguieron implacablemente. La persiguió el nazismo. La sigue persiguiendo el comunismo donde quiera que domina. El Episcopado Argentino, en una oportunidad histórica, condenó también a “aquellos cristianos, cegados por la pasión política que, en la contienda cívica, pretenden arrastrar a la Iglesia a actuar en nombre de ella”, “embanderándola con algún movimiento y pretendiendo utilizarla para lograr sus aspiraciones políticas”.³⁴

Tengamos muy presente esta advertencia en América. Tengámosla muy presente en el Perú.

La Iglesia procura extender su influencia bienhechora en los sindicatos obreros, exenta de todo partidismo político y de todo otro interés que no sea el mejoramiento en la vida de los trabajadores. Forman ya, en algunos países de Europa, un núcleo vigoroso los sacerdotes obreros. La acción religiosa en los sindicatos —sólo a eso se reduce o debe reducirse la intervención de la Iglesia en ellos— no constituye peligro alguno, ni afecta ningún interés legítimo. Sin embargo, esta intervención espiritual es fuertemente impugnada en aquellos países de régimen dictatorial en los que el Estado impone la regimentación estricta en la conducta y en las ideas de los obreros. Por eso ni el nazismo ni el fascio permitieron la intervención de la Iglesia en los sindicatos obreros, convertidos por ellos en agencias de propaganda e instrumentos de lucha política del Partido Único. Por eso surgió también el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Argentina cuando el dictador Perón no quiso permitir otra influencia distinta a la suya, por nobilísima y desinteresada que fuera, en los sindicatos obreros, bajo la dirección de la C.G.T., que él controló manejó y dominó. En los días álgidos de ese entredicho, cuando se agudizaba la persecución, se deportaba a los obispos y se apresaba a los católicos, yo recuerdo haberle escuchado a Perón, vociferante, desde uno de los balcones de la Casa Rosada, en la Plaza Mayo escupirle a la jauría ululante de sus “descamisados” esta frase blasfema: “Yo no tengo ninguna cuestión personal pendiente con Jesucristo. No hay conflicto alguno entre los dos. Lo que existe es un problema entre algunos curas descarriados y las instituciones del pueblo argentino. Pero el conflicto se acabará a breve plazo. Nosotros aplastaremos a esos curas!”

⁴ “La Iglesia y el Mundo”, editorial del periódico católico *El Pueblo*, publicado en Buenos Aires el 24 de noviembre de 1954.

Por eso es que también se desconoce la intervención espiritual de la Iglesia en los sindicatos obreros de la Rusia Soviética y en los países satélites tras la cortina de hierro. Por eso es que se persigue a la Iglesia y se enjuicia y apresa a los altos prelados, acusándolos de ser “agentes del imperialismo” y “enemigos de la sociedad y del Estado”.

En el Perú no se ha presentado, por fortuna, ese conflicto entre la Iglesia y el Estado. Los gobernantes no temen la ingerencia religiosa en las masas obreras porque saben que esa influencia es siempre benéfica para los trabajadores.

El obrero, como individuo, es también, en parte, co-autor de la crisis que lo preocupa. Es que, por lo general, el trabajador no tiene conciencia de su responsabilidad social. No siempre trabaja como debiera. En no pocas ocasiones regatea su esfuerzo personal en el proceso de la producción porque le es más cómoda la holganza o porque cumple una consigna sindical —sabotaje frío— realizando así en una semana lo que, de otra suerte, hubiera podido realizar, en un solo día de trabajo. Ellos no se dan cuenta de que son también socios en la producción y, por lo tanto, responsables de la misma. El capital y el trabajo son asociados en este proceso económico y esta sociedad no puede marchar bien si un socio se dedica a explotar al otro y si éste vive engañando permanentemente a aquél. Tampoco se resuelve el problema con la lucha entre ambos socios porque cuando los socios luchan la sociedad se desquicia. La solución está en la armoniosa cooperación entre ambos. Para ello se requiere fundamentalmente en cada uno de ellos una calidad insustituible: buena fe. Desgraciadamente también la buena fe también está en crisis.

Todavía falta mucho en nuestro país para satisfacer las reivindicaciones obreras. Algo se ha hecho. Pero ¡tanto resta aún por hacer! El Obrero necesita salario compensatorio, techo digno y bienestar estable. Un obrero que no tiene un salario suficiente para vivir de acuerdo con su dignidad humana y que, antes bien, esté aguijoneado por las preocupaciones económicas y el relajamiento de una vida paupérrima, no podrá, en la fábrica, rendir más en la producción. Por bueno que pueda ser, nunca será bueno en el trabajo, un obrero que sabe que, el final de la jornada, lo esperan en su hogar hijos que tienen hambre. No basta, empero, aumentar los salarios. Nada se conseguirá si, como ocurre entre nosotros, los salarios suben muy lentamente en progresión aritmética mientras el costo de la vida aumenta aceleradamente en progresión geométrica. La inflación puede ser sobre-

llevada por los capitalistas, pero ella desamortiza y arruina la vitalidad de los obreros. Mientras no se detenga el desenfreno inflatorio, no se estabilice la vida y no se nivelen los salarios obreros con los standards vitales nada efectivo ni duradero se habrá hecho en el camino de esta legítima reivindicación proletaria.

Salarios reducidos significan viviendas insalubres y paupérrimas, familias hambrientas, descapitalización humana, o sea malestar colectivo, crisis social con toda su peligrosa secuela. Crisis de esta índole no se resuelven con medidas policíacas. Nada tiene que hacer en ella el gendarme ni el soplón. Si intervienen lo complican todo. Porque ni en manos del gendarme está lo que el trabajador necesita: justicia, decoro, independencia económica, sentido de responsabilidad, superación técnica y que se le considere un protagonista, y no un pelele, en el nuevo ordenamiento social del país.

Tiene el perfeccionamiento colectivo —esperanzas y garantía de las auténticas reivindicaciones clasistas— un ritmo cuyo equilibrio no se encuentra en ningún extremo: ni en la destrucción iconoclasta que persiguen los que aspiran a no dejar piedra sobre piedra del actual edificio social, ni en la momificación imposible con que, desde las antípodas doctrinarias, se pretende inmovilizar, petrificándolo, ese todo vital y cambiante que es la sociedad. El odio, la violencia, el apetito desbordado de persecuciones y represalias, es decir, todos aquellos signos que se confabulan contra la salud de la patria se encuentra por igual en ambos extremos de esa disyuntiva funesta. Unos justifican las tácticas de la violencia, la sangre y el terror, herramienta de la lucha de clases para abolir el Estado, destruir la propiedad, disolver la familia en el ácido corrosivo del “amor libre”, negar y perseguir a la religión considerándola “el opio de los pueblos” y no dejar ni el recuerdo de la actual arquitectura de la sociedad. Otros atentan igualmente contra los legítimos intereses sociales; pero, en audaz e inaudita impostura, lo hacen invocando los nombres sacrosantos de Dios, de la Patria, de la Justicia, de la democracia, de la familia y de la sociedad. Unos pretenden precipitar violentamente a la sociedad en un abismo. Otros quieren encerrarla dentro de un ataúd. Pero el dilema es fatal porque en el abismo o en el ataúd se encuentra la muerte.

Nuestra Patria es también, como todas las demás, el escenario en el que se protagoniza la pugna entre el capital y el trabajo, origen del drama social contemporáneo cuya resultante fue el advenimiento de una dicta-

dura, implantada unas veces por la burguesía capitalista, impuesta otras por la fuerza del proletariado. Ambas dictaduras son igualmente condenables. La justicia social auténtica jamás podrá ser el dictado de la violencia, ni advendrá al mundo entre el clamor sangriento de las barricadas callejeras. No será la reedición de la dura ley de Breno. Mientras haya lucha habrá vencedores y vencidos y éstos últimos nunca se resignan a serlo indefinidamente y siempre alimentan el ansia de la revancha y cuando pueden la imponen. Para que sea perdurable la justicia social debe advenir con el ritmo sereno, profundo y elevado del progreso espiritual y del progreso colectivo, bajo los altos signos del cristianismo que predica la paz entre los hombres y cuya doctrina contiene las maravillosas fórmulas de la convivencia humana. Y llegará por la acción armoniosa y mancomunada de unos y otros, cuando el capital y el trabajo se convencen de que no son rivales ni enemigos sino, por el contrario, socios en el mismo proceso económico, socios cuyas necesidades son complementarias e insustituibles y cuyas aspiraciones, por tanto, deben ser también idénticas: trabajar mancomunadamente, cada cual en su propia esfera de acción, por el advenimiento de un mundo mejor.

Insolidaridad Peruana

Cada estrato social del Perú vive herméticamente encerrado dentro de sí mismo. Constituye una isla inabordable para los extraños. Son, entre ellos, a manera de esas orbes estelares que se ignoran recíprocamente y —más que eso— no sienten la menor curiosidad para poner fin a esa ignorancia. Constituyen almas colectivas de tiempo melódico distinto entre las que no cabe entendimiento posible.

Cada clase social sólo se preocupa de sus problemas, de sus derechos, de sus inquietudes como si sólo ella fuera el centro de gravedad de toda la nación. No les interesan los problemas de las otras clases sino en la medida en que pueden afectar el equilibrio de la suya propia. Tampoco les interesa el respeto a los derechos ajenos, ni el estímulo a sus legítimas inquietudes. Pocos agregados humanos son menos elásticos que los nuestros. Es que el Perú, por eso, resulta menos que una sociedad. Somos —como lo dijera Piérola— “grupos de desorientadas gentes que viven en un territorio de contrastes”.

Cada una de nuestras clases sociales tiene la ilusión —espejismo es la

denominación más exacta— de creer que las demás no existen o que, por lo menos, no merecen existir. Cada una pretende sobresalir, imponerse y triunfar a fuerza de exclusiones. A nadie se le ocurre hacer un llamamiento generoso y comprensivo a los cuatro puntos cardinales de la nacionalidad. Cuando lo hace no hay comprensión ni generosidad en su actitud impregnada de demagogia. De ahí que no encuentre eco alguno.

La insolidaridad peruana produce un fenómeno característico de nuestra vida pública. Un fenómeno que no es oriundo, ni exclusivo de nuestro país porque ya Ortega y Gasset lo había observado en su España Invertebrada: “Cualquiera tiene fuerza para deshacer —el militar, el obrero, este o el otro político, este o el otro grupo de periódicos—; pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus propios derechos”.

Vivimos despedazándonos los unos a los otros. Y cuando no podemos despedazarnos, nos enlodamos mutuamente hasta el tuétano como si tuviéramos horror instintivo a la limpieza.

Así hemos sido siempre.

Así somos.

Y así —ineluctables leyes del atavismo— lo seguiremos siendo mientras existamos como nación.

SOCIOLOGÍA INDIANA

CAPÍTULO IV

El Ayllu.—Comunidades Indígenas.—Vida y Pasión del Indio en la Colonia y en la República.—Economía y Trabajo de los Aborígenes y Mestizos.—Régimen familiar indígena.—Indios Selváticos.—Supervivencias ancestrales.—Ideario de Acción.

Desde tiempos inmemoriales, en los dominios de la más remota prehistoria, el hombre en el Perú estuvo íntimamente vinculado a la tierra, sintiéndose en todo instante hijo de ella. Por todo lo que le debía, el aborígen divinizó a la “pacha-mama”. Y el indio peruano fue desde entonces —y lo sigue siendo hasta ahora— gleba con alma.

En el Perú preincásico, el aborígen tuvo un sentido de patria, identificado con el agro y con la comunidad. Característica de las antiguas culturas andinas, esta comunidad familiar y agraria, robustecida por los vínculos religiosos y dotada de un poder de expansión política, es el *Ayllu*, unidad económica del Perú precolombino, anterior en algunos siglos a los Incas, con una antigüedad que Guamán Poma de Ayala remonta a los 3,600 años y que el P. Buenaventura Salinas hace llegar hasta los 5,300 años de existencia.

El ayllu es el protoplasma en el albor de del proceso social aborígen. Antes del ayllu los indios eran nómadas —cazadores, recolectores o pescadores— en el más completo estado de primitivismo, con una economía parasitaria porque consumían sólo lo que la naturaleza les brindaba espontáneamente en animales salvajes, a lo largo de la cordillera andina; en frutos silvestres, regalo de los Andes, de los valles costaneros y de las selvas vírgenes; o en peces en las orillas del litoral costero, en las cuencas lacustres o en las riberas de los grandes ríos amazónicos. Cuando, en la evolución colectiva, el cazador se hace pastor y en vez de limitarse a consumir el producto de su caza cotidiana, fomenta la cría del ganado, después de domesticarlo; y cuando el recolector de frutos silvestres descubre el secreto de la semilla y se arraiga en la tierra, en otros términos, cuando la economía parasitaria o de simple consumo se convierte en economía de pro-

ducción, surge entonces el ayllu en su faz primaria, en el que se organizan y vinculan los grupos de pastores y agricultores respectivamente, unidos por la necesidad común de la defensa, bajo el imperio del instinto que es garantía de perpetuidad de la especie, ennoblecido por la cooperación y la solidaridad que engendra las primeras instituciones sociales aborígenes.

Discrepan los cronistas y autoridades lingüísticas sobre la acepción etimológica de la palabra "ayllu", origen de las más variadas interpretaciones. Se le ha considerado como linaje (Fernando de Montesinos y Juan de Betanzos); tribu, genealogía, casa, familia ("Gramática y Vocabulario Quechua", editada en Sevilla, 1603 y "Vocabulario de la Lengua General del Perú" por Francisco de Cento, 1614); parcialidad o bando (Pedro Sarmiento de Gamboa y Polo de Ondegardo); tribu (Pedro Cieza de León); barrio (Fernando de Santillán); linaje o progenie, establecida sobre tierras en común (Garcilaso de la Vega); comunidad que ocupaba un valle (Markham); genealogía y parentesco consanguíneo (Latham y Mossi). Ayllu significaría "pago principal" o "marca" en aymara, "maccta" en quechua, "lickan" en uru.

Fuerza es reconocer las dificultades que surgen en el estudio sobre los orígenes del ayllu y la significación etimológica del vocablo por las deficiencias de nuestras investigaciones folklóricas, la carencia de fuentes bibliográficas y documentales procedentes de la época precolombina y la ambigüedad de los cronistas españoles que no profundizaron en la estructura y en el espíritu de esta institución aborigen.

Ayllu y familia

Tres orientaciones intentan desentrañar los orígenes del ayllu: 1) el matriarcado; 2) el patriarcalismo; 3) la tesis ecléctica.

1) Algunos cronistas de la Conquista y de la Colonia, en contacto con los indios, últimos voceros de una plurisecular tradición oral, creyeron encontrar en ella los vestigios de una promiscuidad o comunismo sexual en los ayllus originarios.

Supervivencias del matriarcalismo primitivo se encuentran en los relatos del cronista López de Gomara, en las "Relaciones" de los quipucamayocs a Vaca de Castro, en algunas Ordenanzas del Virrey Toledo y en las informaciones de fray Reginaldo de Lizárraga (siglo XVI).

Afirma López de Gomara, soldado de la Conquista, que “en el ayllu heredaban los sobrinos, hijos de las hermanas, cuando no tenían hijos, diciendo que aquellos son más ciertos parientes suyos”.¹

Los Quipucamayocs, funcionarios del Imperio de los Incas, expertos manejadores de los “quipos” —cordeles anudados, forma de escritura precolombina en el Perú— en las “Relaciones” que le hacen al Visitador Cava de Castro sobre el régimen social del Gran Chimú, poderoso señorío mochica en la costa septentrional peruana —actuales departamentos de La Libertad, Lambayeque, región occidental de Cajamarca y parte de Ancash— le expresan textualmente:

Ellos, los hombres, acudían a las chácaras y a otros oficios que se ofrecían porque los demás de ordinario se remitían a las capullanas o tallapomas² y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley.³

Este valioso testimonio, emitido por la élite de los aborígenes que estuvieron en contacto con los conquistadores, acredita la existencia del matriarcado y la ginecocracia en la región yunga, costera del Pacífico.

Una de las Ordenanzas del Virrey Toledo, impartida después de las prolijas investigaciones que, por orden suyo, se efectuaron en el territorio bajo su jurisdicción, afirma textualmente:

“porque entre los indios se acostumbra que cuando la india de un ayllu o repartimiento se casa con indio de otro repartimiento o ayllu y el marido se muere dejando hijos o hijas, los caciques principales cuya era la india antes de que se casase, la compelen a volver al repartimiento o ayllu de donde era antes y llevar consigo los hijos que hubo del marido”.⁴

El misionero fray Reginaldo de Lizárraga (1546-1615) quien recorrió, en fervorosa misión evangelizadora, la cueca del río Motupe —entonces llamado “Motape”— en las tierras de Lambayeque informa textualmente:

¹ López de Gomara. *Historia General de las Indias*. Tomo II. Madrid, 1922.

² “Tallapomas”: mujeres que mandan. “Capullanas” fue el nombre que le dieron los españoles.

³ *Relación de los Quipocamayocs a Vaca de Castro*. Colección Urteaga-Romero. Lima Perú.

⁴ *Ordenanzas del Perú*. Libro II. Título IX.

“quienes antiguamente gobernaban en esta Provincia, que por pocas leguas se extiende, eran las mujeres, a quienes los nuestros llaman ‘capullanas’ por el vestido que traen y traían a manera de capuces conque se cubren desde la garganta a los pies”. “Estas capullanas, que eran las señoras, en su infidelidad se casaban las veces que querían porque en no contentándolas el marido, lo desechaban y casábanse con otro”.⁵

No son pocos los tratadistas contemporáneos que afirman la esencia matriarcal del ayllu primitivo. Heinrich Cunow, etnólogo europeo, expresa:

“El hecho de que algunos ayllus tuviesen pacarnias femeninas (madres de los antepasados) y que en otras las huacas, deidades gentilicias, fueran llamadas ‘mamas’ y estuviesen simbolizadas en figuras femeninas, demuestra la existencia del matriarcado”.⁶

Ricardo Latcham define al ayllu así:

“Era una gran familia consanguínea por descendencia femenina, compuesta de un número indeterminado de familias individuales de la misma sangre. El jefe era la abuela, generalmente representada en el gobierno del ayllu por su marido, quien ejercía el poder ejecutivo. Las familias individuales eran formadas por sus hijos y nietas con sus respectivos maridos e hijos”.⁷

Horacio H. Urteaga considera que el ayllu

“en su más perfecta y simple forma, es la agrupación de un indeterminado número de miembros consanguíneos por la línea femenina y unidos, además de su vínculo de sangre, por el reconocimiento de la autoridad de la madre y de la abuela, representada en ocasiones por su esposo o por su hermano uterino y la creencia en la descendencia y en la protección del mismo totem”.⁸

2) Sostienen, entre otros muchos, la teoría del patriarcalismo originario, cuna de los ayllus, entre otros, los peruanos Julio C. Tello y Uriel

⁵ Fr. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de todas las tierras del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile*. Biblioteca de Cultura Peruana.

⁶ Heinrich Cunow, *Sistemas de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. París, 1929.

⁷ Ricardo Latcham, *Los Incas, sus orígenes y su ayllu*. Santiago Chile.

⁸ Horacio H. Urteaga, *Imperio de los Incas*.

García, el boliviano Juan Bautista Saavedra y el chileno M. Poblete Troncoso

Considera Tello que el ayllu está integrado por un conjunto de pequeñas familias o "churi", vinculadas por el recuerdo del antecesor común, real o virtual; que tiene como patrimonio común una parcela determinada de tierra; y se gobierna por un consejo de familia cuyos miembros son los más ancianos.⁹

Para Uriel García el ayllu es "la familia andina, característica simple y cerrada", "con parentesco y ligamen sanguíneo, es decir conciencia doméstica, solidaridad fraternal".¹⁰ Sigue igual tendencia Atilio Svirichí.¹¹

Saavedra, el versado estudioso del ayllu aymara, sostiene la invariabilidad del régimen patriarcal en el ayllu y su evolución desde el matrimonio endogámico y filiación paterna hasta el matrimonio exogámico y la ampliación del parentesco, con mengua de la consanguinidad, con el advenimiento del "pariente facticio".¹²

La confrontación entre ambos sistemas tipifica sus diferencias irreconciliables. La tesis matriarcalista considera que el ayllu es una gran familia, integrada por un número indeterminado de familias pequeñas; el parentesco es siempre consanguíneo; la filiación, uterina; el poder ejercido por la madre o la abuela, representadas por el marido o el hermano uterino; y el nexo mágico religioso del ayllu está en la pacarina y la huaca, gráficamente expresados en figura femenina.

La tesis patriarcalista, por el contrario, sostiene la existencia originaria del ayllu-gens o familia cerrada y su evolución posterior hacia el ayllu-clan; la filiación consanguínea por línea paterna y el matrimonio endogámico en el ayllu-gens y exogámico en el ayllu-clan; el poder, ejercido por un consejo de ancianos; la posesión común de un territorio determinado y el culto a los antepasados comunes.

3) La *posición ecléctica* —análoga aunque no idéntica a la "síntesis" hegeliana frente a la tesis y a la antítesis— trata de explicar el problema, no eliminando uno de los términos de la disyuntiva sino antes bien admitiendo la coexistencia de ambos.

⁹ Julio C. Tello, *Civilización de los Incas*. Lima, 1937.

¹⁰ Uriel García, *El Nuevo Indio*. Cuzco, Perú.

¹¹ Moisés Poblete Troncoso, *Condiciones de vida y trabajo de la población indígena del Perú*. Santiago de Chile, 1838.

¹² Juan Bautista Saavedra, *El Ayllu*. La Paz, 1903.

Afirma esta tendencia, que tiene en Latcham uno de sus personeros, que coexistieron tres sistemas de ayllus en el Perú precolombino: *a)* el *primitivo* de tipo matriarcal, en el que sólo rige el parentesco uterino, las hijas heredan tierras y dignidades y los hombres, al casarse, van a vivir a las moradas de sus respectivas mujeres; *b)* el *sistema de transición* cuando los hombres toman, por derecho propio el gobierno, y no lo ejercen, como antes, en representación de las madres o de las abuelas y en vez de ir a vivir al hogar de sus esposas se llevan a éstas a vivir a la residencia masculina, subsistiendo entonces algunas calidades del matriarcado como la filiación materna y la herencia uterina; y *c)* el *ayllu patriarcal* en que el poder lo ejerce el padre, se consagra la filiación paterna y la trasmisión hereditaria se rige por la calidad de hijo "legítimo" habido en la mujer principal.

Ayllu y propiedad

Forman el ayllu núcleos de familias, asentadas en un territorio común que ocupan desde épocas inmemoriales. Robustece así el ayllu una doble comunidad: familiar y territorial. La comunidad familiar se complementa y fortifica con el laboreo común de las tierras, en las que todo pertenece al ayllu.

Cada familia era, en verdad, en el Perú prehispánico, una unidad colectiva en la economía de producción; y cada miembro de ella, fuere hombre o mujer, resultaba una unidad individual en ese proceso económico. Al iniciarse cada año agrícola, cada familia recibía determinadas parcelas para su cultivo, variables según el número de sus miembros: a cada varón casado y sin descendencia le correspondía un topo; por cada hijo varón se le agregaba un topo más y por cada hija mujer medio topo. El producto de las cosechas pertenecía al ayllu y se distribuía entre sus familias integrantes, en razón de sus necesidades. Realizóse, de esta suerte, en el Perú, desde la era preincaica y se cumplió también en el Incanato, uno de los objetivos del comunismo maximalista: trabajar según su capacidad y recibir la ayuda social según sus necesidades.

El adiestramiento de los jóvenes en el manejo de las armas para defender las tierras cultivables, creó la institución de la "chunca" que estableció la "mita" o sea la rotación del trabajo, turno obligatorio de los miembros del ayllu en las faenas de los sembríos y las cosechas.

El territorio del ayllu se divide en *llactapacha* y *marcapacha*.

En el *llactapacha* se diferencian las tierras de uso público y las de uso comunal. Hay, en función de su rendimiento, tres clases distintas de tierras de uso público: 1) cuyos frutos son propiedad de la jerarquía religiosa y que sirven para mantener el culto y su personal; 2) cuyos productos corresponden a la jerarquía política, caciques o curacas y altos funcionarios; y 3) las que sostienen a los elementos más débiles de la comunidad: huérfanos, viudas, incapaces mentales, etc. Las tierras comunales —distribuidas anualmente— sirven para satisfacer las necesidades sociales del grupo.

La *marcapacha* comprende el conjunto de tierras de bosque o pastoreo y de descanso o barbecho. Se subdividía en “moyas” o potreros para su aprovechamiento sucesivo, mediante un sistema de rotación que imponía el descanso periódico de las tierras, evitando así su agotamiento, sistema éste que también rigió en la “llactapacha”.

El trabajo fue la ley general del ayllu. Pero toda ley tiene las excepciones que la confirman. Estaban exceptuados de trabajo personal en el laboreo de las tierras tres grupos: a) el sacerdocio; b) las autoridades del ayllu; y 3) los inválidos, los menores de edad y las viudas ancianas.

Trabajo colectivo y propiedad común fueron las calidades sustantivas del ayllu. No fue, empero, el ayllu incompatible con la existencia de la propiedad privada cuya existencia en el Perú Antiguo niegan algunos tratadistas. Los primeros títulos de propiedad de comarcas como Chachapoyas y Cajamarca, estudiados por Urteaga, parecen revelar que los indios del Perú precolombino conocieron ya algunas formas de propiedad privada. Hubo, en la región yunga, dentro del régimen de la propiedad colectiva, algunas familias que con el asentimiento del ayllu, perpetuaron su posesión inmobiliaria, instituyéndose así una especie de propiedad *familiar* con la obligación de trabajo para cada uno de los miembros integrantes de la familia. Tal ocurrió con los curacas de los valles de Ica, Chincha y Lunahuanac. “Había curacas por sus ayllus y tenían chacaras, cada parcialidad por si y cada indio por si”.¹³

Polo de Ondegardo afirma “que las tierras poseían en comunidad de todo el pueblo y, *lo que era propio, también los herederos lo poseían en*

¹³ “Relación del origen de gobierno que los Incas tuvieron, por los señores que sirvieron a Inca Yupanqui”, fechada el 22 de febrero de 1558. Colección Urteaga-Romero. Serie II, tomo X. Lima, 1929.

comunidad sin partirlo, y el trabajo de guardarlo si era ganado o de sembrarlo si era tierra, también era en comunidad; y el que no trabajara al sembrar no llevaba parte al cosechar.¹⁴

Entre los tratadistas contemporáneos, Latchman afirma que los indios peruanos en la Antigüedad conocieron la propiedad privada¹⁵ y Castro Pozo sostiene que la ausencia del caballo, del buey, de la esclavitud y de la moneda, así como el tipo de agricultura predominante y los instrumentos de labranza fueron los factores que truncaron la evolución del colectivismo agrario hacia la propiedad individual.¹⁶

El Perú no pudo sustraerse al cumplimiento de la ley social general que marca el tránsito del sistema comunitario inicial al régimen individual posterior, de la propiedad colectiva a la propiedad privada. Esa evolución natural de la propiedad fue detenida bruscamente por la Conquista que traumatizó el organismo nacional y la mentalidad aborígena.

No tuvieron los pueblos primitivos, en el amanecer de su vida, el concepto de la propiedad privada cuya posesión y uso excluye la posesión y el uso de los demás. Todo fue común: tierras, ganados, pastos, frutos y mujeres. Posteriormente instrumentos de labranza pertenecieron a quien los fabricaba: he ahí el atisbo y la afirmación primogénita de la propiedad privada. Esa ley sociológica se cumple en todos los pueblos. No hay indicio alguno para suponer que en el Perú dejara de cumplirse. Originariamente la propiedad fue colectiva. No se puede considerar como un anuncio de la propiedad individual el sistema agrario de división de las tierras y de las cosechas entre el Sol, el Inca y el ayllu, porque el Inca y el Sol son los representantes del Estado y de la Religión, expresión de los intereses y sentimientos colectivos. Y el ayllu es el pueblo mismo. Algunos vagos indicios de la propiedad individual hay, empero, en ciertas parcelas de tierras reservadas a los nobles. Más que el individuo, se otorgó a la casta. Pero esa propiedad de casta anuncia ya una etapa intermedia, evolución del comunismo primitivo hacia el individualismo posterior.

La propiedad es un índice en el proceso cultural de un pueblo. Mientras nuestros aborígenes, en la era ancestral, alboreo en la formación de

¹⁴ Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y el gobierno de los Incas*. Tomo IV. Serie I. Colección Urteaga-Romero Lima, 1917.

¹⁵ R. Latcham, *ob cit.*

¹⁶ H. Castro Pozo, *ob cit.*

los agregados sociales, fueron recolectores, cazadores o pescadores, etapa primaria en la economía colectiva —economía parasitaria porque el hombre sólo consume entonces lo que la naturaleza espontáneamente le brinda— no tuvieron noción de la propiedad individual porque todo era de todos. Lo propio ocurre cuando adviene el pastoreo, cuando el cazador por fuerza de las circunstancias inexorables se hace pastor, infatigable en su vida nómada, en busca de las regiones abundantes y yerbas y en agua para sus animales ya domesticados. Cuando el recolector de frutos silvestres se convierte en agricultor, también bajo el espoleo de fuerzas inexorables, junto con las semillas que arroja en los surcos, siembra igualmente en su espíritu y en su régimen de vida, el embrión, todavía insignificante pero destinado a fructificar posteriormente, de la propiedad individual cuyo derecho iría luego expresándose en las herramientas, utensilios, adornos, armas, vestiduras, provisiones e incipientes productos industriales.

Tienen los ayllus una *trayectoria cronológica*: horda hetaírica, clan frátrica, gens, federaciones tribales, ayllu-jefe. Los ayllus vecinos fueron uniéndose, unas veces con propósitos defensivos, otras con finalidades económicas o industriales, formándose así un *clan* compuesto de varios ayllus. Con el transcurso del tiempo varios clanes, cuyos intereses comunes los empujaban a la acción mancomunada, se unieron constituyendo una tribu bajo el comando de un cacique. Siguiendo igual ritmo pactaron unión formándose las confederaciones, como la de los Chancas, los Collas y los Incas, entre las cuales sobrevienen largas y sangrientas luchas que terminan por la unión de todas ellas bajo el comando victorioso de los Incas.

Surge así el imperio que impone en el ayllu una doble transformación: interna y externa. En lo interior, el ayllu se transformó en la *huaranga*, agrupación de mil familias bajo la autoridad de un jefe llamado “huaranga-camayoc”. Cada huaranga se subdividió en “pachacas” grupos de cien familias bajo el comando de un “pachaca-camayoc”. Y cada pachaca se subdividió, a su vez, en “chuncas”, grupo de diez familias bajo la jefatura de un “chunca-camayoc”. El valle en el que existían varias huarangas se llamaba “huno”, sobre el cual el curaca tenía ciertos privilegios. Y a la cabeza de cada cuatro “hunos” estaba el “tucuyricoc” (Markham).

Destruyó el Imperio las organizaciones regionales de ayllus, vale decir

su estructura externa. O las hizo desaparecer o las conservó solo nominalmente como un enlace entre los dos polos de la organización incaica: ayllu local y estado central. Al deshacer estas fuerzas regionales consolidó los ayllu locales. Pero el ayllu no sirvió ya al ayllu mismo sino al Estado y a su fines como un engranaje más en la vasta red administrativa y tributaria. Coexistieron, de esta suerte, el Estado y el Ayllu, pero no como entidades pares sino con un sentido jerárquico que impuso la prioridad imperial.

El ayllu primitivo fue originariamente democrático, pero esa democracia —acertadamente lo observa Ainswort Means— llegó a su fin cuando los jefes de los clanes convirtieron en permanente su primitiva autoridad temporal.¹⁷

El cataclismo de la Conquista y la opresión de cuatro siglos de Coloniaje representan el trágico dislocamiento del espíritu y de la cultura aborígenes, los más recios ataques a la propiedad comunal indígena y las más radicales transformaciones al régimen agrario peruano. El sistema feudal, extraído de las antiguas instituciones visigodas, y el acervo individual recogido de la legislación romana nutren el espíritu de las Leyes de Indias que, por eso, consideran “res-nullius”, patrimonio exclusivo del soberano español, todas las tierras conquistadas o por conquistar. Sobre la base de esta ficción jurídica, que pretendía encubrir el más abominable de los despojos, se constituyó el régimen de la propiedad colonial.

Algunos hombres eminentes protestaron entonces contra tales desmanes disfrazados de legalidad. Descuella entre ellos el licenciado Bartolomé de las Casas, venido de España, iniciado como “encomendero”, vida a la que renunció por no encontrarla en armonía con su principios cristianos para ingresar a la Orden de Predicadores de Santo Domingo, a fin de defender a los indios y de que los conquistadores cesaran en sus depredaciones contra ellos. En esa tarea rompió muchas lanzas contra el muro compacto de los intereses creados, fue víctima de no pocas intrigas y de algunas infamias y, más de una vez, puso en peligro su propia vida.

De las Casas demuestra que los indios no eran “siervos a natura” sino seres humanos y le niega a la Corona de España el derecho de ceder a los conquistadores las tierras y los bienes de indios, a quienes también considera súbditos de Castilla. Afirma textualmente ese apostólico fraile:

¹⁷ Ainswort Means, *Ancient Perou*.

En cuanto a los indios, el Rey ejerce potestad de protección y gobierno, pero no dominio directo, ni indirecto, ni aún administración. En cuanto a la jurisdicción, ni el Rey ni otro Príncipe soberano no tiene potestad legítima para enagenarla por venta, donación u otro título; peca mortalmente si la enagena, está obligado a resarcir los daños que cause, y el título es nulo por derecho, sin que pueda validarse de otro modo que consitiéndolo aquellos interesados que sufren daño. Los que adquieren así la jurisdicción, también pecan mortalmente y contraen las mismas obligaciones que el Rey a favor de las damnificados.¹⁸

Absolviendo una consulta que se le hiciera sobre la Conquista del Perú, en 1546, en relación con el destino de los tesoros de Cajamarca, las tierras tomadas por los encomenderos a los indios, las minas, las joyas sacadas de las sepulturas y de las huacas, así como de las chacras de Huayna Cápac tomadas por los españoles, De las Casas afirma categóricamente:

El que las cosas de los indios hurta o roba, y mucho más, si sus estados, jurisdicciones y señoríos les usurpa sin justa causa, comete hurto y rapiña y de esto ninguno dudará. Porque de lo ajeno contra la voluntad de su dueño ninguno puede comer ni vestir sin cometer hurto y sin ser obligado a restitución, es cosa clara.

Y concluye con énfasis categórico y definitivo:

“Los españoles están obligados a restituir a los indios todas las tierras que les han tocado; y si no las restituyen, no se salvarán.”¹⁹

La voz de fray Bartolomé de las Casas clamó en el desierto, el ruido ensordecedor de los intereses creados impidió que se escuchara en su época. Pero, a despecho de sus contemporáneos, esa voz magnífica multiplicó sus ecos en las bóvedas del tiempo y se perennizó en la historia. Entraña un mandato todavía incumplido. Hace del evangélico fraile uno de los precursores de la reforma agraria indigenista y de la liberación económica de las masas aborígenes.

¹⁸ Fr. Bartolomé de las Casas, *Tratado del Imperio de los Reyes de Castilla sobre los Indios*. Esta obra no pudo publicarse entonces en España. La editó en latín, en Spira, Wolfango Griestetter el 22 de marzo de 1571, dedicada a don Adán de Dictrischtain, Barón de Hollemburgo. Nuevas ediciones se publicaron posteriormente en Tubingen (1625) y en Jena (1678).

¹⁹ De las Casas, *Respuesta a la Consulta que se le hizo sobre los sucesos de la Conquista del Perú, en 1546*.

Reconocerle al indio su personalidad humana y devolverle las tierras que le fueron arrebatadas, como lo pidió hace cuatrocientos años fray Bartolomé de las Casas, es la piedra miliar en la obra redentora de la nacionalidad indígena.

Pero, en su época, la incomprensión, las intrigas y el vilipendio cayeron sobre la figura inmaculada del Apóstol. Más que él pudieron los encomenderos y los corregidores, usufructuarios impunes de la gran iniquidad histórica perpetrada contra los indios.

La "composición", capítulo importante de la Recopilación de las Leyes de Indias, reglamentario de la distribución de las tierras a los pobladores hispanos o de consolidación de las ya poseídas por ellos, fue el eficaz instrumento para la desaparición del antiguo sistema agrario indígena y para favorecer y consolidar la situación de los detentadores españoles. Se implantó, por primera vez en el Perú, en 1581, durante el virreinato de Toledo, para establecer las tasas tributarias. Por Cédula Real, expedida el 1º de noviembre de 1589, Felipe II asumió el poder y señorío de las tierras de Indias "por derecho de sucesión en el gobierno de los Incas".

La Conquista trajo, ya desembozadamente, el régimen de la propiedad privada y el Coloniaje, desde la aparición de los primeros latifundios, feudalizó al Perú. La clase feudal, que llenó su cuadro con los mestizos enfeudados, inferiorizó al indio y desvitalizó la tierra comunitaria. Pese a esta política férrea, que se desbordó en todos los abusos imaginables, no se logró abatir el espíritu colectivista del aborigen, ni sepultar la matriz del comunismo agrario: el *ayllu*. Y el indio pudo así, refugiado en su *ayllu*, sobrevivir, en el tiempo y en el espacio, como fuerza genética, frente al cataclismo de la historia y a las ambiciones de los hombres empeñados en destruirlo.

Al huir de las ciudades, expresión de la tiranía de los conquistadores con su secuela interminable de abusos y tropelías, en la ilusión de escapar de la garra de sus opresores, el indio buscó asilo sobre los cerros donde tuvo sus "llactas", en las punas, en los "guaycos", en las quebradas o al pie de los andenes. Obligados a concentrarse, en tiempo de Toledo, se les redujo a fin de que "vivan en orden y policía", pero con el verdadero objetivo de arrancarlos del campo, donde se encontraban diseminados, quitarles sus tierras y obligarlos a cumplir mejor sus deberes de tributarios. El propio Virrey, en sus Informes, explicó la razón de ser de las "reducciones" por él ordenadas:

Y porque de lo que yo había visto en lo que había andado del Reyno y de lo que con más verdad me había informado, vine a tener evidencia que en ninguna manera los indios podían ser catequizados, doctrinados, enseñados, ni vivir en policía civil ni cristiana, mientras estuvieren poblados, como estaban, en las punas, guaycos y quebradas y en los montes y cerrados donde estaban repartidos y escondidos y por huir del trato y comunicación con los españoles que les eran aborrecibles, y porque en ellos iban conservando la idolatría de sus ídolos y ceremonias de sus antepasados.

Las “reducciones” y “encomiendas” fueron el zarpazo metódico y sistemático del conquistador contra el ayllu. Un siglo después de la Conquista casi todas las tierras eran de propiedad de los encomenderos y corregidores. La extinción posterior de las encomiendas empobreció a la nobleza que las había disfrutado y decayó, con ello, el boato capitalino, originándose la pequeña burguesía improvisada de comerciantes e industriales enriquecidos.

La desorganización, por los españoles, del régimen agrario incaico; la huída en masa de los indios, abandonando sus tierras y refugiándose en las punas inaccesibles o en las zonas montañosas hasta donde no pudiera llegar la opresión de los conquistadores; las “reducciones” de aborígenes en pueblos, apartándolos del campo, con los fines antedichos; y la disminución pavorosa de la población autóctona, restringieron hasta el mínimo el área de la propiedad territorial peruana.

Comprendieron las “reducciones” a varios ayllus que lograron sobrevivir así al impacto devastador de la Conquista, organizados bajo el sistema comunal, ligados siempre por las tradiciones ancestrales y con un arraigo colectivista que resistió, con éxito, la acción destructora de los hombres, de las instituciones y de los siglos.

“Reducidos”, yanaconas y mitayos, desaparecidos sus nexos políticos y debilitados sus vínculos de sangre, los aborígenes no tuvieron desde entonces más ligamento que la tierra, que los agrupó en *comunidades*, herederas de los ayllus, gobernadas por sus propias autoridades autóctonas, con un sistema de servicio común en el laboreo de las tierras y en las obras públicas y con una constante acción de efectiva asistencia social entre sus miembros.

Comunidades Indígenas

Diez millones de habitantes tiene el Perú. De ellos más de tres millones —la tercera parte de la población total— vive en las comunidades indígenas.

La superficie bajo cultivo cubre 1.639,537 hectáreas. De esta superficie un millón de hectáreas está cultivado por las comunidades.

Las cifras evidencian así con elocuencia incontrastable, mejor que ningún otro argumento, la importancia capital de las comunidades indígenas en nuestro país. Su antecedente prehistórico está en la estructura del “ayllu” preincaico; pero las comunidades indígenas, tal como se encuentran hasta hoy, se organizaron en el coloniaje. El Virrey don Francisco de Toledo ordenó las “reducciones” de indios —que se habían dispersado en los campos como un último refugio a su libertad— agrupándolos en una especie de pequeñas aldeas, con tierras propias, con el objeto de tenerlos más a la mano para cobrarles el tributo y para facilitar mejor también la acción evangelizadora. Desde entonces se extendieron principalmente a lo largo de la cordillera de los Andes y, en menor proporción, en la zona de la costa y en las cabeceras de la selva.

La Colonia legisló sobre el indio, sometiéndolo, aunque fuere en teoría, a la tutela social. Pero los constituyentes que perfilaron la fisonomía política de la República —y que legislaron mirando a Francia y no al Perú— ignoraron al indio y a sus múltiples formas de vida comunitaria. Sólo el Libertador Bolívar se salva, en esta época, de ese anatema histórico. En Trujillo el 8 de abril de 1824 expide un decreto declarando a los indios, propietarios de las tierras que posean y facultándolos para “venderlas o enagenarlas de cualquier modo”¹ y ordenando, asimismo, el *reparto de las tierras de comunidad* entre los indios, “asignándosele siempre más al casado que al que no lo sea”, prefiriéndose a los que actualmente las poseyeren, habitaren o tuvieren en arrendamiento”, “a fin de que ningún indio pueda quedarse sin el terreno respectivo”. Se hizo extensiva esta disposición a las haciendas que por ley correspondan al Estado, vendiéndose por suertes el terreno, para al mismo tiempo de promoverse por este medio la agricultura y el aumento del tesoro, puedan fundarse nuevos pueblos en ellas (art. 8).

¹ Modificado por el decreto del 2 de noviembre de 1826 que prohibió su enagenación y restablecido por el del 27 de marzo de 1828 que devolvió a los indios la facultad de enagenarlos libremente, a condición de que supieran leer y escribir.

El acierto que contiene este decreto al entregar a los indios las haciendas del Estado, sabia y previsora política, contrasta con dos errores que el mismo documento consagra: facultar al indio para que venda o enajene sus tierras "de cualquier modo" es entregarlo, sin defensa alguna, víctima propiciatoria de la mala fe y de la astucia de quienes tantas veces lo despojaron; y repartir, individualizándolas, las tierras de la comunidad significa desconocer en absoluto las esencias y las profundas raíces de la vida comunitaria del aborígen, perdurable a través de los siglos.

En el Cuzco, durante su gira triunfal por el sur del Perú, consolidada ya la independencia después de la batalla de Ayacucho, el Libertador expidió un decreto, refrendado, por su Secretario General doctor Felipe Santiago Estenós aboliendo el servicio personal de los indios, quienes en lo sucesivo debían prestar su trabajo, previa la contratación de los salarios correspondientes; prohibiendo a los prefectos de los departamentos, intendentes, gobernadores y jueces, a los prelados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados y dueños de minas y obrajes que emplearan a los indígenas contra su voluntad, en faenas, séptimas, mitas, pongajes y otra clase de servicios domésticos usuales (art. 2.); ordenando que los jornales de los indios en minas, obrajes y haciendas se pagaren en dinero contante, sin obligarles a recibir especies contra su voluntad y a precios que no sean corrientes de plaza (art. 5.).²

Considerando que la mayor parte de los naturales carecían de goce y posesión de tierras; que la mayor parte de ellas habían sido usurpadas, con varios pretextos, por los recaudadores y caciques, autoridad ésta última que no era reconocida por la constitución republicana; y que el uso precario de tierras, concedido por el gobierno español, había sido sumamente perjudicial a los progresos de la República y a la prosperidad del Estado, Bolívar, por decreto expedido en el Cuzco el 4 de julio de 1825, refrendado por su Secretario General doctor Felipe Santiago Estenós, puso en ejecución lo ordenado en el decreto expedido en Trujillo sobre repartición de tierras de comunidad, incluyendo en la masa repartible las tierras que habían usurpado los recaudadores y caciques; estableciendo las disposiciones para la mensura y repartición de tierras; ordenando que "cada indígena recibiera un topo de tierra en los lugares pingües y regados" y

² Decreto firmado el 4 de julio de 1825. Inserto en la "Legislación Indigenista del Perú". Publicación de la Dirección General de Asuntos Indígenas. Talleres Gráficos de la Penitenciaría Central. Lima, Perú. 1948.

“dos topos en los lugares privados de riego y estériles”; que los indígenas que fueron despojados de sus tierras en tiempo del gobierno español para recompensar con ellas a los llamados pacificadores de la Revolución del año 14, se les compense, en el reparto, con un tercio más del terreno que el que se asignara a los demás que no hubiesen experimentado ese perjuicio; y declarando que la propiedad absoluta de los indios se entendía con la limitación de no poderla enajenar hasta el año 1850 y jamás en favor de manos muertas, so pena de nulidad.

Por ley del Congreso Constituyente, aprobada el 27 de marzo de 1828 y promulgada cuatro días más tarde, por el Presidente General José de La Mar, reconoció a los indios el pleno dominio de las tierras que entonces ocuparan por reparto y sin contradicción, exceptuándose sólo a “los que ocupen tierras por razón de oficio”.

Durante toda esta larga época, las comunidades indígenas —como lo reconoció en un estudio que, en 1907, hizo el Dr. Manuel Vicente Villarán— “no son personas civiles, ni pueden, por tanto, ser parte legislativa en juicio”.

Sólo en 1920, por obra del régimen que presidió el eminente ciudadano y esclarecido patriota don Augusto B. Leguía, la Constitución Política, promulgada el 18 de enero de ese año, amparó a las comunidades indígenas, reconociendo su existencia legal (art. 58), anunciando que la ley definiría los derechos que le corresponden y declarando que sus bienes eran imprescriptibles y que sólo podían transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que estableciera la ley (art. 41).

El 8 de enero de 1926 el Presidente Leguía expidió un decreto reglamentario para la irrigación de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas, a fin de evitar la explotación de que pudieren ser víctimas por parte de los que con ellas celebren contratos para ese efecto; y el 5 de noviembre de ese mismo año expidió una resolución suprema reafirmando el derecho de las comunidades indígenas de regirse por sus propios estatutos y administrar sus propias rentas.

La Constitución de 1933, en actual vigencia, mantuvo la acertada política indigenista, inaugurada por la Constitución de 1920. Reafirmó la existencia legal y la personería jurídica de las comunidades indígenas (art. 207); garantizó la integridad de la propiedad comunitaria (art. 208) y su carácter imprescriptible, inembargable e inenajenable, salvo el caso de expropiación por causa de utilidad pública, previa indemnización

(art. 209); elevó a la categoría de precepto constitucional la citada resolución suprema expedida por el Presidente Leguía sobre la administración de las rentas comunales, prohibiendo que interviniesen en ella los concejos municipales y las corporaciones o autoridades que no fueran aborígenes (art. 210); y expresando que “el Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización”.

Tres años más tarde el nuevo Código Civil, expedido durante el gobierno que presidió el general Oscar R. Benavides,³ legisló sobre las comunidades indígenas, dando el carácter de obligatorio a la inscripción de las mismas en un registro especial, a la formación de sus catastros y a la rectificación quinquenal de los padrones;⁴ estableciendo que representan a las comunidades sus mandatarios, elegidos por los individuos, mayores de edad, que las integren, siendo requisito indispensable para ser elegido el saber leer y escribir y el haber obtenido la mayoría absoluta de los sufragios válidos (art. 72); declarando que las comunidades indígenas no podrán arrendar ni ceder el uso de sus tierras a los propietarios de los predios colindantes, plausible medida tendiente a evitar el despojo en beneficio de los latifundistas y gamonales vecinos.

Siguiendo las directivas trazadas por el Código, el gobierno del general Benavides expidió el 24 de junio de 1938 el decreto supremo reglamentando el reconocimiento y la inscripción oficial de las comunidades indígenas; y decretó el 18 de julio de ese mismo año las disposiciones pertinentes para la elección de sus mandatarios, uniformando los procedimientos que garantizaran dicha designación y estableciendo que el mandato duraría dos años, plazo que fue ampliado a cuatro por decreto supremo del 13 de enero de 1941.

Calcúlase que son más de cinco mil las comunidades indígenas que están distribuidas en las distintas regiones del país. Responden ellas a un sistema económico social completamente distinto al existente en el resto de la República y aún cuando su creación es fruto de nuestro propio

³ Código Civil del Perú. 1936. Libro I Sección III, Título V.

⁴ Durante el gobierno que presidió Don Augusto B. Leguía se expidió el decreto supremo del 24 de julio de 1925 ordenando que se levantaran los planos catastrales de las tierras comunitarias; la resolución suprema del 28 de agosto de 1925 abriendo, en el Ministerio de Fomento, el Registro Oficial de las Comunidades Indígenas; y la resolución del 11 de septiembre de 1925 ordenando el empadronamiento del ganado de los indígenas.

ambiente, originario de los Andes, en otros continentes y en otros países del nuestro existen algunas instituciones similares como el allmend en Suiza y Alemania, el nomo en Egipto, el mir tradicional en Rusia, el callpulli en México.

La economía de la comunidad es esencialmente agraria y ganadera, dedicándose, también a las industrias textiles, la cerámica y la artesanía. Armonizan la propiedad comunal (pastos naturales en las punas) con la individual en las tierras de cultivo y pastoreo, así como también la de los animales. Hay, empero, en algunas regiones granjas colectivas pertenecientes a la comunidad.

El sistema de trabajo, reflejo de la organización de la propiedad, es también mixto: individual y colectivo. Es común —al igual de lo que ocurre en México— el trabajo para la construcción de obras de interés social: caminos, escuelas, campos deportivos, represas, acequias de regadío. Típico ejemplo de transculturación, roturan la tierra con el arado de pie, autóctono, llamado “tacla” y con yuntas de bueyes, a la usanza occidental usan simultáneamente telares de estacas, horizontales y verticales, de tipo aborigen y telares de bayeta, de tipo importado; se visten utilizando sus propios tejidos de lana de auquénidos y los manufacturados por las fábricas; emplean en sus transacciones comerciales el trueque (modalidad autóctona) y la moneda metálica (sistema occidental); utilizan para el transporte su ganado de carga, mulas, caballos, asnos, sus primitivas balsas de totora, botes a vela y vehículos motorizados; en el orden familiar practican el “sirvinacuy”, matrimonio de prueba de ancestral ascendencia y se casan conforme a los ritos católicos y a las exigencias de la ley civil; en sus creencias religiosas entreveran los dogmas cristianos y sus antiguas prácticas politeístas; cuidan su salud apelando a sus hechiceros y en alguna oportunidad a los médicos y para curarse utilizan desde brebajes con poder mágico hasta antibióticos; su técnica de producción es antigua empleando unos cuantos elementos de la técnica moderna y un reducido número de productos foráneos; hablan idiomas y dialectos nativos (quechua, aimara, etc) y conocen también el castellano. Es que, en realidad, todas las comunidades indígenas están en proceso de aculturación, unas más adelantadas que otras, buscando su propia adaptación e integración, asimilando, modificando o rechazando los elementos de la cultura occidental en conjugación con las modalidades de su estructura autóctona, con variantes regionales sumamente marcados,

al punto que es imposible fijar un patrón cultural común para todas ellas. En esta gradiente que signa la vida de las comunidades indígenas, puede afirmarse, sin riesgo de equivocación, que todas ellas son culturalmente mestizas porque han adoptado, en mayor en menor escala, con un ritmo más o menos pausado, las distintas calidades de la cultura occidental.

Cada año, casi siempre el primero de enero, se realizan las elecciones de las autoridades comunales, en un acto que patentiza el espíritu democrático de los aborígenes. Tienen derecho a voto todos los jefes de familia, considerándose también como tales a las viudas que tienen responsabilidad familiar y en algunos lugares a las solteras con hijos que tienen a su cargo una vivienda, chacras y ganados. Todo comunero está obligado a ejercer cargos comunales y desde que es mayor de edad, o elector, los va ocupando progresivamente, según su capacidad y su conducta. En algunas comunidades, supervivencia de otras épocas, existen todavía Consejos de Ancianos, encargados de administrar justicia y desempeñar la misión de consultores del grupo.

Cada comunidad tiene sus bienes y rentas propias. Estas últimas provienen de los arrendamientos que perciben por el usufructo de los pastos comunitarios y de las cotizaciones de los jefes de familia.

Cada familia posee su vivienda, su ganado (vacas, ovejas y llamas), sus herramientas de trabajo, sus utensilios caseros.

Hay un marcado desnivel en las distintas áreas culturales donde viven las diversas comunidades indígenas. Las que ocupan la periferia de los grandes valles han sido frecuentemente despojados por los latifundios que se han expandido a sus expensas. Otras como las de Virú y Moche en Trujillo, Santa Cruz de Flores, Calango y San Antonio en el Valle de Mala, Chacán y Chincheros en Trujillo han resistido, con éxito, a la acción depredatoria de los latifundios vecinos. Otras viven pacíficamente en los pequeños valles interandinos, sin haciendas ni pueblos alrededor de ellas, al abrigo de toda codicia.

Algunas comunidades conservan un crecido porcentaje de elementos autóctonos, supervivencias de su cultura tradicional. Otros marcan un ostensible proceso de aculturación. De tipo evolucionado pueden considerarse las comunidades del Valle del Mantaro. Pero seguramente, y entre éstas últimas, la más aculturada es la comunidad de Muquiyauyo.

La *comunidad de Muquiyauyo* cuenta aproximadamente cuatro mil

habitantes, calculándose en un poco más de la mitad los que se dedican a labores urbanas y un poco menos de la mitad los que trabajan en el campo. No son muchas las tierras de la que dispone y, por lo mismo, el crecimiento de la población, complicando la vida, ha determinado que los excedentes humanos, sin base geográfica para su existencia, emigren en busca de sustento y trabajen en las minas de La Oroya.

Sin hipérbole puede afirmarse que esta comunidad indígena es la más transculturada de nuestro país. Sus viviendas no son ya auténticamente indígenas: están cubiertas de tejas y tienen dos pisos con varios cuartos en los que los servicios se diferencian. Su indumentaria se acerca más a la de los blancos que a la de los indios. Disfruta la comunidad de algunos progresos urbanos como el agua potable y la luz eléctrica. Todos contribuyen —unos con su trabajo personal y otros con su contribución económica mensual— a la edificación y mantenimiento de los servicios públicos (higiene, mantenimiento de los caminos y las acequias de regadío, etc.). Practican formas de cooperativismo. Instalaron una planta hidroeléctrica, que provee de luz y fuerza motriz a la comunidad y a la ciudad de Jauja y que fue financiada con los fondos acumulados, provenientes del arrendamiento de las tierras comunitarias. Y han implantado una nueva industria textil mecanizada —máquinas para lavar, cardar e hilar lana— y en la que trabaja proximadamente la cuarta parte de la población que carece de tierras, impidiéndose así el éxodo a las zonas mineras.

Tiene, además, Muquiyauyo una granja que produce más de diez mil soles mensuales, con talleres de carpintería, pequeñas industrias, peluquería, zapatería, cría de aves y de animales. Y funcionan escuelas, a cargo de maestros aborígenes, organizadas al igual que la comunidad, epifocos de actividades e iniciativas benéficas al grupo. Los mejores alumnos fueron premiados con becas para que siguieran sus estudios secundarios en Jauja, ayuda que avanzó luego a los centros de educación superior en Lima. De esta suerte, la comunidad forjó algunos profesionales, médicos, ingenieros, militares, maestros, religiosos, abogados. Algunos volvieron a la comunidad para servir en ella. Otros la olvidaron, íntegramente ganados ya por la cultura occidental. Y no faltó quien volviera para engañarla y estafarla. Como los rendimientos no correspondieran a las expectativas, la comunidad prefirió suprimir esta forma de ayuda.

Los comuneros hablan, escriben y leen correctamente en español. Índice significativo de la transculturación es que algunos niños y jóvenes

empiecen ya a avergonzarse de su idioma nativo, lo que acredita un evidente debilitamiento en el valor de la raíz aborigen, hecho que debe conjurarse porque la integración a la vida nacional no significa ni puede significar en manera alguna la negación del pasado.

La discrepancia de las generaciones, en sus modos de vida cotidiana es otro de las expresiones de esta transculturación: los hombres maduros de la comunidad prefieren las labores del campo y a ella se dedican con afán, al igual que las muchas generaciones que los precedieron en la vida. Los jóvenes, en cambio, prefieren vivir y trabajar en las ciudades. Esta pugna de tendencias se observa en la orientación de sus escuelas: los mayores prefieren mantenerlas dentro del tipo rural agropecuario, talleres y pequeñas industrias, en tanto que la juventud aspira a transformarlas a semejanza de las escuelas urbanas como elementos preparatorios, primero de la instrucción secundaria y luego, a través de ella, de los estudios universitarios.

Tiene la comunidad de Muquiyauyo una organización social y administrativa típica. Se gobierna por una *Directiva Central* con jurisdicción en las cuatro sociedades —antes se llamaban “cuarteles”— que integran la comunidad y al frente de cada una de las cuales existe el directorio local correspondiente. Autoridades y dirigentes son elegidos, por la comunidad si se trata de funciones generales y por cada grupo cuando se relaciona con tareas que sólo a ellos incumben. También eligen a los representantes del Gobierno Nacional —personero legal, alcalde y consejeros municipales— elección que, para surtir sus efectos legales, debe ser confirmada por el Prefecto del Departamento, representante del Gobierno Central. Las funciones no son rentadas sino honoríficas y todos, cada cual a su turno, están obligados a desempeñarlas.

Una costumbre inmemorial es la *faena comunal*, trabajo gratuito de los comuneros durante uno o dos días para servicios públicos, expresión del aporte individual al progreso colectivo. Se sanciona a los inasistentes con una multa de diez soles por cada día de trabajo. La reincidencia es penada con la suspensión de los servicios que la comunidad ofrece: luz, arriendo de terrenos, regadío.

El proceso de transculturación de Muquiyauyo es ejemplar y digno, por lo mismo, de ser imitado.

El Anuario Estadístico del Perú (1956) consignó las siguientes cifras relacionadas con las Comunidades Indígenas.

<i>Departamentos</i>	<i>Comunidades reconocidas</i>	<i>Comunidades, ayllus y parcialidades</i>
1. Junín	274	18
2. Lima	230	70
3. Cuzco	204	1,691
4. Ayacucho	141	82
5. Huancavelica	136	47
6. Ancash	101	174
7. Huánuco	78	93
8. Apurímac	73	251
9. Cajamarca	41	419
10. Pasco	39	14
11. Piura	38	14
12. Trujillo	32	58
13. Puno	30	1,366
14. Lambayeque	11	18
15. Moquegua	10	3
16. La Libertad	9	85
17. Tacna	9	3
18. Arequipa	9	20
19. Ica	6	70
20. Loreto	1	10
21. San Martín	—	7
22. Madre de Dios	—	7
23. Tumbes	—	4
24. Callao	—	—
TOTAL	1,472	4,514

Las cifras revelan con elocuencia la *potencialidad económica* de las comunidades aborígenes:⁵

⁵ Mapa de Producción de Comunidades Indígenas Reconocidas. Editado por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Dirección General de Asuntos Indígenas. Departamento Técnico. Lima, Perú, 1949.

<i>Animales</i>	<i>Total Nacional</i>	<i>En las Comunidades</i>	<i>%</i>
Ovinos	18.518,000	3.071,671	17
Auquénidos	3.326,000	477,860	11
Vacunos	2.883,000	755,534	26
Caprinos	1.092,600	600,297	55
Porcinos	900,000	406,604	42
Equinos	549,500	186,829	34
Asnales	431,900	169,330	39
Mulares	159,400	23,390	18

No pertenecen al pasado, desgraciadamente, ni se hallan circunscritas a nuestras ásperas serranías, las luchas trágicas entre los latifundios acaparadores y las comunidades que defienden denodadamente sus propias tierras. Son también los episodios de nuestros días. El último se protagonizó en agosto de 1958, en nuestra costa norte, en esa pugna entre los comuneros de Chepén y las haciendas colindantes de "Talambo" y "Lurifico". La comunidad de Chepén fue oficialmente reconocida en 1948 y desde el año siguiente entabló una reclamación contra esos dos fundos, siguiéndose el moroso proceso de la conciliación, que no tuvo éxito, y prosiguiéndose luego la secuela, con la habitual lentitud, con la formación de un Tribunal Arbitral. El despojo de los latifundios había reducido a la comunidad a una estrecha franja de tierra, de apenas quince metros, al lado de una acequia. Era la condena del hombre para los comuneros. Pero el atropello debía consumarse, en forma más temeraria aún, cuando, en julio de 1958, la policía atacó a los comuneros, matando a algunos de ellos y el latifundio hizo el resto: arrasó las viviendas comunales con poderosos aparatos "caterpillar", incendió las cosechas y arrebató a los campesinos sus instrumentos de labranza. El escándalo alcanzó una magnitud nacional y produjo interesantes debates en el Congreso. El Senador Montesinos abordó la raíz misma expresando:

Este problema demuestra dramáticamente lo que sucede en el país: los indígenas de las comunidades no tienen tierras para trabajar. Las tierras están acaparadas por los latifundistas. He ahí el verdadero origen de lo ocurrido en Chepén.⁶

⁶ Cámara de Senadores. *Diario de los Debates*. Sesión del miércoles 27 de agosto de 1958.

Quienes no quieren darse cuenta de la gravedad del problema agrario trataron de explicar la tragedia de Chepén por la "actitud de los agitadores" que "contribuyeron a soliviantar el ánimo de los comuneros, llevándolos a la muerte"; y trataron también de justificar la represión policial, expresando que la policía había procedido "en legítima defensa" cuando "una compacta muchedumbre atacó a pedradas el puesto de la Guardia Civil en esa localidad".

Las comunidades indígenas sienten, acaso con más angustia, el problema nacional de la tierra que clama desde antiguo por una reforma agraria, sin ser escuchado hasta ahora. Es pavorosa la tragedia de la tierra en nuestras serranías andinas donde coexisten dos regímenes de propiedad incompatibles: el *latifundio prepotente* y avasallador que enriquece a los gamonales abusivos a costa del trabajo de los indios enfeudados; y la *comunidad* cuyo crecimiento vegetativo acentúa la presión demográfica con una doble y deplorable consecuencia: el fraccionamiento posesorio de las tierras que llega, por lo escasas, a niveles increíbles. Nosotros conocemos, en el sur del Perú, comunidades indígenas en que las parcelas entregadas al trabajo de los comuneros se mide, no ya por "topos" sino por "surcos". Secuela de esta condición misérrima es el éxodo de los aborígenes —éxodo del hambre— unas veces a los latifundios circunvecinos, o a las minas donde agotan sus vidas por salarios ínfimos o, desapegados ya definitivamente de su ambiente nativo, emigran hacia la costa que nada puede brindarles a no ser la tuberculosis, el desamparo y la miseria.

Estamos desperdiciando, de esta suerte, un valioso capital humano, sin aprovechar, además, la experiencia de una institución ancestral cual es la comunidad indígena. Yerran quienes sueñan resolver el problema aborígen prescindiendo de las comunidades. No se concibe al indio fuera de su medio telúrico. Atacar a las comunidades aborígenes y pretender pulverizarlas, como tantas veces se intentara en otras latitudes, es vano y funesto empeño. El indio es esencialmente comunitario. La comunidad es su alfa y su omega. Ha recibido esa herencia de sus ancestros y forma parte de su contextura vital.

Es indispensable, por lo mismo, vigorizar a las comunidades aborígenes, que en tan lamentable estado de postración yacen actualmente, para convertirlas en signos dinámicos de la rehabilitación del indio, para hacer factible el advenimiento de una solución de justicia en el embolismo nacional número uno.

La reforma agraria indígena es la piedra angular para todas las estructuras de la reincorporación del indio. Las comunidades necesitan tierras y tierra debe dárseles, ya sea fiscales o expropiadas a los particulares, previa justa indemnización. La propiedad rural debe adaptarse a las exigencias sociológicas del medio y a los conceptos elementales de justicia. No se concibe la existencia de tierras ociosas porque la misión de la tierra es producir. Las tierras totalmente ociosas, sean de quienes fueren, deben tener la prioridad en la expropiación. Las tierras parcialmente ociosas deben seguirla. El latifundio debe desaparecer sin que preconicemos, con esa desaparición, el advenimiento del minifundio, ya que es bien sabido que el abuso de las parcelaciones atomiza la propiedad, ahuyenta la mecanización indispensable y rebaja la productividad, a menos que el cooperativismo se asocie al régimen de las parcelas.

De todo punto conveniente sería introducir en las comunidades indígenas el sistema cooperativo del trabajo, combinando las antiguas organizaciones comunales aborígenes con las técnicas de las modernas cooperativas. La propiedad colectiva presupone o la constitución de un fundo social común, o la distribución de las ganancias entre los individuos que integran las cooperativas o una forma ecléctica que conjuga la propiedad individual con la social.

Con el objeto de vitalizar las comunidades indígenas y mejorar la producción agrícola es necesario crear un sistema de crédito gubernamental para los indígenas campesinos. El Banco Agrícola del Perú, existente desde 1929, sólo ha servido para ayudar a las grandes empresas industriales, a los latifundistas y no a los pequeños agricultores. Mucho menos a los indígenas. México nos da el ejemplo en este camino con su Ley de Crédito Agrícola y su Banco Nacional de Crédito Ejidal. La Ley y el Banco podrán tener sus defectos, susceptibles de enmendarse, pero en México esa obra está ya en marcha y con promisoros resultados. ¿Por qué no la ponemos también en marcha en el Perú?

Los indígenas campesinos carecen de los recursos mínimos indispensables para obtener semillas nuevas y seleccionadas, crías escogidas de ganado, implementos de trabajo mecanizado e impuestos por la técnica moderna. Carece de ellos porque no tiene crédito. Dárselo es, por lo mismo, realizar una obra de bien público. Esa sería la misión específica de un nuevo banco nacional y de las organizaciones cooperativas indígenas. Proveer de crédito a la producción y al consumo aborígenes. Para que el

indio produzca mucho más de lo que él consume. Para que la producción indígena vaya también, como la otra, a todos los mercados nacionales. Para que el indio consuma mucho más de lo que el produce. Para que sea un activo consumidor de los demás productos nacionales. Vale decir para que el indio sea no sólo un “sujeto de derecho” sino también “un sujeto de economía”, activa unidad económica de producción y de consumo en la vida nacional.

La economía peruana necesita un activo reajuste. El Perú produce ahora materias primas —algodón y azúcar— para nutrir el mercado mundial y enriquecer, aún más a los latifundistas millonarios. Pero no produce lo que necesita para alimentar, vestir y alojar a su población. Para alimentar, vestir y alojar a más de tres millones de indios desarrapados y hambrientos.

Tiempo es ya de pensar en hacerlo.

Mañana tal vez sea tarde.

Vida y Pasión del Indio en la Colonia y en la República

El descubrimiento del Nuevo Mundo encendió en el siglo xvi una acalorada disputa teológica. Nada habían dicho las Sagradas Escrituras sobre la existencia de estas tierras y de las razas que las habitaban. El propio Colón murió sin apreciar el portento de su obra, creyendo haber llegado al continente asiático. Y cuando la ciencia comprueba la verdad asombrosa, hay teólogos recalcitrantes, aferrados a los antiguos conceptos, que le niegan el carácter humano a las razas aborígenes y consideran a los indios en un escala zoológica de irracionalidad. Tal fue la tesis sustentada por el teólogo Fr. Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del Emperador, capellán de Carlos V y de Felipe II y jurisconsulto de muy arraigado prestigio en su época y quien trató de demostrar que, a veces, la guerra es necesaria para el triunfo de la Iglesia¹ y justificar las crueldades de los españoles en la Conquista y la obligación de los indios de someterse a ellos “como los menos entendidos se someten a los más prudentes”.²

Frente a Sepúlveda se irguió la figura apostólica de fray Bartolomé de las Casas, defensor de los indios, y como la polémica se apasionara, al

¹ Fr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates* (libro dialogado). Un ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional de París. Allí lo consulté yo en agosto de 1958.

² Fr. J. G. de Sepúlveda, *De justis belli causis apud indos*. Obra existente en la Biblioteca Nacional de París.

tono de la fragua, el Rey de España, para dirimirla, convocó a un Congreso de Teólogos y Filósofos, reunido en Valladolid en 1550. Apoyándose en las doctrinas aristotélicas, Sepúlveda defendió personalmente su tesis, desnaturalizando el raciocinio del Estagirita, quien había afirmado que “unos hombres nacen para ser libres y otros para ser esclavos, unos para andar y otros para obedecer, unos superiores y otros inferiores”; sostuvo que los indios eran “servi a natura”, es decir esclavos por naturaleza porque eran bárbaros, “eran bárbaros porque eran hombres sin razón, eran irracionales porque eran infieles y, por lo mismo estaban condenados por la naturaleza”; trató de fundar la misión civilizadora de España en la “inferioridad y perversidad natural de los aborígenes”, afirmando que los indios de América no tenían alma, que eran entes a quienes se hacía la merced, a título de generosa concesión, de reconocerles alguna superioridad sobre los demás integrantes de la escala zoológica, siendo tan irracionales como ellos; y que, en consecuencia, no podían recibir el sacramento del bautismo, ni ser admitidos en el seno de la comunidad cristiana. Tesis semejante justificaba que a los indios se les tratara como a bestias.

Basando sus argumentos contrarios en las mismas fuentes en las que había bebido su eminente contendor, recurriendo como él al aristotelismo en busca de razones y de luces, enriqueciendo sus fundamentos con causales jurídicas y con los frutos de su propia experiencia personal en el Nuevo Mundo, de las Casas, que conocía personalmente a los aborígenes y sabía de las maravillosas culturas que ellos habían creado tanto en México como en el Perú, demostró la racionalidad de los indios, integrantes de la humanidad con los mismos derechos que las demás razas. Lo ayudaron en este empeño frailes tan prestigiosos como Antonio de Córdoba, Domingo Soto, Melchor Cano y otros más cuyos nombres ha recogido la historia. Y su tesis humana triunfó en el Congreso de Valladolid. Pero más bien fue un triunfo simbólico. Una transacción entre la teoría puesta y la práctica oprobiosa. En teoría se otorgó a los aborígenes los derechos humanos, condensados en la letra, bella pero muerta, de las Leyes de Indias; pero en la práctica se les trató como a bestias de carga y en algunos casos peor aún. Recuérdese, en efecto, para comprobarlo así, que, en más de una ocasión, los conquistadores obligaron a centenares de indios a cargar, como en literas, a los caballos para que éstos no se fatigaran en las pesadas marchas.

El Virreinato cambió la teocracia incaica con el absolutismo hispano. La mentalidad del indio siguió traumatizada. Elementos mayoritarios de la población eran protegidos por la ley. Las Leyes de Indias los declararon vasallos libres de la Corona de Castilla, otorgándoles —nominalmente— una libertad de la que ellos no habían disfrutado ni en los mejores días del Incario; los consideraron “sujetos de tutela y protección jurídica”, ordenándose, por eso, que los delitos cometidos contra ellos fuesen castigados con el mayor rigor; que la Inquisición se abstuviese de juzgarlos; que el fuero común sustituyese las penas ordinarias por la represión judicial en determinados delitos, como los de bigamia, injuria y riñas, siempre que, en estas últimas, no se utilizara armas; se les reconoció el derecho a la vida, a la salud y a la seguridad personal; se respetó su idioma ante la fuerza plurisecular e invencible de la costumbre; se mantuvo la institución de los cacicazgos, permitiéndoles seguir en posesión de algunas tierras; y se dictaron múltiples disposiciones a su favor.

Pero, a despecho de estas leyes magníficas, que cautelaban teóricamente su bienestar —leyes que “se acatan, pero no se cumplen” según un ingenioso decir del Coloniaje— los indios sufrieron todos los vejámenes y todas las explotaciones en las encomiendas, en los repartimientos, en las mitas, en los obrajes, eterno tributario de la Corona, de la Iglesia, del encomendero y del cacique.

La Iglesia y el Estado pactan alianza tácita en la aventura homérica de la Conquista y Colonización del Nuevo Mundo. Ambos se ayudan recíprocamente. El poder civil enriquece, con ingentes propiedades, a las órdenes religiosas y el poder eclesiástico robustece, con la fuerza incontratable de su autoridad espiritual, la acción expansiva del Estado. Los monarcas acuden a los pontífices para reafirmar sus dominios en las nuevas tierras descubiertas por Colón. La Bula de 1493, otorgada por el Papa Alejandro VI es el título que la Corona de España exhibe ante el mundo para justificar su expansión en América, dándole un carácter político religioso. Mientras los rudos soldados ganaban nuevas tierras para la Corona, los misioneros conquistaban nuevas almas para Dios. Explícase así la llegada de los religiosos junto con los conquistadores y su extraordinario incremento en los largos años de la colonización.

Es disímil la actitud del clero frente al indio. Las Órdenes Religiosas se empeñaron en morigerar la violencia de los conquistadores, evangelizan a los aborígenes, les enseñan artes y oficios, les dan animales domés-

ticos y herramientas y los defienden contra toda explotación. Contrasta con este fervoroso celo evangélico la acción de no pocos clérigos seculares que ejercieron los curatos en las distintas regiones del Virreinato y que, olvidando los deberes y los principios fundamentales de su sagrado ministerio, con un afán inmoderado de lucro, abusaron de los indios, cobrándoles exorbitantes derechos por administrarles los santos sacramentos del bautismo y del matrimonio, así como por las ceremonias de los entierros.³

Otro de los flagelos que cayó, inmisericorde, sobre el tristísimo destino de los aborígenes fue el de los tinterillos voraces y succionadores, rúbulas que astutamente les inculcaron la afición a los litigios judiciales y la convicción de que no podía prescindirse de ellos en la vida cotidiana. Resultaban interminables esos litigios, atizados por la mala fe de los tinterillos, únicos beneficiados en esas pendencies judiciales. Para tramitarlas, los indios hacían abandono de sus propias labores, descuidaban el cultivo de las tierras, e iban y venían en incesante hormigueo del repartimiento a las audiencias, gastando su tiempo y su dinero en procuradores, letrados y secretarios. No les importaba ser condenados. Lo importante para ellos era pleitear y tener en su poder algunos pliegos de papel sellado. Muchas veces los indios morían lejos de sus tierras, sin ver el fin de litigio y el pronunciamiento de la justicia. El Virrey Toledo afirma textualmente:

Tienen tanta naturaleza y afición estos naturales a pleitos y a papales, y érales esto perjudicial para las vidas y haciendas, como muy largo escribí a V. M. desde aquel reino, que fue una de las cosas que más fuerza ha sido menester quitársela, porque en seguimiento a las audiencias en cuyo distrito caían hormigueros de ellos y gastaban sus haciendas en procuradores, letrados y secretarios y dejaban muchos de ellos las vidas e iban tan contentos con un papel aunque fuesen condenados, como si saliesen con el pleito; y si el que traían era del común de los indios, les echaba el cacique derramas en mucha cantidad con calor de que era para su bien, que él gastaba en borracheras, presentes e impertinencias, y la justicia del pleito muchas veces no se la alcanzaba; para evitar este inconveniente, y el que traía mucho mayor consigo, morirse fuera de sus tierras tantos indios por ir a las audiencias y ciudades de los pleitos, se les pusieron corregidores que estuviesen con ellos en los repatimientos, a quien pidiesen justicia y se la hiciesen, y no consintiesen que por nin-

³ Véase en las páginas anteriores la relación documentada de esos abusos, consignada al analizar la misión del Clero en la Colonia.

gún español, clérigo ni fraile, ni cacique que les fuera hecho agravio, ni permitiesen que de ello se cobrasen, ni se les repartiese más de lo que por la nueva tasa les quedó señalado, lo cual saben ellos que es y pagan de muy buena gana, porque han visto que lo que más adquieren y ganan en sus trabajos y granjerías que es suyo, y sin que se lo tome nadie como antes, lo pueden gastar en el servicio y sustento de su casa, mujer e hijos y familia.⁴

Las festividades, incluyendo las religiosas, constituían bajo la efímera apariencia de la diversión, un doble motivo de perjuicio para los aborígenes: por la exacción tributaria y por su secuela en los excesos del alcoholismo. Procuraban siempre las autoridades que las fiestas religiosas se celebraran con la mayor solemnidad posible “poniendo en estas más cuidado en la representación, por ser estos indios plantas nuevas y darles doctrina y ejemplo para que crean y entiendan lo que es necesario para su salvación.”⁵ Generalmente desde la víspera el Corregidor apercibía a todos los indios de las parroquias para que cada uno “lo que le cupiera de las calles por donde ha de pasar lo tenga limpio y enramado”, obligándoles también a su contribución pecuniaria para el mayor esplendor de la festividad, so pena de ser tratado con mucho rigor.

Los indios paganizaron los símbolos y festividades del catolicismo y en cada una de estas últimas aprovecharon la ocasión propicia para sus excesos. El Virrey Toledo informaba así a Su Majestad:

Una de las cosas más perjudiciales a esta República son las borracheras y ventas que los indios hacen los domingos y fiestas y algunas veces de ordinario, los más en casa de los otros porque allende de ser perjudicial para la salud, porque mueren muchos y gastan cuanto cojen y les falta después la comida al mejor tiempo, de lo cual resulta otro inconveniente y que con el vicio no comen, ni se mantienen de manjares de substancia y están débiles, de suerte que cualquier enfermedad que les da es dificultosa de curar y es la ocasión asimismo para ser tan sensuales.⁶

Para evitar los excesos de las bebidas alcohólicas no pocas autoridades expedieron ordenanzas restrictivas. Toledo mandó que ningún español,

⁴ *Relación de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú*. Ordenanza y Memorial de don Francisco de Toledo. Imprenta del Estado por J. E. del Campo, 1867. Tomo I. Título XX. Pleitos de indios, pág. 19.

⁵ “Relaciones”, *ob. cit.*, Título VIII, pág. 64.

⁶ “Relaciones”, *cit.*, Título XXI, *De las borracheras y tabernas del vino que usan los indios*. Pág. 89.

negro, ni mulato, ni indio, fabricase chicha para vender, o tuviera taberna de ella en su casa, o consintiera que sus negros, o indios o mulatos lo hicieran, so pena que, si fuere español el infractor, por la primera vez pagara cincuenta pesos de multa; y, si reincidía, además de la multa sufriera destierro de la ciudad por cinco años; y si fuese negro, mulato o indio el infractor, debía sufrir, además de una multa de doce pesos, la pena de cien azotes en público.

Los Virreyes Marqués de Mancera, Conde de Salvatierra, Marqués de Castelfuerte y Marqués de Villagarcía, entre otros, dictaron previsoras medidas para prohibir la venta de vino y aguardiente a los indios y pusieron empeño en aplicar las ya vigentes. Pero todo fue inútil. Las prohibiciones no se cumplían, desacatadas por los propios corregidores, sus tenientes, los dueños de las haciendas de la costa, especialmente las que cultivaban viñas al sur de Lima, los caciques y los curacas. El Virrey Marqués de Mancera informó al Rey que

algunos curas-párrocos, con el objeto de vender aguardiente a los indios de su feligresía, infringían las prohibiciones.⁷

El Virrey Armendáriz informó igualmente a Su Majestad que entre los más enérgicos opositores a esas prohibiciones antialcohólicas se encontraba

el señor Obispo de Arequipa, alegando el perjuicio que sufría en su renta y en la de su Iglesia, así como en la de sus ciudades y lugares.⁸

No sólo los españoles explotaron a los infelices indios. También fueron sus explotadores sus propios curacas y caciques. En su Memoria de 1648 expresa el Virrey Marqués de Mancera:

Tienen por enemigos estos pobres indios la codicia de sus corregidores, de sus curacas y de sus caciques, todos atentos a enriquecerse con su sudor, siendo menester el celo y la autoridad de un virrey para cada uno; en fe de la dis-

⁷ Memoria de los Virreyes del Perú, Marqués de Mancera, publicada por José Toribio Polo. Lima. Imprenta del Estado, 1896 (pág. 7).

⁸ *Memoria de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Tomo III. Don José de Armendariz, Marqués de Castelfuerte, Marqués de Villagarcía. Lima, Imprenta Bailly, 1859.

tancia se trampea la obediencia y no hay fuerza ni perseverancia para proponer segunda vez la queja.⁹

Espinoza Medrano, "El Lunarejo", una de las inteligencias más despiertas y cultivadas del coloniaje, traza algunos rasgos fundamentales de la sicología, en esa época:

Siempre el indio —dice— procura engañar y se considera engañado. Llámase pobre y le sobra todo. Se afana por lo que se le deben y no se acuerda por lo que él ha de pagar. Es tan opuesto a la verdad que miente hasta con el semblante. Nunca deja de robar lo que se le viene a la mano. Si es preguntado por lo propio que sabe, jamás contesta afirmativamente. Se tiene por inocente y es la misma malicia. Si hace algo, es por interés, no por comediemento. Nada agradece, todo le repugna. A nadie quiere y él mismo se trata mal. De nadie habla bien, de todos mal, menos de Dios y eso porque no lo conoce. Afecta a la religión y permanece en la idolatría. Jura lo que es falso, niega lo que sabe. Si se confiesa es para mentir, si comulga es para engañar. Enferma como un bruto y muere sin temor.

Algunos defensores del indio han tratado de encontrar las raíces psicológicas de su inclinación hacia la mentira. Mintió el indio porque tuvo necesidad de ocultar sus tesoros a la codicia insaciable de los hispanos, disimular sus creencias ante las prédicas de una religión que no entendía, esconder a sus hijos para evitar que cayeran sobre ellos las mismas desgracias que agobiaban a sus padres. Por eso aprendió a mentir, olvidándose que la mentira era severamente castigada en la época del Incario. Y no es de extrañarse, por eso, que hasta hoy siga desconfiando y siga mintiendo, en cumplimiento de esas ineludibles leyes del atavismo y en defensa contra la acción de sus opresores.

El Gobernador Licenciado Castañeda, escribía, desde Nicaragua, a Carlos V la tragedia de los indios en el trabajo de las minas. Las perspectivas sombrías fueron las mismas en todas colonias españolas del Nuevo Mundo. Escuchemos esa voz acusadora cuyos ecos se han perennizado en la historia:

El sólo trabajo de las minas —dice— basta para acabar a los indios. Las más cercana están a cuarenta leguas, en tierra fría y lluviosa. Con las aguas,

⁹ Memoria citada.

la frialdad y la fatiga, una gente de flaca complexión y pocos trabajos, naturales de éstos llanos que son tierra caliente, viciosa, de muchas frutas, pescado y otros vegetales, luego adolecen y por bien curados y mantenidos que sean, mueren sin remedio. Esto sucede tanto a los que van a sacar oro como hacer allá las sementeras y ya que allá no mueren, viven tales que pocos llegan a sus casas.

Si uno quiere ir de esta ciudad a las minas puede hacerlo sin saber el camino, sin más que irse por el rastro de los huesos de los muertos. El rastro de esos huesos nos prueba claramente el número de muertos.

Preocupación teórica de los monarcas hispanos fue la educación de las élites indias para manejar y dominar, por medio de ellas, a las grandes masas. Consecuente con estos propósitos, Felipe II, en carta que le dirige el 2 de diciembre de 1573 al Virrey Toledo, le ordena fundar colegios y seminarios en todos los obispados de la Colonia para que "se criasen y fuesen adoctrinados los hijos de los caciques". Estas instrucciones quedaron incumplidas. Los encomenderos, a su vez, tenían la obligación de adoctrinar a los indios encomendados y pretendían tranquilizar su conciencia, cumpliéndola nominalmente, ordenando que alguno de sus subordinados, o algún clérigo si lo había, les leyera en latín algunos capítulos del Evangelio a los aborígenes que no entendían esa lengua, a las seis de la mañana, antes de que salieran a sus trabajos.

Felipe III, hijo y sucesor de Felipe II, fiel a los designios de su padre, firma, en San Lorenzo, la Cédula Real del 3 de septiembre de 1616 para atender al sostenimiento de un Colegio para los hijos de los caciques, sin gravamen alguno para los aborígenes. Instruye luego al Virrey Príncipe de Esquilache para que entendiese "que es cosa muy importante que los hijos de los caciques que han de venir a gobernar a sus súbditos sean desde pequeños instruídos en buenas costumbres". Impulsado por estas apremiantes palabras, el Virrey cumple inmediatamente la voluntad real, fundando el Colegio del Príncipe en Lima y el Colegio del Sol en el Cuzco. No en vano Felipe II había advertido a Toledo, en 1576, que "estaría bien que en la Compañía del nombre de Jesús se enseñase a los hijos de los caciques y principales".

El Colegio del Príncipe se instaló en Lima, el 1º de enero de 1619 con doce alumnos y el Colegio del Sol o de San Francisco de Borja funcionó en el Cuzco en 1628. Ambos eran internados y estuvieron regentados por los jesuitas. Las Constituciones y Ordenanzas, expedidas en marzo de

1621, establecieron las condiciones requeridas por el ingreso, a saber: ser hijo mayor de los caciques, sucesor del cacicazgo y, a falta de éste, ser sobrino o pariente con derecho a sucesión. El período de estudio se iniciaba a los diez años de edad y terminaba cuando el educando llegaba al estado de matrimonio, o sucedía a su padre o a su pariente en el cacicazgo o cuando los virreyes o gobernadores lo juzgaren conveniente. La finalidad primordial de esta educación fue religiosa. Lo secundario fue la enseñanza de la lectura y escritura castellana, el cálculo y la música. Feipe III ordenó en 1619 que allí fueren “doctrinados y enseñados en las cosas de la Santa Fe, ley natural y policía cristiana, y a leer y escribir, y las demás cosas que parecieren. Y exaltando el espíritu religioso el Virrey Príncipe de Esquilache dispuso que “de ellos salgan instruidos en las cosas de nuestra sagrada religión y policía cristiana, y se ocupen y ejerciten en las obras de piedad compatibles con su edad y capacidad” (provisión vi-reynal de mayo de 1621). En su Memoria se consigna lo siguiente:

La más precisa obligación que carga sobre mi conciencia es la conversión y enseñanza de los indios. Por muchas cédulas y capítulos de instrucción están prevenidos los medios más eficaces que puede haber para la prosecución de este fin tan santo y forzoso intento ha sido servido Dios que en tiempo de mi gobierno se haya procurado cumplir con una pequeña parte de esta obligación, dejo fundados en Santiago del Cercado de esta Ciudad un Seminario para los hijos de caciques a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús, así mismo una casa de reclusión para los dogmatizadores y ministros de sus idolatrías y errores, y a vuelta de estos se traen también algunos hechiceros siendo estos pecados en los que estos miserables caen de muy ordinario. También queda fundado por mi orden dos seminarios, uno en Cuzco y otro en Chuquisaca, a todos les he dado enseñanzas y señalado sustento de lo precedido en los censos y sus comunidades.¹⁰

Aparte de estos colegios para los hijos y sucesores de los caciques, los jesuitas se dedicaron también a la educación elemental de las masas aborígenes, no en las escuelas sino mediante las catequesis donde establecían el centro de sus misiones evangélicas. La doctrina de Juli, pueblo en el altiplano del Títicaca, fue una de las más importantes en donde la catequización de las masas se realizó al influjo del esplendor del culto católico. La instrucción se impartía, gradual y ordenadamente, en el propio

¹⁰ Relación, *ob. cit.*,

idioma aborígen. Los “doctrineros” trataban a los indios adultos como a niños y los compelían con castigos cuando era menester; se revistieron de la autoridad y de la paciencia convenientes a la mayor eficacia de su obra; y prefirieron que la instrucción se realizase de modo continuo y estable en pueblo ya formado y no en misiones ambulantes. Dieciséis mil individuos integraban la población indígena de Juli, dividida en cuatro parroquias o parcialidades, al cuidado de un religioso cada una. Allí aprendían los indios a leer, escribir y contar y se les instruía en lo que “todo hombre debe saber para salvarse.” El Padre Superior Joseph de Acosta, en 1589, agregaba:

De las otras ciencias bastaba que supiesen lo conveniente para la vida que habían de llevar y el oficio que habían de ejercer, es decir convertirlos no en hábiles artesanos sino en hombres hábiles para el trabajo propio de su condición.

Los jesuitas, de esta suerte, procuraron que los indios de Juli se perfeccionaran en su oficio de pastores y en la cría del ganado lanar —llamas, alpacas, ovejas— que, entonces como ahora, constituía la primordial actividad de la región. Sólo en casos excepcionales los instruyeron en las artes, en atención a la habilidad especial que para ellos demostraban algunos indios o por la necesidad que tenían de tales artesanos.¹¹

Garcilaso de la Vega, al reseñar los pocos instrumentos que los indios tuvieron, afirma que si no fueron inventores, demostraron, en cambio, excepcionales dotes para la imitación y cita, para corroborarlo así, la forma como aprendían las comedias que algunos sacerdotes escribían sobre temas religiosos:

Los muchachos indios, para tomar memoria de los dichos que han de decir, que se los dan por escrito, se van a los españoles que saben leer, seglares o sacerdotes, aunque sean de los más principales, y los suplican que les lean cuatro o cinco veces el primer renglón, hasta que lo toman de memoria y porque no se les vaya della, aunque son tenaces, repiten muchas veces cada palabra, señalándola con una piedrecita o con un grano de una semilla de diversos colores, que allá hay, del tamaño de garbanzos, que llaman chuy, y por aquellas señales se acuerdan de las palabras, y desta manera van tomando sus

¹¹ Rubén Vargas Ugarte, S. J. *El Método de la Compañía de Jesús en la educación del indígena. La doctrina de Juli*. Mercurio Peruano. Vol. XXII, Lima, 1940.

dichos de memoria, con facilidad y brevedad, por la mucha diligencia y cuidado que en ello ponen.¹²

En el siglo xviii, gobernando al Perú don Teodoro de Croix, Caballero de Croix (1785-1790), trigésimo cuarto virrey, proyectó el Obispo de Trujillo Monseñor Baltazar Jaime Rodríguez Compañón establecer en su Diócesis un seminario y un colegio para indios.¹³ El diligente prelado realizó su empeño. Consta así en una carta que le dirigió al Rey de España comunicándole, alborozado, la fundación, en su jurisdicción eclesiástica de dos seminarios para clérigos, dos casas de educación —una para indios y otra para indias— y de cuarentidos escuelas de primeras letras. Conocedor de la sicología aborígen, el Obispo estimuló a los alumnos más aprovechados, sorteando entre ellos yuntas de bueyes, mulas, instrumentos de labranza y algunos otras cosas de utilidad práctica e inmediata.

Acertada medida de los gobernantes hispanos fue la de ordenar que la enseñanza a los indios se realizara en lengua aborígen. Así lo dispuso Felipe II, ordenando que, para tal efecto, aprendiesen el idioma nativo los clérigos de las colonias. Con esa misma finalidad se fundó la Cátedra de Quechua en la Universidad de San Marcos. Perseguíase con ello un mayor éxito en la evangelización a fin de que los aborígenes comprendieran mejor, en su propio idioma y no en un lenguaje extraño, las verdades de nuestra fe. Sensiblemente durante el transcurso del Coloniaje varió tan laudable criterio y en los albores del siglo xviii, Felipe V, primer rey de la dinastía borbónica, ordenó que

en los Reynos de Indias, islas adyacentes y de Filipinas, se pongan en práctica y abunden los medios que se refieren y a propuesto el Arzobispo de México a fin de conseguir que se destierren los diferentes idiomas y solo se use el castellano, con el fin de que pueda administrar la enseñanza a los naturales y estos puedan ser entendidos por sus superiores.

Al Virrey Marqués de Castelfuerte (1724-1736) le correspondió cumplir en el Perú esta real ordenanza. La cátedra de quechua había sido ya suprimida en la Universidad de San Marcos de Lima.

¹² Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*. Tomo I. Lib. II. Cap. XXVIII, "Los pocos instrumentos que los indios alcanzaron para sus oficios".

¹³ *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Impresos de Orden Suprema. Tomo V. Memoria del Virrey don Teodoro de la Croix, 1790. Lima. Librería Central de Felipe Bailly.

Tuvo, pues, un triple objetivo la instrucción de los indios en el Virreinato: convertirlos al cristianismo, asimilarlos a la cultura europea y utilizarlos en la producción industrial del suelo peruano. Sólo este último objetivo se realizó plenamente.

Los conquistadores se negaron a conocer límite alguno al abuso de su poder. Suya fue la tierra descubierta y conquistada por su audacia. Suyos debían ser también los aborígenes que la habitaban. Suyos los tesoros de los palacios, de los templos y de las tumbas nobiliarias. Suyo el trabajo de los naturales. Por eso los indios trabajaron sin cesar, ya sea en las minas de azogue, plata y oro; ya en los obrajes, tejiendo paños, sayales y cordeles; ya como chasquis o correos de a pie por todos los malos caminos de la Colonia que reemplazaron a los espléndidos caminos del Incario; ya cultivando la tierra en las viñas y olivares, al servicio de los trapiches o ingenios de azúcar o cortando madera en las montañas; ya reemplazando a las bestias de carga, en el acarreo de los minerales, de los productos agrícolas o de las mercaderías; ya como yanacunas, en costumbre análoga a la servidumbre, medioeval; ya como "mingados" es decir alquilados, como si fueren muebles o herramientas, por los dueños de las haciendas que se aprovechaban así del trabajo ajeno. Fácil es comprender los pavorosos efectos de tantas extorsiones sobre aquellos infelices.

No siempre se resignaron los indios al cruel destino que les impusieron los conquistadores y algunas veces se sublevaron contra ellos. Los levantamientos indígenas marcan una trayectoria que se inicia en los orígenes de la dominación española con Manco Inca y termina en las postrimerías del Coloniaje con Túpac Amaru II. Unas veces las sublevaciones fueron generales y otras sólo parciales. En una oportunidad los indios de pueblo de Pinampiro, desesperados por los abusos del cura, se sublevaron y "atravesaron en masa la cordillera, permaneciendo al lado de los que aún no habían sido llamados a la religión de Cristo".¹⁴ Tan insaciable era la sed de oro de los Corregidores de Logroño y Huariboya, en el gobierno de Quijas y de Macas, cuya capital era Sevilla del Oro —así llamada por la abundancia de ese metal— y llegaban a tan inauditos extremos sus abusos contra los aborígenes en los rudísimos trabajos mineros, que éstos se sublevaron, capturaron a los peninsulares más abusivos,

¹⁴ Jorge Juan, *Noticias Secretas de América*.

les dieron muerte cruel, echándoles oro derretido en la boca, en la garganta y en los ojos y huyeron luego en masa hacia las montañas de Macas.¹⁵

Los levantamientos indígenas fueron reprimidos con terrible ferocidad. Sólo en la represión del movimiento encabezado por Túpac Amaru más de cien indios fueron exterminados.

Los trabajos forzados, principalmente en las minas; las pestes, sobre todo la viruela, que azotaron a los pueblos de la sierra; el abuso de la chicha y de otras bebidas alcohólicas que debilitó el organismo de los indios y el implacable rigor con que fueron reprimidas las sublevaciones, explican la pavorosa despoblación del elemento aborigen. Calculábase en diez millones de indios la población de Incanato cuando Pizarro y sus huestes llegaron al Perú. En las postrimerías de la dominación hispana la población aborigen apenas si alcanzaba a un millón de individuos. Nueve millones de personas constituyen el trágico tributo que la raza autóctona pagó, en vidas, a la crueldad y a la codicia de los conquistadores españoles. La historia no ha perdonado ni puede perdonar este grave pecado de deshumanidad.

Proclamada la independencia, el generalísimo José de San Martín—que se había declarado “indio” al tramontar los Andes, de la Argentina a Chile, al frente del ejército libertador— tuvo el acierto de expedir los decretos, firmados en Lima el 27 de agosto de 1821, aboliendo el tributo y el servicio personal de los Incas respectivamente, trayectoria que se reafirma en la resolución gubernativa del 27 de noviembre de 1831 y que, caída luego en desuso por la negligencia o complicidad de las autoridades encargadas de cumplirla, fue declarada posteriormente en todo su vigor por el decreto dictatorial de Castilla el 5 de junio de 1854.

Mientras el Virreinato había respetado, en cierta manera, el régimen de propiedad de las “reducciones, la nascente República cometió el error de pretender abolirlo, en su propósito de implantar y difundir la propiedad individual entre los aborígenes. No fue otro el sentido del decreto del Libertador Bolívar, firmado el 8 de abril de 1824 que autorizó el reparto de tierras comunales (arts. 2º y 3º), lo que equivalía a la disolución de las comunidades. El Congreso Constituyente de 1827 enmendó el error bolivariano, ordenando el 27 de agosto de ese mismo año la suspen-

¹⁵ *Ob. cit.*

sión de las ventas de las tierras comunitarias cuya propiedad fue reconocida a los indígenas que las poseían por reparto y sin contradicción, años después, por la ley del 31 de marzo de 1828, autorizando la venta de ellas solamente a los aborígenes que supieran leer y escribir. Las tierras de las comunidades, empero, siguieron subsistiendo en poder del Estado, con el título de “sobrantes”, arrendándose a los indios quienes de esta suerte, a semejanza de lo ocurrido con los siervos medioevales, pasaron a ser meros cultivadores de las tierras que antes habían sido de su propiedad.

Soldado de los ejércitos libertadores, carne de cañón en las batallas de la independencia, la República no le trajo al indio su liberación. Los flamantes legisladores que definieron la fisonomía política del nuevo Estado, alucinados por el brillo de las legislaciones europeas, pretendieron trasplantarlas casi literalmente, adaptándolas a nuestro país que tantas y tan radicales diferencias presenta con los del Viejo Mundo. En la naciente república libre, los negros, continuaron siendo esclavos y los indios oprimidos como en las más duras épocas del Virreinato. El Código Civil del Perú, expedido en 1852 y en vigencia hasta 1936, ignora al indio, desconociendo así una realidad socio-jurídica que afectaba a cuatro millones de individuos. Algunas leyes y patronatos republicanos reeditan teóricamente las cláusulas protectoras de los aborígenes, consignadas en las ordenanzas coloniales de las Leyes de Indias. Pero entonces, como otrora, todo eso fue letra muerta. En la realidad los indios vivieron aherrojados en la más oprobiosa esclavitud, despojados de todos sus derechos humanos peor que los siervos y esclavos, víctima de los gamonales implacables con la complicidad de los jueces prevaricadores.

El escritor puneño Choquewanka describe con patéticos trazos el drama cotidiano de la vida aborígen, flagelado por los abusos, sin horizontes, sin luz y sin esperanzas:

Nace el infeliz indígena —dice— con la marca de la abyección y comienza la carrera de sus infortunios. Desde la primera infancia comienza a sufrir los ardores del sol, los rigores de los fríos y las molestias de los vientos. Apenas da sus primeros pasos cuando ya se inclina a seguir, a las vacas y ovejas; desde aquella tierna edad ya sabe resistir al hombre y experimentar toda clase de privaciones; mantenido exclusivamente con los productos del suelo, se cría robusto y de un temperamento sano, por lo que tiene una completa complejión orgánica y física, siendo raros los mudos y dementes. A los ocho años se encar-

ga del rebaño de sus padres y ocupado en hilar, con la rueca en las manos, está apacentando sus ganados. Así pasa su infancia en la sociedad de los animales, sin más ideas que aquellas que se ha formado con las sensaciones ocasionadas por los objetos materiales que ha visto. A los doce años se contrae a las labores de la agricultura en aquella parte en que pueden sus hábiles fuerzas, al aprendizaje de los tejidos del país y a las demás cosas a las que sus padres le dedican. En este estado, considerado ya como hombre de trabajo, le es permitido mascar las hojas de coca, las que, dando cierto vigor en las labores y conservando la mejor digestión, han sido siempre de un uso general, de manera que es para los indígenas un artículo de primera necesidad. Se asegura que dos o tres días la pasan sin comer, mantenidos únicamente con la coca. Desde los 18 años el indígena está en condiciones de casarse y cuando alcanza este nuevo estado, empieza a sentir toda clase de incomodidades. Reducido a la servidumbre de los servicios personales forzosos que el despotismo antiguo inventó bajo diversas denominaciones se ve obligado a postergar sus más interesantes ocupaciones, por el alternativo servicio que debe prestar al sub-prefecto, al juez, a sus ayudades y a los gobernadores.¹⁶

Con el sentido innato de sus propios derechos de ser humano, el indio acude a los jueces para hacerlos respetar. Su terquedad es invencible y su paciencia para reclamar su derecho, infinita. “El indio es un pleitista eterno —afirma el profesor e indigenista mexicano Moisés Sáenz— y el noventiocho por ciento de sus litigios se ha calculado que son por asuntos de propiedad. Hasta la saciedad se ha hablado —y se repite en todas las publicaciones sobre la materia— de las deficiencias de la administración de justicia en cuanto a las demandas del indio”.¹⁷ Y así es, por desgracia. Una sola cita basta para reflejar, fielmente en este caso, la situación general: el Presidente de la Corte Superior del Cuzco, en su Memoria de 1926, declaró que había más de cuatro mil expedientes sobre litigios indígenas, de los cuales apenas trescientos habían sido resueltos.

A veces el indio, exasperado por tanto abuso, resolvió hacerse justicia por su propia cuenta y se sublevó contra sus opresores. Se les acalló barbaramente, a sangre y fuego. Se les mató por millares. Y los jueces se encargaron de sepultar en las cárceles a los sobrevivientes bajo mamotretos de papel sellado.

La historia recuerda la actitud viril de un magistrado ejemplar, el

¹⁶ Choquewanka, *De la biografía particular del indio*.

¹⁷ Moisés Sáenz, *Sobre el indio peruano*.

doctor José Frisancho cuando desempeñó el cargo de Agente Fiscal de la Provincia de Azángaro o intervino, en ejercicio de sus funciones, en el juicio promovido a raíz de la sublevación de los indígenas de Samán. Constatando la flagrante parcialidad de los jueces en favor de los gamonales, a cuyo servicio estaban, y en agravio de los indios, ese austero e integérrimo magistrado afirma categóricamente en su dictamen fiscal:

Hay un hecho más significativo que hace resaltar la pasión banderiza de los jueces de paz en cuanto juicio han organizado con ocasión de la sublevación de los indígenas de Samán. Tal hecho consiste en que las autoridades instructores de esos sumarios, únicamente se han concretado a reconstruir la faz criminal, cuya responsabilidad es imputable a las multitudes alzadas; pero la otra faz, igualmente criminal, cuya responsabilidad pesa sobre la clase de los terratenientes, ninguna autoridad la ha querido ver ni afrontar hasta ahora.¹⁸

Enjuiciando la naturaleza del delito de sublevación indígena, el doctor Frisancho expresa, con serena energía, sus conceptos admonitivos, en los términos siguientes:

La sublevación indígena que, con carácter alarmante y endémico, viene conmoviendo en los últimos años las poblaciones de la Provincia de Azángaro, no es sino la resultante del estado mismo de esclavitud en que los indios están aherrojados. Teóricamente, en el texto de la Constitución y leyes peruanas, se ve que los indios están amparados por las mismas garantías individuales e iguales derechos civiles que las clases sociales constituídas en dominadoras y favorecidas, pero ante el hecho real y en las relaciones efectivas del derecho que se práctica en estos pueblos, aquellos preceptos legales no son otra cosa que fórmulas vacuas, apotegmas de ineficacia irrisoria, etiqueta banal que se ostenta en la letra muerta de los Códigos. Si ha llegado el momento de decir con paladina entereza la verdad, sin reformarla en las reticencias de las monsergas jurídicas, hay que declarar, de una vez por todas, que los indios, por lo menos los de esta Provincia, se hallan de hecho despojados no sólo de los derechos que advienen de la personalidad jurídica, sino hasta de los demás primordiales derechos humanos, de los que ni aún los esclavos y siervo de las peores épocas se hallaron completamente privados.¹⁹

El sombrío cuadro que traza ese austero magistrado no era ni originario ni exclusivo de la Provincia de Azángaro donde él ejercía la difícil

¹⁸ José Frisancho, *Vistas Fiscales concernientes al Problema Indígena*.

¹⁹ J. Frisancho, *ob. cit.*

tarea de administrar justicia. Era el panorama general de todas las regiones de población aborigen del Perú.

En otra oportunidad, en época eleccionaria, los indios fueron asesinados en masa por el electorado mestizo en la Provincia de Espinar, departamento del Cuzco. Se inició la correspondiente instrucción judicial contra los responsables. Y el Diputado por la Provincia movió sus influencias e hizo aprobar por el Congreso una ley de amnistía a todos los inculcados, con lo que tan execrables crímenes quedaron impunes.

El Presidente de la República don Augusto B. Leguía (1919-1930) inició y reafirmó en el Perú, con vigorosos caracteres, la reivindicación de la raza aborigen y la consagración de sus derechos. Apenas llegado al poder, por decreto supremo expedido en 1919 dispuso que todo trabajador indígena prestara servicios sólo durante ocho horas diarias, con un intervalo de descanso de dos horas para tomar alimento. La Constitución de 1920, traduciendo con fidelidad el pensamiento del mandatario, puso fin a la ignorancia oficial y legislativa sobre la existencia del indio y reconoció jurídicamente a las comunidades indígenas, consagrando sus derechos y protegiendo sus tierras. Leguía enfocó con certero acierto el problema indígena y su solución. Para ello había que fortalecer la comunidad indígena y defender su patrimonio, transformando el ayllu antiguo en una cooperativa de producción agro-pecuaria.

Bajo la directa inspiración del Presidente Leguía se creó, en uno de los Ministerios, la Sección de Asuntos Indígenas el 12 de septiembre de 1921, organismos que posteriormente se transformarían en Dirección y que hasta hoy subsiste. Por ley del 6 de octubre de 1922 se prohibió la prestación de los servicios gratuitos de los indios, costumbre que estaba tan generalizada y que tantos abusos había acarreado. La ley N^o 2285, promulgada el 11 de mayo de 1923, fijó el salario mínimo que debían percibir los jornaleros indígenas, estableciendo la obligatoriedad de los pactos firmados, con intervención gubernativa, entre los hacendados y los colonos; exigiéndose a los dueños de los fundos que el pago a los indios se hiciera en dinero efectivo y no en especies; prohibiéndoles que obligaran a los indios a residir en los centros de trabajo contra su voluntad y a proveerlos de artículos alimenticios por un valor mayor al que gana un jornalero durante una semana; disponiéndose igualmente que los indios pudiesen vender libremente sus productos, frutos y animales, donde mejor les conviniese, sin obligarlos, como antes ocurría, a

venderlos, a vil precio, a los dueños de los fundos. Se prohibió también a las autoridades políticas, bajo pena de cárcel, intervenir en los contratos de peones u operarios para trabajos públicos o particulares, intervención que tantos perjuicios había causado a los aborígenes. Por resolución gubernativa del 24 de julio de 1925 se ordenó el levantamiento de los planos de las tierras comunitarias en toda la República. El 28 de agosto de este mismo año se decretó el reconocimiento e inscripción de las comunidades indígenas existentes en el país. El 19 de abril de 1929 se ordenó la represión de los "alcanzadores" que estafaban a los indios so pretexto de defenderlos. Durante el gobierno de Leguía se dictaron numerosas medidas más, tendientes todas ellas a levantar a la raza aborígen del abatimiento y de la postración en que yacía, entre las que no podemos dejar de citar la mejoría que se intentó en la administración de justicia para el indio, ya que los graves abusos de algunos jueces prevaricadores y sin conciencia fueron frenados por la Corte Suprema de Justicia al no ratificarlos al vencimiento de su período quinquenal. Casos concretos de este temperamento se comprobaron en las ratificaciones judiciales de 1925.

La activa política indigenista fue proseguida en la acción de algunos de sus sucesores en la magistratura suprema. La Constitución de 1932 mantuvo la conquista de la Carta Política de 1920, reconociendo la personería jurídica de las comunidades indígenas. El 8 de julio de 1935 se creó el Consejo Superior de Asuntos Indígenas, cuerpo consultivo del Ministerio de Fomento, pasando después —por resolución del 23 de marzo de 1936— a ser dependencia de la Dirección del Trabajo y Previsión Social. En el lapso gubernativo 1933-45 se abordaron los dos aspectos del problema indígena, el económico y el cultural, procurando cautelar los intereses del aborígen, en la posesión de sus bienes y en el libre ejercicio de sus actividades e inculcarle, a la par, los conocimientos elementales para redimirlo de su absoluta ignorancia. La jurisdicción gubernamental para la solución de los litigios de orden civil entre indígenas, por razón del dominio, posesión o usufructo de tierras, aguas, pastos o ganados, establecida por la ley N^o 3120 y reafirmada por diversas ejecutorias de la Corte Suprema de Justicia, permitió la solución equitativa de múltiples conflictos casi seculares, en forma que garantizara su perennidad, reintegrando al patrimonio comunal, mediante fallos gubernamentales o trámites de conciliación, extensas superficies de tierras que

ampliaron el radio de acción y el trabajo de miles de indígenas y evitaron la repetición de actos de violencia, tan frecuentes en otros tiempos entre las distintas comunidades o entre éstas y los latifundios colindantes. Fueron inscritas en el Registro respectivo más de dos mil comunidades, o sea aproximadamente la mitad de las existentes en el país. Bajo el control de la Dirección de Asuntos Indígenas se organizó el catastro de las tierras comunitarias del Perú. Y en cumplimiento de la legislación civil, gran parte de las comunidades reconocidas e inscritas, eligió democráticamente a sus genuinos personeros, evitando la corruptela que significaba otrora la intromisión de elementos extraños e inescrupulosos que, con el título de apoderados de la comunidad, conseguido mañosamente o por medios vedados, disponía en forma arbitraria de sus bienes o vivían a costa de ellas, sin control ni responsabilidad alguna.

Preocupado el Estado en mejorar la situación económica de los aborígenes y acogiendo su natural deseo de tener tierras, compró y parceló, con ese fin, importantes fundos agrícola-ganaderos en los departamentos del centro y del sur (Junín, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac).

Fueron creadas, asimismo, en las circunscripciones territoriales de más densa población aborigen (Cuzco, Puno, Ayacucho, Ancash, Junín, Cajamarca) "Brigadas de Culturización Indígena" para instruir a los adultos, utilizando el idioma o dialecto propio de cada región, sistema ambulante que portaba consigo los elementos necesarios para hacer más práctica y atrayente su misión, llegando a las diversas localidades y a los propios hogares indios para llevarles el conocimiento de sus derechos y de sus deberes correlativos, inculcarles hábitos de higiene personal, orientándolos en la edificación de sus viviendas y en la selección de sus alimentos más nutritivos, combatiendo el alcoholismo y el cocainismo sus vicios ancestrales, suministrándoles conocimientos de agricultura y ganadería, iniciándolos en las industrias posibles de la región, despertándoles la conciencia de su personalidad, estimulando sus sentimientos de solidaridad con todos los demás conglomerados sociales del país y procurando llevar hasta las más apartadas regiones la influencia de los signos culturales de occidente —frente a lo que el indio se mostró siempre tan receloso y esquivo— para hacer de él un individuo sano de cuerpo y alma, ciudadano útil que participe activamente en la vida organizadora del país.

Fue creada también, en beneficio de los indígenas, la Sección Legal Asesora, servida por personal competente de letrados, que los orienta,

gratuitamente, en sus múltiples gestiones en las diferentes dependencias administrativas.

Con el laudable empeño de revitalizar las comunidades indígenas, aprovechando sus costumbres ancestrales de apego a la tierra y trabajo en común, así como sus recursos económicos propios, se ensayó en modernizarlas, transformándolas en instituciones con una orientación técnica en sus labores agrícolas, empleando métodos modernos de cultivo y de crianza de ganado, con lo que se esperaba obtener también mayores rendimientos en la producción. Iniciando este plan en el departamento de Junín, fueron creadas sucesivamente más de veinte Granjas Comunales, nexa magnífico entre los antiguos ayllus y las actuales cooperativas de producción y de consumo. Estas Granjas se instalaron con capitales indígenas y fueron regentadas por los propios comuneros, bajo la supervigilancia y contabilidad de un funcionario fiscal. Pueden revestir marcada importancia en el porvenir de la economía nacional.

Por ley N^o 8020 se creó una jurisdicción administrativa especial que comprende todas las cuestiones suscitadas entre los indios por razón de dominio, arrendamiento o usufructo de sus tierras, aguas, pastos o ganados, así como entre ellos y sus colindantes no indígenas. El Estado protege al regnícola comunero en la medida de sus buenas intenciones. La institución comunal se ha cimentado dentro de la antigua estructura económico-social de nuestras serranías andinas. Conocemos el caso del latifundio "Miraflores", en la Provincia de Jauja, que a la muerte de su único propietario, sus múltiples herederos resolvieron trabajarlo colectivamente, a la manera de las comunidades y al amparo de las leyes que las protegen.

Algunas comunidades carecían de las tierras necesarias para su sustento por ser insuficiente su propia dotación. El Estado les otorgó facilidades para que, con la intervención garantizadora del Gobierno, comprasen fundos cuyas tierras se agregaron a las comunitarias. El Estado, por su parte, compró algunas otras haciendas para lotizarlas entre los colonos que eran sus poseedores y con la plausible finalidad de organizar un régimen de pequeños propietarios territoriales.

La ley N^o 3019 impone a los hacendados la obligación de construir casas-habitaciones higiénicas, en los alrededores de sus establecimientos industriales, a su costo; escuelas de instrucción primaria gratuita y obligatoria para los hijos de sus operarios, debiendo funcionar en ellas una

sección nocturna para obreros analfabetos; y mantener, en sus centros de trabajo, un botiquín para atender a la primera curación de los obreros accidentados y enfermos.

La deficiencia de los recursos económicos fiscales ha impedido ir más allá en esta política indigenista. Y falta todavía tanto por hacer! Porque, a despecho de todo lo realizado, el indio continúa viviendo en un estado primitivo. “No obstante que la legislación civil y penal pone en igualdad de derechos y obligaciones a todos los habitantes de nuestro territorio —expresa Vladimiro Bermejo— el indio no está capacitado para hacer valer esos derechos en la forma humana que debiera hacerlo, por la condición de sojuzgamiento a que está sometido; su posición de raza conquistada aún no ha desaparecido”.²⁰

La sierra cubre la más grande porción del Perú. Por eso nuestro país es predominantemente serrano. El indio es, por naturaleza, habitante de la sierra. Pero la sierra no presenta unidad, coherencia o continuidad territorial —como lo observara ya, desde el siglo xvi, el estudioso Baltazar Ramírez— integrada por cerros, cuevas, quebradas, tierra rasa, fértil en unas partes y yerma en otras, caliente en los valles y frígida en las alturas. Hay diferencias sustanciales entre la región de los “cañones” o desfiladeros como la vertiente occidental del Vilcabamba; las “cuencas entre montes” como la del Cuzco, donde hay pastales y zonas de cultivo de diversas altitudes; las cordilleras empenachadas de nieves perpetuas; y la región de las punas donde parecen percibirse los ecos de la eternidad cósmica.

Cada una de estas distintas regiones naturales diversifica la tipología social y le imprime sello característico y signos diferenciales a los distintos tipos humanos. Conocer a un indio peruano no es conocer a todos. Yerran, por ignorancia, quienes lo creen así. El indio de la quebrada es distinto del indio de la puna. El primero tiene un profundo sentido del respeto: respeta a los padres, en quienes ve algo de sagrado; al hogar, por lo que abomina el adulterio; a la propiedad, por lo que condena la usurpación y el robo, excluyendo a quienes lo perpetran de sus reuniones o cabildos; a los animales con los que muchas veces comparte su vida doméstica; los “convenios en el “waqui” o sea en la sociedad agro-pecuaria; sus compromisos en el “aine” o mutualidad indígena; su sistema institucional que considera como un precioso legado de sus ancestros; y a sus

²⁰ Vladimiro Bermejo, “La Ley y el Indio en el Perú”. Publicado en la revista *América Indígena*, órgano del Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F. Abril, 1944.

mayores, en prueba de lo cual jamás beben licor ante ellos, salvo que previamente les haya suplicado que le "quite el respeto", el cual, consiste en besar el vaso o la copa en señal de asentimiento. Es así como regula sus relaciones de indio a indio. En cambio, frente al blanco, es incumplido y receloso, requiriéndose la acción coercitiva para obligarlo. Incansable trabajador para sí o para sus hermanos de raza, es lento y pesado cuando pone su esfuerzo al servicio del patrón blanco, de quien siempre desconfía y ante quien casi siempre es simulador y mentiroso. Abulta los agravios que recibe. Litiga por mendrugos. No dice la verdad cuando es testigo y cuando la declara siempre oculta algo por temor a la otra parte. Y prefiere dejarse explotar por un tinterillo, antes que ser víctima de un robo.

El indio de la puna presenta un temperamento espiritual contrario al de la quebrada, con quien sólo se siente unido en su actitud frente al blanco. Ambos tipos indígenas difieren radicalmente del indio selvático, tanto en sus formas de vida como en las modalidades de su paisaje interior.

ECONOMÍA Y TRABAJO DE LOS ABORÍGENES Y DE LOS MESTIZOS

Yanaconaje.—Aparcería.—Fayna

El *yanaconaje* es una forma de trabajo de los aborígenes peruanos cuyo origen se remonta a la prehistoria ancestral. Este sistema ya se encuentra perfectamente enraizado en la organización social del Incanato. Procedían entonces los yanaconas de aquellas regiones que habían sido sojuzgadas por las huestes imperiales. Sus habitantes, en vez de ser exterminados, caían en servidumbre, análoga a las del Medioevo europeo, y se les obligaba al laboreo de las tierras bajo la dependencia de los curacas.

Narra Sarmiento de Gamboa que los yanaconas eran prisioneros de guerra a quienes los vencedores perdonaban la vida para utilizarlos como auxiliares, costumbre que —según él— se originó cuando Túpac Inca Yupanqui cedió numerosos criados, para que le sirvieran como trabajadores de la tierra, a su hermano Túpac Cápac, quien, en su desenfrenada ambición, trató de sublevarlos contra aquél monarca. Éste reprimió el intento, ejecutando a Túpac Cápac, ejerciendo sanción ejemplarizadora contra la masa sublevada y, accediendo a las súplicas de su esposa, perdonó a muchos en el lugar denominado “Yanayacu” —circunstancia topográfica que origina el nombre “yana yacu-cunas” del que se deriva el vocablo “yanacunas” o “yanaconas”— y quienes fueron entregados a los curacas para que los dedicaran al cultivo de las tierras.¹

Garcilaso de la Vega afirma que los yanacones estaban en la misma condición de los siervos.

El yanaconaje sobrevive con la denominación española que lo hace más férreo y, bajo el aparente ropaje de una justificación legal y jurídica, lo convierte en un instrumento más de expoliación contra los aborígenes. Las Leyes de Indias, expedidas con inmejorables intenciones en la metrópoli tan lejana, leyes que “se acataban, pero no se cumplían” en las colonias, consideran a los yanacones como “indios que no están obligados

¹ Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia Natural de Indias*.

a trabajar en beneficio de un encomendero y que podían establecerse donde quisieran formando reducción y pudiendo contratar como los demás indígenas". Pero la realidad fue bien distinta a la letra muerta de la ley.

Solórzano Pereira opina que la palabra "yanacona" proviene de la voz indígena que significa "hombre de servicio".² El indio, sólo por su condición de tal, era considerado como un servidor de los españoles, trabajando para ellos, en formas distintas, ya sean en la ciudad, ya en el campo a cambio de "alimentación, salario, vestido, adoctrinamiento y aún tierras", supuestas retribuciones de las cuales sólo la primera se hizo efectiva y por el propio interés de los españoles.

Matienzo divide a los "yanaconas" en cuatro grupos: 1) los que, bajo la dirección de un jefe, elegido por ellos mismos, sirven en las tierras de pan-llevar o crían ganado para venderlo; 2) los que sirven a los españoles en sus casas y "son bien tratados aunque propensos a embriagarse"; 3) los que trabajan en las minas (el principal centro minero de entonces fue Potosí), guardándose los restos que quedaban de la explotación de los metales; y 4) los que cultivaban las tierras de los Andes, dedicados al beneficio de la coca. Matienzo, inexplicablemente, elogia el régimen del yanaconaje considerándolo una institución poco menos que paradisiaca pues en ella "los indios, de esclavos se vuelven libres" y "de no hacer nada tienen cosas propias y viven como cristianos".³ Tan ingenuo lirismo se deshace ante el impacto de la dura realidad. El yanaconaje es una servidumbre con las taras de este sistema. Servicio personal y colectiva que priva a los servidores de todos los derechos y les impone la carga de todos los deberes.

Las Leyes de Indias ordenaban que "los indios fueren libres y no sujetos a servidumbre, que no se presten ni enagenen por ningún título, ni se pongan en venta en las haciendas". Pero a despecho de esos preceptos incumplidos, el trabajo infatigable del indio osciló, en la realidad, como un péndulo trágico, entre la servidumbre y la esclavitud.

No varió el panorama espiritual y material del indio con el advenimiento de la República. El Protector San Martín abolió el servicio personal por decretos supremos del 27 y 28 de agosto de 1821. Pero en la

² Solórzano Pereira, *Política Indiana*.

³ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*.

mentalidad peruana, a través de cuatro siglos de coloniaje, estaba profundamente arraigada la idea de "acatar y no cumplir las leyes". Y, tal como había ocurrido otrora con la Recopilación de Indias, ocurrió en la iniciación republicana con los decretos protectorales. El yanaconaje subsistió, en todos sus efectos, porque, como lo anota acertadamente Torres Ruiz, "el criollo, gran latifundista, siguiendo las huellas de sus antecesores, consideró al indio un ser inferior, apto sólo para la agricultura y el servicio militar y lo utilizó para el cultivo de sus tierras, tratando de hacerlo al más bajo costo".⁴

Los yanaconas, durante la República, se rigieron por el derecho consuetudinario que no les otorgaba garantía alguna. La Comisión Codificadora del Código Civil de 1852, de espaldas a la realidad y tal cual había ocurrido también con las comunidades indígenas, prefirió no ocuparse del problema del yanaconaje que fue ignorado, por eso, en dicho cuerpo de leyes. Y el yanacona continuó, de esta suerte, en tan deplorable situación hasta 1920 en que el Presidente de la República, don Augusto B. Leguía, gran captador de la realidad nacional cuyos problemas abordó resueltamente, incorporó al yanaconaje dentro del sistema del derecho escrito, definiendo y garantizando sus derechos y especificando, concretamente, sus obligaciones.

Surge así, desde entonces, el Contrato de Yanaconaje, instrumento jurídico bilateral por el cual el hacendado arrienda o subarrienda, según los casos, las tierras de la que él es propietario o conductor respectivamente, al yanacón para que cultive determinados productos, previamente señalados en el contrato y abone la merced conductiva prefijada, no en dinero, sino en productos o especies que son materia del cultivo. El yanacona no puede cultivar otros productos distintos a los pactados. Estas restricciones impuestas al yanacona dan una modalidad especial al contrato de yanaconaje. El yanacón ha dejado ya su triste condición de siervo, a la usanza medioeval. Ahora es un pequeño agricultor que pertenece al proletariado rural.

Tres contratos distintos definen, en realidad, la figura jurídica del yanaconaje: a) el del arriendo o sub-arriendo por el que el propietario o el conductor de las tierras entrega al yanacona una o varias parcelas de

⁴ Manuel Torres Ruiz, *El Yanaconaje en el Perú*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Derecho. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tesis registrada en la Biblioteca Central de la Universidad con el N° 278.

ellas para su cultivo, precisándose las condiciones y plazo del mismo y el monto de la merced conductiva; *b*) el de habilitación, contrato accesorio por el cual el hacendado entrega al yanacona los materiales necesarios para el cultivo, material que debe ser pagado por el yanacón, al terminar la cosecha y en productos de ésta, cuyo precio se fija en el momento de suscribir el contrato; y *c*) venta de productos, porque el yanacona está obligado a entregarle al hacendado, y sólo a él, de acuerdo con un precio fijado de antemano. En la práctica los hacendados elevaron desmesuradamente los precios de los materiales que entregaban en habilitación y bajaron hasta el mínimo posible los precios de las cosechas que debían recibir en pago por el yanacona, perpetrando así un doble abuso, en agravio de éste último.

La primera afirmación de la conciencia agraria de los yanacónes tuvo lugar al finalizar la primera Guerra Mundial (1914-1918) que improvisó una casta de nuevos ricos por las muy altas cotizaciones que alcanzaron la caña de azúcar y el algodón por el extraordinario aumento de la demanda. Los agricultores intensificaron entonces, por todos los medios posibles, el cultivo del algodón, recurriendo al sistema del yanaconaje cuyas condiciones hasta entonces no podían ser más inferiores, ni aflictivas. Las cuantiosas fortunas acumuladas en esa época por los agricultores contrastaban con el pauperismo de los yanaconas a cuyos esfuerzos infatigables se debía, en gran parte, la acumulación de tanta riqueza de la que ellos no disfrutaban ni en mínimo porcentaje. La situación se hizo insostenible. Los yanaconas de varias haciendas protestaron contra esa clamorosa injusticia social. Surgieron los conflictos agrarios. Y el gobierno del Presidente Leguía, permeable ante tan justificados anhelos del proletariado rural expidió los decretos del 4 y 6 de marzo de 1920 que marcan el punto de partida del derecho escrito en el sistema del yanaconaje.

A partir de entonces la intervención del Estado empezó a regular, sobre bases cada vez más justas, las relaciones entre patronos y yanaconas.⁵

La *aparcería* es otra modalidad del trabajo agrícola de los aborígenes peruanos, distinta del yanaconaje. En la "aparcería" ambas partes contratantes corren iguales riesgos. Es un sistema de cultivo intermediario

⁵ Antonio Tincopa Pineda, *El Contrato de Yanaconaje en el Perú*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Derecho. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú. Registrada en la Biblioteca Central de la Universidad, con l N^o 134.

entre el arrendamiento o renta variable y la explotación directa. En el Perú se realiza la aparcería tal como la define Bureau: "un contrato de sociedad entre el patrono y el colono por el cual el primero aporta la tierra y el segundo la mano de obra y los instrumentos de labranza. Los animales de trabajo son aportados, en partes iguales, por ambos. Y los frutos de la cosecha se distribuyen también entre ambos por partes iguales".

Discrepan los tratadistas sobre las perspectivas de la aparcería. Wauters afirma que "el colono pierde su personalidad política, religiosa y social". Podestá, en cambio, en juicio que nos parece más fundamentado y real, opina que "la aparcería es una forma eficaz de trabajo agrícola, en beneficio mutuo de ambas partes contratantes".

La aparcería difiere del yanaconaje porque en este último no se reparte, por igual, los productos de la cosecha y todos los riesgos son para el yanacona porque el hacendado recibe siempre la merced conductiva cuyo precio se fija previamente en especies.

El sistema de aparcería está extendido tanto en la costa como en la sierra peruana. En la región andina existe también una especie de aparcería llamada *huaqui*, contrato que se realiza entre los elementos de un mismo ayllu, por la cual una parte entrega el terreno y la otra las semillas, contribuyendo ambas a los gastos y trabajos necesarios para el sembrío, riegos y cosecha; y repartiéndose luego, por partes iguales, los productos obtenidos.

El *Chiki*, modalidad propia del espíritu colectivista del indígena, existente en las serranías andinas, es un convenio por el cual el propietario de una chacra señala una parte de ella para que sus hijos, compadres, ahijados y personas de su mayor afecto inviertan una cantidad necesaria de semilla y cultiven la tierra, lo que les da derecho a percibir el íntegro de los productos cosechados en esa parcela.

La Minca, costumbre bastante generalizada en las serranías andinas, con ligeras variantes folklóricas de localidad a localidad, es un verdadero trueque de servicios: el indígena solicita la ayuda de uno o de varios de sus hermanos de raza para la siembra, la cosecha o alguna otra actividad, a cambio de prestarle, a su vez, servicios semejantes en ocasiones similares.

En el momento propicio, generalmente en la siembra de la papa o del maíz, los colaboradores se hacen presente con sus respectivas herramientas para cumplir con el empeño. El dueño de la "chacra" los atiende durante la jornada, proveyéndoles de coca, alcohol, cigarrillos y comida.

Antes de iniciar la siembra se extiende la semilla en un enorme “poncho” u otro manto; luego uno que hace las veces de “cura” o mago, con una copa de licor y coca, pronuncia algunas palabras alusivas y realiza algunos ritos como el “tincaycusun”; la concurrencia brinda enseguida por el éxito de la siembra y augura una cosecha abundante; y acto continuo empieza el trabajo al compás del “crahui”: los peones abren los surcos, se echan en ellos las semillas y se entierran los granos por todos los asistentes en medio de mayor regocijo. Estas labores se hacen por “suyos” o parcelas de tierra. Al caer de la tarde y cuando termina el trabajo, todos acompañan al “tarpuchicoj” a su casa donde son agasajados, así como lo han sido en la chacra, con chicha de jora, licores y abundante comida.

En la época de la cosecha la “minca” se inicia desde muy temprano y también por “suyos”. Si la cosecha es de trigo, después de los festejos de la siega en el campo se hace la trilla en la “era”, ya sea mediante animales de tiro, ya con las rondas de la gente, lo que generalmente se hace de noche y la espiga, depositada en la “era”, está más o menos seca por acción del calor solar. Según la categoría económica del dueño, los colaboradores son invitados con licores, ponche o simplemente una taza de té o café. Un tono de indesmayable alegría matiza las tareas de la trilla. Más aún si la noche es de luna, propicia a la elocuencia agresiva de los romances autóctonos. En la “trilla, al igual que si fuesen carnavales, se “huayllacha”: rondas y zapateos al compás de las guitarras y bandurrias. Al día siguiente, todos “ventean” el grano, o sea lo arrojan al viento para separarlo de las suciedades y una vez limpio está expedito para llevarlo al mercado y utilizarlo en sus múltiples aplicaciones.

La *Faena* o *Fayna*, otra modalidad del trabajo en común, rezago y supervivencia de la Colonia, reafirma el espíritu de comunidad, aprovechado en labores de bien público: construcción y limpieza de caminos y puentes, ornato de las poblaciones y “escarbo” o limpieza anual de las acequías, después de la época de las lluvias y las “avenidas” (diciembre-marzo). En esto se diferencia de la “minca” cuyo objetivo es sólo prestar ayuda a un particular. En la “fayna” se trabaja en beneficio de la colectividad.

El día señalado para el “escarbo” de las acequías, mediante bandos o carteles, y a la hora prefijada, parten los trabajadores, con acompañamiento de músicos y presididos por las autoridades a que dirijan la obra. Cada

familia debe mandar por lo menos a uno de sus miembros. Si no puede hacerlo envía coca y alimentos. Los dueños de las chacras envían peones cuyo número varía según la extensión de los cultivos y la cantidad de agua que empleen en su regadío. De este modo casi todo el pueblo sale al “escarbo”, inclusive las mujeres que van con el fin de cocinar.

Antes de comenzar la tarea se “paga” a la tierra para que no los vaya a “agarrar”. El trabajo se inicia en la “boca-toma” y dura algunos días. Por eso se forman amplios campamentos y se elige entre los presentes a los “agentes veladores” para que guarden el orden debido, manteniéndolo tanto de día como de noche, en las horas del trabajo como en las del descanso. Alegres notas musicales y canciones típicas, que todos entonan, disimulan la monotonía y el cansancio del trabajo desde que se inicia hasta que se termina.

Generalizado en los Departamentos de la Sierra, y marcadamente acentuado en algunos de ellos, es la condición de “colono” en la que el indio nace, vive, trabaja y muere.

El indio de las haciendas, ya sean éstas de cultivo o de ganadería, propiedades del mestizo o del blanco, es considerado como un semoviente, al igual que los siervos medioevales, arraigados a la tierra como los árboles o integrado al patrimonio de la misma como los animales. El “colono” no recibe retribución por sus servicios en razón de que la tradicional organización, transmitida de padres a hijos, perdura para él con incambiable mecanismo.

El calendario varía de trabajos, pero conserva el denominador común del agobio y la expoliación. Los “colonos” trabajan en enero, en las haciendas de cultivo, en el sembrío de las papas. En marzo las haciendas ganaderas los ocupan, también gratuitamente, en la esquila del ganado lanar —promedio de veinte a veintidós ovejas diarias por colono— trabajo que dura tanto como sea necesario hasta su terminación y que es sumamente pesado y moroso porque el corte se hace a mano y con cuchillo, las más de las veces con las aristas que se aprovechan de los vidrios despedazados. En abril estos mismos colonos pasan a barbechar lo terrenos para la próxima siembra de papas, roturándolos con sus propios elementos o implementos muy rudimentarios. En junio se hace casi siempre la matanza del ganado y luego la elaboración de la chalona y el sebo. En julio es obligatorio y bajo responsabilidad del colono trasladar de la hacienda

a la ciudad o a la estación del ferrocarril más próxima, la chalona, el sebo y la lana, en sus propias acémilas cuando las tienen o alquilándolas, con su propio peculio, en caso contrario.

Los pastores están obligados a aceptar los empleos que la administración de la hacienda les encomienda gratuitamente, tales como el "quipo", "quipillo" y "rodante", cargos renovables cada año y cuyo desempeño consiste en ser los directos intermediarios con la peonada; conocer en detalle el desarrollo de la propiedad del patrón; y pagar y responder por las pérdidas naturales, ocasionadas dentro del cargo de sus servicios. No sólo ellos, en forma personal, cumplen sus obligaciones, sino sus respectivas familias que pasan, enteras, a formar parte del séquito de sirvientes que el hacendado necesita en sus caseríos. Si son ancianos sirven como tejedores o holadores; si son mujeres, en la cocina y el lavado; y si son niños, para el servicio doméstico en la casa del patrón.

El indio que no es colono, el que no es parte de la propiedad del hacendado y no está, por tanto, completamente absorbido por su amo, siendo más independiente se dedica a variadas actividades; es alfarero, tejedor, tintorero, platero, joyero, relojero, mecánico o un regular comerciante en pequeño. Realiza todas sus manufacturas con ingenio y algunas con técnica y perfección a pesar de los deficientes instrumentos que él mismo se procura, ya sea adaptando otros similares, ya construyéndoselos totalmente. Aún ellos no se ven libres de la explotación de los patrones, hacendados, ganaderos o autoridades. Como no saben apreciar ni el factor tiempo, ni el desgaste de energías, ni la importancia de la oferta y la demanda para imponer los verdaderos precios a sus objetos en venta, se resignan a malbaratarlos, consiguiendo apenas lo indispensable para su sustento. No son raros los casos en que el indio no logra llegar ni hasta el mercado de su pueblo. En el camino los profesionales "alcanzadores" les imponen los precios ínfimos, con aquiescencia de la autoridad y allí no más se les arrebatan sus mercaderías, con engaños cuando no con amenazas.

Por la férrea trabazón de los intereses creados, por la acción mancomunada del gamonal, del tinterillo, del juez de paz, del subprefecto y por la falta de decisión del Estado para intervenir con la energía que se requiere el indio sigue constituyendo un peso muerto, víctima de todas las asechanzas, receloso de cuantos le rodean y desadaptado e indiferente ante el proceso nacional.

Economía y trabajo minero de los aborígenes. Conocieron los indios peruanos, en la era precolombina, el arte y la ciencia de la metalurgia; pero no constituyeron entonces un país de mineros. Aprovecharon, limitadamente, de los metales que sacaban de las entrañas andinas, usándolos para algunas de sus armas y de sus adornos; pero su explotación fue superficial, casi epidérmica en las rugosidades de la cordillera, desconociendo la profundidad de los socavones y las maravillas de los metales preciosos que, en esas profundidades, guardan, ávaros, los Andes.

La Conquista y la subsiguiente dominación española convirtieron al Perú en un país minero. Los españoles, con un coraje indomable, sorteando todo género de peligros, luchando contra las desadaptaciones de la altura y la agresión climática, subiendo hasta las crestas andinas que parecían inaccesibles, todo lo "catearon", sin dejar de examinar la posibilidad mineras en un sólo metro de terreno. Ellos, a fuerza de audacia, plantearon sobre bases firmísimas la trayectoria minera del país. Nada dejaron de auscultar en este sentido. Y abrieron así el camino por el que seguirían las épocas posteriores.

El trabajo de las minas constituyó la más pavorosa tragedia para los indios, víctimas de inicuas e interminables explotaciones. En forma análoga a lo que ocurría con los negros en el África y a lo que antes había ocurrido con los esclavos en el Viejo Mundo, los aborígenes peruanos en las serranías eran acorralados como bestias y, conducidos como tales, a viva fuerza, para los rudos y agobiantes trabajos mineros, llevados los unos a las laderas andinas, conducidos otros a alturas inverosímiles, tratados todos, peores que a los animales, con un rigor despiadado, trabajando desde la salida hasta la puesta del sol, aniquilando día tras día sus energías, sin que asomara en sus mentes obscurecidas el albor de ninguna perspectiva liberadora, sin más esperanza que su propia muerte para poner fin a tanta iniquidad y a tanto sufrimiento. En tres siglos de coloniaje la población indígena había disminuido pavorosamente, en algunos millones de hombres, como secuela inevitable de la explotación minera.

Galeones reales, repletos de oro y plata, trágica expresión de los sufrimientos de millares y millares de aborígenes, sangría ciclópea de los Andes, ininterrumpida durante tres siglos, la completaron en la metrópoli lejana, las arcas siempre insatisfechas de la Corona Española. El Perú y México, los más florecientes dominios de Ultramar enriquecieron a España con la maravilla inacabable de sus metales preciosos. Pero esa

riqueza, paradójicamente, contribuyó a empobrecerla. En plena mollicie acariciados por los tesoros coloniales de los que disponían a su antojo, los españoles descuidaron sus propias industrias que empezaron a languidecer vertiginosamente. No las necesitaban ellos para vivir. Para eso tenían el suficiente oro y plata que las colonias les enviaban. Para comprar en otros pueblos europeos, lo que los españoles no producían ya. De esta suerte las ingentes riquezas coloniales se filtraban en sus manos con destino a los pueblos vendedores. Cuando Dios se acordó de las colonias, los españoles se quedaron sin ellas y sin sus riquezas.

No por más disimulada dejó de ser menos efectiva la explotación del indio en las minas durante el primer siglo de la República. Cambiaron las perspectivas y los protagonistas, pero continuó el sistema expoliador. Los aborígenes continuaron siendo "reenganchados", de grado o fuerza, con artificios y con engaños, con promesas o con amenazas, comprometiéndose a prestar su trabajo en determinada mina y por cierto tiempo, con un jornal siempre miserable y sin más beneficio que para el intermediario o "enganchador" y para el propietario de la mina. Fueron tantos y tan inauditos, los abusos del "enganche" que por decreto, gubernativo se abolió el sistema. Pero los criollos de la República habían heredado de sus antecesores de la Colonia la aptitud de "acatar y no cumplir las leyes".

En los primeros años del siglo xx aparece una nueva característica, desconocida hasta entonces, en la explotación minera: la intervención del capitalismo extranjero.

En 1901 llegaron al Cerro de Pasco, la "ciudad veta", fundada por el Virrey Amat en 1771, ingenieros norteamericanos, representantes de un fuerte sindicato de capitales estadounidenses para estudiar las posibilidades de la explotación científica e intensiva, en esta zona privilegiada en su formación geológica y en cuyo radio urbano de una milla de extensión se encuentra toda clase de minerales. El Sindicato compró, a bajo precio, las minas a los pequeños propietarios regnícolas y principió la explotación intensiva en la Fundición de Smelter, en la que fue invertido entonces un capital de dieciocho millones de dólares: mil hombres trabajaban en las minas de cobre y plata, mil seiscientos en las de carbón. Esas cifras hablan elocuentemente para comprender la transformación del medio social e individual, merced a la prepotencia económica que vitalizó, en proporciones insospechadas, una industria que hasta ese momento no había podido expandir todas sus posibilidades.

La Fundición de Smelter resultó insuficiente para el beneficio del gran tonelaje de materia prima. Fue necesario para ello instalar una nueva fundición en Casapalca. Y como a breve tiempo la intensidad de esta explotación superó todas las expectativas, la Cerro de Pasco Cooper Corporation, para satisfacer las nuevas exigencias y demandas del trabajo, construyó la Fundición de La Oroya, con capacidad para fundir más de tres mil toneladas diarias de mineral. Por eso a la Oroya se le considera la "ciudad-fundición". Para el acarreo de materiales fue indispensable construir el ferrocarril del Cerro a la Oroya, obra que realizó esa empresa norteamericana, invirtiendo en ella tres millones de dólares y necesitando gran cantidad de obreros. Para su atención y conservación permanente se requiere normalmente quinientos servidores cuyos sueldos y salarios alcanzaron porcentajes hasta entonces desconocidos en esas regiones.

La nueva situación social planteada por esta industria que movilizaba a millares de trabajadores hizo ya impostergable la intervención del Estado y, con ella, se dictó una legislación especial para el trabajo minero, estableciendo el salario mínimo, la jornada máxima de ocho horas de trabajo diario, la exclusión de los ancianos y de los niños de estas tareas, la prohibición del reenganche, desapareciendo así el intermediario, la libertad del individuo en la contratación de sus servicios, el amparo a los accidentes del trabajo y a las enfermedades profesionales, las condiciones de higiene y salubridad en las viviendas, el derecho vacacional, el seguro social y la previsión respecto a la desocupación, la ancianidad, la invalidez y la muerte.

Es innegable que la explotación minera en gran escala ha llevado el progreso a esas regiones en las que han surgido nuevos agregados humanos y en la que las masas aborígenes empiezan a tener ya claro conciencia de su valer social. El obrero de minas es un individuo bien conformado biológicamente, con una fortaleza física comprobada a diario. No siente mayores necesidades. Su trabajo es rudo y peligroso, alternándose en las guardias y en los turnos de día y de noche. No puede desprenderse del uso del alcohol y de la coca aunque ya en plena tarea reduce al minimum el consumo de ambos estupefacientes. Su vida síquica es sencilla sin mayores preocupaciones y sin complejos. Inteligente, comprende que está protegido por la técnica y por las leyes y por eso realiza su labor con optimismo y confianza. Constituye su familia. Tiene hijos

que reciben educación en las escuelas fiscales o en las de la propia empresa. De esos hijos, algunos seguirán la huella de sus padres. Otros serán enviados primero a un colegio nacional y luego a la Universidad de Lima para que obtengan una profesión liberal y, con ella, un ascenso en los escaños sociales. Poco a poco el trabajador minero va asimilándose a su nuevo medio social, siempre muy superior a aquel en que nació; percibe un jornal, antes nunca soñado por él; y tiene ya, a diferencia de sus demás hermanos de raza, la preocupación por su porvenir y el de los suyos. El aborigen, incorporado en la vasta jurisdicción de la industria minera, siente necesidades relacionadas con su standard de vida, de las que seguramente careciera si no trabajara en ella, por eso no sólo es productor. También consume y paga, incorporándose así, con su aporte individual, a la economía pública. No ocurre igual con los indios del agro andino que sólo consumen lo que ellos mismos producen y que, por tanto, permanecen al margen del movimiento económico nacional.

Exigen los trabajos mineros un apreciable porcentaje de empleados y obreros especializados. No se requiere la misma capacitación para ser obrero de minas y para ser obrero fundidor. Este último necesita un conjunto de conocimientos técnicos, de los que no tiene necesidad aquél. Por eso, aunque su jornal no es ostensiblemente superior al que percibe un obrero de minas, la Empresa garantiza mejor las formas de trabajo y de vida de sus obreros fundidores y las de sus familias, construyéndoles viviendas sanas y abrigadas. En la Oroya, la "ciudad-fundición" trabajan más de tres mil obreros. La población urbana no es, por eso, menor de quince mil habitantes, muy pocos regnícolas, casi todos llegados de las diversas provincias del mismo Departamento y de las de Huancavelica.

En la Oroya —centro industrial de primer orden en la República e indudablemente superior a cualquier otro centro de trabajo— el individuo y el núcleo social han logrado superarse. Los obreros tienen su club, relativamente confortable, su clínica de primera categoría, su biblioteca, su estadio, su cinema y, sobre todo ello, un concepto clarísimo de sus derechos y de sus reivindicaciones sociales.

Es curioso observar el proceso de adaptación personal y social del aborigen que, proveniente de las provincias lejanas, llega a Morococha, Cerro de Pasco u Oroya a trabajar en las minas. Es uno de nuestros humildes indígenas, con su indumentaria típica, sin ninguna inquietud espiritual y al margen de todo deseo de superación. En el transcurso de los días se

cumple rápidamente el proceso de adaptación que ha convertido al indio en un obrero de minas, hombre distinto que, fuera de la faena, desea vestirse como sus otros compañeros de trabajo, participar en sus cornodidades relativas e integrar la vida de relación.

Cuando el obrero, una vez cumplida su contrata, se retira de la "ciudad-veta" y la "ciudad-fundición" y torna a su pueblo nativo, lleva hasta allí nuevas modalidades de vida y cierta capacidad intelectual y económica que lo hacen sobresalir entre los suyos, aportando medios para el beneficio general. No siempre, eso sí, sigue la misma trayectoria. Muchas veces fracasa en esta espontánea misión social que se ha impuesto: unas veces porque torna y se readapta al primitivismo ancestral, desaprovechando su reciente experiencia y entregándose sin freno al alcohol y a la coca; y otras porque, reafirmando su personal prepotencia, se convierte en un tiranuelo, succionador y explotador de sus propios hermanos de raza. No en vano se afirma que "no hay peor enemigo del indio que otro indio con cuello y corbata".

No siempre fueron cordiales las relaciones de las empresas mineras con sus trabajadores aborígenes. Convulsiones sociales, no pocas veces sangrientas, han costado la vida a numerosos trabajadores. La superación colectiva de las masas obreras no llegó siempre por las vías pacíficas, ni como un fruto espontáneo de la iniciativa de las empresas. Además las comunidades agrarias aledañas a la Oroya sufrieron perjuicios incalculables en su economía por la acción exterminadora de los gases sulfurosos y arseniosos de la Fundición. El problema de los "humos de la Oroya" adquirió contornos nacionales. La ganadería y la agricultura fueron arrasados por ellos en un enorme radio de extensión. La empresa indemnizó, en parte, tan incalculables perjuicios. En Cerro de Pasco está aún sin solución el grave problema derivado de los numerosos socavones abiertos debajo de la ciudad, para extraer el mineral, y que han puesto en serio peligro la estabilidad misma del radio urbano.

Muchísimos obreros han perdido la vida en los accidentes del trabajo y muchísimos otros fueron víctimas de la "neumoconiosis", grave enfermedad profesional.

Durante la Colonia los peruanos no fueron dueños de sus riquezas mineras que ellos obtenían a costa de innúmeros sacrificios y de innúmeras vidas. Todas pertenecían a España. Durante la República ocurre el

proceso análogo. Con excepción de un insignificante grupo de mineros nacionales, las riquezas mineras peruanas están en poder de los grandes consorcios de capitalistas extranjeros.

La teoría de la ley, casi siempre esquivada, entrega al Estado la propiedad de todo el subsuelo nacional; pero el sistema de los denuncios y el pago de los cánones respectivos, entrega, en realidad, la propiedad minera, sin taxativa efectiva alguna y prácticamente, a perpetuidad, al imperialismo extranjero. Los aborígenes son la carne de cañón en los rudos trabajos de las minas que se encuentran en el Perú. Pero los dueños efectivos de casi todas esas minas no son peruanos. Han clavado sus garras los capitales extranjeros en esas vastas porciones de tierra, teóricamente nuestra, pero, en realidad, y a despecho de todo los lirismos y de todas las disculpas oficiales, desarraigadas de nuestro ambiente, en un proceso de constante desnacionalización. "Las minas deben ser de quienes las trabajan": he ahí el lema de una reivindicación colectiva que ni siquiera se vislumbra todavía en nuestro país. México nacionalizó su petróleo; Bolivia, su estaño; Argentina, sus ferrocarriles. Todavía no queremos seguir nosotros este ejemplo y este mandato de la historia.

Cuatro millones de indígenas, mayoría nacional repartida a lo largo de las vértebras andinas, viven allí sin fe y sin esperanza. Todavía para ellos la noche no ha quedado atrás. Todavía no se vislumbra ni se presente para ellos, el anuncio del amanecer.

ECONOMÍA Y TRABAJO DE LAS MUJERES ABORÍGENES

Perspectivas históricas. Tres son las fuentes de estudio de la economía y trabajo de las mujeres aborígenes en la era precolombina: las tradiciones heroicas, la alfarería y los cronistas.

Las tradiciones heroicas, integrantes del proceso mítico en todos los pueblos, están constituidas por un núcleo de hechos realmente vividos, en torno de los cuales, para exaltarlos, ha entretejido sus galas la fantasía colectiva. Entrevero del acontecer y la ficción, de lo real y de lo imaginativo, las tradiciones heroicas son fuentes inapreciables de investigación en los tiempos prehistóricos. Le corresponde al estudioso la tarea, no siempre fácil, de separar en ellas la cáscara, que es creación de la fantasía, y la pulpa que es el acontecimiento ocurrido, la realidad vital.

En las tradiciones heroicas de la prehistoria peruana —las de Manco Cápac y los hermanos Ayar que explican la génesis epónima del Imperio— así como las noticias sobre la existencia de las “capullanas” en nuestra costa norteña, hay referencias clarísimas a las actividades extrahogareñas de la mujer en esta época remotísima de nuestra evolución social en la que el matriarcado antecedió al patriarcado, lo que implica que la mujer se abocara las tareas y responsabilidades del jefe de familia antes que el hombre.

Los alfareros precolombinos, los primeros sociólogos de la primera cronología peruana, dejaron su mensaje en la vital elocuencia y en la plasticidad animada del barro. Desconocedores del alfabeto, la arcilla fue su mejor expresiva escritura. Innúmeras muestras de alfarería y cerámica, trasunto del estado social, han perennizado en la animada quietud de las figuras —válgama la paradoja— las múltiples formas del trabajo de nuestra mujer prehistórica que aparece en esos huacos hilando, tejiendo, portando instrumentos de labranza o entregada sin cesar, a los quehaceres domésticos.

Los cronistas Betanzos, Montecinos, Garcilaso y algunos más, con las variantes personales de su peculiar apreciación o en la diversidad de sus fuentes informativas, coinciden en sus bases sustantivas al referirse a las

tradiciones plurisculares que llegaron hasta ellos, por vía oral, expresando que en los orígenes nebulosos, en las eras más remotas, migraciones sucesivas de gentes nómades erraban constantemente, rebaños humanos en busca de alimentos; que posteriormente no pocas de esas tribus nómades se hicieron sedentarias cuando descubren el misterio de la semilla y cultivan la tierra; y que las diversas formas de trabajo primitivo tuvo una diferenciación originaria: hombres y mujeres trabajaban pero no de la misma manera. El sexo, desde entonces, marcó la diferencia en el diario quehacer.

Más pormenorizado es el cronista Guamán Poma de Ayala, en su "Nueva Crónica y Buen Gobierno". Escuchémoslo:

Muchachas de nueve a doce años cogían flores y diversas especies de vegetales para teñir lana, ropa y otras cosas. Y cogían yerbas de comida para tenerlas en depósito para el otro año. Y además de esto ayudaban a sus padres en todo lo mandado.

Las mozas de doce a dieciocho años servían a sus padres y madres y abuelas y entraban a servir a las señoras principales para aprender a hilar y tejer cosas delicadas y servían de pastoras de ganado y en las sementeras, chacras y hacer chicha para su padre y madre y de otros oficios que podían ayudar y se les enviaba por leña y paja y servían de cocinera a su padre y limpiaban la casa.

Las mozas casaderas, doncellas, vírgenes de treinta a treintitrés años se estaban en sus casas y andaban en el campo.

Las mujeres casadas y viudas son del oficio de tejer ropa delicada para el Inca y demás señores.

Viejas de cincuenta años se ocupaban de tejer ropa gruesa de comunidad. Estas dichas indias entran a servir a las dichas mujeres principales y sirven de porterías y de despenseras y de camareras, cocineras y mayordomas y sirven a las vírgenes.

Las viejas de edad de ochenta años, las que podían servir, eran porterías, o tejían costales o hilaban cosa gruesa lo que pueden, guardan conejos, crían patos y perros, y miran las casas y cuidan a los niños.

Las mujeres ciegas, cojas, mudas, tullidas, enanas, corcovadas, nariz hendida, hacían hilar, tejer y sabían estas indias mil maneras de labores.

Poseyó el Tahuantinsuyo centros educativos en los que se capacitaba a las mujeres para los trabajos artísticos y sobre los que tienen referencias casi todos los cronistas de la época: los *Aclla-huasi* o casa de las "acllas",

vírgenes del Sol. Dos requisitos se exigían para ingresar a estas instituciones: la virginidad y no tener sangre bastarda. Las jóvenes vivían encaustradas en estos internados, al cuidado de mujeres de edad madura, llamadas “mamacunas” porque —informa Garcilaso— “unas veces hacían oficio de abadesas, otras de maestras de novicias para enseñarles, así en el culto divino de su idolatría como en las cosas que hacían de manos para su ejercicio, como hilar, tejer y coser. Las pupilas recogidas recibían el nombre de “acllas”.

Las “huamac-acllas”, o jóvenes novicias, recibían una instrucción cuidadosa para el cumplimiento de sus deberes futuros. Se les cortaba el pelo. Usaban túnica o manto oscuro. Aprendían a hilar o tejer las vestiduras imperiales, a preparar la comida para la casa del monarca, amasar el pan sagrado llamado “zancu” y a elaborar la chicha. Duraba su instrucción tres años al cabo de los cuales se les consideraba dignas de llevar las vestiduras blancas y ceñir sus sienes con la “gorihuincha”, diadema de oro finísimo y se les confería la dignidad de “aclla” en una ceremonia de excepcional solemnidad. Desde entonces gozaban de gran consideración. Aparecían ante el pueblo los días solemnes y en la fiesta del Raymi ellas servían la mesa del Inca.

La persona del “aclla” era sagrada. Pena de muerte merecía el hombre que se atreviera a molestarlas. A su vez, castigos terribles caían sobre las acllas que olvidaban sus deberes de castidad: las enterraban vivas o las colgaban o sufrían otro género de muerte cruel como la asfixia con el humo de ají.

El “aclla” podía abandonar el “aclla-huasi”, previo consentimiento del Inca, si un hombre a quien él considerase digno, la pedía por esposa. Era corriente entre los señores o príncipes del país escoger a sus esposas entre las vírgenes del sol.

Despréndese de las nutridas referencias que se encuentran en las crónicas de los siglos XVI y XVII, que el “Accla-huasi” tuvo múltiples funciones. Fue, a la vez, Casa de Religiosas, dedicadas al Sol, semejante a los conventos de las vestales de Roma; Casa de Trabajo en artes manuales; forma sui generis de harem, en el que, bajo el rigor de la más absoluta castidad, se criaban y educaban las mujeres destinadas a ser esposas del Inca o de los nobles; escuelas donde se capacitaban las mujeres selectas; y casas de recogimiento donde se guardaba la memoria de los antepasa-

dos y cuya organización tiene alguna semejanza con los conventos católicos.¹

El sistema agrario, cuyo soporte estuvo en el "ayllu", fue el eje de la economía precolombina. Y en los ayllus, desde su origen, al lado del hombre, la mujer obió su valiosa cuota de esfuerzo en el cultivo de la tierra y en el apacentamiento de los ganados.

Atendiendo a los viajeros, a los peregrinos o a los soldados del Inca, la mujer trabajó también en el servicio de "tambos", establecidos de distancia en distancia al borde de los caminos que persignaban el Tahuantinsuyo, bajo la vigilancia de los ayllus o parcialidades.

La Conquista destruyó violentamente el poderío, la estructura y la pirámide social del Imperio Incaico. Pero a despecho de la agresión hispana superviven no pocas costumbres precolombinas. La mujer aborigen siguió trabajando en la Colonia como lo había hecho durante el Incanato.

Terminado el primer episodio de la trágica dominación y echadas las bases de una nueva organización económica, administrativa y social en las tierras conquistadas a sangre y fuego, empezaron a llegar mujeres foráneas, provenientes de la Península metropolitana. Junto con el Virrey Hurtado de Mendoza llegó al Perú, mujer de alta alcurnia, su esposa, la virreina, acompañada de un séquito de damas de noble estirpe, que serían las raíces de la nobleza virreinal. Posteriormente, cuando se difunden en España las noticias sobre la existencia de un país de riquezas exuberantes e inagotables donde rápidamente podían improvisarse fortunas, empezó a llegar a nuestras playas un aluvión de gentes de la más variada condición social, ávidas de mejor vida, ansiosas de encontrar en la colonia las perspectivas y comodidades que les negaba la metrópoli. Entre esas gentes vinieron mujeres de todas las categorías: las que se dedicaron a pequeñas empresas comerciales, las que tenían algún oficio, bordadoras, modistas y las sirvientas de raza blanca.

El tráfico de esclavos trajo posteriormente a las esclavas negras. Repudiadas por el clima y las alturas cordilleranas, incompetentes por tanto para el rudo trabajo de las minas, los negros se aclimataron en la costa —y sin ninguna diferencia en razón de sexo— trabajaron de "sol a sol"

¹ Roberto Mac-Lean y Estenós, *La Educación en el Imperio de los Incas*. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología. Lima, 1952.

en las faenas, no menos agobiadoras, de la agricultura; en las tareas, menos rudas, en las ciudades en casa de sus dueños.

El vientre de la mujer —los impulsos genésicos desconocen las discriminaciones étnicas— fue a través de los siglos el crisol fecundo del mestizaje peruano. Ese fue el tributo magnífico de la mujer aborigen en el proceso constitutivo de nuestra nacionalidad. La india, desde entonces, empezó a parir “cholos” en cuyas venas se reconciliaban los ancestros de dos razas y de dos culturas para formar una nueva, vigorosa e inconfundible, esencia de la Patria.

Tres siglos de dominación hispana imponen tres clases de trabajo a la mujer según su ubicación social, determinada ésta por sus características raciales. Las tareas propias del hogar se reservaban a la mujer española o criolla de alta posición. Trabajos agrícolas o pastoriles, como en los días añorados del Imperio, se distribuían entre las mujeres aborígenes. Y todo el rigor del trabajo de esclavos se impuso a las negras.

Indias y negras siguieron, en la Colonia, el trágico sino de sus propias razas, bajo la férula de una opresión interminable, bajo la lobreguez de una noche sin amanecer.

Durante el transcurso de la vida republicana, factores étnicos, culturales y sociales han determinado las múltiples formas del trabajo femenino: *a)* en el quehacer doméstico; *b)* en las faenas agrícolas; *c)* en el pastoreo; *d)* en el servicio personal; *e)* en algunas modalidades del pequeño comercio e industria; y *f)* en las creaciones intelectuales y artísticas.

Mosaico de razas, incrementado más aún en la República con el nutrido aporte extranjero, y en un país como el nuestro tan lleno de contrastes geográficos, el trabajo de la mujer se desarrolla y diversifica en función del medio físico en que se realice, del grupo étnico que predomine y de los estratos culturales que lo impongan. Variedad racial, variedad geográfica y variedad cultural: he ahí las tres calidades que signan el trabajo femenino en las grandes urbes, en las pequeñas ciudades, en los villorios, en los valles de la costa, en las quebradas interandinas, en los grandes valles de la sierra, en las mesetas cordilleranas, en la amazonia primitiva, en suma, en todas las zonas y actividades de la vida nacional.

El Estado, desde épocas pretéritas, extendió sobre el trabajo de la mujer el manto protector de una legislación tutelar, otrora “acatada y no cumplida”, pero reveladora, en todos los tiempos, del interés, unas veces

sólo teórico y otras efectiva, de los poderes públicos para proteger a la mujer que trabaja.

Régimen legal. Las leyes de Indias incidieron sobre el trabajo de la mujer aborigen procurando cautelar su moralidad y beneficiar a sus hijos. Prohibieron, por eso, "a las indias casadas servir en casa de español, sino sirviera en ella su marido, y las solteras, sólo con autorización de sus padres". Se les prohibió también trabajar en las haciendas o estancias (Ley XX, título XIII, libro VI). Ninguna india que tuviese hijo vivo podía salir a criar a hijos de españoles, especialmente de encomenderos, bajo pena de pérdida de la encomienda y pago de la multa (Ley XIII, título XVII, libro VI). Prohibióse igualmente el trabajo de la india en la época del embarazo y hasta cuatro meses después del alumbramiento. Estas ordenanzas, promulgadas en 1577, fueron completadas posteriormente por otras disposiciones no menos previsoras, relacionadas con la organización de las faenas, la cuantía y garantía de los jornales, el período y forma de pago, el cuidado en caso de enfermedad, anticipos todas ellas de la legislación social contemporánea. Pero, como lo afirma acertadamente Blanco Fombona, "el monarca legisla en vano. A dos mil leguas de distancia, la voz de Su Majestad, apenas se percibe. Se oye, pero no se obedece".

Durante la época republicana los distintos países de América incorporan el trabajo de la mujer en la jurisdicción de su legislación sustantiva. La ley argentina impone saludables prohibiciones al trabajo nocturno de las mujeres menores de 18 años, al trabajo de las mujeres seis semanas antes y después del parto y al despido de la mujer en estado grávido. La legislación chilena —leyes de contacto de trabajo, protección a la maternidad obrera y seguro obligatorio de enfermedad— que datan de 1924 prohíbe el trabajo de la mujer encinta cuarenta días antes y veinte después de alumbramiento; obliga al patrón a conservarla en su empleo y a pagarle el 50 % del salario; y otorga a la mujer embarazada, asistencia médica, salario íntegro la primera semana después del parto, las dos terceras partes la segunda semana, el cincuenta por ciento en la tercera; y un subsidio para alimentar al hijo, equivalente a la cuarta parte de su salario, durante los ocho meses siguientes al desembarazo. En Guatemala, la ley del 30 de abril de 1926, prohibió el trabajo de la mujer cuatro semanas antes y cinco después del alumbramiento, obligando al patrón a pagarle el 50 % del salario y a conservarla en su empleo.

En el Perú republicano la legislación sobre el trabajo de las mujeres se inició el 10 de mayo de 1904 cuando el Poder ejecutivo encargó al Doctor José Matías Manzanilla, profesor de Economía Política y Legislación Económica del Perú, en la Universidad Mayor de San Marcos, la preparación de una Ley del Trabajo, uno de cuyos capítulos incidía en el trabajo de las mujeres y de los niños. El proyecto fue remitido por el Gobierno a la Cámara de Diputados el 4 de octubre de 1905. Ocho años más tarde, en 1913, dictaminó la Comisión parlamentaria de Legislación del Trabajo. Cuatro años después el 19 de octubre de 1917 se puso en debate el proyecto. Fue aprobado con algunas modificaciones y se convirtió en la Ley Número 2851, promulgada el 23 de noviembre de 1918. ¡Catorce años había durado su gestación!

La ley protege, mediante condiciones especiales, el trabajo industrial de las mujeres, por cuenta ajena, exceptuando las labores agrícolas cuando no se usen en ellas motores; prohíbe el trabajo nocturno —de las seis de la tarde a las seis de la mañana— a las mujeres menores de 21 años, exceptuando a las que trabajan en espectáculos públicos; prohíbe igualmente el trabajo de mujeres en los establecimientos industriales los días festivos, los trabajos subterráneos y todos los que, a juicio de Ejecutivo, fueren peligroso para la salud y las buenas costumbres; prohíbe el trabajo de la mujer encinta durante los veinte días anteriores y cuarenta posteriores al parto e impone al empresario la obligación de abonarle, durante esos sesenta días, el sesenta por ciento del salario; establece que las indemnizaciones por accidentes de trabajo se bonificarán en un 25 % si se trata de mujeres; obliga a los empresarios a proporcionar los asientos necesarios para el trabajo cómodo de las mujeres, siempre que la naturaleza de la tarea lo permita, consagrando así el “derecho de silla”; impone el descanso obligatorio de dos horas continuas, al medio día, interrumpiendo el trabajo de la mujer; y otorga a la misma una indemnización equivalente a noventa días de salario cuando es despedida dentro de los tres meses anteriores y tres posteriores al alumbramiento.

El Presidente de la República, señor don Augusto B. Leguía, que tan fina sensibilidad tuvo para los derechos sociales, incrementó activamente, durante su progresista gestión gubernativa, la política de asistencia y justicia social. Bajo su inspiración personal se expidió el 26 de marzo de 1921 la ley N^o 4239, ampliando el período de descanso de las mujeres y menores de 18 años a los lunes en la mañana y elevando el monto de las

indemnizaciones en caso de despedida injustificada y se dictó el decreto supremo del 25 de junio de 1921, reglamentario de las leyes N^o 2851 y 4923.

Nuevas conquistas de las leyes peruanas contemplaron posteriormente nuevas formas de protección y garantías para el trabajo de la mujer.

Trabajo de las mujeres en la costa. Estrecha faja que se extiende entre el océano y la cordillera, inmenso desierto cuya monotonía arenosa y desoladora interrumpen de trecho en trecho los valles cuyos ríos, en su mayor parte, se mueren de inanición antes de llegar al mar, y las ciudades ninguna de las cuales se atreve a rivalizar con Lima, la Costa se caracteriza por un doble sistema de economía; agraria e industrial. El algodón, la caña de azúcar, el maíz, el lino, el arroz son los productos de la tierra, sustento de un régimen económico-agrario y base de un sistema industrial cada vez más desarrollado. Otras variadas industrias florecen también con independencia de la agricultura.

En las provincias costeñas las mujeres, integrantes de todas las jerarquías sociales y de todas las gradientes culturales, emplean sus energías en dos esferas: el agro, y la ciudad.

En los centros poblados, proceso común a todas las ciudades costaneras las mujeres trabajan como vendedoras en los mercados donde acuden a vender los productos de la agricultura y de la pesca; vendedoras ambulantes y conductoras de fondines, cantinas o kioscos de venta de frutas y refrescos; o se dedica a pequeñas industrias domésticas, como ocurre con la fabricación de salchichas en Huacho y de sombreros de paja en Piura; o se emplean en el servicio doméstico como cocineras, amas y sirvientas. Las que pertenecen a otro peldaño social más alto trabajan como empleadas en las diversas oficinas, tiendas o centros comerciales de la localidad, afrontando, por igual, un triple problema: sueldo ínfimo, apariencias que guardar en armonía con su rango social y asechanzas de jefes y clientes.

La mujer en el agro comprueba la reciedumbre de su estirpe, forjada a través de los siglos. Trabaja sin descanso. Es también ella, a la par que el hombre, una unidad económica de producción. La clase de los cultivos, la temporalidad de las labores y la baja de los salarios la impulsan a cooperar con el padre, el marido y los hijos en las faenas agrícolas para apuntalar así el exiguo presupuesto familiar. La campesina costeña

es una mujer viril e indomable. La madrugada ya la sorprende trabajando. Ordeña en el establo. En la chacra saca yucas, camotes y choclos que luego llevará al mercado. Ara la tierra. Separa las malezas. Escarda los arrozales o los cultivos de lino. "Guanca" el algodón. Agricultoras desde siempre conocen la ciencia agrícola porque, sin saber leer, la han aprendido en el mejor de los libros: en el libro de la propia vida suya, siempre trabajadora y siempre esperanzada sobre las glebas promisoras.

Nada amedranta a la campesina costeña. Ni el rigor del invierno, ni el rigor del verano, tal vez porque se sienten identificadas con la tierra. Nada les impide derribar un árbol, hacerlo leña y llevarlo en tercios sobre su espalda. Las casadas y entradas en madurez, aparte de su quehacer doméstico cotidiano, se dedican a la preparación de la chicha. Las más jóvenes trabajan en las haciendas: en el "pajeo" o recojo de las yerbas cortadas; en el "entresaque", cuando el algodón está de uno o dos meses, para reducir el número de plantas que, sembradas por medios mecánicos, han crecido en gran cantidad y necesitan espacio conveniente para desarrollarse, tarea fatigosa que se hace generalmente a descajo; y en el "recojo" en el momento de la cosecha, cuando los frutos están ya en condiciones de ser retirados de las plantaciones. Sus salarios son mínimos. Aunque parezca increíble hay todavía mujeres que trabajan por sesenta o setenta centavos diarios.

Rostros bronceados, cuerpos palúdicos, curvadas constantemente sobre las glebas, llevando no pocas veces un hijo en sus entrañas o teniéndolo —como los animales— bajo la sombra de un árbol o sobre las yerbas del "potrero", pauperismo en el cuerpo y desencanto en el alma son las calidades de estas mujeres primitivas e indómitas cuyo trabajo tiene, muy de tarde en tarde, el refrigerio de alguna fiesta popular al Santo Patrón del caserío o algún bautizo, o algún cumpleaños, fechas propicias para el consumo de pésimos licores.

Las mujeres de color, aunque ya en menor número que otrora, se dedican a no pocas tareas. Son las tamaleras o picaroneras que antaño ofrecían sus viandas al son de pregones típicos que ya son patrimonio de nuestro folklore. Son las lavanderas y planchadoras. Las cocineras que preparan, con sazón inigualada, exquisitos platos de sabor criollo. O trabajan en pequeñas dulcerías, haciendo las clásicas mazamorras, el "zango", el "champús", el arroz con leche y otros dulces no menos sabrosos.

Múltiples son los trabajos a los que se dedica la población de color

desde las actividades del campo hasta las tareas del hogar y el servicio doméstico en las casas particulares.

Las "zambas" o mulatas, cruzamiento de las razas negra y blanca, con mayores aspiraciones y perspectivas que sus madres negras, trabajan, al principio, como ellas en el campo, en la "aporca" de los cañaverales, deshierbando las sementeras, "pajareando" los parrales, "pañando" las bellotas de algodón y algunas veces arreando los burros, cargados de frutas, rumbo al mercado del pueblo. Unas de ellas son invariables en su rutina cotidiana; otras aspiran a volar más alto: empiezan delectando en una escuela fiscal y pueden terminar con algún empleo en las oficinas del comercio lugareño.

En la costa, las mestizas que son por excelencia mercantilistas, toman como ayudantes en sus pequeños negocios o industrias, a las indias que salen de sus pueblos y bajan de las alturas y las utilizan como intermediarias en la compraventa de los productos regnícolas.

El trabajo de la mujer indígena en la sierra se desarrolla, con calidades diferentes, ya sea en su propio medio aborigen, ya en las ciudades mestizas.

Es disímil el medio físico andino, en el que actúa la mujer indígena. Ni su altitud, ni su vegetación, ni su clima son uniformes. Hay grandes valles interandinos, zonas de vertientes, hondonadas y resquebrajaduras, regiones frías a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, punas inhóspitas al lado de las nieves perpetuas, temperaturas templadas en las zonas quechuas, climas cálidos en las zonas yungas, diversidad climática determinante de la variedad de productos y cultivos y, por ende, de las distintas clases de trabajo que se relacionan con ellos.

No hay diferencia alguna entre el trabajo del hombre y el de la mujer en las tareas agrícolas. Sí la hay en los trabajos mineros.

Las actividades de los aborígenes en los Andes se reparten entre el hogar, la agricultura, el pastoreo y las labores textiles. Cuatro facetas distintas de un mismo empeño trabajador en la que ellas rivalizan con los hombres para obtener los medios de subsistencia.

En el hogar la indígena se levanta con el alba para preparar el almuerzo que se toma aproximadamente entre siete u ocho de la mañana, después de lo cual cada una atiende sus propios quehaceres: las hijas sacan del corral a los carneros, que llaman "pachos" y seguidas de sus perros

desnutridos y hambrientos —personajes de novela— se encaminan por los cerros en busca de hierbas, sin olvidar sus carretes para el hilado, que constituye su constante entretenimiento, hasta que a la hora del crepúsculo regresan a su hogar.

La india comparte con el hombre las faenas agrícolas, luchando al lado suyo contra la naturaleza inclemente, los rigores del clima, las lluvias torrenciales, el pavor mítico de las tempestades. Interviene ella desde la preparación del terreno para la siembra. Limpia de piedras el terreno. Desmorona los terrenos en el barbecho. Labra la tierra, al igual que el hombre, con un pequeño taco de madera con punta acerada. Guía a los bueyes para que no se salgan del surco. Deposita luego la simiente en los surcos que la esperan. Durante el cultivo ella riega, deshierba y cuida las sementeras grávidas. Y cuando los frutos han alcanzado ya su madurez, ella los recolecta. En las cosechas de papas, después de “chacchar” (masticar la coca) y desprenderse de su “lliclla”, pequeña manta, la mujer recoge las papas en su faldellín. Asimismo, coopera eficazmente en la “trilla” del trigo, aventando el grano con las palas o preparando, en las mismas “eras”, la comida para los peones. Hay mujeres que, aprovechando las noches de luna, “despancan” el maíz o lo arraciman en “huayancas”. También elaboran el pan en los hornos y reciben, como salario, parte de los mismos panes. Concurren finalmente a las ferias como vendedoras de sus productos.

La naturaleza de las faenas agrícolas impone un calendario de trabajo anual en el que participan las aborígenes. Enero es la época de las siembras. En febrero y marzo se ejecuta el “cuspo” o deshierbe para librar a la tierra de la mala hierba que marchita o no deja crecer a las plantas. De abril a julio las tareas agrícolas se alternan con las de hilado y tejido, utilizando la lana de los auquénidos (vicuña, lana, alpaca) y el algodón, utilizando para ello instrumentos especiales llamados “calapa”, “piruro” y “shunto”. No tienen talleres especiales y ejecutan sus labores, reuniéndose en cualquier casa de la vecindad. En agosto y septiembre se hacen las tareas relacionadas con la conservación de los alimentos —chuño, papaseca, etc— que sirven de reserva durante la época invernal. El despanque del maíz, debido a la temperatura templada de la estación, se efectúa durante la noche. Agosto es propicio para la cosecha del maíz y septiembre para la del trigo. Expresivas canciones matizan estos trabajos. De octubre a diciembre se siembran las papas, ya sea empleando pequeñas lampas, a

mano o con yuntas, trabajo que realizan muchachas en pareja, de seis en seis grupos.

Las mujeres también laboran en las “mingas” o “minkas”, trabajo en común cuyo origen se remonta al Incario, consistente en prestar ayuda desinteresada a los vecinos, en las faenas agrícolas y recibir de ellos igual ayuda cuando sea menester.

Las distintas formas de trabajo agrícola que la mujer indígena realiza en su propio medio— medio caracterizado por su absoluto estatismo social que impide todo progreso— es exclusivamente manual, primitivo y utilitario, sin asomos de perfeccionamiento.

Estrechamente vinculada a la agricultura está la ganadería en la que también tiene su reducto infatigable el trabajo de la mujer aborígen. Ella lleva los ganados a pastar a los campos, bien a su propio rebaño de ovejas o a un conjunto de vacas, toros, asnos y carneros. Pasta en los “rastros” o sea en los terrenos de donde se han sacado ya los frutos que, como el trigo, deja incrustados en el suelo, sus tallos que sirven de alimento a los animales. Ordeña a las vacas y lleva la leche a la ciudad para venderla. Elabora el queso y la “cuajada”. Cuida el ganado: en las punas para librar a los chivos y a los carneros de la acometidas de los zorros o de los “pumas”; y en los pastales, cuando el ganado es vacuno, para eludir, hasta donde le sea posible hacerlo, las asechanzas de los abigeos. En las regiones andinas viven estas mujeres dedicadas al pastoreo, con sus llamas, cabras y ovejas, sin más compañía humana que su soledad, descuidando sus labores hogareñas y la asistencia a sus hijos, faltas de aseo, pedazos de tierra sin ninguna perspectiva que atenúe la negrura de su noche espiritual y frecuentemente víctimas de las epidemias y de las fiebres infecciosas; alejadas de la ciudad que no conocen ni desean conocer en una vida nómada que nunca tiene fin. ¡Triste espectáculo, en verdad, el de estas mujeres “ovejeras, sin calidades humanas, cual si formaran parte de la arquitectura cósmica de los Andes!

Conocen las mujeres aborígenes los secretos, a veces maravillosos, de la textilería. Con su rueca o uso hilan la lana y el algodón, que ellas llaman “punchcay” y complementan el hilado con el tejido confeccionando chompas, medias, chullos”, ponchos, mantas llamadas “llicllas”; chumpys” o cinturones de dos metros de largo que dan varias vueltas a la cintura y los utilizan los hombres para amarrarse los pantalones, o “bayetas”, empleadas en el vestido de las mujeres. También saben hacer artísticas

flores artificiales para adorno de las iglesias de la comarca. Y las que fabrican cántaros, cacharros de barro cocido o adornos que acompañan a las prendas de vestir.

El trabajo de la mujer india en las ciudades mestizas plantea nuevas exigencias. La primera de ellas es la necesidad de aprender el idioma castellano, situación que aprovechan los amos para disminuirle aún más, durante el aprendizaje, sus ya muy reducidos salarios, que apenas si les alcanza para cubrir, con suma dificultad, las más premiosas necesidades vitales. Trabajan, por lo general, en el servicio doméstico. Y como empiezan a conocer otro ambiente, superior a su propio medio originario y a despertar en ellas la atracción por los artículos de fantasía, y no les alcanza, para comprarlos, sus haberes misérrimos que, además, sufren periódicos recortes para reparar las pérdidas o deterioro de los utensilios, las aborígenes, sobre todo si son agraciadas, después de rendir su tributo físico al patrón o a sus hijos adolescentes, encuentran el complemento de su sueldo en el ejercicio de la prostitución clandestina con su peligrosa secuela.

En la zona selvática, colindante con la civilización, el trabajo de las mujeres adquiere múltiples modalidades: *a)* el *trabajo indígena* que se realiza en las tribus, condicionado fundamentalmente a la subsistencia, a buscar resinas y frutos para curar sus enfermedades u obtener venenos para sus dardos y lanzas o colorantes para pintarse la cara, piernas y brazos; labrando de canoas y remos; la alfarería, industria que está exclusivamente en manos de la mujer y aún cuando en algunos casos tiene un sentido artístico, está siempre desprovista de finalidad comercial, imbuída sólo en un objetivo utilitario cual es la conservación o depósito de sus alimentos y bebidas; y los tejidos —obra también exclusiva de las mujeres— ya sea en lana, algodón y también en fibras con las que hacen hermosas hamacas, esteras, etc.; *b)* *trabajo agrícola* que se cumple en pequeños o grandes poblados y en la que, conjuntamente, hombres, mujeres y niños, siembran, cultivan, cosechan, llevan productos alimenticios (yucas, plátanos, etc) al puerto de venta más cercano y cuando el río invade o desmorona sus sembradíos se trasladan en familias enteras a sitios más adecuados para empezar nuevamente el sembradío; *c)* el *trabajo a destajo*, que tiene gran importancia en la región, ya que las materias primas —algodón en rama, tagua, barbasco, café, etc. son elabo-

radas por “remesas” o cargamentos desembarcados en épocas distintas porque sus cosechas y medios de transportes son muy variados, forma de trabajo que no tiene horario determinado, pagándole salarios irrisorios según la cantidad de piezas o kilos transportados. No se cumplen aquí las leyes protectoras de trabajo de la mujer y, por lo mismo, no son raros los casos de las mujeres que trabajan largas horas en estado de avanzada gravidez y con positivo desmedro de su salud; y de aquellas otras que habiendo trabajado en el corte del barbasco —que no reúne ninguna garantía sanitaria y es el más perjudicial a la salud— dan a luz hijos enfermos y envenenados; d) el *trabajo obrero* que está poco desarrollado debido al reducido número de centros fabriles que posee la región selvática, en donde el salario semanal de las mujeres oscila entre los cuatro y los cinco soles por seis días de tarea, salarios de hambre que se mantienen por la gran oferta de brazos para el trabajo; e) el *trabajo en el comercio* que también es sumamente reducido para la mujer porque son muy contadas las que obtienen empleo en las oficinas comerciales o industriales y casi nunca las aborígenes si no más bien las de la clase media; y f) el *trabajo doméstico* que es el más numeroso y variado, ocupando a las mujeres en la cocina, lavandería, servidumbre, con sueldos irrisorios. Merecen especial mención, en el trabajo doméstico, la “arregladora” —modismo regional— mujer del pueblo, tipo genuino de la cholita amazónica, que cuidan y limpian la casa, arreglan los muebles, que son muy buscadas por las familias recién llegadas a la ciudad selvática y que cuando trabajan para personas solas o forasteras, además de sus tareas domésticas practican con ellas el meretricio clandestino; y la “lavandera”, otra mártir del trabajo, que labora sin descanso comprometiendo su salud y recibiendo una irrisoria remuneración por semana, equivalente a lo que su coetánea en Lima gana en un sólo día.

Trabajo de los menores aborígenes. Ocupación de los menores fue también el trabajo desde la era precolombina, en la cuidanza del ganado, en las faenas agrícolas ayudando a sus padres y en otros menesteres.

Los muchachos de diez a dieciocho años —informa el cronista Guamán Poma de Ayala— a estos dichos se les enviaba a guardar a los ganados y allí cogían con lazos y ligas a los pájaros (perdiz) y hacían de la carne petatillas y las plumas las guardaban para los Incas.

Los muchachos de nueve a doce años eran cazadores de pajaritos menudos, que los cazan con ligas y otras cosas. Estos pájaros eran: tominejo, pájaro ceniciento, jilguero y otros que hay; de la carne hacían petaquillas y las plumas las guardaban para hacer muchas cosas con ellas (broquel, lanzas con borlas, cañaris) y otras galanterías del inca, principales y capitanes. Y guardaban ganado y hacían otros mandados de los principales, de la justicia, de su padre y madre.¹

Las niñas entre los nueve y doce años recogían yerbas y flores. Usábanse las primeras en la preparación y condimento de las comidas; y las segundas se utilizaban para extraer de ellas las sustancias colorantes destinadas a teñir la lana. De los doce a los dieciocho años servían de pastoras, cuidaban las sementeras, atendían a la cocina y cuidado de la casa, aprendían a preparar la chicha para el consumo familiar, a hilar y a tejer o ingresaban al servicio doméstico en casa de los "señores principales".²

La situación de los menores no varió mayormente en el coloniaje. Sus ocupaciones de otrora se vieron aumentadas con los nuevos deberes que les impusieron los foráneos en cuyas casas estaban obligados a servir sin retribución alguna. Y su mentalidad infantil sufrió un tremendo impacto psicológico y moral de los sufrimientos y trabajos agobiadores de sus padres, privaciones y angustias que iban a prolongarse, en ellos, sus hijos, desde que estuvieron físicamente aptos para los trabajos en las minas o en la agricultura.

Las Leyes de Indias contienen disposiciones protectoras para el trabajo de los menores aborígenes, quienes "debían ser admitidos únicamente en el pastoreo de animales, previa autorización del padre, pago de un salario, comida y vestido" (Ley X, Título XIII, Libro V). Los indios que entraban en los obrajes, entre los 14 y los 18 años debían gozar de plena libertad. Posteriormente, por Cédula Real de 1852 se prohibió que trabajaran en los obrajes los indios menores de dieciocho años. Las buenas intenciones de los legisladores metropolitanos no se cristalizaban en estas tierras, escenario de los abusos más inauditos, bajo el espoleo de la creciente e insaciable sed de oro de los conquistadores.

En la República, y a imagen y semejanza de lo que ocurría en otros países europeos, el sentido jurídico fue plasmando, en los diversos países

¹ Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.

² Poma de Ayala, *ob. cit.*

latino-americanos los derechos del niño y consagrándose en distintas expresiones legislativas.

Argentina promulgó el 14 de octubre de 1907 la ley N^o 5,291 que fue ampliada y perfeccionada el 30 de septiembre de 1924 por la ley N^o 11,317, en las que, conjuntamente con la situación legal del trabajo femenino, se prohibió que los menores de 14 años de edad trabajaran en el servicio doméstico y en explotaciones o empresas industriales y comerciales, ya fueren públicas o privadas; y que los menores de dieciocho años fuesen empleados en trabajos nocturnos en industrias peligrosas o insalubres, carga o descarga de navíos, canteras, grúas, o como maquinistas y fogoneros o expendedores de bebidas alcohólicas.

Brasil, promulgó el 27 de febrero de 1914 el Código de Menores que prohibió el trabajo de los menores de 18 años en faenas que pusieren en peligro su vida, su salud y su moralidad, fijando para ellos una jornada máxima de seis horas. Doce años más tarde, la ley brasileña N^o 5,083, expedida el 1^o de diciembre de 1926 fijó la edad mínima de doce años para que los menores pudieran ser admitidos en los trabajos industriales.

En México la Constitución de 1917 prohibió toda clase de trabajos a los menores de doce años e implantó la jornada máxima de seis horas para los trabajos autorizados a los menores entre los doce y los dieciséis años de edad. Siguiendo esta plausible trayectoria constitucional, los Códigos de Yucatán, Puebla, Durango, Sinaloa y Veracruz prohibieron el trabajo de los menores de 16 años de edad cuando previamente no hubieran cumplido sus obligaciones escolares. Esta feliz iniciativa de la legislación mexicana fue secundada en otros países del continente que adoptaron prescripciones legales análogas. Así Puerto Rico, en 1921, expidió la ley N^o 75 imponiendo una pena tanto al patrón como a los padres que emplean al menor y toleran que no vaya a la escuela para trabajar.

El Congreso Nacional de trabajadores de Venezuela, reunido en 1937, aprobó una ponencia condenando el trabajo de los menores de dieciséis años de edad. La Ley del Trabajo de Guatemala prohíbe el trabajo de los menores de 15 años en el comercio y en la industria y de los menores de 18 años en actividades nocturnas o peligrosas.

En el Perú el trabajo de los menores, conjuntamente con el de las mujeres, se rige por las leyes N^o 2851, del 23 de noviembre de 1918; y la N^o 4239 del 26 de marzo de 1921; por el Decreto Supremo, reglamentario

de ambas leyes, expedido el 25 de junio de 1921, por brillante iniciativa del entonces Presidente de la República, Sr. Augusto B. Leguía; y por otras disposiciones administrativas posteriores.

El trabajo de los menores cae dentro de la jurisdicción previsor de la ley peruana, salvo tres excepciones: *a)* los menores trabajan bajo la autoridad y vigilancia directa de sus padres, tutores o miembros de su familia sin colaboración de personas extrañas a ella; *b)* el servicio doméstico; *c)* las labores agrícolas si no se emplearan motores inanimados.

Los menores comprendidos entre los 12 y los 14 años de edad, por excepción pueden trabajar, con permiso especial de las autoridades del trabajo y siempre que sepan leer, escribir y contar y que se constate, por el médico oficial, su aptitud física para el trabajo requerido. No podrán los menores de 14 años aparecer en los espectáculos públicos, salvo autorización municipal y sólo para funciones determinadas, pero en ningún caso podrán trabajar después de las once de la noche.

La jornada de trabajo para los menores es especial: no podrá exceder de cinco horas diarias ni de 33 semanales para los que no hayan cumplido 14 años de edad; ni debe exceder de 8 horas diarias y de 45 semanales para los menores comprendidos entre los 14 y los 18 años, jornada que deberá desarrollarse en dos etapas, en tal forma que disfruten de dos horas continuas de descanso intermedio.

A los menores de 21 años les está prohibido el trabajo nocturno, calificándose como tal el que se realiza entre las ocho de la noche y las siete de la mañana, exceptuándose los servicios hospitalarios, el trabajo en los espectáculos públicos a las mujeres mayores de 18 años y toda clase de trabajos a los varones que hubieren cumplido dieciocho años de edad y comprobado su aptitud física para el trabajo con certificado expedido por el médico oficial y aquellos que el Ejecutivo autorice, con carácter transitorio, si estuviesen justificados por necesidades apremiantes.

Al igual que a las mujeres de toda edad, se prohíbe a los menores de 18 años los trabajos "peligrosos", considerando como tales la limpieza de las máquinas en movimiento; la construcción, reparación, limpieza y pintura de edificios, si hay que emplear andamios y el trabajo se realiza a una altura mayor de diez metros; carga y descarga marítima o por grúas o cabrías, siempre que se trate de pesos excesivos; fundición de metales; trabajos de sierras circulares; fabricación, transporte o empleo de materias inflamables, explosivas o tóxicas y todo trabajo en los locales o sitios donde

se fabriquen, se manipulen o depositen sustancias explosivas, inflamables o tóxicas en cantidad peligrosa de accidente, o donde se desprenden vapores irritantes nocivos para la salud.

También se prohíbe a los menores de 18 años, así como a las mujeres de toda edad, los trabajos subterráneos que se practican en minas, canteras, etcétera y los demás que, a juicio del Ejecutivo, sean peligrosos para la salud y las buenas costumbres.

Prohíbe la ley, además, en prohibición siempre incumplida en la vida diaria, el trabajo de los menores y las mujeres, en la venta de diarios, revistas y loterías, lustre de calzado, reparto de programas y hojas volantes, venta de flores, dulces y demás ocupaciones ambulantes que se ejerzan en la vía pública.

La ley otorga beneficios especiales a las mujeres y menores que trabajan: *a*) se eleva el 25 % del monto de las indemnizaciones en casos de accidentes del trabajo; *b*) los sábados no feriados y los lunes en la mañana el máximo de trabajo será de 3 horas, percibiendo sin embargo, el íntegro del salario; y *c*) en caso de despedida injustificada (ley 4239) recibirán una indemnización equivalente al salario o sueldo de dos meses.

Los menores de edad tienen su fuero privativo. No comparecen ante los jueces comunes y tribunales ordinarios. Funciona, para ellos, el Juzgado de menores.

Un Patronato de Menores supervigila el cumplimiento de las leyes de la materia.

Trabajo de los menores en la costa, sierra y selva. Quehaceres urbanos y faenas agrícolas son, en la costa, las dos ocupaciones de los menores que trabajan.

En las ciudades costeñas no son muy halagadoras las perspectivas de la asistencia escolar en los menores pertenecientes a las clases populares. Los padres utilizan el trabajo de sus hijos como un complemento indispensable e insustituible en el sustento de sus tan exiguos presupuestos familiares. Los hijos ingresan en los talleres de oficios, sin ninguna remuneración cuando inician su aprendizaje con pequeñas propinas posteriormente cuando rinde trabajo; o lustran el calzado; o venden diarios y loterías ambulando por las calles. La calle no es buena escuela para los niños. Terminada su labor quedan desocupados y casi siempre se dedican a vagar; o se reúnen con otros niños, que trabajan también como

ellos y practican el juego de azar. Y así empiezan una peligrosa pendiente, fomento de los desadaptados sociales, antesala de la delincuencia infantil.

Cambia un tanto el ambiente en los distritos en donde la vagabundaría disminuye como si estuviera en razón directa de la jerarquía de nuestras poblaciones. Hasta allí no llegan los periódicos y tampoco se acostumbra que los pobladores se lustren los zapatos en las calles, con lo que se suprimen dos renglones en el trabajo remunerado de los menores. Los hijos de las familias de mediana posición económica siguen sus estudios en algún plantel de la capital de la provincia. Los hijos del pueblo apenas si reciben educación elemental, sea por falta de medios económicos, sea por la deficiencia de las escuelas fiscales, regentadas casi siempre por maestros sin vocación; y se dedican a ejercitarse en el oficio de sus padres, trabajando al lado de ellos como ayudantes o en talleres particulares, yendo los más a prestar sus servicios en el cultivo de sus chacras o en las haciendas algodoneras o azucareras.

Los latifundios costeros absorben también el trabajo de los menores y éste depende de la época del año y de la fase en que se encuentra el cultivo de algodón. En la siembra los menores recogen la yerba que ha sido cortada y la llevan fuera de los cuadros de algodón. La mayoría ayuda a sus mayores cuando éstos trabajan a destajo. Y en la época de la cosecha, los menores trabajan varios meses en la "pañá" del algodón. Los salarios diarios son mínimos y variables. Sólo en el recojo de algodón tienen posibilidades de ganar algo más porque el pago es por arrobas, de manera que trabajando un número excesivo de horas a riesgo de su salud, obtienen una mayor remuneración. No es raro el caso en que no perciben la remuneración que les corresponde porque el empleado de la hacienda —a veces por indicación del amo, a veces espontáneamente por congraciarse con él, siempre sin obtener para sí alguna ventaja pecuniaria— engaña a los peones, sobre todo si son menores, al pasar la tarea realizada, disminuyendo el peso y acortando así, aún más, el monto del salario a destajo.

En los caseríos los menores, después de ayudar a sus padres en el cultivo de su chacras, en las que generalmente siembran plantas alimenticias, van a trabajar a las haciendas desde su más tierna infancia. No van a la escuela porque abundan en el Perú los caseríos que no tienen. Y en donde existen, las escuelas casi nunca cumplen su misión social porque los maes-

tros, que casi siempre son mujeres, desatienden sus labores docentes, por adaptación al ambiente o por dedicarse a otras actividades. La población —menores y adultos— no se libra, de esta suerte, del analfabetismo y permanece en la ignorancia más completa. En los años de la sequía la situación es aún más crítica: los menores, acompañando a sus padres, abandonan el caserío para buscar trabajo en lugares lejanos, muchas veces en otras provincias. En los caseríos del litoral los menores ayudan a sus padres en las labores de la pesca y las mujeres venden el producto en las poblaciones vecinas. Todos los miembros de la familia rinden así su cuota de esfuerzo en el sustento común.

En los puertos, los niños del pueblo van creciendo como lobeznos marinos. Hijos de pescadores, desde pequeñines gustan del mar y de sus atractivos. Aprenden la táctica de pescar: desde las rocas lanzan sus anzuelos y con sus clavos arrancan de las peñas a los mariscos. En algunas caletas pesqueras —y nosotros lo presenciamos en la de San Andrés, muy cerca de Pisos, en las tierras de Ica— cuando, en las últimas horas de la tarde, las embarcaciones tornan de la pesca, los menores ayudan a vararlas y a descargar el producto, mientras los tripulantes se dedican a otros menesteres, recibiendo, en recompensa de esta ayuda, determinada cantidad de la pesca, parte de la cual la venden, llevando la otra parte a sus respectivos hogares.

La Sierra imprime sus modalidades peculiares en el trabajo de los menores aborígenes. En las *ciudades* de la zona andina los menores de la clase media —categoría social superior a la indígena— concurren a las escuelas y en las horas que es quedan libres ayudan a su madre en los quehaceres domésticos. Concluida su instrucción primaria, sus padres, en armonía con sus proporciones económicas, los envían a la capital del departamento o a la de la República para cursar su instrucción secundaria y seguir posteriormente sus estudios profesionales.

En los *caseríos* los menores de la clase media —que también existe allí— viven más en contactos con el campo. Sus padres, que sienten a su vez la preocupación por su porvenir, los llevan a las escuelas, casi siempre distantes de sus centros de trabajo, y con sus respectivos aprovisionamientos para la semana completa. Los sábados retornan a sus hogares, algunos en sus cabalgaduras, otros —más modestos— a pie, caminando no pocos kilómetros. Estos pequeños hombres de la tierra, expresiones

telúricas, habitantes del “segundo Perú”, viven en contacto con la naturaleza generalmente inhóspita, se familiarizan con las tempestades, rayos y truenos, con las lluvias y todos los rigores del clima. Estos niños de la clase media andina son los “cholos”, entreveros del mestizo, simientes de la patria y esperanzas en su porvenir.

El niño indio, el auténtico aborígen sin mezcla, trabaja casi exclusivamente en la agricultura y en el pastoreo, en las cejas de la sierra, en las quebradas interadinas, en los grandes valles, en las punas interminables, en las “jalcas” en donde apenas crece el “ichu”, en todo ese escenario cósmico en donde la mano de Dios puso al indio imperturbable, pedazo de roca andina, dueño de los paisajes telúricos.

En la agricultura, los niños aborígenes guían a la yunta de bueyes, de un extremo a otro de la arada, de sol a sol, ganando por su trabajo diez centavos y la alimentación; colaboran en las siembras que, según los cultivos, se realizan en diversas épocas del año. Si los sembríos —el trigo y la cebada, por ejemplo—; se realizan cerca de la ciudad, en terrenos escabrosos y pendientes, los cuales por lo mismo no pueden ser arados por yuntas, los menores, a partir de los doce años de edad, ayudan a los adultos, trabajando a lampa, desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde, con pequeños intervalos para su “doce” o comida del mediodía y las “misquipas” o el momento de “chacchar” la coca. Otro trabajo menos duro, aunque con igual horario, con una remuneración que oscila entre los veinte y los cincuenta centavos diarios, y en el que intervienen casi exclusivamente los menores es el “deshierbe de los trigales” separando las malezas del cereal que se cultiva.

Cuando los trabajos agrícolas se realizan lejos de la ciudad toman un carácter “colectivo familiar”. Participa toda la familia: padre, madre, hijos e hijas. El hogar se traslada entonces al centro del trabajo, proveyéndose de las cosas más necesarias para la alimentación y sembrío. Tal ocurre, por ejemplo, entre otros casos, con la papa cuando se siembra y cultiva cerca de las punas. El grupo familiar emprende el viaje. Lo guía y preside el padre o, en ausencia de éste, el hijo mayor con la “taclla” o arado que lleva en el hombro; lo siguen los dos bueyes y el burro que carga la semilla y luego el séquito de la familia, cada cual con su respectivo “quiapo” que lleva cargado a sus espaldas. Llegados al lugar señalado, y tras breve descanso, empieza la faena: el padre e hijo mayor, que es el gañán, maneja el arado, tirado por dos bueyes. Detrás va la mujer, colocando la

semilla de la papa en los surcos abiertos. El menor, con un palo, guía la yunta, haciendo que ésta obedezca al gañán.

Terminada la jornada cotidiana, ya al caer de la tarde, se desata la yunta y se la lleva a un lugar donde hay pasto, en tanto que el grupo familiar acampa casi siempre a la intemperie o se guarece en alguna cueva cercana para abrigarse del frío o de la lluvia. En los días subsiguientes se repetirá la escena hasta dejar terminado el trabajo.

Durante la época de las cosechas, los menores trabajan al igual que los adultos, sin diferencia alguna en razón de edad ni de sexo.

Muchos son los padres que no envían a sus hijos a las escuelas rurales; y los que lo hacen, aprueban que sus menores interrumpen sus labores escolares en las épocas en que las faenas agrícolas demandan su trabajo. Explícase así el fuerte ausentismo en las escuelas primarias ubicadas en las zonas agrícolas de los Andes.

Los menores aborígenes también trabajan en el *pastoreo*. Desde su primera infancia aprenden a apacentar el ganado en cuya compañía pasan todo el día. Cuidan las vacas, los toros, los cerdos, las ovejas, los chivos. Ayudan a las mujeres a ordeñar las vacas y a cuidar de las crías. Y luego, a lomo de burro y con grandes "porongos" van a la ciudad para ofrecer en venta la leche, de puerta en puerta.

Se escoge también a los niños aborígenes para que hagan de "espantapájaros" activos y agresores, en la época de las siembras para evitar que los pájaros se coman los granos depositados en los surcos y posteriormente para cuidar los sembríos en estado de madurez. Es costumbre levantar a los niños de sus camas, antes de que salga el sol, aproximadamente a las cinco de la mañana, para que vayan a "pajarear". Se proveen, para el efecto, de hondas, "cicotes", latas con piedras. Durante el día confeccionan espanta-pájaros llamados "nuncylos". Esta tarea no dura todo el día. Termina a las nueve de la mañana, y por la tarde sólo de cuatro a cinco, hora ésta última en que los pájaros se van a dormir.

Los niños aborígenes también trabajan de "pongos", en el *servicio doméstico* de los gamonales, terratenientes o "principales" del lugar. Su condición no puede ser más triste. Laboran infatigablemente, sin ninguna remuneración ni descanso y agotan sus energías en labores excesivas que no corresponden a su edad.

En la *selva* la situación de los niños aborígenes es más miserable to-

davía. Allí no hay escuelas y la acción de los misioneros con ser muy plausible, es de muy limitados efectos por la inmensa vastedad de la región selvática.

Los niños, en las tribus, trabajan al igual, que los hombres y en no pocas ocasiones, cuando sus padres les dan algún encargo en sitios distantes, van en las canoas y realizan verdaderas proezas. Están familiarizados con los ríos selváticos y son expertos en el manejo de las canoas y en desafiarse solos los peligros de la región.

En las labores agrícolas los niños trabajan, al igual que los adultos en la medida de sus fuerzas. Siembran, cultivan y cosechan las yucas, el maíz, los platanales. Trabajan a destajo, al igual que las mujeres, en el transporte del algodón en rama, tagua, barbesco y café. Son también vendedores ambulantes de productos. Desconocen, por lo general, los trabajos obreros porque rara vez se ve a un menor de edad como ayudante de albañil, carpintero, linotipista, etc. En cambio, al igual también que las mujeres abundan los niños dedicados al servicio doméstico.

El denominador común sobre el que actúan y trabajan los menores aborígenes en las tres regiones geográficas del Perú es su abandono social y moral. De tarde en tarde los periódicos capitalinos y provincianos, haciéndose eco del clamor público, claman contra esa lacra colectiva; pero, en realidad, poco o nada se hace para remediarla.

Los procesos biológicos de la primera infancia y de la adolescencia requieren cuidados especiales para evitar los desgastes prematuros y que, con ellos, el organismo pierda vigor o integridad. Ciertamente es que la tarea es ardua y gigantesca porque hunde sus raíces en los complejos económicos, en el bajísimo standard de vida de los conglomerados sociales aborígenes que exigen premiosamente que cada miembro de familia, desde que tenga uso de razón, sea una unidad activa en la producción.

La dura realidad, sobre todo en la sierra y en la selva da un fuerte impacto a las bellas teorías. Nada se conoce, ni en los Andes, ni en la Amazonia, de los refectorios escolares, de la ración complementaria en la alimentación cotidiana infantil, de la garantía a los salarios familiares, del cuidado a la salud de los niños, de las leyes que protegen su trabajo. Todo eso es letra muerta en las mesetas andinas, en las quebradas, en las punas, y en las "jalcas" y en la prodigiosa exuberancia de las selvas amazónicas. En el agro andino el niño es sólo un pedazo de tierra. En las

cordilleras vertebrales el niño es sólo un pedazo de roca. En las junglas de la amazonia apenas si es una planta semoviente.

Triste espectáculo y, más que eso, grave, muy grave problema es el de los niños aborígenes en el Perú. Una ecuación que hasta ahora no ha sido resuelta. Una incógnita que aún está por despejarse. En esa incógnita se encuentra el porvenir de la Patria. De esta Patria nuestra cuyos niños aborígenes son algo así como adultos en miniatura. Niños que nunca han sido niños. Que no han vivido su niñez. Que saben trabajar como los mayores, pero que no han aprendido a reír ni a jugar. Niños que no tienen juguetes y —lo que es más serio aún tampoco tienen esperanzas.

RÉGIMEN FAMILIAR INDÍGENA

- *Época preincaica.* Los relatos de los cronistas, últimos voceros de la tradición hablada, permiten asegurar que, antes de la fundación del Imperio de los Incas, bajo el régimen de los ayllus, correspondía al *Consejo de Ancianos* elegir la mujer con la que debía desposarse el jefe, llamado también “sinchi” o “cápac”. Presidía el Consejo una matrona llamada “mama”, nombre al que se le agregaba otro de acuerdo con su belleza, sus cualidades o sus ocupaciones (mama-huaco, mama-coca, mama-cori, etc). La mujer designada debía pertenecer a otras tribus distintas a la del jefe, quien, de esta suerte, por medio del matrimonio, concertaba también alianzas y acrecentaba su poder político. Desde entonces se conocieron ya los matrimonios “por razones de estado”.

El “sinchi” o jefe militar gozaba del privilegio, en premio a sus hazañas y a sus victorias, de tener varias mujeres, además de la legítima. Las concubinas podían ser de su propio ayllu o de la tribu de su esposa, caso este último en que se escogían a las hermanas y primas de ella misma. Esta forma de poligamia, generalizada en los pueblos salvajes, provocada en ellos unas veces por el desequilibrio de la natalidad y el deseo de tener prole y otras como una expresión de la capacidad económica, ya que el hombre puede acaparar cuantas mujeres sea capaz de sostener, tuvo en el Perú preincaico el carácter de un trofeo otorgado al guerrero vencedor. La poligamia existió en todas las gradientes culturales de la América precolombina, desde los imperios del Perú y de México hasta los esquimales, caribes, patagones y fueguinos.¹

Tahuantinsuyu. Son contradictorias las versiones de los cronistas sobre el status familiar de la dinastía incásica. Afirman unos la orientación exogámica, herencia de la época anterior, al servicio de una finalidad política. Los emperadores se casarían entonces con mujeres de otros ayllus, formándose, de esta suerte, al igual de lo que ocurría en la era

¹ El origen y desarrollo de la poligamia se estudia en la obra *Sociología Integral* de Roberto Mac-Lean y Estenós, tomo II, pág. 71 y siguientes.

precedente, confederaciones de carácter estable, a base de los matrimonios con las hijas de los reyezuelos o jefes de tribus. Sostienen otros la calidad rígidamente endogámica de las uniones dinásticas, llevada al extremo de permitir, para mantener la pureza del linaje imperial, que los incas se desposaran con sus propias hermanas, sistema de adelfogamia, única excepción al tabú del incesto fraterno. Una tercera versión admite que la familia exogámica, que fue originaria, subsistió hasta el advenimiento de Inca Roca, según unos, y, según otros, hasta la ascensión de Pachacútec, el gran formador, al trono imperial.

La discrepancia irreductible de los cronistas se inicia con la figura, mitad histórica, mitad mítica, de Manco Cápac, fundador del Imperio. Afirma el cronista español Montesinos, adicto al sistema exogámico, que Manco Cápac contrajo matrimonio con varias hijas de señores notables, vecinos del Cuzco, quienes le ofrecieron amistad y paz perpetua y “pretendían vincularlo, ofreciéndole en casamiento una hija del más principal de los señores que allí había”.² Afirma el mismo cronista que este sistema exogámico con un objetivo político fue instituido por Pachacútec, quien “casó a su hijo Inti Cápac con una señora, hija del señor de Choco, llamada Anahuarque”.³

Le tesis contraria está sostenida por José de Santa Cruz Pachacuti, cronista indígena de la nobleza, quien afirma que el iniciador de la dinastía imperial, Manco Cápac “se casó con su hermana carnal llamada Mama Ocllo y este casamiento lo hizo por no haber hallado su igual, por no perder la casta”.⁴ Considera, empero, que esta unión incestuosa fue una excepción y que los demás emperadores “no lo consintieron por ningún modo, que antes lo prohibieron”.⁵ El casamiento del Inca Pachacútec con una de sus hermanas desmiente esta última afirmación.

Lo que se permitía a los emperadores se prohibía severamente al resto de la población. “Castigaban con gran rigor —informa fray Martín de Morúa, uno de los cronistas del siglo xvii— al que veían con hija, hermana o sobrina o pariente cercana, y si alguno incurría en ello le tenían por mal agüero y decía que por elló no llovía y le venían las enfermedades”.⁶

² Montesinos, *Memorias históricas*.

³ *Ob. cit.*

⁴ José de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades desde reyno del Perú*.

⁵ *Ob. cit.*

⁶ P. Martín de Morúa, *Historia de los Incas Reyes de Perú*.

Fray Bartolomé de las Casas, que, aun cuando no llegó hasta el Perú, estuvo bien enterado de las cosas que aquí ocurrían, expresa textualmente:

Ninguno se casaba con su hermana, ni con su prima hermana, ni con su tía, ni con su sobrina, hija de su hermano o hermana de su madre. Teníase tal caso por gran delito porque no solamente llamaban hermanas, ni madres ni hijos a los que verdaderamente lo eran; pero a los primos llamaban hermanos; y a los tíos, padres; y a los sobrinos, hijos. Casábanse siempre con sus iguales: los señores con señoras, los plebeyos con plebeyas.⁷

Confrontando las diversas fuentes históricas y sin dar, a pesar de ello, opinión definitiva, Means se limita a afirmar:

Los Incas, desde Sinchi Roca hasta Pachacútec, el VIII Inca, *parecen* no haber contraído matrimonio con sus hermanas; antes bien se aliaron con las hijas de los jefes poderosos cuya amistad necesitaban. No hasta antes de que su poder fuese suficiente para hacer inútil esa ayuda, fue que los Incas revivieron o iniciaron la práctica de desposarse con sus hermanas para preservar la sagrada pureza de su sangre.⁸

Quienes intentan una reconciliación entre ambas tesis interpretativas contradictorias sostienen que los Incas fueron, a la vez, endogámicos y exogámicos: que tomaron por esposa a sus hermanas para mantener puro el linaje real y que se desposaron igualmente con las hijas de los principales señores por razones de interés político para extender y consolidar su poderío.

Hecho comprobado, en el Imperio, fue la *poligamia real y señorial*. La emperatriz se llamaba "coya". Era ella quien le daba al Inca los hijos que heredarían el trono. Pero, además, el emperador podía casarse también con otras mujeres nobles, parientes suyas o hijas de los reyezuelos vencidos, unidos a él por pactos de alianza. Los hijos de estos matrimonios —que algunas analogías tienen con las uniones morganáticas en las posteriores monarquías de los otros continentes— no heredaban la corona, pero tenían un destino superior: ser sacerdotes del sol, jefes de las milicias imperiales, asesores de la administración pública o "amautas" o maestros.

Cieza de León expresa textualmente:

⁷ Fr. Bartolomé de las Casas, *Antiguas Gentes del Perú*.

⁸ Ph. A. Means, *The Incas, Empire builders of the Andes*. Washington U.S.A., 1938.

...el Señor, después de tomar la borla del Reyno se casaba con su hermana la Coya que es nombre de Reyna. Érale permitido tener muchas mujeres, salvo que, entre todos, la Coya era la legítima y principal. El que debía ser Rey tenía que tomar por mujer a su hermana legítima para que la sucesión del Reyno fuese, por esta vía, confirmada por la Casa Real.⁹

Para afirmar su propio sistema —según lo refiere el cronista Sarmiento de Gamboa— Pachacútec se casó en segundas nupcias con su propia hermana uterina, relegando a su anterior esposa al papel de concubina; e hizo que su hijo, el heredero al trono, se casara con su propia hermana legítima.

Y agrega Cieza de León:

Y si acaso el que había de ser tenido por Señor, no tenía hermana carnal, era permitido casarse con la señora más ilustre que hubiese para que fuese entre todas sus mujeres, tenida como la más principal por estos Señores. No había ninguno de ellos que no tuviese más de setecientas mujeres para servicio de su casa y para su pasatiempo y así todos ellos tuvieron muchos hijos que tenían en mujeres y mancebas y eran bien tratadas por él y estimadas de los indios naturales; y aposentando el Rey en su Palacio y por doquier que iban eran miradas y guardadas todas por los porteros y camayocs que es el nombre de guardianes; y si alguna usaba con varón era castigada con pena de muerte, dándole a él la misma pena. Los hijos de los Señores que habían en estas mujeres, después que eran hombres, mandábales proveer de campos y heredades que ellos llamaban chacaras.¹⁰

Prolongación consuetudinaria del régimen preincaico, en el Incanato era el Consejo del Imperio el que designaba la esposa para el nuevo Inca —si éste era soltero— entre las hijas de los jefes de ayllus de los pueblos vecinos. Si tenía esposa y si ella no correspondía en méritos y rango al soberano, pasaba a ser su concubina, casándose luego con la escogida por el Consejo de los “Orejones”.

El cronista Diego Fernández, “El Palatino”¹¹ narra algunas costumbres matrimoniales de la Corte Imperial. El día señalado para el matrimonio del Inca, los nobles y capitanes del ejército acompañaban al sobe-

⁹ *Ob. cit.*

¹⁰ Pedro Cieza de León, *El Señorío de los Incas*.

¹¹ Diego Fernández, *El Palatino, Historia de los Incas*. Documentos Literarios del Perú. Colección Odriozola.

rano a la casa de la novia, quien lo estaba aguardando en compañía de su familia y de algunos otros capitanes. Las calles del tránsito se alfombraban de flores y las paredes se revestían de vistosas manta y vicuña, alpaca y llama. Durante el trayecto las aclamaciones populares rodeaban al Inca, quien, a su llegada, calzaba a la novia con “ojotas” —sandalias— de plata y le obsequiaba ricos vestidos, especialmente confeccionados para ella. Un ayuno precedía a la ceremonia nupcial. Terminada ella, la real pareja repartía elegantes vestiduras a la gente en el Cuzco y, en su nombre, se hacía lo propio en los ayllus. El padre de la “Coya” obsequiaba al Inca dos camisetas bordadas con hilos de oro, que se exhibían en la puerta de su casa los días que duraba la fiesta.

El cronista Martín de Morúa se expresa así:

Los Incas contraían matrimonio con las llamadas coyas. Hablaban primeramente con la madre de la coya y después de hacerle muchos ofrecimientos iba a la casa del sol, a quien consideraba padre de la novia y le suplicaba le entregase a su hija para su mujer; llevaba consigo una pieza de ropa muy fina y tupus de oro; se dirigía nuevamente a la casa de la coya y, en presencia de su madre, le entregaba el vestido que le llevaba, la que recibía por mandato de la madre; en cambio entregaba al Inca otro vestido preparado por ella. Ambos se vestían y se abrazaban y se daban la mano. Luego el Inca la llevaba a su casa. La comitiva que acompañaba a la novia era numerosa. La ceremonia se prolongaba en la casa del Inca cuya morada ricamente tapizada con mantos de vistosos colores, las paredes del recinto estaban cubiertas con planchas de oro y plata y en la cámara nupcial había paja dorada con espigas de oro. Los primeros días después de su matrimonio el Inca invitaba a cuatro señores de su Consejo de Orejones, los que asistían bien ataviados, sirviéndose la comida en platos de metal precioso de los más finos y delicados que habían. Terminado el banquete, el Inca investía a los Orejones de nuevos privilegios y les obsequiaba ricas prendas de vestir como también a sus mujeres. A sus generales, capitanes y caciques les obsequiaba otro género de regalos como ganado, lana y prendas de vestir. Al pueblo se le repartía coca en bolsones de oro y plata.¹²

El *matrimonio entre los nobles* variaba según su jerarquía. Si pertenecían a la *familia imperial*, emparentados con el Inca, quienes deseaban contraer matrimonio debían recabar previamente el permiso del soberano,

¹² Martín de Morúa, *Historia de los Incas*.

quien, a su vez, antes de otorgarlo, convocaba al Consejo de Familia. Concedida la autorización, la ceremonia se realizaba con excepcional boato. El Inca tomaba de las manos a ambos contrayentes y les dirigía palabras adecuadas al acto. El Villac-Umu, Sumo Sacerdote, agregaba otras, exhortándoles y comunicándoles la alegría del Padre-Sol por esa unión, alegría que el oficiador había comprobado, leyéndola en las vísceras del animal sacrificado para ese efecto. La fiesta duraba algunos días. Se bailaba al son de queñas y tinyas y se libaba y comía en abundancia.

Los demás nobles, no entroncados con la casa imperial, podían casarse con el consentimiento del Inca y a veces sólo con el del padre de la novia. Frecuentemente el joven pedía al emperador que le diese por esposa a cualquiera que tuviese a bien, la que generalmente era escogida entre las doncellas del "aclla-huasi". Hubo caso en que algún noble o guerrero victorioso pretendió casarse con alguna hija o hermana del soberano, quien se negó a ello considerando tal petición como un desacato a su autoridad real desterrando al pretendiente o degradándolo si era militar. El mito ha perennizado el romántico sacrificio de Ollanta y Cousi-Coillur. El primero, general de los ejércitos imperiales, sufrió persecución y destierro; la segunda, fue condenada a la pena de emparedamiento. Para protestar de esta injusticia, Ollanta se subleva, sin éxito, contra el Inca Pachacútec quien, al fin, compadecido de la tortura de su hermana, en el cautiverio, otorgó su consentimiento, formándose así un hogar cuya felicidad aumentó Ima Súmacc hija de la inmortal pareja y nieta predilecta de Pachacútec.

Igual ocurrió con los generales Paucar y Cusipuma, quienes se esforzaron en conquistar méritos para hacerse dignos del amor de una princesa imperial, multiplicando sus proezas en la conquista del Chinchasuyo. A su regreso el Inca escuchó la súplica de ambos pretendientes a la mano de su hija y la entregó a Paucar, en razón de que, además de sus hazañas militares, él había emprendido también obras de progreso civil al irrigar una vasta región árida dando prosperidad a sus moradores, quienes agradecidos se sometieron, muy de su agrado, a la autoridad del Inca y veneraron, como su propio dios, al padre Sol.

Los hijos de los nobles "de privilegio" podían contraer matrimonio con las hijas o hermanas de los reyezuelos, ya sea como consecuencia inmediata de una guerra de conquista, ya para establecer alianzas que facilitaron nuevas conquistas o en virtud del sometimiento voluntario a la

autoridad del Inca, política ésta que dio inmejorables resultados sobre todo en la iniciación del Incanato cuando el predominio del emperador no se había aún consolidado.¹³

El *matrimonio de los curacas o caciques* no requería el permiso del Inca. Era imprescindible, en cambio, la reunión del ayllu para solemnizar el acto.

Cuando el curaca —afirma el cronista Hernando de Santillana— deseaba casarse con una mujer de su pueblo, no mediaba orden del Inca; solo comunicaba a éste del matrimonio realizado; además, el curaca podía tener varias concubinas, aparte de su esposa o mujer principal. En la mayoría de los casos el curaca se casaba con mujeres de su pueblo, la que se distinguía de las demás por su singular belleza, o por sus virtudes.

Cuando moría el cacique era costumbre que el hermano heredaba las mujeres del difunto, y el hijo las del padre y tenía acceso con ellas.¹⁴

La ceremonia nupcial se efectuaba en la misma fecha señalada para la gente del ayllu, en presencia del pueblo reunido en la plaza mayor del lugar.

Instalada la novia en una habitación lujosa —narra Martín de Morúa— los invitados y amigos le llevaban ropa fina, ovejas (llamas) y unos topos de plata con su tipqui de oro, leña, mazorcas de maíz, cántaros de oro y plata llenos de chicha, chipanas de oro y plata. Entonces una vez que estaban reunidos, pedían a los padres de la novia que la entregasen por mujer al cacique. Cuando aceptaban la entregaban con chacras y de cuanto todo tenían. La ceremonia se verificaba al atardecer y la fiesta, en la que participaba el pueblo, se prolongaba durante varios días.

Terminada la ceremonia —continúa el cronista— se servía un suntuoso banquete, presidido por el padre de la novia, si lo tenía, o en su defecto por el hermano o el tío. Acto seguido los familiares, empezando por el más anciano, les daban consejos, pidiéndoles en especial que acatasen las órdenes del Inca. El novio tomaba a su novia por la mano y la dejaba en el sitio anterior donde la madre y la familia del desposado le cortaban el cabello y embigaban el rostro con biga colorada, después bebían nuevamente y de allí llevaban a la novia a casa del marido, cantando, haciendo redoblar sus tambores y bailando

¹³ Garcilazo de la Vega, *Comentarios Reales*.

¹⁴ Hernando de Santillana, *Historia de los Incas y Relación de su Gobierno*.

con gran regocijo y al llegar encontraban preparada una gran comida y así seguía la fiesta.¹⁵

En algunas ciudades varios caciques se ponían previamente de acuerdo para casarse simultáneamente, aprovechando de la visita del “tucuy-ricuc”, inspector imperial cuya presencia realizaba la ceremonia y daba mayor regocijo al pueblo.¹⁶

El *matrimonio en el pueblo* se realizaba en determinadas fechas del año que generalmente coincidían con algunas festividades religiosas o profanas o con la llegada del “tucuy-ricuc”. Al son de queñas y tambores se congregaba a los jóvenes en edad casadera: mujeres de 18 a 20 años y hombres de 24 a 26 años. El Visitador seleccionaba a las más bellas para llevarlas al Cuzco a fin de internarlas en el “acclla-huasi” o entregándolas a los curacas para que las tomaran por esposas. Las muchachas restantes eran colocadas en fila, unas detrás de otras, al lado de otra fila de jóvenes. Después de tomarse las manos las parejas iban en orden al lugar donde estaban las autoridades y allí el “tucuy-ricuc” o, en su representación, el curaca legalizaba el acto, aconsejaba a los contrayentes en sus derechos y obligaciones como esposos y futuros padres dentro del severo marco de la mutua fidelidad y cooperación y enseguida, en voz alta y solemne, pronunciaba la frase ritual: “Tú toma a éste y tú a aquella”.¹⁷

Era considerado ilegal y nulo el matrimonio celebrado sin consentimiento de la autoridad y de los padres. La dote variaba en armonía con la calidad de los contrayentes. El celibato, después de cierta edad, era mal visto y a quien permaneciera soltero hasta los treinta años se le casaba “de oficio” sin tener en cuenta su voluntad.

El matrimonio indígena era indisoluble salvo dos excepciones: la esterilidad y el adulterio. La adúltera era condenada a muerte pena que ejecutaba el propio marido.

El clasismo no sólo imperó en la estratificación social del Incanato y en su régimen educativo. Subsistió también en la conducta sexual. Se permitió a los nobles, por ser tales, lo que se castigó severamente en la plebe: la poligamia.

Están acordes casi todos los cronistas de la conquista en sostener

¹⁵ Martín de Morúa, *Historia de los Incas*.

¹⁶ “Tucuy-ricuc” significa “el que todo lo ve”.

¹⁷ Louis Baudin, *El Imperio Socialista de los Incas*.

que el matrimonio en el pueblo se realizaba aproximadamente en la misma forma en todos los ayllus del Imperio. Discrepan, en cambio, cuando, se trata de dilucidar el consentimiento de los cónyuges para casarse. Afirman unos que el individuo gozaba de libertad para escoger esposa, en tanto que otros lo niegan. El padre Acosta, Montesinos, Prescott y Damián de la Bandera,¹⁸ entre otros, sostienen que el Inca o sus representantes imponían los matrimonios sin consultar la voluntad de los contrayentes, quienes sólo debían acatar, sumisos y resignados, las órdenes del emperador prepotente. Están concordes, además, en afirmar que la ceremonia popular se realizaba en fecha fija en todos los ayllus.

La mujer entregada por el Inca en el Cuzco o los caciques, en representación suya en las demás circunscripciones territoriales del Tahuantinsuyu, o ganada en la guerra —afirma el cronista Bernabé Cobo— era “tomada por legítima, teniendo que vivir sujeta al marido y sólo con la muerte cesaba esta sujeción absoluta”.¹⁹ Santillana expresa que no consultaba la voluntad de los contrayentes y que la unión matrimonial sólo se terminaba con la muerte. Corroborar esta opinión Polo de Ondegardo cuando dice:

Ninguna cosa les era de tanta importancia a estos indios como las mujeres, las cuales después de la primera que el pueblo daba a cada uno de obligación, con la cual contraía matrimonio, que llamaban mujer legítima o “mamanchi”, no podía ninguno poseer otra sino por mano del Inca o por herencia de los padres o hermanos.²⁰

Otros cronistas, por el contrario, sostienen que en el Incanato hubo libertad de elección matrimonial y que la intervención del emperador o de sus representantes sólo se limitaba a consagrar, legalizándolas, las uniones libremente concertadas entre los indios. Apoyan esta tesis en la costumbre del “sirvinacuy” o “tincunacupa” cuyo origen se remonta a la época preincaica y que tan generalizada estuvo en las edades posteriores hasta nuestros días.

¹⁸ D. de la Bandera, “Relación del Corregidor de Huamanga”. *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II. Madrid 1885.

¹⁹ Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Tomo IV, lib. XIV, cap. VII. Sevilla, 1893.

²⁰ Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Primera parte. 1571.

El consentimiento del padre era, en algunas partes, requisito insustituible para que se efectuara el matrimonio. Para granjearse la voluntad paterna, el pretendiente le obsequiaba a la usanza del lugar. La aceptación del obsequio significaba la aprobación del padre. Desde ese momento, en algunos casos, la novia pasaba a vivir en casa de la familia del novio y en otros continuaba en el domicilio paterno hasta la celebración de la ceremonia nupcial. A esta forma de consentimiento se le llamó también "matrimonio por compra".

La *Ordenanza* dictada por el Virrey don Francisco de Toledo el 6 de noviembre de 1575, con el objeto de sacramentar las uniones libres entre los indios, evitando el concubinato, es otro documento que reafirma el libre consentimiento de los concertantes. Dice textualmente:

Item: Por quanto hay costumbre entre los indios casi generalmente casarse sin primero haberse conocido, tratado y conversado algún tiempo y hecho vida maridable entre sí como si verdaderamente lo fuesen y les parece que si el marido no conoce primero a la mujer, después de casados no pueden tener paz, contento y amistad entre sí, lo cual lo hacen con tanta frecuencia, en agravio de Dios Nuestro Señor, por persuasión diabólica, y conviene proveer en los de remedio; *Ordeno y mando*, que se procure, así por los sacerdotes, corregidores, caciques y alcaldes, persuadir y quitar a dichos indios esta costumbre tan nociva y perniciosa a su conservación, policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares en dichos indios que lo contrario hiciesen.²¹

Afirma Morúa que

los hombres escogían a las mujeres en una especie de asamblea y había indios que se negaban a escoger porque tenían cuenta con otra, que había caído en suerte con otro y avergonzándose la daban, y al otro, otra y lo mismo acaecía con las mujeres. Muchos de ellos, antes que ordenase esta junta, estaban palabrados entre los padres y parientes.²²

Pedro Pizarro, otro de los cronistas de la Conquista, informa también que los naturales eran libres para escoger mujer y que "los indios decían que para buscar su esposa, nadie tenía que ver, sólo ellos, y que el jefe del ayllu sólo efectuaba el acto formal, en nombre del Inca".

²¹ Memoria de los Virreyes, *Ordenanzas para los indios de todos los departamentos y pueblos del Perú*. Lorente. Tomo I, pág. 164.

²² Morúa, *Historia de los Incas Reyes del Perú*.

Las *costumbres matrimoniales* variaban según las regiones. Martín de Morúa narra algunas de ellas que le contaron en los pueblos que visitó:

Antes de ir a integrar las filas de la plaza, adonde iban a recibir la bendición del Soberano por medio de sus encomenderos, ya se habían puesto de acuerdo con los padres de la joven, de modo que algunos indios e indias llevaban una bolsa de coca y se llegaban a los padres y madres de aquellos que querían tener por suegros y les invitaban coca y chicha. Si aceptaban, mascaban la coca y bebían.²³

Cieza de León informa que en muchos pueblos era la madre la que tenía la iniciativa para buscarle novio a su hija entre los jóvenes más recomendables del ayllu y luego le aconsejaban a ella se mostrara tierna y solícita con el futuro marido. En otros lugares, el joven cuidaba a la muchacha desde su niñez, procurando despertar en ella una inclinación hacia él y la ayudaba en sus labores durante todo ese tiempo hasta que llegase a la edad para pedir la mano y casarse. No era necesario entonces el “sirvinacuy” o matrimonio de prueba porque el joven conocía bien a la mujer que iba a ser su esposa.

Las fiestas que seguían a la ceremonia nupcial eran, con algunas variantes, las mismas en todos los pueblos, debido seguramente a la política imperial de uniformizar las costumbres, conforme a los mismos padrones, a fin de borrar en cada pueblo el recuerdo de las suyas propias que pudiese acicatear en ellos el sentimiento de rebeldía contra el Incanato.

Garcilaso de la Vega narra que, tanto en el Cuzco como en los pueblos que visitaba, “el Inca se situaba en el centro de la fila de los contrayentes y a la primera pareja de la fila la tomaba de la mano y la juntaba, como que los unía con el vínculo matrimonial, luego les entregaba a sus padres y parientes”²⁴.

Juan Diez de Betanzos, refiriéndose al Inca Yupanqui, informa:

E siendo traídos delante dél los tales mozos y mozas, el mismo Inca los casó a todos y hecho esto mandó sacar de los depósitos la ropa necesaria que a todos estos bastase y él por su mano la dio y repartió a todos, así hombres como mujeres, dando a cada uno dos vestidos y ansimesmo les dio a cada uno destos una manta de cabuya, mas los vestidos que les daba para que con la tal

²³ Morúa. *ob. cit.*

²⁴ Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales.*

manta trabajasen sus labores y ejercicios e no gastasen en aquellos los vestidos que les daba; y así mesmo les repartió e les hizo repartir el maíz y carne seca e pescado seco e ovejas cupre e loza conque se serviesen e todo lo demás que a él le pareció que necesario les era para tener casa cada uno dellos e lo necesario que les era tener en ella.²⁵

Fray Antonio de la Calancha narra las ceremonias matrimoniales que él presenció entre los pacasmayos y yungas en la zona costera. Dice así:

Ponían en preferencia de los que trataban el casamiento al varón y mujer que se había de casar, y en medio de estos dos una olla nueva, y en ella harina de maíz y sebo de carnero y quemándolo todo con mucho fuego, que atizaban los desposados hasta que se encendía la olla, y en viéndola con fuego decía el padrino: “ya estas casado, pero advertir que os habéis de querer de manera que tanto ha de trabajar el varón como la mujer, que por esto atizastéis juntos y no ha de holgar el uno cuando trabaja el otro, ni cuando uno se enciende en fuego de amor ha de estar el otro helado, sino que se seáis iguales en el amor, pues queréis ser iguales en el estado.”²⁶

Las segundas nupcias en la era precolombina

Distinto cartabón socio-jurídico separaba la organización familiar de los plebeyos y de los nobles en el Incanato: los primeros vivían en monogamia obligatoria; los segundos, en poligamia legal. Viudo era el indio de pueblo cuya mujer se moría y el noble que perdía, por muerte, a su mujer “legítima” aunque le quedaran las otras.

Bernabé Cobo escribió sobre estos dos casos de viudez. Dice:

Todo el común y la gente pobre no tenía cada uno más de una mujer, pero aún muchos estaban sin ellas largo tiempo después que tenían edad para ello, y aún después que enviudaban, lo cual tenían los pobres por extrema pérdida, por la gran necesidad que padecían hasta que les daban otra.²⁷

²⁵ Juan Diez de Betanzos, *Suma y Narración de los Incas*, pág. 161. Imprenta y Librería Sanmarti & Cía. Lima. Edición de 1924.

²⁶ Fray Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín*. Año 1639. Libro III, cap. II. Folio 554.

²⁷ Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*. Lib. XIV, cap. VII. Tomo II, pág. 180, Sevilla, 1653.

Refiriéndose a los viudos nobles agrega:

Elegía luego el marido cual de las mancebas debía tener el cargo de la casa y ser obedecida de las otras.²⁸

No significaba ello, en manera alguna, que esa concubina ascendiera a la categoría de esposa legítima. El mismo cronista lo explica bien:

daban por razón que fuera afrenta casarse con alguna de sus mancebas y también para quitar toda ocasión de que se matasen con esperanza de que faltando la legítima mujer, lo había de ser alguna dellas.²⁹

A diferencia del indio plebeyo, el noble no tenía dificultad alguna para contraer segundas nupcias. “Tomaban otra esposa, pasado el tiempo del luto” agrega Cobo.³⁰

Cuando moría la mujer legítima —añade este cronista— si el marido era hombre de cuenta no se casaba en un año y todo aquel tiempo traía manta negra; y esto de no casarse en un año era costumbre inviolable; no dicen que era mandato más de que fuera tenido en poco si lo hiciera; pero si era hombre plebeyo muchas veces se pasaba dos años sin que le dieran otra, y cuando se la daban hacían su fiesta y solemnidad.³¹

Las viudas con hijos estaban en una situación de manifiesta desigualdad. Se les prohibía contraer nuevas nupcias, ni mantener relaciones como concubinas o mancebas. El cronista Guamán Poma de Ayala perenniza en su obra el mandato inexorable de las Leyes y Ordenanzas de los Incas:

y te mandamos que la viuda en seis meses no descubriese su cara, ni salga de casa, y de un año tuviese luto y toda su vida no conociese a hombre, que estuviese honesta y recogida y criase a sus hijos en su hacienda y casas y chacaras y lucrí, y que llorase allí como viuda y pobre.³²

²⁸ Cobo, *ob. cit.*, pág. 183.

²⁹ Cobo, *ob. cit.*, pág. 184.

³⁰ Cobo, *ob. cit.*, pág. 183.

³¹ Cobo, *ob. cit.* Tomo IV.

³² Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.

y te mandamos que la mujer viuda no se casase otra vez, ni que fuese amanecada después de haber muerto su marido; teniendo hijo sea heredero de toda su hacienda y casas y chacras y si tuviese hija sea heredera de la mitad y de la otra mitad sea heredero su padre o su madre o sus hermanos.³³

El cronista *Antonio de Herrera* informa:

y si el marido moría, traía luto, todo el año.³⁴

Por luto —agrega el apostólico Fray *Bartolomé de las Casas*— se trasquilan las mujeres y traen un paño grande sobre la cabeza y guardan el luto por lo menos un año y otras traen luto toda la vida. El luto que traían o se ponían, era vestirse todos los que traían luto de ropas pardas, así las mujeres como los varones.

Las viudas sin hijos estaban autorizadas, después de vencido el período del luto, a contraer segundas nupcias. Sin embargo, a pesar de la autorización, pocas eran quienes lo hacían. Garcilaso de la Vega es bastante explícito a este respecto cuando afirma:

No se debe dejar en olvido la honestidad de las viudas en común, que guardaban gran clausura por todo el primer año de su viudez, y muy pocas de las que no tenían hijos se volvían a casar, y las que los tenían ni habían de casarse jamás, sino que vivían en continencia.³⁵

El período de luto era de un año.³⁶

Las ceremonias de las segundas nupcias —viudas sin hijos y viudos— eran las mismas que para el matrimonio entre contrayentes solteros.

Practicóse en el Perú Antiguo la *poligamia señorial*, privilegio que se reservaba únicamente a la clase noble, prohibiéndosele al pueblo. El cronista Bernabé Cobo afirma:

El tener muchas mujeres no sólo no era delito sino que se le tuvo por autoridad, honra y hacienda, y era merced y privilegio especial que se daba como remuneración por servicios hechos al Inca, o por persona de mucha

³³ Guamán Poma, *ob. cit.*

³⁴ Antonio de Herrera, *Historia de las Indias*. Década V. Lib. IV, cap. 1, pág. 288. Tomo VIII. Editorial Guaraní. Buenos Aires.

³⁵ Garcilaso de la Vega, *op. cit.*

³⁶ Joseph de Acosta, *ob. cit.* Lib. VI, cap. XVIII, pág. 487.

calidad, o de grande ingenio y habilidad para el buen gobierno de la República.³⁷

El Inca en el Cuzco y sus gobernadores, en nombre suyo, en las demás circunscripciones territoriales del Imperio, se encargaban de dar, como el mejor galardón, a las bellas concubinas para premiar unas veces la lealtad al soberano, otras a los jefes victoriosos en las guerras imperiales o algún servicio eminente prestado al Estado. Las mujeres dadas así en concubinato pertenecían íntegramente a sus maridos a cuyo servicio estaban, en cuerpo y alma, atendiéndolos no sólo en los quehaceres domésticos —en los que ocupaban rango inferior al de la esposa legítima— sino ayudándolos también en las faenas del campo o acompañándolos a prudente distancia, remoto anticipo de las “rabonas” o “soldaderas”, cuando marchaban a la guerra. “Ellas ayudaban al marido en todo” han afirmado acertadamente algunos cronistas. Tan fieles eran que ni durante el parto se alejaban de su señor. Narra Bernabé Cobo que cuando los nobles viajaban eran sus concubinas las que, verdaderas bestias de carga, llevaban sobre sus hombros y a sus espaldas el equipaje aún cuando estuvieren en cinta y que si les apremiaba a preñez en el camino, “parían, lavaban a la criatura en un arroyo, la cargaban encima del atado y proseguían caminando”.³⁸

Había otra forma, independiente de la voluntad del Inca, para adquirir mujeres en concubinato: la herencia. Junto con sus bienes los hijos heredaban a sus padres las concubinas. La única prohibición existente a este respecto era que la concubina heredada no fuera madre del causante, ni mujer “legítima” del padre.

Cuéntese que el Inca Atahualpa —el Salomón erótico del Perú Antiguo— llegó a tener más de doscientas concubinas y que no pocas de ellas se suicidaron a raíz del ajustamiento del último emperador incásico en manos de los conquistadores españoles.

Coloniaje

El cataclismo de la Conquista pulverizó la organización social del Inca. Impuso violentamente nuevos patrones de cultura, procurando

³⁷ Bernabé Cobo, *Historia de la Conquista del Nuevo Mundo*.

³⁸ Cobo, *ob. cit.*

destruir los autóctonos hasta sus más profundas raíces. La cruz y la espada son los símbolos del nuevo orden. Mientras los soldados conquistaban nuevas tierras para la Corona, los misioneros ganaban nuevas almas para Dios.

La institución sacramental del matrimonio, conforme a los ritos del catolicismo, no convalidaba con las prácticas ancestrales de las uniones aborígenes. De ahí el celo que se desplegara para extirpar las costumbres “paganas” en el pueblo conquistado.

Desde los albores de la conquista, los españoles se preocuparon en bautizar a los naturales cualquiera que fuese su edad. Narra Pedro Pizarro que en las poblaciones por donde pasaban, hacían juntar a los indios como manadas de ovejas ante su cruz de madera y allí eran bautizados en masa, sirviendo de padrino el conquistador Francisco Pizarro. Acto continuo se obligaba a los caciques a que presentaran en la plaza a los indios amancebados para casarlos conforme a los ritos de la Iglesia. La concepción religiosa del matrimonio era ajena a la mentalidad aborigen.³⁹

Los conquistadores se sintieron dueños de todo: tierras, palacios, tesoros, hombres y mujeres. Se apoderaron de los bienes, explotaron a los indios y tomaron como concubinas a las indias por el tiempo, casi siempre fugaz, de su permanencia en un lugar, dejándolas luego abandonadas y prostituidas. Ni las “coyas” ni las pupilas del “aclla-huasi” se libraron de este trato degradante. No pudieron explicarse los indios la flagrante contradicción en que incurrieron los españoles que, por un lado, impugnaban el concubinato y obligaban a casar por la fuerza, católicamente, a los indios, y, por otro, ellos, los hispanos, usaban a su antojo de las mujeres indias y no se casaban con ellas.

El catolicismo y el Incanato coincidieron en sustentar la indivisibilidad del matrimonio y la perpetuidad del vínculo que sólo desaparecía con la muerte de uno de los cónyuges. Sólo que la Iglesia, a diferencia del Incario, no acepta ni legitima, y antes bien lo anatematiza, el período de prueba prematrimonial que una plurisecular costumbre aborigen consagra.

Las *Leyes de Indias*, especialmente elaboradas para la América por el Consejo de Indias, con sede metropolitana, para el mejor gobierno de estos reinos, enfocaron el problema matrimonial, estableciendo la igual-

³⁹ Pedro Pizarro, *Descubrimiento y Conquista del Perú*.

dad tanto para españoles como para indios, para cautelar mejor las costumbres, en el intento de poner fin a la desenfadada poligamia de los blancos en agravio de los aborígenes. Se ordenó que todos los españoles radicados en estas tierras "tomasen mujer y se casasen conforme manda Cristo". Los casados que iban de España a las colonias debían llevar consigo a sus respectivas esposas. Se prohibía la soltería a los encomenderos y se les daba para casarse el plazo de tres años, so pena de perder la encomienda (Ordenanza de 1551).

La Inquisición veló por la estabilidad matrimonial, castigando con severas penas, inclusive con la horca, a los bigamos. Y aunque la raza aborigen permaneció al margen del área inquisitorial, no por eso la ley civil de la Colonia dejó de influenciar en la vida íntima del indio, en lo referente al aborto, violación, estupro, adulterio, delitos que fueron duramente castigados.

Feipe II ordenó, por reales cédulas, que las viudas de caciques ricos contrajeran matrimonio con los españoles solteros y más leales a la Corona; y que los hispanos que continuaran en indebida soltería fueran, en castigo, casados por fuerza con india si no tomaran esposa, por propia elección en el plazo de treinta días.

Problema delicado que afrontó el régimen colonial fue el referente a los indios casados con varias mujeres, según su usanza antigua. La ley hispana los obligó a casarse religiosamente con aquella con quien tuvieron relaciones sexuales por primera vez, vale decir con la mujer que ellos habían encontrado virgen. Muchos indios entonces, para esquivar la ley, fingieron y aseveraron que todas habían sido vírgenes, con el objeto de poder elegir entre ellas. La ley no lo toleró y exigió a los indios viejos que informaran cual de ellas había sido la "legítima" para casarla cristianamente.

La Ley VII de la Recopilación de Indias (Título I, lib. VI) manda que la india resida en el ayllu de su marido, ya que las leyes metropolitanas —trasunto de la cultura occidental— otorgan al jefe del hogar la facultad y el derecho de designar el domicilio conyugal. Contraviniendo el texto teórico de la ley, pero inspirándose en la entraña misma de la realidad aborigen, el Virrey Toledo, en una de sus Ordenanzas, dispuso que el marido indio fuese a habitar a la casa de su esposa.

Las autoridades coloniales trataron, por todos los medios posibles, de impedir las uniones libres entre los indios, poniéndolos bajo la exclusiva

jurisdicción de la Iglesia para la solución de sus problemas sentimentales y sexuales. De esta suerte, fueron los eclesiásticos quienes trataron de elegir las esposas que debían tomar los indios, inmiscuyéndose así en la intimidad de sus vidas, so pretexto de apartarlos del "pecado nefando del concubinato".

Pero todo fue en vano ante la fuerza avasalladora de la costumbre. Ni las prédicas ni las admoniciones, ni las amenazas, ni los castigos, ni los azotes, ni los trabajos forzados, ni las perspectivas sombrías de un infierno por toda eternidad pudieron arrancar al indio de sus prácticas ancestrales que consagraban el matrimonio de prueba o "sirvinacuy". Una vez más, a despecho de todas las teorías, el vigor de la costumbre convertía en letra muerta el texto frío e inconsulto de la ley.

Espinoza Medrano, "El Lunarejo", que gozó de excepcional nombradía en la Colonia, describe, con caracteres patéticos, el status familiar del indio en esa época. Dice así:

La familia indígena se resiente de una vinculación afectuosa que una a sus miembros en un sólo haz de comprensión y sentimientos. La facilidad con que se desprenden los padres de sus hijos para entregarlos a la servidumbre del mestizo da la medida del grado afectivo que existe entre ellos y del que se creará de hijos a padres. El niño indígena llora inconsolable la muerte de uno de sus carneros, pero se muestra indiferente ante la desaparición de sus hermanos o de sus padres. Viven los indios en la miseria. Sus habitaciones son pequeñas y oscuras, a veces una sola les sirve de comedor, dormitorio y cocina. Vive en la promiscuidad con los animales domésticos. Duerme en el suelo, como cobertor usa una manta o su propio vestido. La absoluta falta de higiene facilita el camino a las enfermedades que arrasan con toda la familia porque no se cuidan de aislar al enfermo para evitar el contagio. Se curan por medio de la brujería, utilizando remedios repugnantes. Su alimentación es muy simple y siempre la misma. Este régimen hace aún más retrógrada la vida del indio y le crea un estado de preocupación síquica que mata toda aspiración de mejoramiento.

*EL "SIRVINACUY", MATRIMONIO DE PRUEBA ENTRE LOS ABORÍGENES DEL PERÚ**"Sirvinacuy" o "Tincunacuspa"*

Mucho más trascendental que el matrimonio por compra y la "cobada" y representativa, como ellas, de la etapa de transición entre el comunismo sexual primitivo y las uniones monogámicas posteriores, es el "sirvinacuy" o "tincunacuspa", matrimonio de prueba entre los aborígenes peruanos, institución prematrimonial cuyo origen se remonta a las épocas anteriores al Incanato, tan profundamente arraigada en las costumbres aborígenes que ha logrado sobrevivir al cataclismo de la conquista y a los tres siglos del coloniaje, manteniendo y aún robusteciendo sus signos en nuestra vida republicana. Jurídicamente se define como un "compromiso entre el pretendiente y el padre de la futura, quien contrae la obligación de recibir a su hija con prole y todo y devolver al pretendiente los obsequios recibidos o su equivalente en dinero o en trabajo, si el enlace no llega a formalizarse o adquirir carácter duradero".¹ Socialmente se basa en la necesidad de un previo conocimiento íntimo y completo, sin reserva alguna, ni aún de índole biológica, para constituir después de esta experiencia, y siempre que ella tuviese éxito, un hogar estable y feliz. Etimológicamente "sirvinacuy" es un vocablo híbrido, castellano quechizado, que significa "mutuos servicios"; y la palabra "tincunacuspa", cuyo origen está en el verbo "tincunacuy", expresa la acción y efecto de reunirse, encontrarse o unirse dos personas íntimamente.

La vida sexual indígena se desarrolla, en sus lineamientos generales, dentro de los límites de una relativa austeridad, impuesta por el medio bio-geográfico y sus caracteres etnológicos, sin presentar las desviaciones no escasas en otros sectores sociales. El indio ama con estilo propio. José Antonio Encinas asegura que el amor indígena no ha salido aún del estado utilitario o etapa fisiológica según la clasificación de Ribet, López Albújar, gran estudioso del medio, dice que el indio huanuqueño "no se

¹ Pedro M. Oliveira, "Apuntaciones sobre el matrimonio civil y el divorcio". *Actas de las Sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano.*

casa por amor sino por cálculo. Más que el cuerpo o el alma de su compañera, lo que le interesa es su salud, su fuerza y su dote. Estima más a su yunta que a su mujer; y a sus carneros más que a sus hijos. La muerte de un hijo es festejada una semana riendo, bebiendo, chacchando² y bailando; la de su vaca, lo exaspera, lo entenebrece y lo hace llorar.³ Peralta considera al indio como un ser frío, indiferente e inexpresivo en sus relaciones sexuales, pero con un contenido interior original, en el que se advierte cierta finalidad amorosa, rústica e instintiva.⁴ Parece advertirse que el indio tiene el sentimiento de la belleza cuando dice “sucmacc pásña” (joven hermosa). El indio no practica el beso. Lo reemplaza algunas veces con la “sonja”, consistente en frotar, con su mentón, la frente de la india amada. Desconoce el refinamiento erótico. Más cómodo le resulta el empleo de su fuerza personal. Su léxico amoroso es pobre.

No está suficientemente esclarecido el régimen matrimonial en el Incario. Algunos historiadores, como Montesinos, Acosta y Prescott, aseguran que no existió libertad de elección matrimonial, porque los emperadores en la capital y sus emisarios en los demás pueblos, imponían a cada súbdito ese estado, dándole determinada compañera, en una ceremonia pública especial, que se realizaba anualmente en todo el Imperio. Según esos informes los matrimonios entre los indios se efectuaban a la llegada del visitador general, quien reunía en la plaza a todos los solteros, separando a los hombres en un bando y a las mujeres en el otro, reservaba luego a las más bellas para los curacas o caciques, distribuyendo las restantes. Cada cual recibía la mujer que se le daba, sin poner resistencia, no pudiendo tener relación con otra, so pena de muerte.

Impugnan otros historiadores la existencia de este régimen, negando su veracidad y atribuyéndolo a las interesadas informaciones de origen español, alimentadas por las tradiciones coloniales, tendientes a desprestigiar a la raza aborigen. Aseguran estos impugnadores que la institución del “sirvinacuy”, originada en la época pre-incaica y generalizada en casi todas las regiones del Perú, fue respetada durante el Incanato, correspondiéndole entonces a los soberanos o a sus delegados legalizar esas uniones previas, libremente concertadas entre los indios.

La primera noticia sobre el “Sirvinacuy” se encuentra en la “Relación

² “Chacchar”: mascar coca, costumbre muy arraigada entre los indios.

³ Enrique López Abújar *Amauta*, N^o 4, Lima.

⁴ Antero Peralta, “Amor de Indio”. Revista *Amauta*, N^o 11.

de la Religión y Ritos del Perú”, escrita en 1555 por los primeros religiosos agustinos que llegaron a nuestro territorio. La reprobación de esta costumbre está consignada en el Catecismo que redactó el jesuíta Pablo Joseph de Arriaga, por orden del Concilio Provincial, reunido en Lima, en 1582; en los Sinodales del Arzobispado (1613); en el Sermón de Aven-
daño (1649); en las informaciones del Virrey Toledo; y en algunas crónicas de la época.

El padre Cristóbal de Molina afirma que “cuando el Inca les daba las mujeres, las cuales recibían, aún cuando era por mandato del Inka, el varón iba a casa del padre de la moza a decir que el Inka se la había dado, pero que él la quería servir... Y procuraba ganarse las voluntades y el mozo iba a casa del suegro por espacio de cinco días, le llevaba paja y leña y así quedaban concertados”.⁵

Una de las Ordenanzas del Virrey Toledo dice textualmente: “Por cuanto hay costumbre entre los indios, casi generalmente, de no casarse sin primero haberse conocido, tratado o conversado algún tiempo, y hecho vida marital entre sí, como si verdaderamente lo fuesen y les parece que si el marido no conoce primero a la mujer y por el contrario, que después de casados no pueden tener paz, contacto y amistad entre sí, lo cual hacen con tanta ofensa a Dios Nuestro Señor por persuasión diabólica, y conviene proveer en ello de remedio: ordeno y mando que se procure, así, por los sacerdotes, corregidores, caciques y alcaldes persuadir y quitar a los dichos indios esta costumbre tan nociva y perniciosa a su conversión, policía y cristiandad, haciendo castigos ejemplares en los dichos indios, que lo contrario hicieren.”⁶

Autor de interesantes crónicas, escritas en 1580, el padre Martín de Morúa, dice refiriéndose a los matrimonios indígenas: “Y que un soltero cuando se quiere casar con una soltera, tienen de uso entre ellos, estar amancebados mucho tiempo por vía de prueba, para haber de casar, y así lo hacen comúnmente muchos indios, sin escrúpulos, ni les parece ser pecado”.⁷

El Visitador Arriaga informa a sus superiores de esta suerte: “Otro

⁵ Cristóbal de Molina, *Fábulas y Ritos de los Incas* (1558). Tomo I de la Colección Urteaga.

⁶ Francisco de Toledo, *Ordenanza VIII*. “Ordenanzas para los indios de todos los Departamentos y pueblos de este Reyno”. Lorente: Memoria de los Virreyes. Tomo I, pág. 164.

⁷ P. Martín de Morúa, *Historia de los Incas-Reyes del Perú*.

abuso es muy común entre todos los indios, hoy en día, que antes de casarse se han de conocer primero, juntarse algunas veces, y así es caso muy raro el casarse si no es primero "tinkunakuspa" como ellos dicen, y están tan encantados de este engaño, que pidiéndome de un pueblo, por donde pasaba, un indio, que lo casase con una india, con quien estaba concertado de casarse, un hermano de ella lo contradecía grandemente y no daba otra causa, sino que nunca se habían conocido ni juntádo; y de otro indio se yo, que habiéndose casado no podía ver a su mujer y le daba mala vida porque dijo que era de mala condición, pues nadie la había querido ni conocido antes de que se casase.

En las sinodales del Arzobispo de 1613 en el Capítulo VI dice: Porque el Demonio ha introducido entre los indios, que, cuando tratan de casarse con alguna india se amanceban primero con ella, viviendo en ofensa de Nuestro Señor lo que es justo, se remedie. Mandamos que los Curas, muy de ordinario en sus sermones, los exorten, y amonesten, ser abuso y grave pecado, lo que hacen; y que averigüen, quienes son culpables de ello, y la tal averiguación la remitan al Vaticano, para que los castiguen.⁸

Refiriéndose a esta costumbre del Tinkunacuspa, el jesuíta Arriaga dice: "Que antes de casarse se han de conocer primero y juntarse algunas veces, y si acaso muy raro el casarse, sino es primero tinkunacuspa,⁹ como dizen ellos, . . . en un pueblo por donde pasara un indio pedíame que lo casase con una india. . . un hermano de ella lo contradecía grandemente y no daba otra causa, sino que nunca se abían conocido". El indio siguió refiriendo que había visto a otro indio que por eso nadie más antes se habían casado con ella. Y que el no deseaba que pasase con su hermana.¹⁰

Una de las preocupaciones de los jóvenes, —afirman los primeros agustinos que llegaron al Perú— era "que antes se casen con su mujer, la han de probar y tener consigo, o que llaman pantanaco y agora muchas veces cuando e padre (sacerdote) los casa, dexan las mujeres y dicen que no lo probaron, y si sabía servir o guisar de comer, que no la quieren, que no

⁸ Constituciones Synoidales del Arzobispo de los Reyes, en el Perú, hechas y ordenadas por el ilustrísimo y reverendísimo Señor D. Bartolomé Guerrero. Lib. IV, tít. 1º, cap. vi (Lima 1614).

⁹ Palabra usada en Ancash

¹⁰ Arriaga, Extirpación de la Idolatría en el Perú. Cap. vi, Lima 1621.

hicieron pantanaco en su triste vida de idólatra. Después de esto, si el mozo se quería casar con una moza, pedíale por mujer a su padre, y el padre si se la quiere dar dícele todas las faltas de la moza y que tiene su hija; y esto dice que hacen por que el yerno no se quexe y reña y si su hija es mala mujer o perezosa; y si el dicho mozo la quiere, entonces ha de venir el mozo a la casa del suegro, cargado de leña y paja y chicha, y entonces el suegro le da su hija diciendo estas palabras: cata aqui a mi hija, y si ella fuese mala, no me pongas la culpa por que yo te dexé la verda”.¹¹

Ni las ordenanzas del Virrey, ni las prohibiciones del Arzobispo surtieron efecto en las costumbres indígenas, tan profundamente arraigadas, entonces como ahora, en su temperamento colectivo. Bien claro lo afirmaba, por aquella época, el cura párroco García Cuadrado, en uno de sus informes al metropolitano: “Pero lo que ahora me da más pena, Señor Ilustrísima, es que las diligencias, amonestaciones y predicaciones que hago en este pueblo, en razón de que haya doctrina y se desempeñen los indios y se excusen amancebamientos, incestos y otros vicios, no tenga el efecto que deseo. El que sustenta el desorden es un malvado de un cacique principal y es público que manda a los indios que no oyan misa ni acudan a la doctrina cristiana”.

Comprobación de sus hondas raigambres, a través de nuestras distintas épocas prehistóricas, supervive hasta ahora el “sirvinacuy” en las comunidades aborígenes y se practica en toda la región andina del Perú y en algunos sectores de la costa, con las modificaciones impuestas por la influencia del medio geográfico y de los factores económico-sociales.

El amor entre los indios se inicia, generalmente, en las épocas de las siembras o de las cosechas. La invitación a tomar chicha en alguna fiesta, hecha por el hombre y aceptada por la mujer, marca el principio del “munanakuy” o acción de amarse. Cuando el indio está resuelto a pedirla en “sirvinacuy” se dirige en compañía de algún miembro de su familia, a la casa de los padres de su elegida, portando una serie de aguinaldos— vestidos para la novia, coca, cigarrillos, chicha, aguardiente, cuyes asados, viandas, etc.— que constituyen el “yaicupakuy”, índice de la condición económica del pretendiente. Si el padre de la escogida acepta el “yaicupakuy” se origina una fiesta que culmina con la embriaguez de los concurrentes y en medio de la cual, el indio se lleva a su

¹¹ Relación de la Religión y Ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales.

casa a la novia simulando un rapto e iniciando así el período de la prueba matrimonial cuya duración varía de tres meses a varios años, según las costumbres regionales, y en el que la mujer tiene que demostrar su capacidad, tejiendo, hilando, haciendo ponchos o alforjas, cocinando o ayudando al hombre en sus faenas agrícolas. Terminado el período de prueba, si el indio está convencido de las aptitudes de la mujer, contrae matrimonio con ella, solicitando el apoyo del ayllu y de sus amigos. En caso contrario procede el "Hueschonakuy" o separación, devolviéndola entonces a sus padres junto con los hijos que hayan tenido durante la prueba. Ninguna sanción social cae sobre la mujer devuelta, quien por el contrario, después de algún tiempo contrae, generalmente, nuevo matrimonio, ya mejor preparada.

En algunos casos después del "yaicupakuy" aceptado no se inicia el "sirvinakuy" sino que el pretendiente ingresa al servicio de sus futuros suegros, donde trabaja algún tiempo, sin tener relación alguna con la novia, demostrando que es un hombre trabajador y serio y obteniendo posteriormente en "sirvinacuy" a su prometida.

En caso de que los padres de esta, no acepten el "yaicupakuy" el pretendiente y sus familiares abandonan la choza, en medio de los recíprocos gritos despreciativos entre ambas familias, en las que sobreviene profunda enemistad.

El matrimonio a prueba que mantiene sus caracteres esenciales, en las comunidades indígenas del Perú, varía sus signos o expresiones adjetivas, en función del medio geográfico. En algunos agregados aborígenes de los departamentos del norte, en la noche del desposorio se estila la ceremonia llamada del "encierro" en la cual a madrina comprueba, después de sacar una fina bayetilla del tálamo nupcial, y ponerla a la vista de todos los concurrentes, si la desposada ha conservado su virginidad y no ha vivido antes en "sirvinacuy". En este caso es acreedora al repudio del grupo, pudiendo el desposado devolverla a sus padres.

En algunas comunidades de Cajamarca el sirvinacuy es uno de los ritos preliminares del matrimonio. El pretendiente pide la mano de la novia a su padre, previos regalos para convencerlo, entre ellos una botella de cañazo. El asentimiento del padre se expresa aceptando la botella. Consentido así el matrimonio, y en presencia de determinados testigos, los padres entregan a su hija al pretendiente para que éste la tenga a prueba por un período aproximado de seis meses, durante el cual

ella tiene que hilar, tejer y demostrar su capacidad. Si existe "error en la condición" el pretendiente devuelve a la mujer a sus padres, con la consiguiente aporreadura por el engaño que se le ha hecho.

En la comunidad indígena de Wankas, el "sirvinacuy", llamado allí "tinkunakuspa", se origina en las labores agro-pecuarias, en el pastoreo de los ganados ("ushis-michij"), en la limpia de las sementeras para quitarles la mala yerba ("piruy"), en la siembra ("talpuy") en las festividades lugareñas. Después de los primeros encuentros, en los que suelen comprobarse atisbos sentimentales, nota interesante en la sicología indígena, se produce el "pushanakuy" o sea el rapto de la joven india, generalmente en altas horas de la noche, para ser llevada donde uno de los parientes del raptor, quien hace de intermediario ante las dos familias, noticiándoles lo ocurrido. Ambas familias se reúnen en la ceremonia del "anyapay" para dar su consentimiento. En casa de la raptada se verifica el "kedapakuy", ceremonia análoga al contrato matrimonial, en la que se fija el plazo del matrimonio, que casi siempre fluctúa entre los dos a seis meses, durante el cual se realiza el "sirvinacuy".¹²

Entre los aborígenes del Departamento de San Martín se estila que el pretendiente envuelve un sol de plata en la punta de un pañuelo de seda y al son de una música original que ejecuta en su rondín trata de introducirlo en el seno de la pretendida. Si logra su intento, con o sin anuencia de ella, queda concertado el matrimonio, que, previo el conocimiento de los padres de la novia, deberá realizarse dentro de los ocho días subsiguientes. La mujer es decidida colaboradora del marido. Lo acompaña constantemente en su trabajo, aun en estado grávido, y si la apremiara el parto, da a luz a la orilla de un manantial, rompiendo el cordón umbilical con una piedra cortante sobre una piedra plana, y sigue su camino.

En el Departamento de Amazonas, provincia de Chachapoyas, distrito de Jalca Grande, cuando el indio desea contraer matrimonio carga un buen tercio de leña, lo lleva a la casa de la pretendida, dejándolo en la puerta y se retira sin pronunciar palabra. Si la leña es utilizada por la familia, será la señal de la aceptación. El rechazo se demuestra dejando la leña, por muchas horas, en el mismo sitio.¹³ En el distrito de Cola Mar,

¹² Los datos sobre el "tinkunakuspa" en la Comunidad de Wankas me los proporcionó D. J. V. Espejo Núñez, mi alumno en la Universidad de San Marcos, de Lima, en 1936, y perteneciente a la citada comunidad indígena.

¹³ Francisco A. Nestárez, *Cuentos, Tradiciones, leyendas y costumbres quechuas*.

provincia de Luya, del mismo departamento, el pretendiente da a conocer sus deseos colocando un pañuelo rojo en la puerta de la casa de la pretendida. Si se mantiene allí es signo de aceptación. Si, por el contrario, la familia lo separa, significa el rechazo.

También está muy extendido el "sirvinacuy" en el Departamento de Ancash, uno de los de más densa población aborigen. Algunos versos quechuas indican la sutil ironía del indio cuando el matrimonio a prueba termina con la devolución de la "serviciada"¹⁴ a sus padres. Dicen así: "Yo soy como tú, zorro del monte. Los dos robamos al hombre: tu, sus ovejas; y yo, sus hijas. Yo, como tú, algo le devolvemos: tú, los huesos y las lanas; y yo, sus nietos".

En la región del Centro, la mujer, "serviciada" tiene también el derecho de abandonar al hombre, si este tiene defectos graves como la ociosidad o la borrachera. En Huancavelica la virginidad es generalmente repudiada. Si algún indio encuentra en ese estado a la mujer que ha tomado por compañera, deshace, por sólo este motivo, el compromiso. "Mana pipapas munanamni kascca" que significa "ha sido despreciada por todos". En algunos pueblos de la Provincia de Huarochirí, departamento de Lima, el pretendiente expone su deseo arando, toda una noche, con ayuda de sus amigos, una de las chacras de la "huambra", en uno de cuyos ángulos entierra licores, chicha, galletas, panes y cigarrillos. "Robar la chacra" se llama a este acto. Si el padre de la "huambra" acepta el robo queda formalizada la pretensión del indio.

En algunas comunidades de Huancayo el "sirvinacuy" es impuesto por los padres del indio que llega a la edad del matrimonio, procurando darle por compañera a una mujer trabajadora, sana, que sepa cuidar el ganado y tenga bienes raíces. La mujer es elegida, por todos los miembros de la familia del indio, quienes designan también el "padrino", entre las personas más serias y respetables de la comunidad, después de lo cual se encaminan todos hacia la casa de la joven india, provistos de aguinaldos —cañazo, vino, bizcochos, coca y cigarros— procediendo con cautela, a fin de no provocar sospechas entre los familiares de la elegida, porque puede ocurrir que ésta, enterada de la finalidad de la visita, se dé a la fuga. Si el padre de ella acepta beber la primera copa que se le ofrece, así como los aguinaldos, el joven pretendiente se arrodilla ante él y le

¹⁴ "Serviciada" se llama a la mujer que vive en "sirvinacuy".

expone su súplica. La respuesta afirmativa, es el preludio de una fiesta, en la que abundan las libaciones, en medio de las cuales, aprovechando de la embriaguez de los concurrentes, el pretendiente se roba a la elegida. Si esta resiste, la lleva a viva fuerza. El sirvinacuy empieza cuando llegan a la casa del joven indio.¹⁵ En estas comunidades la ceremonia de la visita se denomina "Yaykapacuy".

Las uniones entre los indios, en el Departamento de Arequipa, se realizan entre los 15 y los 20 años. Como en Huancayo, los padres se encargan de buscar la mujer al hijo adolescente y en casa de la elegida se lleva a cabo una ceremonia análoga a la anterior, llamada "huanacuy". En otros casos es el propio indio quien se busca su mujer, generalmente en las festividades de la comunidad. Las nupcias se celebran con una fiesta especial, en la que desposada, después de bailar con su pretendiente, está obligada a hacer lo propio con todos los miembros del ayllu, después de lo cual se realiza el "puñucuchi" (hacer dormir) consistente en conducir a la pareja hasta la casa designada de antemano, donde se le encierra con llave, continuando los invitados el baile. Al amanecer, los padrinos, al son de músicas típicas, sacan a los esposos, y la novia les prepara a todos el "cachum-chupe" o almuerzo de la nuera.

El matrimonio de prueba, que tan hondas raigambres tiene en nuestras comunidades aborígenes, no fue, sin embargo, una institución originaria del Perú. Existió en otros continentes y en distintas épocas. El antiguo Imperio Romano reconoció y legalizó el "matrimonio por uso". Las "noches de prueba" fueron practicadas por algunos pueblos de la Europa medioeval. Algunos agregados sociales de Escocia, en el siglo xvi, tenían la costumbre del "emparejamiento": el joven elegía una compañera por un año y al terminar este período podía casarse con ella o separarse. En gran número de pueblos primitivos, según lo afirma el profesor Westermarck, el matrimonio no era válido si no después del nacimiento de un hijo. En Borneo y en Birmania, las nupcias se determinan por el embarazo previo. En Ceylán el matrimonio de prueba dura quince días y en algunas zonas de los Pirineos el matrimonio está precedido por la experiencia sexual entre los cónyuges. Quintiliano Saldaña afirma que en los suburbios de las grandes ciudades españolas, como en los campos de

¹⁵ *Folklore de Huancayo*. Investigación realizada por el Colegio Nacional de Santa Isabel, 1940.

Andalucía y Galicia, la posesión precede al título y, a menudo, la maternidad abre el camino del matrimonio. Los indios filipinos tienen, hasta ahora, cuando son novios, la costumbre de permanecer, en condición de criados, en casa de su futura suegra, disfrutando de los favores de su prometida. Junto son Saldaña, no pocos juristas y escritores patrocinan los “matrimonios de prueba o noviciado”, entre ellos Havelock Ellis, Baler, la alemana Buchow, el americano Dupont Ridgeley, los vieneses Rodolfo Urbanstchitsch y R. H. Brigg. Este último preparó, hace algunos años, un proyecto de ley implantando el matrimonio de prueba en Austria. “Las sociedades —dice Ellis— en consonancia con el progreso de la educación sexual deben reconocer los matrimonios de noviciado. Es tiempo ya de que las instituciones establecidas perfeccionen sus normas. La experiencia es tan necesaria para llegar al matrimonio como para adquirir cualquier profesión. Un período de prueba es tan útil para el matrimonio como para la vida ascética. El matrimonio de noviciado o cualquier otra institución similar debe ser favorecida o respaldada por la aprobación pública”.

El hogar indígena reposa sobre la base sólida del “sirvinacuy”, institución que responde a las modalidades originales de la sicología aborígen y que cumple importante misión social, asegurando previamente los fundamentos económicos del matrimonio, impidiendo las uniones permanentes entre tarados físicos o mentales y recibiendo el apoyo moral de las colectividades que lo practican.

Consagrado por la costumbre de muchos siglos y de innúmeras generaciones; sobreviviendo a todos los cataclismos de la historia; venciendo a través de las distintas épocas, a las prohibiciones de virreyes y arzobispos, corregidores y gobernadores, el “sirvinacuy” se mantiene como uno de los símbolos invictos de la raza aborígen. Es que la institución se identifica con la raza. Abolir el “sirvinacuy” equivaldría a abolir al indio, es decir, a cuarenta millones de hombres que viven en las cordilleras andinas. Por eso es que seguramente algunos juristas opinan, antes bien, por la conveniencia de dar a esa institución carta de ciudadanía jurídica, incorporándola a la estructura del Código Civil Peruano.

Si la ley es la expresión de la costumbre y debe basarse en ella para ser eficaz, pocas instituciones tienen como el “sirvinacuy”, perfectamente acreditado su derecho, rubricado por los siglos, para convertirse en ley.

República

El Perú, en el trienio 1821-1824, se independizó políticamente de España, pero en las primeras épocas de su vida soberana mantuvo la legislación colonial que había discriminado sus dispositivos entre los hispanos y los indios.

En 1834 el contradictorio Manuel Lorenzo Vidaurre redactó un anteproyecto, en materia civil, considerando al matrimonio como una institución jurídica, "contrato natural y civil, que la Iglesia numera entre los siete sacramentos y cuyo objeto es procrear y educar a los hijos, para lo cual los cónyuges se obligan a vivir juntos, a guardarse mutua fidelidad y prestarse recíproco auxilio".

En 1845 se nombró una Comisión que redactara un proyecto de Código Civil, que fue presentado a la Legislatura de 1847 y motivó un apasionado debate, choque ideológico de dos tendencias antagónicas: la que defendía al matrimonio como institución divina, tendencia patrocinada por Pérez de Tudela, Presidente de la Comisión Codificadora; y la que, bajo el comando de López Lisson, portavoz de la minoría parlamentaria, sostenía que el matrimonio es pura y exclusivamente un contrato de naturaleza civil. Frente a ambas, Francisco Javier Mariátegui sostuvo, con calor y brillo, la tesis ecléctica, afirmando que el matrimonio es una institución compleja, contrato y sacramento, contrato porque es el convenio de dos voluntades y por tanto debe estar tutelado por la ley, y sacramento porque la unión del hombre y la mujer ha sido instituida por la Iglesia.

La influencia preponderante del clero se dejó sentir entonces y se estableció el carácter indisoluble del matrimonio que sólo termina con la muerte de uno de los cónyuges, situación esta que se prolongó durante casi un siglo. Nuestro Código Civil de 1936, en actual vigencia, establece que el matrimonio es un contrato y, como tal, susceptible de rescindirse, por incumplimiento de las obligaciones contraídas, por los delitos que destruyen su estabilidad o por mutuo disenso. Acepta el divorcio, intentando una fórmula conciliadora, al declarar que "sólo disuelve el matrimonio en sus efectos civiles, dejando íntegros los deberes que la religión impone".

Pero nuestros flamantes legisladores en la iniciación de la República se olvidaron del matrimonio indígena. Las luchas doctrinarias y su cris-

talización en los Códigos no tienen ningún valor ni les interesan a los indios de nuestras comunidades, supervivencia de los ayllus precolombinos. Por eso los indios viven y se casan ahora como vivieron y se casaron sus remotos antecesores. Dijérase que los últimos cuatro siglos no han pasado en sus costumbres ancestrales.

Muy variado es el ceremonial del matrimonio, en nuestros días, entre los distintos pueblos andinos. Muy generalizada en las comunidades indígenas del norte del país es la intervención de los padres quienes conciben en los futuros matrimonios de sus hijos desde que estos tienen pocos años de edad, convenio que ellos, cuando llegan a su mayoría, respetan y cumplen escrupulosamente.

Una estudiosa del ayllu, Gladys del Castillo,¹ describe la costumbre existente entre los campesinos de la provincia de Cajabamba. Después de efectuada la ceremonia religiosa, la comitiva se dirige a la casa del novio para celebrar el desposorio. "Abren el baile" el padrino con la ahijada y la madrina con el ahijado. Luego la madrina adorna la solapa del vestido de los asistentes con pequeños ramilletes de flores. No hacerlo sería de mal augurio. Acto continuo simulan una corrida de toros con fuegos artificiales y la participación de toda la concurrencia, acto que es amenizado por quenas y tambores.

En algunos pueblos del norte existe una costumbre curiosa: en la noche de bodas, la novia tiene que demostrar su virginidad, antes de ir al templo con los atavíos propios de la mujer doncella. Instalados los novios en un cuarto cerrado, la madrina pone en la cama un paño blanco. Si el paño al día siguiente está manchado con sangre es felicitado el novio y aplaudida la mujer. Esta práctica sustituyó a la costumbre de la defloración de la novia por manos de su propia madre para demostrarle al novio la virginidad de su hija. Al día siguiente la comunidad entera se acerca a casa del padre del novio para testimoniar que le ha designado un solar para construir la casa propia de la nueva pareja, obra que realiza la comunidad entera, trabajo de construcción que termina antes del año. La entrega de la casa a la pareja origina un nueva fiesta, en la cual la más pequeña de las niñas baila en medio de la concurrencia portando una taza grande de loza fina, en la cual los asistentes, cuando ella se les

¹ Gladys del Castillo, *Relaciones Sexuales y el Matrimonio en el Ayllu*. Tesis para optar el grado de Bachiller de Humanidades en la Facultad de Letras y Pedagogía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Lima, 1945.

acerca, van depositando monedas. Al fin de la fiesta, la madrina entrega el dinero recolectado a los ahijados.

En los pueblos del centro del país la comunidad entera hace acto de presencia, acompañando a los novios, primero a la Municipalidad y luego a la Iglesia si los novios se casan también religiosamente. Terminada la ceremonia el cortejo se instala en la casa del novio donde es agasajado con aguardiente, chicha y un succulento almuerzo después del cual se inicia el baile que dura hasta el anochecer. Enseguida se realiza la ceremonia del “encierro” de los novios en la cámara nupcial, cuidando que la puerta quede bien cerrada. Los acompañantes entonces, en algunas comunidades, entonan canciones alusivas, práctica que otras comunidades rechazan y condenan. Los concurrentes embriagados se creen con derecho a imitar lo que está ocurriendo en la cámara nupcial, lo que es propicio al abuso y desenfreno sexual. Durante los días siguientes los novios reciben regalos de poca monta de sus parientes y amigos.

En los departamentos del sur los matrimonios de los indígenas son apadrinados frecuentemente por los principales señores del lugar. Desde muy de madrugada se alistan los novios: él se viste con un chaqué verduzco por acción del tiempo, pantalón del mismo tono y envejecimiento, camisa mal planchada con cuello rígidamente duro y una chistera no menos vieja; ella sufre la enfundadura decretada por el capricho de la madrina, en su afán de lucir a su ahijada: “corpiñu” ajustado, faldellín de alquiler, zapatos que por lo chicos son un martirio y que han sido untados con rancios tocinos para suavizarlos y mantilla igualmente verdosa, a tono con la indumentaria del novio. Así ambos, presidiendo la comitiva, van al templo. El repique de las campanas a todo vuelo anuncian la ceremonia nupcial. Y luego en la casa del novio se da comienzo a una fiesta —borrachera ininterrumpida— que dura varios días y deja arruinados a los desposados.²

En otras comunidades, aproximadamente seis meses antes del matrimonio, la madre de la novia la instruye en todo lo necesario y le enseña a confeccionar el poncho, la faja, alforjas, prendas de vestir y ropa de cama. Llegada la fecha del desposorio, del hogar materno llevan a la muchacha a la residencia del novio, donde les espera mucha gente con aguardiente y chicha. La mujer toma posesión de su nuevo hogar, en

² Hildebrando Castro Pozo, *Nuestras Comunidades Indígenas*.

medio de cánticos, al son de ventruadas arpas y mal conformados violines. Si por algún motivo no se casan en el plazo fijado, se disuelve el compromiso en medio de gran escándalo.

El servicio militar obligatorio ha generalizado, en no pocas comunidades, la costumbre de permitir que los jóvenes menores de edad se casen con el objeto de tener uno o más hijos cuando se cumpla la fecha de la inscripción y obtener así la dispensa de las autoridades respectivas.

En algunos pueblos del departamento de Huancavelica, en donde los indiecitos desde los 16 años se dedican al pastoreo, la atracción de los sexos se estimula en la cotidiana labor pastoril. Un muchacho hace saber sus simpatías por una doncella, arrojándole suavemente piedrecitas pulidas, cogidas del arroyo. Si ella se las devuelve en la misma forma, es señal de asentimiento, en cuyo caso, a partir de entonces, ambos procuran pastar su ganado, cerca el uno del otro, para tener ocasiones de conversar. Después de algún tiempo se realiza la ceremonia del "yaicupacuy": los padres del muchacho, con sendas botellas de aguardiente puro, visitan a los padres de la muchacha para pedir su mano y fijar la fecha del matrimonio.

El cura acostumbra, en casi todos los pueblos de nuestras serranías, casar simultáneamente a varias parejas de indígenas en una sola ceremonia, con ventaja para todos: el cura recibe, en un sólo acto, una cantidad apreciable y los distintos novios se prorratan los gastos, lo que les resulta más barato. Al salir del templo los parientes obsequian a los novios y padrinos manojos de flores silvestres. Después se dividen los asistentes y van los distintos grupos con su respectiva pareja a casa de éstas donde se realiza la fiesta. Los novios comen de un sólo plato. No beben ni bailan para no acostumbrarse al alcohol y a la jarana. Las jóvenes solteras bailan al son de arpas y violines y cantan satirizando a la novia. A las ocho de la noche de ese mismo día se realiza la ceremonia del "Puñuchi" (hacer dormir): los concurrentes, provistos de sendas velas van a la casa de los padrinos, acompañando a los novios para que éstos ocupen allí la habitación que se les ha preparado. Después regresan bailando a la casa donde continúa la fiesta. En las primeras horas del día siguiente saborean el "quimado", el ponche preparado por la madre de la novia, la "hanptuncanca", costilla de carne asada, papas sancochadas, ají con queso molido. Al día siguiente se realiza el "uma jampi" o "umajiray" (entrega de la dote): el hombre recibe instru-

mentos de labranza, animales y dinero; la novia, toda clase de utensilios de cocina. Los donantes son los padres, parientes, y allegados.³

En la Provincia de Pampas —caserío de Tongos— el período del amor empieza en el juego del “orjo-huaylas”. Muchachos y muchachas, tomados de la mano, forman una rueda, bailando y cantando. Al cabo de algún tiempo el enamorado se decide pedirla y busca para ello la ayuda de los padrinos con quienes se encamina a la casa del padre de ella. Si éste acepta y si igual ocurre con la abuela —cuyo consentimiento es indispensable— la madrina toma una faja de lana de vivos colores y la ciñe a la cintura de la ahijada y lo propio hace el padrino con el novio. Los novios simulan escaparse y llegan así a la casa del novio donde se preparan para el matrimonio que se realizará pocos meses después según el plazo convenido. La ceremonia nupcial y la fiesta que le sigue son análogas a las anteriormente descritas.⁴

En la Provincia de *Canta* no se requiere el consentimiento previo de los contrayentes para que el matrimonio indígena se realice. Es indispensable, en cambio, la aprobación de los padres de ambos, la que adviene después de haber confrontado las ventajas económicas que traería ese enlace y de haber inventariado minuciosamente el patrimonio de la pretendida y del pretendiente, incluyendo en esos cálculos la herencia que pueda tocarles a ambos a la muerte de sus respectivos progenitores. El afecto no interviene en esta clase de matrimonios que tienen un sentido económico y contractual. A estas uniones se les llama “matrimonios por concierto”. Los novios son los simples ejecutores de la voluntad de sus padres. Y no siempre son resignados. Por eso, en no pocos casos, los padrinos los conminan, en las primeras noches de casados, a que duerman juntos y para mayor seguridad preparan su cama cerca de los novios para impedir que la novia se escape antes de que se consuma el matrimonio. No es raro igualmente ver a la novia, asistir a la ceremonia nupcial con los ojos llorosos y con la cara amoratada por los golpes que su padre le propinó por su negativa a casarse y que sea llevada a empellones al lugar de la ceremonia entre las amonestaciones de los más viejos quienes tratan inútilmente de convencerla.

³ Sergio Quijada Jara, *Estampas Huancavelicanas*.

⁴ Quijada Jara, *ob. cit.*

Indios Selváticos

El hombre de la selva, curiosa paradoja de indolencia y dinamismo, es una fiel expresión de la propia naturaleza que a veces lo brinda todo y a veces todo lo niega, invitación a la lucha tenaz o a la laxitud sensual de los trópicos, embriaguez en la orgía del oro negro o ambular misérrimo en los poblados amazónicos.

La selva tiene su propia ley, bien distinta por cierto de esas otras que dictan las asambleas humanas. Es una deidad pagana, telúrica y todopoderosa. Impone su imperio, verdadera tiranía cósmica. Recordemos, una vez más, que en el Perú la selva, prepotente y ensorbecida, ha impedido que el río más grande del mundo cumpla una misión cultural.

El indio selvático vive en condiciones análogas, aunque no idénticas, a los habitantes del desierto porque las antípodas geográficas conducen paradójicamente a un mismo régimen de vida. Los selvícolas se agrupan en torno a los ejes fluviales, de la misma manera como la gente del desierto se concentra en los oasis. Igual hambre puede existir en un desierto como en una floresta tropical. Si para vencer al primero es necesario luchar contra el calor y la aridez, para dominar a la segunda se requiere igual lucha contra el espacio, el clima y la exhuberancia de la vegetación inútil. El desierto es rico. Lo es en el Perú porque yacen en su subsuelo capas de petróleo que parecen inagotables. Hay igualmente en la selva abundancia de riquezas, si se sabe como adquirirlas. En la nuestra hay, además, petróleo.

Tiene una sicología peculiar el indio de la selva, muy distinta a la del indio de la meseta. Es altivo e independiente frente al blanco a quien considera un igual y no un superior. Por lo mismo jamás cae en la condición abyecta que en no pocos casos estigmatiza al quechua de la meseta. El determinismo geográfico impone entre ambos tipos sociales notorias diferencias: el de la meseta es generalmente, agricultor y, por ende, sedentario; el de la selva es cazador y, por consiguiente, *nómada*. En la floresta es más fácil la resistencia pasiva a la intromisión del blanco porque favorece el ocultamiento de las tribus perseguidas, en tanto, que en la meseta, por su contextura geográfica, resulta muy difícil ocultar personas, animales o propiedades. El indio de la selva necesita arcos y flechas; el de la meseta, azadones. El alimento natural del primero es el pescado, la yuca, el maíz, los plátanos, en tanto que el segundo se alimenta principalmente de

auquénidos, patatas y coca. El de la selva hace sus cabañas de carrizos y el de la mesta construye sus chozas con materiales más firmes y sólidos.

Las cuestiones sociales de ambos grupos humanos difieren radicalmente. El indio de los Andes clama porque se le restituya la tierra del que fue despojado, en ese proceso en que las tierras comunitarias fueron absorbidas por el latifundismo y el gamonal. Ese problema lo ignora el indio selvático nómade que, en este sentido, nada tiene que reivindicar. El indio de la selva sufrió, en cambio, los horrores inenarrables del infierno verde de las explotaciones caucheras, sin más ley que la voluntad despótica del dueño. “Qué historia —afirma, por eso, Bowman— podría contar en un muelle de New York una bola de caucho, secada al humo, si pudiese hablar del sendero abnegado de la selva, de los peones esclavizados, de los abusos viles de agentes inmorales, de todos los trabajos y enfermedades que hacen de las tierras del trópico un verdadero infierno”.¹

Si alguna analogía puede encontrarse entre ambos tipos sociales —el pastor de las tierras altas y el cazador de la selva llana— ella radica seguramente en que ambos necesitan vivir en vastos espacios y en que actúan en la búsqueda constante de emplazamientos mejores, estimulados ya sea por las supersticiones que pueden ponerlos en fuga, o por las epidemias que se interpretan como la acción de espíritus malignos de los que es necesario huir, o por las inundaciones que destruyen las zonas cultivadas, o por el aumento vegetativo de la población que hace cada vez más difícil el sustento del grupo entero, o por la guerra que, como lo observa Bowman, “impulsa a los vencidos a buscar refugio en las fortalezas naturales de las montañas, cubiertas de floresta, de accesos difíciles que, obligando al enemigo a diluir sus fuerzas, confinan su acción y, por consiguiente limitan su poder”.²

La selva favorece el aislamiento de los distintos grupos autóctonos que la habitan, aislamiento que, a su vez, se traduce en su dispersión idiomática. Los dialectos tribales se multiplican hasta el infinito. Cada grupo de tribus tiene su propio idioma. Cada tribu, además del lenguaje común al grupo que integra, tiene sus expresiones peculiares. Igual ocurre con cada fracción dentro de la misma tribu. Los *indios selváticos*, los hombres autóctonos del vasto Oriente peruano, viven en “estado de naturaleza”, en el océano verde de la Amazonia donde

¹ Isaiah Bowman. *The Andes of Southern Perú*. Expedición Yale al Perú. 1911.

² Bowman, *ob. cit.*

otrora la imaginación humana, espoleada por la codicia y la ambición, forjara el mito del Dorado.

Bajo el peso inexorable de la selva, determinismo geográfico del que no puede liberarse, el indio selvático vive, multiplicado en la diversidad de tribus primitivas, cual si no hubiera salido del primer estadio de la humanidad. Hay tribus belicosas que resisten violentamente los intentos de penetración blanca. Las hay pacíficas y tranquilas, dedicadas a la monotonía de una vida sin esperanza, subsistiendo, al igual que las demás especies animales, de lo que espontáneamente les brinda la naturaleza.

No busquemos concepciones espiritualistas en el hombre de la Amazonia. Su dependencia absoluta de la naturaleza lo hace materialista. Viviendo, a través de los siglos y de las generaciones, en un medio permanentemente hostil, en lucha constante por el diario vivir, el aborígen selvático no ha podido mejorar su técnica, ni crear una cultura. Se lo impide el despotismo agobiador de la selva, signo negativo —tan negativo como su antípoda el desierto— en la marcha cultural de los pueblos.

No fueron tampoco muy favorables los contactos del indio con la civilización “occidental”. Casi siempre, excepción hecha de los misioneros y de los estudiosos, los hombres blancos llegaron hasta él para engañarlo, explotarlo, esclavizarlo y oprimirlo. El auge de caucho coincide, por eso, con el martirologio de los indios, con el abuso despiadado para aprovechar de su trabajo, con las inenarrables torturas para aumentar su rendimiento personal, en no pocas ocasiones a costa de sus propias vidas. Horroriza todavía el recuerdo de las atrocidades perpetradas contra ellos en las zonas caucheras de la Amazonia.

Pese a todo el indio tiene aptitudes para captar el sentido de nuestra cultura y aprovecharla en lo que pudiera serle de inmediata utilidad práctica. Su primera actitud ante el hombre blanco es de desconfianza: o huye de él o lo ataca. Cuando se convence de la buena voluntad y la sana intención del recién llegado —tal la muy provechosa experiencia de los misioneros cristianos— el indio selvático observa primero y decide después. Decide si irse o quedarse. Si se queda se interesa por lo que el blanco le ofrece, especialmente aquellos elementos que puede utilizar para mejorar su técnica: el hacha, el machete, la escopeta.

Asombra la rapidez con que el indio selvático utiliza las adquisiciones “occidentales” y la rapidez con que pasa del manejo de la cerbatana al de la carabina, saltando las edades de madera, de bronce y de acero.

Igual acontece con las normas económicas, al punto que Bertrand Flornoy, inteligente investigador de la vida humana en la Amazonia, afirma que en menos de una generación el indio selvático puede captar las modalidades de la economía occidental.

El indio vive en inacabable comunidad con la selva. Es un pedazo viviente de ella. Parte de su vida está en las lluvias torrenciales; en el espesor impenetrable de la naturaleza pródiga; en el grito de los guacamayos, en el alborotado parloteo de los loros polícromos, en los tucanes de brillante colorido, en el lento desperezarse de las boas, en las ranas gigantes, en la greguería salvaje que, en la orquesta cósmica, resulta a manera de preludeo de las tormentas, en la fiereza de sus jaguares, en todo aquello que resulta intraducible para el foráneo como si Dios hubiera creado, con todo ello, el lenguaje cósmico para el autóctono.

En las comunidades aborígenes selváticas no hay intereses individuales. Todos son colectivos. El individuo actúa en función del grupo. La subsistencia marca el rasero de las relaciones inter-humanas. Grupo que intenta invadir su territorio de recolección, caza o pesca es considerado como enemigo y tratado, como tal, violentamente.

Hay indios que emigran de su originario ambiente selvático, atraídos por las ofertas alucinantes e insinceras de los blancos. A veces esta "domesticación" se produce con grupos enteros sobre todo cuando hay necesidad de "hacer chacras" o de tumbar árboles de caucho, trabajo que necesita hombres fuertes y sanos. De esta suerte, abandonando su desconfianza salvadora, los indios selváticos se incorporan, sin protección alguna, en el "proceso económico" de occidente que lo mantiene, entre decepciones y angustias, en el último peldaño de la estratificación social, trabajando sólo para su "patrón" y completamente domesticados por y para él. La consecuencia de este estado es la progresiva proletarización del selvícola en su peor forma, con pérdida definitiva de todo lo que pudiera distinguirle favorablemente, desadaptado de su originario ambiente selvático, con vicios y enfermedades que antes no tenía y que le inoculó la "civilización", perdido ya para siempre el paraíso nativo, intruso en un mundo que no lo aprecia y en el que no tiene cabida, embrutecido por la domesticación, de una sociedad que, en teoría clama por su "incorporación a la vida civilizada", pero que, en la práctica, contradiciéndose, hace todo lo inhumanamente posible, para mantenerlo en una domesticación servil, en una servidumbre penosa, en un embrutecimiento irremediable porque es

progresivo, semoviente humano, ignorante de su propia alma y sufriendo, como los condenados del infierno del Dante, la más terrible de las penas: la pérdida de toda esperanza.

Las tribus de los “mashcos” habitan en las selvas de los ríos Colorado, Kipozhue, Apanene, Enveznue o Jiriave, afluentes de la ribera derecha del Madre de Dios. “Mashco” significa “criminal”, denominación que les dieron los blancos, a principios de este siglo, cuando empezaron a penetrar por aquellos bosques, en busca del caucho, en vista de la violenta reacción de los selváticos para impedirles que lo hicieran. Los indios se llaman a sí mismos con los nombres de los ríos en cuyas cuencas edifican sus habitaciones.

El grupo más belicoso y agresivo de los “*mashcos*” es el que forman los “*amarakairis*” que hasta hoy oponen tenaz y a veces trágica resistencia a los empeños de los blancos. El primer contacto con ellos fue el que tuvo, en las postrimerías del siglo pasado, la expedición de Fitzcarrald durante el auge del caucho. En sangrientos combates los “mashcos” se opusieron al avance de los caucheros expedicionarios. Más de dos mil guerreros selváticos se concentraron en la quebrada de Cumerjali y en el Puerto de Natividad Maldonado. Los sangrientos combates dejaron un saldo muy numeroso de muertos y heridos.

Igual actitud de oposición y desafío volvieron a tener los “amaracairis”, en 1940, contra la expedición Werner-Green, librándose también entonces duras refriegas, en combate desigual porque los intrusos traían armas de fuego —que disparaban desde lejos y bien parapetados— y de las que carecían los naturales, armados sólo de arcos, flechas, lanzas y hondas.

Al año siguiente, en 1941, los misioneros dominicos inician sus misiones de paz, proseguidas hasta ahora, tarea erizada de obstáculos y peligros que hasta hoy subsisten. Uno de los naturales le confesó, en cierta ocasión, a uno de los abnegados misioneros, el Padre José Álvarez: “Nunca mis paísanos fueron criminales. Sólo empezaron a matar blancos después que éstos cometieron miles de atrocidades contra ellos”. Terrible verdad que explica una actitud.

Los “mashcos” no forman una “nación” unida. Muy lejos de ello. Constituyen aproximadamente doce agrupaciones, todas independientes y casi todas enemigas o rivales entre sí. Se odian constantemente y se atacan

con frecuencia. En la lucha se encuentra una de las principales causas de la constante merma de su población.

Las exploraciones de los misioneros dominicos, entre los que sobresale el infatigable catequizador de las tribus indomables fray Gerardo Fernández, comprende la cuenca fluvial de los tributarios paralelos que desembocan en el Madre de Dios. A ellos se deben lo más importantes contactos con el aguerrido grupo de los "amarakairis", cuya sede es el río Colorado. Esos indios defienden con bravura sus dominios, no permitiendo la entrada de foráneos. Detestan al hombre blanco por el recuerdo de sus tropelías, sin excluir de ese sentimiento a los misioneros que sólo son portadores de paz y de bienandanza. En estas zonas peligrosas, la vida del blanco, sea quien sea, está siempre en peligro.

Los "amarakairis" carecen de piraguas o canoas por no tener herramientas para construirlas. No pueden, por lo mismo, movilizarse en los grandes ríos y se instalan, para vivir, en los pequeños arroyos que pueden vadearlos a pie. Un sentido de previsión los aconseja, además, proceder así, ya que, al hacerlo, se oponen también al amparo de ataques sorpresivos que pudieran presentarse en embarcaciones grandes.

No cultivan la tierra los salvajes por la dificultad de las herramientas para ello. Además sus necesidades alimenticias son primarias y la selva les proporciona lo indispensable para su sustento.

A principios de 1953 un activo misionero, el padre Fernández, recorrió, en misión evangelizadora, la cuenca del río Colorado y llegó hasta la peligrosa zona de los "amarakaires". Apenas se dieron cuenta de su presencia, los salvajes, que en esos momentos se encontraban dedicados a la pesca, lanzaron estentóreos gritos de alarma, concentrándose enseguida aproximadamente cuarenta guerreros, armados de sus flechas, quienes les salieron al encuentro, en actitud amenazante, intimando a los misioneros, el padre Fernández y su acompañante el padre Álvarez, dominicos ambos, a que dejaran en el suelo sus equipos y armas y cruzaran el río sin ellas. Otros salvajes tomaban posiciones estratégicas en las alturas. Trabajo costó al intérprete convencer a los selváticos que los recién llegados venían en misión de paz y amistad y eran portadores de obsequios. Pese a ellos los "amarakairis" no consintieron ningún contacto personal. Aceptaron los regalos a condición de que previamente fueran abandonados en el suelo y luego los recogieron con grandes precauciones por temor que explotaran. Las ropas obsequiadas fueron tomadas con

palos y remojadas en el río y una vez secas los observaban cautelosamente como si portaran algún espíritu maligno. Explícase esta actitud de desconfianza porque estos indios selváticos tienen la convicción de que las gentes que incursionan en sus terrenos es únicamente con el propósito de inferirles algún daño. No cesaban de gritar, a manera de letanía interminable, que ellos no tenían chacras porque carecían de machetes y de hachas y porque con piedras no podían tumbar los árboles. Luego golpeaban unas piedras contra otras, emitiendo chirridos como animales. Cree el padre Fernández que los "amarakairis" sólo acometen y son agresivos cuando se les ataca y que si no se les hostiliza es posible llevarlos a la civilización y abrir al tráfico el río Colorado.

La gran tribu de los *jíbaros aguarunas* habita las impenetrables selvas del Alto Marañón, en la Amazonia, explorada por los misioneros católicos, así como por algunos sabios extranjeros, entre los que merecen citarse los suecos Dres. Beng Danielson y Goeran Wanberg, jefes de la expedición amazónica finlando-sueca (1946-1947).

Jíbaros y aguarunas pertenecen al mismo grupo étnico. Sus lenguajes son análogos y sus costumbres idénticas. Desde épocas inmemoriales habitan las márgenes del Alto Marañón y sus afluentes desde el Chinchipe hasta el Pongo de Manseriche. Ellos se consideran pertenecientes a un mundo distinto del nuestro. Viven en chozas redondas de una sola pieza, edificadas ordinariamente en sitios estratégicos y pintorescos. Sumamente recelosos y hoscos con los extraños, son hospitalarios con los de su misma raza.³

En la cuenca fluvial de los afluentes septentrionales del Amazonas habitan múltiples tribus, entre ellas la llamada *de los Incas* porque habla el dialecto quechua y es seguramente una supervivencia de las épocas ancestrales en que el Tahuantinsuyu llevó hasta allí su influencia prepotente; los *cashibos*, los *amueshas* que se extienden en las márgenes del río Pichis; los *Piro*, *amahuacas* y *campas* hacia el sur; los *cocama* en el centro; los *huambisas*, *shapras*, *aguarunas* y *chayahuitas* en el noroeste, por los valles del Marañón y sus tributarios; los *shipibos* que tienen una sorprendente cerámica artística y fabrican finas telas, hilados de algodón

³ Consúlteses la obra del Dr. Rafael Karsten, de la Universidad de Helsinki, titulada: *Los cazadores de cabezas del noroeste del Marañón*.

silvestre, teñidos con colorantes vegetales y manufacturados con técnica asombrosa; los *muratos*, pescadores que usan el harpón con singular maestría y utilizan la cerbatana (“pucuna”) para cazar pájaros.

Los *shapras*, en plena entraña de la selva amazónica, en el río Pushaga, afluente del Morona, en las proximidades de la zona fronteriza con el Ecuador, son considerados los más peligrosos de la región. Matar para ellos es un acto tan simple y común como el alimentarse. No constituye un crimen sino, antes bien, la secuela lógica de su sistema de moral que no tiene ningún punto de contacto con la moral civilizada. Entre ellos son los hombres los que usan faldas y los únicos facultados para pintarse. Las mujeres no pueden hacerlo. Su sistema familiar es muy original. Existe una especie de matrimonio por trueque. Es el padre el que se preocupa por buscar esposa para su hijo varón. La única forma de conseguirlo es por trueque directo: dando una de sus hijas o hermanas solteras a la familia que, a su vez, va a desprenderse de una mujer para entregarla por esposa de su hijo. De igual suerte el padre de una hija soltera, le busca marido, entregando un varón de su familia al grupo respectivo. Si es un hombre maduro quien busca compañera debe entregarle al grupo de ésta a una mujer de su propia familia. El grave problema es para el hombre en cuya familia no haya mujer alguna que cambiar. Se ve forzado al celibato. La única manera de librarse de ese estigma es matar a un jefe de familia. Cualquiera de las mujeres de la víctima, al no tener ya dependencia alguna, podrá unirse con el victimario. Si un hombre, por el contrario, cuenta con muchas mujeres en su familia podrá conseguir, mediante el trueque respectivo de cada una de ellas, igual número de concubinas, consagrándose así la poligamia.

De ahí que el homicidio entre los *shapras*, lejos de ser un crimen, sea un acto merecedor de respeto. El jefe, cacique o curaca se denomina entre ellos, genéricamente, “candoshi” que quiere decir “matador” en el dialecto *sharpa*.

Al igual de lo que ocurre en todos los pueblos primitivos los *Shapras* son animistas: reverencian a las fuerzas de la naturaleza, los árboles, los ríos, los pájaros, los reptiles, especialmente la boa que para ellos es sagrada, símbolo supremo de una fuerza sobrehumana, imagen de Dios.

Practican la adivinación del porvenir en el humo del tabaco que fuman los adivinadores, siendo curioso anotar que esta misma forma mágica se cultiva en otros lugares del mundo completamente desconocido para los

sharpas y con cuyos habitantes no pudieron, por lo mismo, tener relación alguna.

En no pocos casos el indio selvícola, fuerte, sano e independiente, perdió estas calidades y sufrió un proceso de proletarización cuando entró en contacto con los blancos o con los mestizos. Tal ocurrió, entre otros grupos con los mayos y con los yaguas. Unos y otros vivían antes en forma primitiva, carentes de mayores preocupaciones. Adentro del monte, los mayos se alimentaban con carne de mono, frutas, yuca, huevos. Usaban el arco y la flecha, la lanza y la macana. Los yaguas vivían en pequeñas comunidades indias, no mayores de cuarenta personas, sus chozas eran redondas, fabricadas con hojas de palmeras, se pintaban con achiote bajo el estímulo de las concepciones mágicas, se adornaban con plumas, se afeitaban el cuero cabelludo en forma característica y vivían tranquilos, “en estado de naturaleza”.

Los mestizos lograron convencer a los yaguas a que trabajaran para ellos, ayudándolos a sacar pieles. Al principio los trataban bien y les pagaban en chucherías, alucinantes para la imaginación selvática. Pero luego, con el auge del caucho, empezó la explotación y la tragedia del selvático, exigiéndosele un trabajo desproporcionado y pagándole un salario misérrimo.

Algunos grupos de indios selváticos, como los shamas y campas en el Alto Ucayali y los capanhuas del río Tapiche, abandonaron en gran parte las calidades de su vida originaria y, en un proceso de “domesticación” progresiva se fueron adaptando paulatinamente al régimen de los nuevos patrones. “Así —afirma acertadamente Máxime Kuczynski—Godard— la gracia del paraíso nativo se convierte en la desgracia de una servidumbre penosa, en el último peldaño social en el cual el indio analfabeto entra al abandonar su propia vida secular. Así se crean también hostilidades de gran trascendencia”.

Todavía, a pesar de los lustros transcurridos, las tribus selváticas que habitan en las riberas de los ríos Blanco y Tapiche recuerdan con un horror —que se traduce en enemistad para los peruanos— los terribles abusos que algunos inescrupulosos empresarios de gomas perpetraron contra ellos en una zona que escapó al control de las autoridades.

Los “chunchos” —así se llama, en general a los indios selváticos—

tienen una medicina vegetal que forma parte integrante de sus creencias religiosas. Creen que cada planta es el aposento de un espíritu. Usan, con fines terapéuticos el floripondio, la “ayawasca” y el tabaco, así como otros vegetales desconocidos por la farmacología y que utilizan los hechiceros con resultados sorprendentes.⁴

No participamos del optimismo de quienes creen ver en la Amazonia la cuna y el reservorio de la humanidad futura. Menos aún de los alucinados que aspiran a actualizar en ella la antigua leyenda del Dorado. Conocemos la Amazonia peruana. Hemos visto de cerca la bravura indolegable de la selva para aplastar todo intento de penetración. Antes que un paraíso, es, más bien, un infierno verde. Otro espejismo es el de sus riquezas ilimitadas. Tiene maderas, resinas, plantas medicinales, petróleo, oro, aunque no en las proporciones fabulosas que los ilusos suponen y tampoco al alcance de quienes quieran tomarlas. No es la Amazonia una gigantesca llanura, cubierta de vegetación exuberante. Los desniveles son notables. Y jamás termina la fuerte erosión que las lluvias torrenciales producen en las tierras. La batalla contra la selva puede dar victorias. Pero victorias a lo Pirro.

El capital humano —los millares de indios selváticos que habitan la Amazonia— están entregados hasta ahora a la mano de Dios. Y a veces parece que hasta Dios se olvidara de ellos.

Los indios selváticos —lo afirmó tan acertadamente John Lubbock— tienen “el carácter de niños con las pasiones y la fuerza de los adultos”. Su salvajismo ha ido perennizando costumbres, transformadas luego en tradiciones, inflexible mandato de sus muertos, opuestas a todo intento de transculturación y que ninguna legislación protectora se ha cuidado de frenar con la eficacia que es menester. Y así ese indio, pedazo racional y viviente de la selva cósmica, sigue su vida de generaciones y de siglos, pesca en las cuencas fluviales, recolecta frutos silvestres, cosecha las castañas, sala a los peces, corta el duro palo de rosa, extrae de los árboles el caucho lechoso, persigue sajinos para quitarles la piel, construye sus armas,

⁴ Interesantes estudios sobre la medicina selvática ha realizado el etnólogo finlandés Rafael Karsten, Profesor de la Universidad de Helsingfors, quien fue el primer civilizado que, después de cuatro siglos, vivió algún tiempo entre los jíbaros de nuestro oriente, estudiando sus costumbres. En 1949 escribió “La Civilización de los Incas”, obra traducida a cinco idiomas.

sus chozas, sus canoas, sus utensilios, hace llorar goma a los shiringales, guerrea contra los grupos enemigos, trabaja, sufre y ama, bajo el despotismo absorbente e invencible de la selva que lo domina todo. De esa selva hasta la que llega, como un ser foráneo, el hombre blanco: el aventurero que busca emociones y riquezas y no repara en los medios para conseguirlas; el prófugo de alguna grave responsabilidad que se entierra vivo en ese sudario verde para encontrar el olvido de los hombres; el turista, colector de chucherías; el hombre de ciencia que lleva su esperanza de descubrir algunas perspectivas que la humanidad ignore; el industrial optimista y emprendedor que tiene el propósito de abrir nuevos horizontes a la economía nacional; y el abnegado misionero que, aún a riesgo de su propia vida —¡tantas veces la dejó allí en holocausto!— va a abrir en las almas de los aborígenes nuevas trochas hacia la luz, la cultura y la fe.

El Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma (U.S.A.), ha auspiciado un Curso de Adiestramiento de Maestros concedores de las lenguas vernáculas de la Selva y utiliza los servicios de los propios indígenas alfabetizados y debidamente capacitados en materias básicas —Gramática Castellana, Matemáticas, Geografía e Historia del Perú, elementos de sanidad y conocimientos agropecuarios— a quienes se les encarga la tarea de enseñar en sus respectivas comunidades tribales. Los selvícolas son maestros bilingües. Imparten sus enseñanzas en su propia lengua y lentamente van haciendo conocer a sus hermanos de raza el idioma castellano.

El Curso de Capacitación en 1958 contó con sesenta y seis alumnos entre los cuales habían muratos y sharpas del Morona y del Pastaza; piros del Alto Urubamba, del Ucayali medio y del Cushabatay; shipibos y cunibos del Ucayali; aguarunas del Alto Marañón; cocamas del Bajo Ucayali; amueshas del Pachitea y sus afluentes; ticunas del Trapecio Amazónico; cashibos del Aguaitía, boras, ocainas y huitotos del Ampiacó; machigüengas del Alto Urubamba y del Madre de Dios; culinas del Purús; campos del Satipo y del Gran Pajonal; huanisas del Santiago y canahuas del Buncaya. De todos ellos 29 asistieron por primera vez en calidad de aspirantes a la docencia bilingüe, de los cuales 24 fueron llevados, desde sus comunidades respectivas por el Ministerio de Educación Pública. Dos fueron llevados por la Misión de los Nazarenos, uno por la misión de los metodistas y otro —he ahí lo interesante y significativo—

viajó con sus propios medios para asistir al curso. Un indio piro había trabajado durante todo un año cortando árboles en el Alto Urubamba para financiar su sustento durante los tres meses del Curso.

Los promociones de los maestros selváticos bilingües tienen jurisdicción espiritual sobre más de cincuenta comunidades tribales que hablan catorce lenguas diferentes.

El plan para 1959 comprende cuarenticinco escuelas bilingües oficiales con un total de cincuentisiete maestros, repartidos en los departamentos de Loreto, Amazonas, Junín, Pasco, Cuzco y Madre de Dios, correspondientes a los grupos idiomáticos de los aguarunas, amueshas, boras, cocamas, huitotos, cashibos, machigüengas, piros, shipibos, cunibos, ticunas y campas.

El Instituto cuenta aproximadamente con 180 miembros en el Perú, de los cuales la mitad se ocupa de las labores lingüísticas, etnológicas y educativas y la otra mitad por aviadores, mecánicos, radiotécnicos, etc—atiende al sostenimiento de los servicios indispensables para sustentar a los investigadores que realizan su trabajo en sitios completamente aislados y, a veces, inaccesibles de la selva.

Los investigadores lingüistas permanecen un promedio de seis meses al año en el seno de las tribus que estudian, recogiendo materiales lingüísticos y antropológicos en general, habituándose al uso vivencial del idioma indígena y ayudando a los habitantes a utilizar, en la medida de lo posible, las buenas experiencias de la civilización, en el aspecto sanitario, agrícola, pecuario, etc. Se graba en cinta magnetofónica la viva voz de los informantes aborígenes. Los cinco meses siguientes los pasan en la Base de Yarinacocha organizando metódicamente sus materiales, preparando sus trabajos técnicos sobre fonética y gramática y confeccionando los alfabetos prácticos que puedan facilitar las labores futuras de alfabetización.⁵

⁵ En 1956 se publicaron muy interesantes trabajos técnicos y etnológicos, realizado por el personal de investigadores del Instituto sobre los idiomas *Aguaruna* (Mildred Larson y Kenneth L. Pike), *amahuaca* (Robert Russell y Sra.), *ameshua* (Mary Rut Wise y Marta Duff), *bora* (Wesley Thiesen), *campa* (Will Kindberg), *candoshi* (Doris Cox y Lorrie Andersen), *cashibo* (Olive Shell), *cocama* (Norma Faust), *culina* (Patsy Adams), *huambina* (David Beasley), *machiguenga* (Betty de Snell), *ocaina* (Arlene Agnew y Evelyn de Pike), *quechua* (Jaime Lauriault) y *ticuna* (Lambert Andersen y Sra.).

Investigaciones no menos interesantes sobre la etnología de los grupos *culina*, *hualbina* y *ticuna* fueron practicados por Patsy Adams, David Beasley y los esposos Andersen.

Supervivencias ancestrales. El indio peruano de nuestros días sigue viviendo como en la época precolombina. Dijérase que no han pasado para él estos cuatro siglos de historia.

Más de dos millones de indios ignoran el idioma castellano y hablan el quechua, el aymara o los dialectos aborígenes como en los remotos tiempos del Incario. Un millón de indígenas es bilingüe, expresándose en castellano y en el idioma vernáculo.¹

El indio sigue alimentándose hoy como lo hacía en la época preincaica, con el maíz, la papa y el ají, fundamento de su dieta diaria y sigue preparando la chicha, bebida proveniente del maíz, al igual que lo hacían sus ancestros hace varios centenares de años.

Siempre el aborigen ligó su vida con la tierra y sin temor a equivocarse cabe afirmar que, en el orden agrario, no ha avanzado más allá de donde llegaron sus antepasados remotos y en no pocas regiones continúa usando los mismos instrumentos de labranza de hace miles de años, sin evolución alguna.

Los pastores de auquénidos siguen hoy al igual que hace siglos, sobre las mismas tierras o pastales cuidando sus rebaños de llamas y de alpacas y haciendo del animal la vértebra de su economía primaria, aprovechando sus pieles para vestidos, forros y sandalias, sus huesos para utensilios, la carne para alimentación, su sebo para su "medicina tradicional" —magia y no ciencia— y sus deyecciones para combustible y como fertilizante. Las lanas de la alpaca le sirven, además, para el comercio. En no pocas regiones andinas, al igual que otrora, subsiste la forma más rudimentaria del comercio: el trueque, inclusive el llamado "trueque mudo".

En el Incanato se practicaba el rodeo de las vicuñas por centenares de personas que las perseguían hasta encerrarlas en cercos especiales donde eran trasquiladas. El "chaco" —así se llama a esta costumbre— subsiste hasta nuestros días.

La institución familiar se fundamenta en el matrimonio de prueba, conocido con el nombre de "sirvinacuy" o "tincunacuspá", efectuado en nuestros días en la misma forma en que se hacía en la época prein-

¹ El Censo de 1940 comprobó que en el Perú 2.159,899 personas no conocían el castellano; 1.625,156 sólo se expresaban en quechua; 184,745 sólo hablaban aymara; 350,000 no conocían más idioma que sus dialectos selváticos; y 863,989 eran bilingües. Entre estos últimos 816,967 utilizaban el quechua y el español y 47,022 hablaban el aymara y el castellano.

caica. Hondamente arraigada en las costumbres aborígenes esta institución milenaria ha subsistido, sin desmedro alguno, a través del cataclismo de los siglos.

Las actuales comunidades indígenas, que son más de cinco mil en todo el Perú y en las que viven más de tres millones de individuos, constituyen supervivencias inextinguibles de los ayllus preincaicos. La prestación recíproca de servicios agrícolas dentro de las parcelas familiares, costumbre tan generalizada en los agregados aborígenes, no es sino el “ayni” precolombino. El préstamo en especies que se devuelve en la oportunidad pactada es la misma “jurka” del Incario. El trabajo gratuito en común para una obra de interés colectivo (construcción de edificios públicos, carreteras, limpieza de acequias de regadío, etc.), es la “minca”, también de abolengo incásico.

En la habitación supervive la “chujlla”, vivienda de una pieza que se utiliza para todos los usos domésticos.

Todavía hay en la indumentaria prendas que provienen de la era precolombina, entre otras las “ojotas” o sandalias de cuero o de fibra vegetal, el “tupu” o mantilla femenina, el “llacolla” o poncho masculino y el “Chumpi”, cinturón de lana que usan indistintamente hombres y mujeres y adornado con policromías. La confección de los vestidos se sigue haciendo en la misma forma que hace más de cuatrocientos años: primero hilado de la lana, luego se teje la tela, después se la decora coloreándola.

La actual religión indígena es una curiosa incrustación de lo pagano y de lo cristiano. En este orden las supervivencias son más acentuadas aún. La mentalidad indígena, que no comprende ni los dogmas, ni las creencias, ni los símbolos del catolicismo ha paganizado su culto. En lo más íntimo de su espíritu sigue siendo politeísta habiendo incrementado su idolatría con la adoración de las imágenes cristianas. En el Cuzco, en Copacabana y en algunos otros lugares, en donde los españoles yuxtapusieron materialmente los santuarios católicos a los templos aborígenes, los indios de hoy practican el culto en el mismo sitio donde lo hicieron sus ancestros. En no pocas oportunidades lo hacen en las mismas épocas, ya que los hispanos trataron de subrogar en el calendario las fiestas paganas con las fiestas cristianas.² El indio, en las procesiones católicas de

² Ttal ocurre, entre otras, con el Jatun Pokoy y el Carnaval (febrero), el Aymoray y la Cruz (mayo), el Inti Raymi y el Corpus Christi (junio), el Situa y la Virgen del Carmen (julio), el Cápac Situa y la Asunción (agosto), el Colla Raymi y la Natividad

nuestros días, sigue danzando al igual que lo hacían sus antepasados en la era precolombina. Y hasta hoy también, al igual que hace cuatro siglos, sigue ofrendando a sus muertos, en los días de recordación funeraria, succulentos manjares. A imagen y semejanza de lo que ocurre en México con el templo de Santa María de Tonantzintla, los artistas indios del Perú supieron injertar en las decoraciones de las iglesias católicas, a ambos lados de la cruz simbólica, las imágenes del sol y de la luna, sus dos principales divinidades. Hasta hoy también, en la misma forma como lo hacían sus ancestros, el indio rinde culto a las montañas, a las fuentes, a los lagos, a los espíritus tutelares supervivencias del panteísmo remotísimo. La brujería se enseñoera en todos los agregados aborígenes.

En la música autóctona supervive la calidad pentafónica que la animó en la era precolombina. Igual ocurre con los instrumentos. Hoy nuestros indios, como otrora sus ancestros, siguen tocando el "pututo", agitando sus sonajas y cascabeles, usando sus "quenás", sus "antaras" v sus "pincullos", flautas de diversa índole.

El indio, en sí mismo, en una supervivencia ancestral.

Sólo que esta supervivencia, que nos viene del obscuro fondo de un pasado remotísimo, se proyecta también hacia el porvenir. Como una interrogación o como una advertencia.

Ideario de Acción

La marcha de los milenios forjó la gloria de los indios y los últimos cuatrocientos años han acumulado sobre sus vidas dolores y tragedias inenarrables.

Los indios precolombinos crearon, en el Perú, el esplendor de civilizaciones portentosas que constituyen el asombro de los siglos: las culturas megalíticas de Chavin, Sacsahuamán, Ollantaitambo, Macchu-Picchu y Tuahuanaco; las culturas costeñas de Nazca y Paracas, extraordinaria por sus tejidos y la técnica maravillosa de sus colores, Pachacamac en donde se encumbró con caracteres trágicos la significación religiosa de los ancestros, Chimú admirable por su alfarería, sus figuras decorativas y su arte ornamental. Y la civilización de los Incas que, con la de los aztecas

(septiembre), el Umaraymi y el Rosario (octubre) el Ayamarca y los difuntos (noviembre), el Capac Raymi y la Navidad (diciembre).

y la de los mayas, forman la maravillosa trilogía precolombina de las culturas aborígenes.

Fueron los indios, creadores con Manco Cápac, organizadores y guerreros con Pachacútec, pensadores y maestros con Amauta, bravíos y sentimentales con Ollanta, héroes con Cahuide y mártires con Atahualpa y Túpac Amaru. Cuando advienen los españoles lo consideran “el pueblo de más justicia y razón de las Indias”, que “no tiene ambición de mandar, ni quiere ser mandado con exceso”. Indios fueron los artífices de bronce que fraguaron en las entrañas de los Andes el poderío económico del Virreinato; los que trabajaron en las mitas coloniales, los que tributaron incesantemente para una iglesia que no era la suya y para un rey lejano a quien no conocían; de una “docilidad consciente y de una sumisión sin vituperio”, al decir de Juan y Ulloa, pero “rebelde y brioso ante la provocación y el desmán”. Y ya en la República, el indio sigue siendo uno de los elementos étnicos que contribuyen más activa y poderosamente al progreso material del país y a la esencia viva de la nacionalidad. Es el obrero vial que va abriendo los caminos a lo largo de los desiertos costeros, a la vera de los precipios andinos, por entre la maraña selvática, a golpes de lampa, de piqueta y de optimismo. Es el agricultor misérrimo de los valles inter-andinos, pedazo de tierra, tierra viviente con recuerdos y sin esperanzas. Es el pastor de las punas interminables, ambiente cósmico donde se percibe el eco de la eternidad. Es el soldado que lleva la vida viril de los cuarteles. Es, pese a todas las incomprensiones y a todos los detractores, uno de los más altos signos de nuestra nacionalidad en marcha. No en vano un indigenista de la talla del mexicano Moisés Sáenz afirma que “un Perú sin indios pierde su contenido histórico”.¹

No hay verdadera unidad nacional en el Perú porque nuestro país no está formado por una sola nación sino por dos naciones distintas —la autóctona y la occidental— que han coexistido una al lado de la otra, cada una con su cultura propia y disímil, sin fusionarse espiritualmente y sin siquiera intentar hacerlo, oprimiendo la una a la otra cuando no fue indiferente a sus problemas y a su destino.

El Perú es un verdadero mosaico humano, híbrido y heterogéneo en todos sus matices y en la más completa gradiente cultural. Viven en nuestro país, enfocándolo desde abajo hacia arriba, tribus selváticas en el

¹ Moisés Sáenz, *Sobre el indio peruano*.

más completo estado de primitivismo como si estuvieran en los albores mismos de la humanidad; indios en estado de barbarie que han olvidado ya el portento de la cultura de sus ancestros; indios que tienen más de animales que de seres humanos porque así se les trata y así se les desatiende; mestizos que se avergüenzan de su sangre indígena, que reniegan de su propia raza autóctona y que inclusive explotan a los indios cuantas veces la vida les brinda oportunidad para ello; terratenientes que tienen la mentalidad de los señores feudales del Medioevo y cuyo exterminio es indispensable para que el Perú progrese; y millonarios a quienes sólo les interesa la Patria para seguir enriqueciéndose a sus expensas, contralores del Estado peruano que refleja esa peculiar realidad social, en tanto que, como lo dijera un escritor norteamericano, “el poder político fluctúa entre los terratenientes millonarios, los agentes del capital extranjero y los militares”.

Compréndese, de esta suerte, cómo un indio analfabeto que habita en las altiplanicies andinas tenga una visión del mundo completamente diferente a la de un millonario peruano que consume sus rentas en París; y cómo esas minorías oligárquicas que un indio sucio, enfermo, hambriento, habituado a la coca y al alcohol, pueda algún día llegar a ser un buen ciudadano y a manejar con maestría el Estado como ya lo hiciera en México, el indio Juárez, a quien la historia ha dado, en justicia, el título de “Benemérito de las Américas”.

No fue sólo la conquista hispana la que hizo pedazos la vida del aborigen. La responsabilidad histórica debe prorratearse también entre todas las generaciones que, a través de los años, actuaron en el escenario de la República, caracterizadas, cual más cual menos, por su indolencia para afrontar el problema autóctono. Que no bastan para ello las buenas intenciones, los discursos académicos, los planes teóricos y las declaraciones bizantinas. Que nada de eso hubo en la Revolución Mexicana, a partir de 1910, cuando el indio hizo lo que resolvió hacer: ser uno de los protagonistas principales de la historia de su Patria.

Muchas gentes del Perú ni conocen, ni sienten, ni se interesan por la suerte del indio, ni sospechan siquiera la tremenda magnitud del problema. Los hombres de la costa no sienten la emoción de lo indígena, acaso porque como lo dijo un estudioso peruano “no han sufrido nunca la agresión de la puna, no los ha mordido el viento de los pajonales, ni saben lo que es la soledad de un pastor a los cuatro mil metros de altura —entre

el yermo y las nubes— ni han visto al ser humano convertido en animal de carga, ni tienen idea de los métodos crueles del gamonalismo”.

Bajo una aparente unidad geográfica y un mismo centralismo político conviven dos conglomerados sociales disímiles, yuxtapuestos, cuya desigualdad discriminatoria hace que ambos permanezcan extraños el uno al otro, con el espoleo de un pasado feudal sobreviviente porque está constantemente actualizado, con prejuicios raciales que se niegan en la teoría académica pero se agigantan en la realidad de la vida.

No queremos comprender que el Perú es también del indio. Que el indio alcanza un coeficiente demográfico que se aproxima a la mitad de nuestra población, en tanto que el blanco forma el grupo minoritario.

¿Y qué es ahora el indio por la indiferencia de todos o por la culpa de todos? Es poco más que un animal y mucho menos que un ser humano. Su alimentación diaria apenas cuenta con la mitad de las calorías fisiológicamente necesarias, déficit que él subsana artificialmente con la coca y el alcohol, hipotecando su vitalidad y la de su descendencia. Mora en viviendas pésimas, mal ventiladas, antihigiénicas y en promiscuidad con los animales domésticos. No puede comunicarse intelectualmente con el resto de la población no indígena del país porque son más de dos millones los indios que sólo hablan el quechua o el aymara y desconocen en absoluto el castellano. El censo de 1940 acusó el 73 % de analfabetismo en la sierra, precisamente donde existe una fuerte presión demográfica de la raza aborigen. Su estado sanitario no puede ser más pavoroso. Y su sistema de trabajo mantiene —lo decimos sin hipérbole alguna— las condiciones sub-humanas del régimen feudal. La mayoría de la población trabaja en la tierra como trabajaban los siervos en la Edad Media antes del derrumbe del feudalismo, como trabajaban los indios mexicanos antes de la Revolución de 1910, como trabajaban los peones en la Rusia de los Zares antes de la Revolución de 1917. Esos indios peruanos, indios nuestros, siguen siendo animales de gleba, peones o pastores del terrateniente, sujetos a trabajos forzosos pese a todas las leyes que lo prohíban² o a ese

² La declaración de Filadelfia afirmó que todos los seres humanos tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual, en condiciones de libertad y dignidad, seguridad económica y en igualdad de oportunidades. La Conferencia Internacional de Ginebra (1957) aprobó un convenio aplicando esa Declaración a las poblaciones indígenas, proclamando su derecho a la propiedad de las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas y prohibiendo toda forma de trabajo forzoso u obligatorio. El plausible acuerdo quedó incumplido. Poco después Lord Winster, en la Cámara de los Pares de Gran Bre-

inicuo régimen de los contratos de “enganche” que los saca de los surcos para enterrarlos por vida entre los socavones de las minas.

El eminente indigenista mexicano Moisés Sáenz que hizo un estudio profundo y amoroso de nuestros aborígenes, en su propio ambiente, exclama con sereno entusiasmo:

“El indio del Perú aventaja a sus hermanos de otros países en el vigor de su personalidad callada, en la mayor persistencia de su manera de ser y en su afán de redimirse por sí mismo, indicio comprobatorio de que lleva en él la capacidad de la propia redención. Aporreado y todo por cuatrocientos años de adversidad, el indio del Perú sigue siendo un digno descendiente de los Incas”.³

El hombre de hoy en el Altiplano es la antítesis del que vivió allí hace siglos. Malogradas sus tradiciones de ayer y la maravillosa huella que dejara otrora en la marcha de las centurias, el indio de hoy no es ya creador de culturas como lo fueron sus ancestros. Ahora es duro de carácter, con la dureza del yermo, con la dureza fría del hierro, con una frialdad espiritual que lo imposibilita para sentir las exaltaciones pasionales del amor y del odio, sin el acicate de ninguna ambición, rumiante de su propio dolor ancestral, tan frugal y tan parco que puede pasarse muchos días “chacchando” coca y sin otro alimento que un poco de maíz tostado, supersticioso y crédulo a las supersticiones y mandatos de sus adivinos, ignorantes de los placeres, del lujo y de la comodidad, trabajador infatigable en el cultivo de la tierra y en el apacentamiento de los ganados, expansivo con los de su propio grupo y en su propio medio e introvertido hasta lo increíble con los demás, especialmente con quienes no son de su raza y con un panorama espiritual que es tan desolado como la región andina en la que habita. Cuando vuelca su interior en la expresión de las queñas, su música es más bien un gemido.

taña denunció que “en el Perú, Ecuador y Bolivia, ocho millones de indios viven dentro del sistema de peonaje que es una forma de esclavitud.” El Embajador del Perú en Estados Unidos Fernando Derckemeyer, pretendió rectificar, expresando que en nuestro país la esclavitud había sido abolida hace más de un siglo. Así fue. Desde entonces ya no hay esclavos ante la ley y fueron libres los negros, únicos sujetos hasta entonces a la esclavitud legal. Pero, a despecho de abolicionismo, siguió existiendo y sobrevive hasta nuestros días, una esclavitud de hecho, no de derecho: la que pesa sobre el trabajo del indio en el Perú.

³ Moisés Sáenz, *Sobre el Indio peruano*.

En este indio nuestro se cumple con exactitud la apreciación ratzeliana porque el hombre resulta un pedazo de tierra, tierra semoviente, expresión viva del dolor de la "pachamama".

En otras épocas, ni tan cercanas para que el recuerdo se erize de pavor, ni tan lejanas para que no puedan servirnos de advertencia y llamarnos a la prudente previsión, los indios, rotos los diques de contención de los odios que en ellos había ido acumulando la explotación mancomunada de gamonales, terratenientes, latifundistas, subprefectos, jueces de paz y tinterillos, estallaron en sangrientas sublevaciones, desfogue de pasiones tanto tiempo contenidas y tan brutalmente expresadas en la hora trágica de la venganza. Pero las represalias inenarrables de los explotadores cayeron implacables sobre los desesperados como el más horroroso de los escarmientos.

El indio de hoy se ha convertido en un ente reconcentrado y taciturno, extraño y hosco, mitad hombre y mitad bestia, inadaptado e intraducible, receloso y desconfiado, henchido de atávicos reproches, reacio a todo contacto social que no sea el de los aborígenes, ignorante y abatido por la acción nociva de la coca y del alcohol, sin sospechar siquiera que su raza es la depositaria de virtudes y de glorias ancestrales y que una y otra yacen ahora en su subconciencia esperando las clarinadas de la resurrección.

En pocos estratos sociales como en el indígena se comprueba la influencia del medio sobre el hombre. Sacarlo de su ambiente es desadaptar al indio, volverlo un extraño social, silencioso, tal vez taimado, acaso rebelde. Dentro de su propio ayllu observa generalmente intachable conducta. Fuera de su propia comunidad, y ya en contacto con mestizos y blancos —unos y otros han abusado tanto de él— su personalidad se desdobra como un acto espontáneo e instintivo de propia defensa: oculta la verdad o no la dice toda, trabaja a desgano sin rendir lo que es capaz, opone el mutismo al reproche e insulto, si es posible se apoderará de lo ajeno aunque no lo necesite y mantiene con imperturbable estoicismo su resistencia pasiva a manera de sabotaje, ánimo hostil contra quien él considera su opresor.

Si sacarlo del medio nativo es desarraigarlo tanto corporal como espiritualmente, la educación del indio debe realizarse en su propia comunidad y con sus propios maestros. Llevarlo a una escuela de niños blancos, que lo subestimen o lo desprecien, es fomentar en el indio el complejo de inferioridad. El niño indígena recelará siempre del maestro

blanco que pretende enseñarle en un idioma que no es el suyo y que él ni comprende, ni ama. Por eso debe enseñarse a los indios con maestros indios, en el idioma nativo, en el medio autóctono, a fin de que el proceso de transculturación, incrementando la vida aborígen con las calidades de la civilización occidental, no se le imponga por acción exógena sino que, antes bien, sea el resultado natural de un proceso endógeno que vaya normalmente desde adentro hacia afuera, como una expresión de la potencialidad autóctona, como un vigoroso deseo de ser más, con un ritmo creciente de superación. Que el indio no reciba los signos de la cultura occidental como un cartabón férreo al que debe sujetarse como se sujetan los reos a la cadena que los encarcela y oprime. Que no la reciba como una limosna del blanco porque no puede ser tratado como un mendigó quien es dueño de la historia y señor del pasado. Que tampoco la reciba como un regalo. Ni siquiera como eso. Que la transculturación sea para el indio un derecho. Un derecho inalienable que él mismo vaya conquistando progresivamente.

Problemas de garantías es fundamentalmente el del indio porque él carece de todas ellas y las necesita para vivir una vida humana. *Garantías agrarias* que reconozcan y protejan sus derechos a las tierras que son suyas, lo que presupone la restitución de las que les fueron despojadas y el otorgamiento, a quienes las necesiten, de nuevas parcelas, provenientes de la expropiación de los latifundios y de las tierras ociosas. No debemos olvidar que el atraso económico-social de la masa indígena proviene de la subsistencia del feudalismo agrario como sistema inferior de producción. Por eso Mariátegui afirmaba, y con razón, que “la cuestión indígena arranca de nuestra economía y tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” y “el nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra”.⁴ Un imperativo social exige la desaparición del latifundio. Y un sentido de previsión aconseja cumplir ese objetivo pacíficamente, con la ley, mediante las expropiaciones, antes de que se precipiten y nos ganen los acontecimientos, como ya ocurriera en México, a partir de 1910, y no quede de los latifundios sino el recuerdo pavoroso de sus ruinas, de sus escombros y de sus campos incendiados. Mientras el latifundio subsista serán estériles todos los intentos de rehabilitación indígena y los indios seguirán, como hasta hoy, carentes de garantías

⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

agrarias. Cuando el latifundio desaparezca podrá intentarse, con éxito, la modernización efectiva de los métodos de cultivo con la introducción de nuevas técnicas en la explotación agro-pecuaria y el fomento de las industrias del campo.

Garantías institucionales también necesita el indio para amparar la vida de las comunidades, respetando su autonomía democrática interna; particularmente en la forma tradicional de elegir sus propias autoridades abolir toda política de discriminación, opresión o repudio de las demandas y de los derechos propios de los núcleos indígenas; y reconocer a las comunidades indígenas como lo que, en realidad, son: elementos insustituibles en todo empeño de superación autóctona, raíz que surge del pasado remoto para proyectarse hacia el porvenir.

Los indios requieren también de *garantías políticas* que los amparen contra las autoridades abusivas e inescrupulosas, librándolos de las garras de ese triunvirato abominable: subprefecto, gobernador y juez de paz. *Garantías jurídicas* que los pongan a cubierto de la acción de los magistrados venales, así como del tinterillaje succionador de esos “apoderados” o “agentes de pleitos” que viven, como parásitos, a costa del trabajo indígena mientras los juicios se enredan y eternizan en las escribanías; y les devuelvan a los indios su confianza en los mecanismos legales que tantas y tantas veces sólo fueron para ellos odiosos instrumentos de extorsión. *Garantías sanitarias* que los liberen progresivamente de las prácticas de la brujería y curanderismo, irrisoriamente llamadas “medicina tradicional”; cambien sus hábitos dietéticos; los acostumbren a vivir en habitaciones limpias y salubres; y los pongan en el buen camino de preservarse de las enfermedades o de curarlas con criterio científico, habituándolos además a la higiene cotidiana de su cuerpo, preparando con ello la higienización de su espíritu. *Garantías educativas* que desanalfabeticen a las indiadas y les lleven, a través de sus escuelas rurales, de sus maestros autóctono y de su propio idioma nativo, los mensajes elementales de una cultura práctica, al servicio del campesinado, destinada a capacitar al indio en las actividades agro-pecuarias, en las pequeñas industrias rurales y en el conocimiento de los elementos que le permitan el ejercicio de sus derechos como ciudadano de una nación organizada. *Garantías sociales* que dignifiquen su trabajo, exalten su individualidad conjugándola con sus deberes colectivos, reconozcan —tanto en la teoría que los admite como en la práctica que los niega— sus derechos humanos y respeten su per-

sona, a fin de que el aborigen no siga siendo semoviente que no piensa o autómata sin alma.

La tarea a realizar no es fácil y se presenta, antes bien, erizada de obstáculos. La más fuerte es seguramente la ceguera y el egoísmo de la clase social usufructuaria de la tristísima condición en que se encuentra el indio. Debe agregarse a ello la falencia del erario fiscal, la escasez de los recursos técnicos para emprender esa obra y la permanente innovación de los planes teóricos con el advenimiento de cada gobierno, faltando así la continuidad indispensable para un esfuerzo de tanta trascendencia.

El primer obstáculo puede ser superado, llevando al ánimo de los grandes terratenientes —como lo aconsejara José Luis Bustamante y Rivero— la convicción de que “es mejor ceder magnánimamente, en aras de una evolución cuerda, una parte de las posiciones adquiridas, antes de perderlas todas bajo un incontrolable estallido de violencia”.

Cierto es que la magnitud extraordinaria del problema indígena excede en mucho a la capacidad económica del Estado. Pero no es menos cierto que en nuestros días existen organismos internacionales, forjados a raíz de la última guerra mundial, bajo la égida de las Naciones Unidas que podrían apoyar, en toda forma, un plan integral de promoción indígena que deseche las inacabables lucubraciones mentales sin tendencia práctica y reivindique los fueros humanos de los aborígenes. Funcionan actualmente la Organización Internacional del Trabajo, la Organización Mundial de la Salud, la Organización para la Agricultura y la Alimentación, el Fondo Internacional de Socorro a la Infancia, la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura, la Organización de Migraciones, el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, el Instituto Indigenista Americano, instituciones cuyo aporte sistematizado debe solicitarse, mediante sus organismos técnicos, tan especializados como amplios y proficuos, puestos al servicio de la humanidad y especialmente al de las poblaciones subdesarrolladas, para obtener, en el orden indígena, lo que nosotros, por nuestros propios medios, nuestra reducida capacidad económica fiscal y nuestra escasa experiencia técnica no podríamos lograr nunca. Las hormigas, por laboriosas que sean, no pueden mover montañas.

La Misión Andina de las Naciones Unidas y Organismos Especializados labora en Perú, Ecuador y Bolivia en la formulación y ejecución de

planes pilotos en determinados núcleos aborígenes. Plausible empeño aunque sumamente modesto y, por ende, insuficiente. Lo que se requiere es la elaboración y ejecución de un plan integral de recia envergadura y gran escala que abarque a todas las zonas del país pobladas por indios.

El prestigioso indianista norteamericano Philip Ainsworth Means afirma:

“Los largos años de vagabundear observante y de estudio diligente en el Perú han formado mi convicción de que de todos los pueblos actuales ninguno es más tenaz en su pasado y, supuestas circunstancias favorables, ninguno es capaz de dar al mundo algún día la sorpresa de un espléndido renacimiento de su genio y esplendor antiguo que esa raza venerable que constituye hoy más de la mitad de la población andina”.

Moisés Sáenz, otra gran espíritu, tan amante del Perú, donde ejerciera brillantemente algunos años, el alto cargo de Embajador de México, renueva su profesión de fe indiana, exclamando:

“Estoy seguro que el indio peruano, pese a su mutismo y a su pasividad, tendrá que forzar la puerta de salida; tendrá que hablar por propia voz y clamar por sus derechos humanos para asegurar después, por sí mismo, sus derechos políticos”.

Nosotros, los peruanos que tenemos un auténtico sentido de justicia y una clara visión del porvenir, no podremos jamás sentirnos satisfechos, por muchas y muy avanzadas que sean nuestras conquistas sociales y políticas, en la costa, mientras la tercera parte de la población total de nuestra Patria —que ese es el alto coeficiente que los indios alcanzan— viva fuera del campo de los derechos humanos.

Recordemos, una vez más, que nuestra época es la del hombre y de sus derechos como tal. Que es el siglo de las reivindicaciones humanas. Que cuarenta millones de indios esperan esas reivindicaciones en nuestro continente. Y que el reloj de la historia no puede detenerse...!

CAPÍTULO V

El mito en el Perú

El indio peruano sintió, como los demás hombres primitivos, la preocupación cotidiana por el enigma de la vida y el temor angustioso ante el misterio de la muerte. Procuró apaciguar inquietud y zozobra, descifrando ese enigma y desentrañando ese misterio. No pudo, porque no supo, utilizar la herramienta de la razón en ese trascendental empeño. Usó de su imaginación y de su fantasía. Creyó que la esencia cósmica era como él se la imaginaba. Y forjó, de esta suerte, un proceso mítico cuyos grandes lineamientos, salvo sus caracteres peculiares, siguen la misma trayectoria que en los demás pueblos de la humanidad antigua.

No es el mito aborígen una invención reflexiva, especie de ciencia para explicar los fenómenos de la naturaleza. Tampoco es —desvirtuando la hipótesis de Bachofen— una historia de la prehistoria peruana. Ni fue una degeneración de los grandes sistemas religiosos, como lo afirmaba Creuzer al explicar el mito de los pueblos primitivos; ni, como quería Freud, una expresión del fenomenismo biológico, expansión subconciente de los ancestros que pugnan por romper —y lo consiguen en un mundo irreal— los cartabones que la civilización impone al instinto y a los impulsos sexuales.

La imaginación popular de los aborígenes peruanos valorizó su mundo circundante en símbolos conexos a su sistema de trabajo. Para el pastor aymara y para el agricultor quechua los mitos no se desplazan más allá de su mundo visible y fantasean la acción recíproca entre el hombre y la tierra. Sus dioses son formas plásticas que están en la misma naturaleza. El ambiente influye poderosamente en este proceso. El nómada andino siente un temor supersticioso ante el universo que se extiende a su vista, admira las noches estrelladas y profundas, se sobrecoge de espanto ante el fragor de las tempestades horribles, otorga un carácter sobrenatural y divino a los fenómenos de la naturaleza, engendra un sistema anímico, crea, teme y adora a sus dioses e interpreta religiosamente el

mundo. Dijérase que el indio andino es un trozo cósmico, expresión humana de las fuerzas telúricas. El indio de la costa, en cambio, carece de esa inquietud y de ese temor. Es apacible como el ambiente costeño. Ignora las cóleras del cielo. Se arraiga en la tierra que los "apus" circundantes propician. Adora al sol como a un dios amigo y a la pachamama como a una madre pródiga. Y tiene siempre ante sí la visión tranquila de un mar pacífico que nunca sabe estar iracundo. Y fue, de esta manera, como, en diferentes latitudes, crearon nuestros aborígenes remotos una mitología, síntesis de la capacidad analítica e imaginativa de los quechuas y la mejor expresión de su sensibilidad, que hasta hoy sobrevive, con firmes caracteres, a pesar del cataclismo de la Conquista y de tres siglos de un coloniaje incomprensivo, absorbente y destructor de nuestras culturas precolombinas.

El desenvolvimiento del Mito en el Perú se diversifica en la multiplicidad de sus expresiones fundamentales: animismo, brujería, demonismo y totemismo o zoolatría.

I) *Animismo*

La mentalidad primitiva de nuestros aborígenes, como ocurrió también en los demás pueblos, no tuvo la reciedumbre suficiente para escudriñar y comprender la causación natural. No pudo explicarse científicamente su mundo circundante ni establecer el nexos lógico de causas y efectos entre sus distintos fenómenos. Por eso se refugió en la explicación mítica en donde la fantasía sustituye a la razón. Detrás del mundo material, visible, fenoménico, el indio primitivo intuyó la existencia de un poder inmaterial, anímico, y le atribuyó un contenido de conciencia que no difiere de la suya propia. Expande su propio "yo", en la naturaleza y cree que todas las cosas están dotadas de un ánima, fuerza invisible que preside el desenvolvimiento cósmico; que fructifica a la tierra en la esplendidez de las cosechas ubérrimas o la condena a la esterilidad; que provoca las lluvias o las sequías; que ha creado la maravilla de los astros; que determina el movimiento de los mares y de los ríos; que origina la calma o las tempestades; fuerzas anímicas, en fin, que envuelven dentro de su órbita toda la vida del hombre y a las que, por lo mismo, debe el hombre rendirles culto para que le sean propicios.

Tampoco se explica el hombre primitivo el desarrollo, para él miste-

rioso, de su propio ser. Los horizontes de su mentalidad no le permiten todavía escudriñarse científicamente. Por eso apela a la explicación anímica.

El mito anímico entre los indios peruanos tiene, de esta suerte, dos expresiones: una amplia y otra restringida. La primera es la expansión del “yo” en la naturaleza que engendra la “waka”, en sus múltiples manifestaciones y diversos cultos. La segunda concibe el alma, ya sea localizada en uno de los órganos del cuerpo, originando la brujería, ya sea como sombra o aliento, motivando el culto de los muertos.

La “Waka” es el signo anímico de la mentalidad primitiva de los indígnas. “Waka”, según José Arriaga y Garcilaso de la Vega, significa “todo lo que es objeto de adoración”. Tschudi opina que significó originariamente, “cueva”, primera habitación natural de los indios pre-tahuantisyuanos. Existió la más completa multiplicidad de “wakas”. Las hubo del cielo y de la tierra, móviles y fijas. Cuéntase entre las primeras al sol, a la luna, las estrellas y demás cuerpos celestes, a los que el indio adoró por atribuirles decisiva intervención en los destinos humanos o suponerlos residencia de algún animal totémico. El sol es el padre y creador de todo lo existente. Fecunda la vida e impide que la tierra se muera de frío. La luna anuncia las tempestades, las sequías, las lluvias o las muertes; protege los terrenos; fertiliza a los campos, animales y mujeres; estimula los amores; y su muerte representará el fin del mundo. El rayo —wallallo— que a veces se antropomorfiza, fue objeto de culto especial, que hasta hoy sobrevive en la sierra, especialmente en Junín, Ancash, Apurímac y Ayacucho. Los vientos recibieron también adoración: los hay buenos y los hay malos. Entre estos últimos merece citarse el “shukuki”, símbolo del hijo que maltrató a su padre o de la protesta de la naturaleza por algún delito oculto que reclama sanción. Se exterioriza en gritos y ruidos extraños y se presenta, además, cuando ocurren casos de incesto y los padres rompen la moral social cohabitando con sus hijas. El temor al Shukuki es un freno poderoso para los excesos de la sexualidad indígena. El Achique es un viento antropófago: despedaza y devora a las criaturas y a los ganados. Tullu Pishco es viento huracanado de las punas: viola las doncellas y destruye las casas, los sembríos y los animales.

Adora también el indio a las “wakas” fijas: a la “pachamama”, antropomorfización de la tierra, símbolo de la producción, a los ríos, cuevas, lagunas —kotsas— nevados, —ras, rasu, riti— árboles, cerros y a los peño-

nes que para la mentalidad del aborigen son hombres petrificados por no haber guardado el tabú. Las “wakas” móviles consisten en multitud de ídolos de piedra o de madera, semejantes a los fetiches, por suponerlos dotados de una fuerza oculta.

Cada pueblo tenía su “waka” propia. El Virrey Francisco de Borja y Aragón, en su Informe elevado al Rey Felipe III le notificó que, desde 1615 hasta 1619, los españoles habían arrebatado a los indios más de 10,600 wakas.

El “machu” es el espíritu tremebundo que custodia celosamente las riquezas soterradas en las huacas. Los indios excavadores, que buscan “tapados” o “entierros”, le pagan a él y a la tierra la primicia que reclaman para entregar su tesoro. Le brindan “ñahuincuca”¹ la mejor mazorca de maíz, chicha y aguardiente. Para auscultar la voluntad del “machu” se lanza al aire la coca. La satisfacción del espíritu guardián por los aguinaldos que se le brindan se manifestará si las hojas caen suavemente en tierra y quedan horizontales y si una fogata alimentada con plantas resinosas que la hacen más fulgurante, despiden densas columnas de humo. Sobre la fogata se realiza una asamblea invisible de “machus”. Si estos aceptan los presentes, los indios proceden a enterrarlos y luego se dedican a las excavaciones en busca de los tesoros.

La “paccarina”, síntesis del mito anímico natural, representa las tradiciones populares vinculadas a la tierra, forjadas por los grupos sociales para explicar su origen colectivo.²

La historia de la explotación de las wakas es uno de los capítulos más interesantes de la política económica de la Colonia. Las wakas constituyeron una de las fuentes más seguras de la fortuna improvisada. Multitudes de indios, conducidos por los españoles que padecían de la fiebre del metal amarillo —dice un historiador— fueron obligados por la fuerza a trabajar en las wakas. Juan Pizarro quemó la momia de Topa Ynka Yupanki, que esta envuelta en una manta finísima para no perder la menor partícula de oro que supuso tendría el cadáver. En 1571, escribía Francisco de Toledo, que “las wakas eran tan ricas, que si se explotaban debidamente, sería la mayor partida de renta que el Rey tuviera”. Tales

¹ “Ñahuin-cuca”: coca de la primera mata, de ancha nervadura central y de finas nervaduras laterales.

² Recaredo Pérez Palma, *Evolución mítica del Tahuantisuyu*.

wakas no eran los templos inkaicos de la Sierra —ya agotados por entonces— sino las wakas del litoral.

Durante la República ha continuado, sin control efectivo alguno, esta explotación vandálica de las huacas cuyos tesoros arqueológicos, con menoscabo del patrimonio nacional, han ido a enriquecer las colecciones de los museos extranjeros.

Las “apachetas”⁵, montículos de piedra, adquieren también una significación mítica. Tschudi ve en ellas una ofrenda a Pacha-Mama. Cuando los indios —afirma este investigador— atravesaban con carga un paso de la cordillera, deponían su fardo al llegar al alto y manifestaban su adoración ofreciendo un sacrificio sencillo, consistente en arrancarse un pelo de la ceja o una pestaña que soplaban al aire, depositando cualquier insignificancia, una pluma de ave, un pedazo de vestido, un poco de maíz, una bola de coca mascada (hatxsu) o una piedra, en un sitio dado repitiendo por tres veces la palabra “apatsexta”. Con el tiempo se formaron en las obras muy traficadas grandes montones de piedras, a los que se les dio el nombre de Apatsexta (según los analistas apachita). Mostajo la considera como el límite entre dos pueblos o comunidades. Arriaga y el Padre Calancha afirman que las apachetas se han formado porque el indio creía quitarse el cansancio arrojando piedras.

Las apachetas se colocan por lo general en los sitios desde donde se descubre un nuevo horizonte para el caminante. En las cabeceras de la costa sirven de protectoras contra el paludismo. Casi todo nuestro territorio está cubierto de apachetas. El catolicismo ha levantado una cruz en ellas. De esta manera hay una mutua interferencia entre la cruz católica y la waka indígena. Pero la sicología de los indios ha convertido a la cruz en una nueva waka. Es que el mito indígena se ha incrustado en el culto católico, a despecho de catequistas y adoctrinantes, creando nuevas formas de concepción ética y religiosa del mundo andino.

El animismo indígena, como en los demás pueblos primitivos, en su expresión restringida, localizó el alma en uno de los órganos del cuerpo y la concibió como una sombra o aliento. Los peruanos antiguos admitieron ambas concepciones. El alma, para los quechuas, radicaba principalmente en la “wira” (grasa), “sonk’o” (corazón); “wiksa” (estómago), o en la sangre, riñones, saliva, uñas, cabellos, órganos anímicos que desarrollan las prácticas de la brujería. No tenemos noticias de que el animismo, en el Perú precolombino, haya producido, al igual que en otros

pueblos, la antropofagia. En la hipótesis del canibalismo, atribuido por Max Uhle a una tribu remotísima cuyos restos encontró en las cercanías de Lima, no figura el elemento mítico.

La mentalidad indígena creyó en la existencia de la "otra vida", invisible para nuestros sentidos e impenetrable para nuestra razón, que completa, más allá de este mundo, el proceso vital que la muerte trunca. Unos indios creen que la otra vida está en los campos que recorrió, sembró y cultivó, cuya alma vaga constantemente por el sitio de su querencia. En Ayacucho y Ancash se cree que esa vida está en una región terrestre, pero muy lejana y desconocida, hasta la que se llega atravesando un puente de palo. No se ha comprobado entre los indios la creencia en una vida de ultratumba, en una región subterránea. Creencias originadas en las postrimerías del Incario aseguran que las mansiones de ultratumba están en el sol. Los "chamas" del Madre de Dios, extremadamente escrupulosos en la inhumación de sus cadáveres, no creen en la supervivencia. En cambio sus compañeros de región, los "guarayos", que abandonan sus cadáveres, sin enterrarlos, creen que el trueno es la cacería de guanganas que hacen los muertos. Arraigada en el espíritu de algunos pueblos comunales está la idea de la reencarnación, refugio póstumo del alma que se escapa del cadáver, en un ser cualquiera, de preferencia animal, cuya naturaleza transforma, en relación con los instintos, sentimientos o pasiones que poseyó el muerto. Explícate de esta suerte, el fenómeno de expansibilidad sentimental hacia los seres en que se supone el refugio del alma de un ser querido y que convierten así en objetos de veneración o temor los bienes o daños que de él pueden esperarse.

El alma de los recién muertos tiene preocupaciones inmediatas: recorrer los sitios donde vivieron para "borrar los pasos", despedirse de sus parientes o amigos, en el sueño o en el presentimiento; y vela sus despojos mortales para observar si la comunidad a la que perteneció cumple, con exactitud, los ritos funerarios. Es general la creencia de que, a veces, durante su postrer enfermedad mortal, las almas anuncian el fallecimiento encarnándose en ciertos moscardones o mariposas negras que, atraídas por el hedor, revolotean en las habitaciones del enfermo.

Creían los indios primitivos que los espíritus sufrían cuando se iniciaba en los cadáveres el proceso de la descomposición. Para evitarlo momificaban a sus muertos, con una técnica funeraria que nada tiene que envidiar a la del antiguo Egipto. Las almas de los muertos sienten las

mismas necesidades que el cuerpo de los vivos. De ahí que, tanto en el Incanato como en Egipto, se enterraban a los cadáveres con alimentos y bebidas. En los aniversarios fúnebres debíase quemar la quina, el chuño y el maíz para que las almas se saciaran con el humo. Por eso las “chullpas”, cuevas naturales, convertidas en cámaras funerarias, se llenan, en determinadas ocasiones, de cántaros de chicha, alimentos y útiles de labranza.

Antes de la entrada de los españoles —dice uno de los capítulos de las Informaciones del Virrey Toledo—, en tiempos de su “infidelidad”, los “ingas”, caciques e indios tenían la costumbre de hacerse enterrar en secreto y en sitios inaccesibles, con sus tesoros y riquezas, para que así los violadores de tumbas no diesen con esos entierros; el secreto era confiado tan sólo a las esposas o personas de más confianza que tenía el finado. Los incas tenían esta costumbre de enterrarse con sus riquezas, porque creían en la venida de Viracocha que los haría resucitar en cuerpo y “ánima”. De este modo cuando resucitaran no estarían pobres y podrían seguir viviendo de nuevo en esta vida terrenal. Aclara la Relación que los españoles, por medio de sus enseñanzas y prédicas cristianas, les han hecho comprender a los indios que en verdad recusitarían pero no para estar de nuevo entre nosotros sino para la otra vida. Refiere igualmente que los cuerpos muertos de los incas eran sacados de sus tumbas, para darles de beber y comer como si estuvieran vivos y para cuyo efecto existía un servicio de indios, ganado, etc.

El culto de los muertos nace del temor de concitarse su odio y se deriva directamente de la creencia de que el cadáver sale en las noches de su tumba. Afirma Huamán Poma que “los chinchaysuyus, antisuyus, colasuyos y cuntisuyos se van los difuntos derecho a “Puquina Pampa y la Coropona que allí se juntan y dicen que allí tienen mucha fiesta y conversación entre ellos, que pasado de allí van a otra parte donde pasan muy mucho trabajo, hambre, sed y frío, y en lo caliente mucho calor, y así le entierran con sus comidas y bebidas y siempre tienen cuidado de enviarles de comer y beber, y en los seis meses otro tanto hacen sus fiestas. . . y en el año otro tanto, pero no lo sacan afuera al difunto como en Chichaysuyu a la procesión. . . sino que lo dejan estar metido en su bóveda pucullo, y le llaman al pueblo de los difuntos Amaya”.³ Los principales ritos de

³ *Ob. cit.*

este culto son el “pakaricuy”, el “pampay”, el “pich-gachiy” y el “chun-gachi”. El “pakaricuy” es el velorio nocturno delante del cadáver y al lado de sus deudos. Parte principal de este rito es la mizquepa”, reunión formando rueda para “chacchar” o mascar la coca ofrecida en un pañuelo. El “pampay” o “aya-pampé” es el entierro, cuyas prácticas y detalles varían según las comunidades. En unas el cadáver se lleva en una camilla; en otras, dentro de un ataúd; y en algunas, como en las de Cajamarca y Piura, en un rucio destinado especialmente a este género de ceremonia. En algunas comunidades de Arequipa los conocidos del difunto llevan a la casa en que ha ocurrido el deceso una vela, una botella de licor, un cántaro de chicha, cigarrillos, coca, etc., según sus medios. Durante la “velada” cuentan sus buenas acciones. El día del entierro las mujeres riegan con chicha la sepultura “para que el difunto no se quemé pronto en el infierno”. Cinco días después viene el “pichcachiy” (hacer el quinto): velan las prendas del difunto y refieren las cualidades buenas que en vida lo adornaron; las malas las callan, porque temen que de un momento a otro pueda oír las el supay y condenarse el muerto. En todo velorio indígena no falta un “cantor” que hace rezar o dice los responsos. Cuando sienten algún ruido, creen que el finado viene a buscar algo y para que se retire aumentan la intensidad de las plegarias. Si al conducir el féretro pesa éste demasiado, piensan que “él” no quiere enterrarse todavía, que le faltan responsos, y lo velan otra noche. Sobre el cadáver “para que no se levante” ponen grandes piedras. Cuando mueren criaturas están convencidos de que la Providencia se las lleva al “anaccpacha” (cielo), “para que rieguen los jardines de flores de Dios”. Por eso al enterrarlas les encargan que si falta lluvia echen algunos cántaros de agua. El entierro de los infantes se celebra en medio de gran regocijo, pues, bailan sobre su sepultura.

A quienes han muerto solteros lo mismo que a los adúlteros, los entierran boca abajo, para que “no vean la cara a Dios porque no han cumplido con el sacramento”. Al enterrar el cuerpo, colocándolo bajo la protección de la “pachamama” se le ofrenda con chicha, flores y aguardiente, existiendo en algunos departamentos del centro la costumbre de arrojar algunas piedras, grandes y chatas, sobre las primeras capas de tierra, encima del muerto, con el objeto de impedir sus salidas periódicas. El “pich-gachiy” consiste en lavar, en el octavo día del fallecimiento, las ropas que pertenecieron al difunto, con el objeto de arrojar al río las impurezas y

los pecados y a fin de evitar que el alma del muerto vuelva donde ellas se encuentran para llorar sus culpas. En algunas comunidades de Huancaayo esas ropas se conservan y en el día de difuntos, son objeto de un velorio como si estuviera el muerto presente. En Huánuco la ceremonia se realiza tres días después de la defunción y se anuncia a los lugareños por la presencia a la puerta, de un farol o lumbre cualquiera. Se colocan sobre una mesa algunas prendas de vestido del difunto, simulando al cuerpo de este y rodeándolo de cirios como a un verdadero cadáver. Así velan los amigos y parientes, unos chacchan, otros fuman y todos beben. La tertulia debe ser únicamente sobre los merecimientos y bellas cualidades del muerto.

Pese a la acción renovante del tiempo y al influjo progresivo de la civilización, están generalizados en casi todas las colectividades indígenas y aún en algunas mestizas de la Providencia de Jauja; las creencias sobre la vida ultraterrena del individuo; la influencia maléfica de ciertos espíritus, que no habiendo alcanzado la gracia de Dios, vagan por los ámbitos del mundo, ocasionando a los vivos, múltiples pesares y contratiempos; enfermedad, sequía, pobreza, etc; y la acción purificadora de algunos elementos, objetos, animales y plantas, empleados por los brujos expertos en el arte de librar al hombre de toda causal dañina.

El "Pichjay"⁴ es un ritual costumbrista jaujino, extendido en toda la zona rural y tiene la finalidad mítica de lograr la purificación completa del "ánima", requisito indispensable para que pueda alcanzar el descanso eterno en la "otra vida". Después de cinco días⁵ de haberse producido el fallecimiento de una persona, todos sus parientes, amigos y vecinos que se hallan en su morada, proceden a efectuar el "Pichjay" y para el efecto, muy de mañana, la limpieza de toda la casa es verificada con sumo esmero, la basura junto con los vestidos prendas y objetos que el difunto usara en vida es llevada al río por toda la concurrencia, la que antes de abandonar la casa, coloca en la habitación del difunto, uno o varios cirios encendidos y al pie de ellos, ceniza.

Una vez en el río, principian los cantos y rezos de estilo; "chacchan"

⁴ Según la etimología, esta palabra se deriva de "pichja" que quiere decir "cinco". Pichjay traducido al castellano significa "lavatorio".

⁵ Nótese la correspondencia del hecho con la etimología; el ceremonial mítico se realiza exactamente al 5º día de la muerte. En otros lugares acostumbran a llevarlo a efecto a los 10 días; entonces se llama "Chunjay". Chunca significa diez.

la coca, fuman cigarro, beben aguardiente de caña y luego lavan las prendas. La labor del lavado dura todo el día y se realiza con "siete" intervalos de descanso, durante los cuales, vuelven a cantar, rezar, chacchar, fumar y libar aguardiente. En uno de estos descansos, más o menos a las 3 de la tarde, comienza el "shacteo", festín donde se comen los alimentos que fueron estimados por el extinto. Al atardecer, arrojan la basura al cauce y dan por terminado el "lavatorio". De regreso en la casa, el "vidente" o adivino observa la ceniza dejada al lado de los cirios y en ella cree descubrir los rastros de la persona más próxima a fallecer.

En el acto de la limpieza de la casa, así como también del lavado de las prendas, no toman parte los parientes cercanos del difunto por temor de "borrar sus pasos" y seguir la misma suerte trágica del deudo. Asimismo, no tocan las prendas antes de que hayan sido lavados, porque las consideran impuras, capaces de acarrear un mal, en corto plazo.

Si no se realiza la ceremonia purificadora del "Pichjay", el "ánima" impura se convierte en "gentil", no logra el eterno descanso y es un espíritu maligno que vaga por el mundo acarreando males y desgracias a los vivos, a quien tratan de ahuyentarlo por medio de amuletos y multitud de prácticas rituales.

Hay una curiosa costumbre en Cajamarca al agonizar un indígena que no ha podido ser salvado por los diferentes métodos de hechicería: es ayudado a bien morir con gritos y llantos; yapacundos o canciones entonadas por las mujeres y en las que el cañazo su compañero inevitable, hace que ante el cuerpo a medio cubrir del extinto, se organicen verdaderas bacanales para consuelo de la viuda o madre del muerto. Noticiados los parientes se reúnen en la habitación donde está el túmulo y se renuevan los huainos y zapateos, entre elogios al difunto. El cadáver es sacado en caja negra con cintas amarillas y como casi todos saben en latín una serie de oraciones las cantan en el trayecto. Los principales van por delante vestidos de toga y cruz en mano, seguidos por las mujeres plañideras, llegan a la sepultura y al colocar el ataúd las mujeres arrojan trozos o puñados de tierra para que lleve sus recuerdos. Al siguiente día se practica la lava o "pachachicuse" en que las mujeres cogen la ropa y demás menesteres del difunto se dirigen al arroyo vecino, precedidas del cantor y consolidos. En la orilla, la más caracterizada, se reza el rosario y principia el lavado, retirándose luego las mujeres a preparar el almuerzo y la chicha, la que invade a la cabeza y les habla al corazón, siguen llantos y bailes.

volviendo a la casa donde se separan los dolientes olvidándose del muerto hasta el día de difuntos en que asisten nuevamente las mujeres a la iglesia y cementerio. El “chungachiy” es la comida de los familiares del difunto, al décimo día de su muerte. La ceremonia empieza a algunas cuadras de la casa mortuoria. Durante el trayecto se baila al son de tinyas y flautas, mientras que las plañideras cumplen su deber.

En algunos pueblos —Huancayo entre otros— existe la costumbre de las comidas fúnebres en el mes de los difuntos. Una semana antes, los campesinos se surten de toda clase de alimentos: bizcochos, dulces, mazamorras de maíz, chicha, frutas, etc., que son depositadas cuidadosamente, entre flores y ceras encendidas, en una mesa en la que se colocan algunas ropas ligeras del muerto. A esto se llama “la ofrenda” que debe permanecer durante algunos días para, así, dar lugar a que sus muertos coman de todo en la mesa servida. Algunas veces ocurre que la chicha se corta y entonces se afirma más la creencia de que los muertos han aprovechado del banquete.

El miedo a los muertos hace que las indiadas rindan culto y veneración a los lugares donde, por algún accidente, perdieron su vida los viajeros. Lo mismo ocurre con el “ayauma” y “aya-peka”, calaveras consagradas al cuidado de la casa y de los graneros, que espantan los ladrones y les ocasionan remordimientos implacables.

Enterrar el cadáver es un deber primordial. Si no se cumple, el alma resulta errante y malhechora. Las “jarjachas”, por ejemplo, caminan sin rumbo y sin pascanas, diezman los ganados, dispersan los granos, destrazan los vestidos y los objetos industriales. Si los parientes olvidan del culto a los muertos, las almas de estos tornan, vengativas, a los lugares en que vivieron, desvalijan los graneros, avinagran la chicha y se convierten en fantasmas malévolos. El “nakac” de Ayacucho, sombra destructora, degüella a los viajeros, con el propósito de alimentarse de su sangre. En Ancash las almas malas toman el cuerpo de los zorros y despeñan los ganados. Sufrirán, de modo especial, esta transmigración zoológica los infractores del tabú del incesto y del compadrazgo. El “henca” de Huancaané es un alma condenada que vuelve a la tumba a los ocho días de sus exequias para desenterrar el cadáver putrefacto y arrastrarlo vertiginosamente primero por los poblados y luego por el aire, en expiación de sus pecados.

El miedo a los muertos determina su culto y robustece el concepto del ayllu. Es que los muertos continuaban presidiendo los destinos de la co-

munidad, protegiéndola cuando se les rendía culto o castigándola cuando se olvidaba de cumplir esos deberes.

En Ancash consideran al “hue-kuch” —ave nocturna cuya denominación aborigen imita su canto— la personificación del espíritu vagaroso y ululante, de los moribundos. En los días de difuntos se acomodan en las habitaciones vacías, comestibles y chicha con destino al “ánima” del pariente fallecido. La descomposición subsiguiente de las comidas constituye la evidencia de que vino el ánima y se sació en ellas. Ceremonias análogas hay en Huancavelica la noche del 1º de noviembre, fecha de los difuntos.

Los indios que tienen deudas preparan sus “ofrendas”, consistentes en platos extra-indígenas, como son el “mondongo”, especie de “chupe” a base de maíz pelado con cal y diversidad de carnes frescas y secadas al sol; la mazamorra de harina de maíz o trigo y leche etc. Lista la “ofrenda” la sirven en fuentes o mates especiales y la colocan en una habitación destinada para el particular hasta el día siguiente. Cuando en la superficie coagulada del alimento frío, se nota alguna desigualdad, ya por el desnivel de las fluentes, la caída de algún terrón, etc., etc., se cree que el ánima ha vuelto a servirse de la ofrenda, la que recaetada comen todos los familiares. En otros lugares, llevan los alimentos a los cementerios, y allí se ven las ofrendas paganas junto a los maderos de brazos abiertos, símbolo de la redención cristiana, lo que prueba, en parte, que el catolicismo se interpuso sólo en su aspecto formal en la religión de los indios. Los indios de Huaylas no llevan flores a su cementerio sino platos de fiambres y chicha, en ofrenda a sus muertos. “Nuna-Mula” —incrustación del mito indígena en el catolicismo— espíritu terriblemente torturado, es el ánima de las mujeres de mal vivir que tienen relaciones sacrílegas. El espíritu maligno, demonio erigido en juez y verdugo, visítala en noches determinadas, cabalga en ella, convertida en jamelgo piafante, y la conduce por las calles del poblado y por el campo. El “tunchi” en el departamento de San Martín, es el alma del muerto que recorre sus pagos y cuya presencia, atemorizadora, se anuncia por un silbido “sui géneris”. Existe allí también la creencia de las “procesiones”, asegurándose que a altas horas de la noche salen de la iglesia o del cementerio verdaderos procesiones de esqueletos que portan en sus manos huesos luminosos a manera de velas ardientes y que, en el más absoluto y tétrico silencio, hacen su recorrido por las calles.

2) *La Brujería*

Consideraciones generales

Inspirada en el animismo, la brujería obedece, en su origen, a dos causas fundamentales: el concepto de la localización del alma en determinados órganos del cuerpo y el sentimiento complejo —efecto, temor, respeto— que inspiran los muertos. La primera se traduce en múltiples prácticas tendientes a conservar los órganos anímicos o a devorarlos a fin de adquirir, mediante una y otra forma, las cualidades morales que se atribuyen al difunto.

En la isla de Sandwich, dice Ellis, se conservaban por tres años, las piernas, cráneos, cabellos y todo objeto que el muerto hubiera poseído. Los tasmanios reclamaban el cráneo de sus parientes para que les sirviera de guardián. Las viudas de los adamanes llevaban colgado del cuello el cráneo de su esposo, con quien entablaban a solas conversaciones. Braby informa que en las islas australianas el rey difunto aconsejaba a los que quedaban en el gobierno.

La localización del alma en determinada parte que cuerpo, origina algunas prácticas salvajes como el canibalismo o la antropofagia: comiéndose los órganos anímicos se adquieren las facultades y las virtudes del alma localizada en ellos. El endocanibalismo consagra la costumbre de comerse al pariente muerto o a las partes de él donde quedan concentradas sus cualidades, a fin de que éste siga viviendo en las personas que se lo han comido. El exocanibalismo es la costumbre de comer a las personas de otros grupos. En algunas partes ha degenerado la antropofagia en gula y ha llegado a tener importancia culinaria. Se come gente por falta de otras carnes, donde no existe o es difícil de obtener cacería mayor, como en muchas de las Islas del Sur de Australia. Desde que se extinguieron las grandes aves en Nueva Zelandia, tuvo gran incremento allí el canibalismo. En las Islas Fiji no se comía carne humana con los dedos sino con un gran tenedor de madera. Había que evitar su contacto antes de destruirla. En ciertas comarcas del África, entre los maghattu y los niam-niam, se basaba la economía social en la carne humana. También entre pueblos de más alta cultura perduró el canibalismo como costumbre, ceremonial o comida sacramental, como por ejemplo en el antiguo México, donde se practicaba comer al dios a veces representado por una persona o en forma menos cruel, tan sólo por su imagen. Aguado de una descripción horripilante

de cómo los hambrientos soldados de Ambrosia Alfinger mataron y comieron a los indios capturados. En el Valle de Cauca era común el canibalismo. Los prisioneros, al igual que entre los caribes, se guardaban en corrales, cebándose, para luego ser sacrificados y comidos. Para la ejecución se les arrodillaba, dándoles después un golpe en la nuca, que los privaba de conocimiento. Nadie pedía gracia ni se quejaba. Muchos morían sonriéndose. Cieza de León atribuía esa actitud a su torpeza y no a su valor. Según los relatos de Cieza, una costumbre mítica imponía a los indios, tomados prisioneros, la obligación de tener trato sexual con las propias mujeres de los vencedores. Los niños que nacían de tales relaciones eran muertos y comidos y por último se comían también a los prisioneros. Cieza cuenta igualmente que en ciertas comarcas, se abrían a las mujeres preñadas para comer al niño que llevaban en el vientre. Esta sorprendente brutalidad tiene, sin embargo, su explicación en la creencia, bastante común entre los indios, de que el niño es imagen únicamente del padre, no teniendo que ver nada con la madre. El niño de un prisionero es una pequeña copia de él y debe tratarse como tal.

En aquellos pueblos en los que se cree que el alma reside en la cabeza—algunas tribus dayacos de Borneo y los salvajes malayos— se organizaban verdaderas cacerías de cabezas humanas. En el África Occidental, un pueblo de cazadores de cabezas, humanos, los ibos, sacrifican gentes en sus templos impregnados de sangre y cazan cabezas, durante cierta época del año. Los trofeos se llevan al templo y se entregan a los sacerdotes. Los ibos guardan algunas cabezas de blancos, porque juzgan que poseen un poder especial.

Algunos pueblos australianos tienen la creencia de que separando la cabeza y comiéndosela se vuelven más valientes. El cráneo se conserva en la aldea en una pica. El uso de cráneos como vasos entre los aborígenes de las comarcas meridionales de Australia, no es consecuencia inmediata de la antropofagia. Eyre dice que los hechiceros ordenan que se coma carne humana para conservar las fuerzas sobrenaturales. En Queensland existe el “banquete de amor”; cuando muere una muchacha, los hombres emparentados o que se sentían con cierta inclinación hacia ella comen una parte de su cuerpo después de haberse pintado de blanco. Entre los dieyeris los padres no pueden comerse a sus hijos, pero sí, las madres. Los hijos tampoco pueden comerse a sus progenitores. En general en la Australia central y oriental se comen los cadáveres en diversas circunstancias.

En algunas tribus australianas los entierros ofrecen un carácter de antropofagia, pues los cadáveres son asados, y luego se cortan en pedazos dándoles a los parientes para aplacarles el dolor. En otros casos, con igual objeto, al difunto sólo se le corta la grasa de los músculos de la cara, de la región lumbar, de los brazos y del estómago y se les da a comer a los parientes.

Posteriormente, cuando evoluciona el concepto del alma, ya no se localiza, sino que se le supone sombra o aliento. Esta alma, así concebida, brilla y se anima en la retina del vivo; se va con la última mirada y deja, con ausencia, empañados y fijos los ojos del difunto. Por eso cuando muere la persona se le pone la mirada opaca. De ahí la práctica piadosa de cerrar los ojos a los muertos. Esta alma vaga entra por la nariz y sale por la boca: los "zulús", hombres de una tribu africana al estornudar, creen que ha penetrado en su cuerpo un espíritu y lo saludan, mientras que otras tribus —los negros del alto Malabar— con ese mismo estornudo suponen que lo han arrojado y hacen un movimiento de rechazo. El estornudo era una forma de presagio que interpretaban los romanos de distintas maneras: en una comida alegraba a los comensales que saludaban y aplaudían con entusiasmo al feliz mortal a quien el Dios había visitado; en las mujeres era menos favorable y por eso le temían. Estornudar tres veces seguidas o un número impar era el mejor de los presagios. Otras tribus suponen que en el beso se origina un cambio de espíritu. Los habitantes de algunas tribus de la Oceanía y de la India creen lo mismo cuando se frotan las narices.

Los ritos funerarios, vinculados a la brujería, se inspiran en dos sentimientos: el cariño al muerto y el temor a la muerte. En algunos pueblos de la Antigüedad, principalmente en los de adecuadas condiciones climáticas, el muerto permanecía indefinidamente en el hogar en el mismo sitio que había ocupado en vida. En los países de clima húmedo eran arrojados a la intemperie o colocados en altas plataformas para que se los devorasen las aves de rapiña. En los países agrícolas surgió la idea de la inhumación a fin de conservar los cadáveres. Los egipcios y los peruanos de la era precolombina fueron artífices insuperados en las prácticas de la momificación que permitieron conservar los cadáveres a través de los siglos. En la evolución de los ritos funerarios las epidemias y las pestes impusieron la necesidad de la cremación de los cadáveres para librarse de los peligros del contagio.

Las prácticas del miedo a los muertos tienen dos fines: alejar la sombra o asegurar al cadáver, impidiéndole todo movimiento para que no dañe.

El australiano corta el dedo pulgar del enemigo muerto para que no pueda manejar la lanza. En muchas tribus africanas se arroja el alma con palos y exorcismos; se abandona la casa en que vivió o se cambia la puerta para que, desconociendo la entrada, no pueda volver a la habitación. Si el indio peruano o el egipcio deposita el cadáver con las piernas amarradas, si lo entierra el semita o lo quema el hindú o el griego, es para impedir que se presente en las noches. La cólera de los dioses por el cadáver insepulto y el deseo de conservar el cuerpo del guerrero valiente o del jefe venerado son motivos posteriores que determinan el deber ético de enterrar a los muertos.

Entre las tribus de Port Lincoln la primera noche del velorio, el cadáver es colocado en determinado lugar y el pariente más cercano duerme allí, reposando su cabeza sobre el vientre del difunto, quien le hará soñar y le ayudará a describir al culpable de su muerte. La persona indicada por él debe, a su vez, morir. Entre las tribus del cabo York la muerte de un individuo es vengada en una forma que recuerda cierta costumbre de los polinesios: el caudillo llevando en la mano el cráneo, las armas y los adornos del difunto, entra en el círculo en donde están excluidas las mujeres y allí puede hacer, durante los funerales, toda clase de atrocidades, inclusive matar, alegando que lo hace en nombre del muerto. Después del "juicio de los difuntos", que los ingleses han calificado de "native inquest", se procede a enterrar el cadáver por lo regular bajo tierra en una fosa. Existen tribus que momifican todos sus cadáveres y los llevan consigo a todas partes. Cuando son muchos se deshacen de los más antiguos.

Créese en Port-Lincoln que los espíritus de los muertos habitan muchas veces pequeñas cuevas de rocas y salen durante la noche para comer hormigas, dejando oír, en esa ocasión, sus gritos. Muchas tribus suponen que las almas de los difuntos habitan en una isla lejana o admiten una vida ulterior, en un punto cualquiera que esté en contacto con el agua. Según algunos mitos se supone que las almas de los buenos se van al cielo a reunirse con el dios Baimai. Entre los narrinyeris existía ya, al parecer, antes de la era cristiana, la creencia en un tribunal que funcionaba en el cielo para juzgar a los espíritus de los muertos. En la antigua Abisinia para evitar la muerte del jefe que agoniza, se emplea magia y sortilegios. Alrededor del moribundo se forma una cadena de mujeres semi-desnudas que

inician danzas enervantes y lascivas. El hechicero oficial se desarticula en saltos felinos alrededor del lecho del enfermo. Lleva en la cabeza un sombrero de paja y arranca rudos lamentos de un instrumento de bambú que agita con furia de alucinado. Después todos los presentes se ponen a golpear piedras, las unas contra las otras, con el fin de alejar a los espíritus malignos. De las piedras a veces saltan chispas, consideradas como los espíritus dañinos que escapan en fuga vergonzosa. El ritmo del tam-tam acompaña la escena. Todos los habitantes de la aldea, antes de que el rito solemne se cumpla, depositan a los pies del jefe moribundo una montaña de amuletos. Y finalmente se trae a una niña destinada al sacrificio. El hechicero oficial, con un cuchillo afilado, le abre la vena del pulso. La sangre corre; la criatura se tiende sobre el agonizante de tal manera que la sangre de la víctima bañe el sitio donde está el corazón del jefe exánime. La sangre sigue brotando mientras la niña va desfalleciendo más y más. Después se la retira y se le obliga a girar vertiginosamente sobre los talones hasta que cae por tierra sin conocimiento. Este sacrificio, según los hechiceros, tiene la fuerza de reanimar al moribundo.

El hombre primitivo aprecia que los espíritus rigen nuestros actos. El síncope, la locura y la muerte son casos en que el "yo" se ausenta, ya temporal, ya permanentemente. Concibe entonces el hombre que "si durante el estado de insensibilidad el alma viaja, retornando después al cuerpo, es posible que otra alma entre al cuerpo". Y teniendo las almas facultad de entrar y salir, el salvaje infiere que "las almas se apoderan del cuerpo cuando el propio yo está ausente". De esta inferencia se llega a la teoría de las posesiones. Una "posesión" es una verdadera usurpación entre espíritus. Y las consecuencias de ella son las manifestaciones de violencia en el cuerpo poseído. Generalmente encuéntrase en todos los pueblos la creencia de que todos los actos realizados contra la voluntad deben ser explicados por la teoría de los agentes. El hipo, el bostezo, el estornudo, el histerismo, el delirio y la locura son síntomas, estados o manifestaciones de la posesión. Las posesiones pueden ser por espíritus buenos, amigos, favorables o por espíritus enemigos o adversos. Ambos transmiten sus cualidades. Es posible deshacerse del mal que causa un espíritu, y aún del espíritu mismo. He aquí el mérito del exorcismo. Siempre se ha creído en la posibilidad de arrojar los espíritus con o sin ayuda de otros superiores. Un tipo primitivo es el que practicaban los brujos, hombres a los que se atri-

buyen poderes sobrenaturales especiales y que pueden, por esta razón, prestar servicios profesionales entre sus congéneres en virtud de supercherías tendientes a expulsar el mal.

La hechicería multiplica sus prácticas para concitar la buena voluntad de los muertos y arrojar a los espíritus malignos que, en forma de enfermedades, se apodaran de los hombres. Para ello da brebajes, pronuncia formas cabalísticas, ejecuta actos misteriosos, etc. Un largo proceso de observaciones constata alguna relación entre determinadas hierbas y su acción eficaz sobre ciertos síntomas y ciertas manifestaciones consideradas como demoníacas, estableciéndose un principio de causalidad. La hechicería es precursora de la medicina. Entre los araucanos, los Machis, son una mezcla de brujos y de médicos. Se atribuyen una especie de noviciado largo y difícil, conocen algo de anatomía y partes internas del cuerpo, no siéndoles desconocido el magnetismo y la sugestión; y con una terapéutica bastante rudimentaria y no exenta de procedimientos de brujería, obtienen curas tan sorprendentes como la que harían los más afamados médicos de nuestro siglo. Se cuenta el caso de un soldado atacado de sífilis incurable, y que fue curado en diez días por una Machi, que sólo empleó plantas mascadas por ella. Ni amenazas ni promesas consiguieron arrancarle el secreto del nombre de la planta ni el lugar donde crecía. Los Koyas quichuas son también curanderos y brujos: curan con hierbas y conocen el arte de la momificación. Entre los quichuas, araucanos y guaraníes son abundantes los brujos curanderos y los brujos malos.

El "Ariki" era en la Isla de Pascua el brujo del clan, predecía las catástrofes, las guerras y designaba los próximos a morir, quienes se despedían de sus camaradas gozosos de abandonar esta vida, convencidos de que más allá de la muerte serían felices, pues compartirían un mundo de genios, dioses y demonios los cuales dedican su tiempo a gozar sin tener que preocuparse de cosechar, ni pescar, entregados por completo al amor. Por eso la muerte era para todos motivo de fiestas y durante varios días bailaban y cantaban en honor de aquel dichoso que tan rápido salía del trance duro de la vida. Después de envolverle en una "moenga" (estera) se organizaba el cortejo fúnebre que lo transportaba hasta el "ahu" (cementerio), cantando en coro improvisaciones que aludían las hazañas, muchas imaginarias, realizadas por el difunto, e invocando la protección de los dioses.

La especialidad de los hechiceros en Etiopía era la de preparar "filtros

amorosos" para los Rases acaudalados, quienes les remuneraban en magníficos táleros en brillantes "pessas". Conocían remedios primitivos para los matrimonios estériles; curaban las enfermedades de la boca y la dentadura por medio de palabras mágicas y leían el porvenir en el vuelo de los cuervos y las fluctuaciones de las llamaradas de una fogata. Ni el propio clero copto está limpio de estas extrañísimas prácticas manchadas de superstición y primitivismo. Todo sacerdote, cuando dirige la palabra a su jefe, debe taparse la boca con un pañuelo blanco, para que su aliento infecto no macule a tan gran personaje. Los poderosos de Addis Abeba gustaban de circundar sus campos y sus huertas con talismanes, porque gracias a ellos se fugan los espíritus malignos que atentan, de noche, contra las frutas y legumbres, pudriéndolas o haciéndolas caer del árbol o también haciéndolas desaparecer misteriosamente.

Todas las leyes fueron en Etiopía una derivación supersticiosa de las exóticas creencias de magos, hechiceros, brujos y sacerdotes. Allí rigió la horrorosa "ley de la sangre", que ningún emperador se atrevió a cancelar: la sangre del muerto espera en todo momento la venganza de los parientes y la justicia por mano de ellos. Los hechiceros aseguran que "la sangre pide sangre" y no hay ley que lo contradiga. Sin embargo, los hechiceros conocen el sistema de las componendas: cuando el asesino es rico, puede "rescatar hasta a la muerte". Y así, gracias a la entrega de una suma de dinero a los parientes de la víctima, gran parte del cual va a manos de los brujos y sacerdotes, el espíritu del difunto queda aplacado. Nada se hace sin el hechicero: se le pide parecer, mediante paga, sobre las posibilidades de un matrimonio, sobre la validez de un contrato, la venta de un terreno o las principales manifestaciones de la vida.¹

Aún hasta hoy en algunas colectividades, la brujería se utilizó en el cumplimiento de múltiples objetivos: en defensa contra el flagelo de las pestes o epidemias, como talismanes de amor— venganza contra un rival, recuperar un amor perdido, conquistar uno nuevo— para causar "daño" o para librarse del mismo, para adivinar los robos o descubrir a los ladrones y para vaticinar el porvenir.

Derivaciones principales de la brujería son el culto, las oraciones y los números míticos. Los intereses particulares inspiran simples brujerías; pero cuando ellos coinciden con los de la colectividad, ésta se dedica a la

¹ P. L. Rawson, *Ritos Salvajes en Etiopía*.

práctica simultánea y pública de ciertas formas solemnes en que la sugestión social, exaltada por el sentimiento, se robustece con el interés solidario. He ahí la esencia del culto. Una de las modalidades del culto es la oración, en que su primera forma es el conjuro de la brujería —la repetición de las palabras que embrujan al demonio para que se aleje o traiga la lluvia—; que luego, enriquecida con los epítetos contribuye en las letanías a definir la grandeza divina, y cuyo contenido evoluciona desde la oración de la penitencia, uncida a las prácticas de la purificación, que revela la conciencia de la culpa y del castigo merecido por ella, hasta las oraciones suplicatorias de mercedes y dádivas que se complementan con las oraciones de pura alabanza cuando éstas se reciben y que, en su forma más alta, llega al himno de la glorificación con que termina la leyenda.

Frazer afirma que la magia, anterior a la religión, pretende poner en manos de los magos el control de las fuerzas desconocidas de la naturaleza. Llega un momento en que el hombre desilusionado comprueba los escasos límites de su acción; se convence que no tiene poder para dominar o manejar esas fuerzas ocultas, sometidas a potencias superiores, entonces se resigna, se pone bajo el amparo de esas potencias y les suplica. Surgen, de este modo, las religiones.

Algunos magos creen en la continua unidad cósmica y humana: cada hombre nace bajo el signo de un astro. La astrología no es ciencia: es expresión mítica. Los astrólogos pretenden subordinar el destino de los hombres a los astros. Posteriormente cuando el hombre observa sin prejuicios míticos el movimiento de los astros y los conoce mejor, surge la ciencia de la Astronomía. Su precursora ha sido la astrología.

La brujería en la época pre-hispánica del Perú.

La brujería, una de las manifestaciones del proceso mítico, fue una necesidad social entre los aborígenes del Perú Precolombino. Tradiciones remotísimas acreditan la existencia de la brujería, aún en la época preincaica, cuando la costa peruana era el escenario de las luchas entre las distintas culturas regionales. Los mochicas con su caudillo Chaparrioc y los lemures con su jefe supremo Yanahuanca protagonizaron no pocos de esos bravos episodios en el norte de nuestra costa, como símbolos de dos ideologías distintas. Los magos tuvieron participación descollante en estas luchas. Callacaj, el brujo, mago y lugarteniente de Yanahuanca logró in-

troducirse secretamente en uno de los templos mochicas e hirió con largas y agudas espinas el corazón y los ojos de los ídolos más preciadas para que, mediante estas prácticas de brujería, características del “mal daño”, fuera también herido de muerte su mortal enemigo Chaparrioc, jefe del culto mochica. Para atravesar con sus espinas de madera reseca la plata maciza de los ídolos, Callacaj llevó consigo un ácido corrosivo y disolvente, elaborado por los magos de Lemuria.²

Dos cerros embrujados, el de Chaparri, en el departamento de Lambayeque y el de Yanahuanca, en el de Cajamarca, cerros que se odian e insultan, han perpetuado esa enemistad prehistórica. En el primero se encuentra sepultado el cadáver de Chaparrioc y en el segundo el de Yanahuanca. Merced a una astuta sorpresa, Yanahuanca, al frente de sus hombres, logró matar a Chaparrioc, llevándose como trofeo una mata de higo que fue plantada en la cumbre del cerro Yanahuanca, donde hasta hoy existe. Los soldados de Chaparrioc, rodeando el cadáver de su jefe, imploraron y obtuvieron del Sol la gracia de su resurrección. El resucitado tramó venganza contra Yanahuanca a quien sorprendió, en unión de sus soldados, y en lugar de darles muerte los convirtió en piedras para evitar que resucitaran. Explícate así la existencia de pequeños cerros —petrificaciones de los soldados de Yanahuanca— conocidos con el nombre de “cordillera de los negritos” entre los cerros Chaparri y Yanahuanca. “Cuando Chaparrioc murió de muerte natural —dice León Barandiarán— su corazón fue extraído del cuerpo y enterrado aparte, con el vértice en dirección al Cielo, como prueba de que sus ansias y sus anhelos se dirigieron siempre al bien, en la cumbre del mismo cerro de Chaparri, en donde se ve actualmente una roca que tiene la forma de un corazón invertido”. “Y todas las noches ambos cerros se insultan y se increpan. Chaparrioc por la planta de higo que ostenta Yanahuanca, éste por su conversión y la de los suyos en piedras y la Cordillera de los Negritos protesta por su encantamiento, y así continuará la lucha hasta el fin del mundo, porque no sólo luchan ellos, sino también, como un símbolo, las dos orientaciones y las dos creencias diametralmente opuestas; el Bien y el Mal”.³

Las tradiciones perennizan también las brujerías adivinatorias en la época incaica. Cuéntase que los brujos agoreros en la corte de Huayna-

² Augusto D. León Barandiarán, *Mitos, Leyendas y Tradiciones Lambayecanas*. Contribución al folklore peruano. Lima, 1940.

³ A. León Barandiarán, *ob. cit.*

Cápac vaticinaron el trágico fin del imperio, observando la persecución de una “anka” (águila) por algunos “killichus” (cernícalo) y “huamanes” (halcones). Atacada a picotazos por todos ellos el águila cayó en tierra, sangrante y en agonía, cerca del Inca. Los augures revelaron entonces que el Tahuantisuyo tenía sus días contados. Pocos días después renováronse el temor y la angustia con nuevos signos. En una noche la luna se vio rodeada de tres cercos o anillos grandes: el primero rojo, el segundo verdinegro y el tercero gris. Los amautas interpretaron el fenómeno como el anuncio de graves sucesos que comprometían la existencia del Imperio: el círculo rojo simbolizaba la sangre real, las mortales disensiones de su estirpe y las luchas sangrientas que agotarían a la nobleza del Cuzco; el círculo negro, la destrucción de ciudades y campos; y el círculo gris o de humo, la catástrofe final del incanato. Pocos años después la guerra entre Huascar y Atahualpa asolaba sus dominios, los españoles llegaban al Perú y en Cajamarca moría el poder del Tahuantisuyo.

El cronista *Guamán Poma de Ayala* tiene referencias precisas a las prácticas de la brujería. Divide la época Pre-Incaica, en cuatro edades sucesivas: Wari Wiracocha Runa, Wari Runa, Purun Runa y Jauca Runa. En ninguno de estos períodos existió, para él, el brujo. Refiriéndose a la edad Purun Runa, afirma: “. . . no entremetían ydultra ni seremonias ni hecheserías ni males del mundo . . .” (p. 59).

En la última generación —como la llama—, de Jauca Runa, tampoco encuentra indicios de la presencia de hechiceros: “no auia hechezeros uerdaderos ni falsos ni persona q. da ponsona”.⁴

La fundadora de la hechicería fue la madre de Manco Cápac, MAMA WACO, sobre quien Waman Puma escribe: “El dho primer ynga mango capac no tubo padre conocido por eso le digeron hijo del sol: *yntip churin, quillap asuan*”⁵ pero la uerdad fue su madre MAMA WACO esta dha muger dizen q. fue gran fingedora ydultra hechisera el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazia serimonias y hecheserías y aci hazia hablar piedras y penas y palos y zerros y lagunas por q. le rrespondia los demonios y aci esta dha señora fue primer enbentadora las dhas aucas

⁴ Con la palabra ponzoña designa al líquido lechoso —veneno activo— que segrega el sapo.

⁵ INTI, sol; CHURI, hijo (del nombre); QUILLA, Luna, Wawa, hijo (de la mujer). La terminación *p* equivale a la preposición *de*. La traducción completa es pues: “hijo del sol y de la luna”.

ydolos y hecheserías encantamientos y con ello les engano a los dhos y^ons”.

El propio Manco Capac, conocía, al parecer, determinadas recetas de la brujería. “Tenía suxeto todo el cuzco —informa Guamán Poma-cin lo de fuera y no tubo guerra ni batalla cino gano con engano y encantamiento ydulatras sòn suertes del demonio comenso a mochar uacas ydolos y se caso dando dote al sol y ala luna con su muger que era su madre la Sra. MAMA WACO COYA por mandato de loh uacas y demonios y murio de edad de ciento y sesenta años en el cuzco y fue muy gentil hombre sauia muchas suertes y manas”.

Sinchi Roka, —durante cuyo reinado se inicia en el Viejo Mundo la era cristiana, hereda el arte de la brujería que conocía su padre Manco Cápac, y lo lleva al Collao en su guerra de conquista contra los habitantes de esa región —los Collas— “por ser floxos y puzilanimos gente para poco y lo mando y dio por ley y mandamiento para q. adorasen las uacas ydolos y que sacrificasen yaci entro los demonios ala prouincia del collao primero”.

Afirma el cronista que a Jesucristo lo “enbio el espíritu santo para dallev su gracia a los santos apostoles para que fuese a todo el mundo a predicar su euangelio y aci le cupo la suerte al sto, apostol san bartolome y salio al collao y por su santos milagros dejo la santa cruz de carabuco...”.

Agrega Waman Puma —contrariando a la historia que lo desmiente— que Cristo, envió a sus apóstoles a todas partes del mundo y que San Bartolomé vino al Perú, entró por el Collao y realizó un milagro que él narra así:

“... en el pueblo de cacha de como abrasase con el fuego del cielo por el mal y apedreado y con hondas comensado para matalle y echalle al Sto. y de su milagro le dio en aquella prouincia por el apostol san bartolome y de una maravillosa cingular de obra de sta, cruz y conberción de un yn^o. natural de cara-buco llamado —anti— que después se bautizo y sellamo anti uiracoha caminando s. bartolome de la prouincia llamada en el collao semetio en la cueua q. fue enel tiempo de frio el yn^o hichesero anti tenia dentro de la dha cueua su ydulo q. le hablaua y no les rrespondió el diablo questaua en la cueua yanos taua auui por auerse entrado el sor. san bartolome y no rrespondio ala dha pregunta y como callo el penasco de los sacrificios de espanto y ci fue y deello en suenos les aparecio el demonio y le dijo q. de ninguna bia y manera podía entrar en la dha cueua desto con enojo luego ciguio al bienauenturado san

bartolome y le alcanso y le dixo todo lo q. paso y mando san bartolome q. tornase a la dha cueua y luego la tornase a hablar asu ydolo la questaua enla dha cueua y torno y le hablo y le rrespondio y le dixo el demonio q. el cho hombre pobre podia mas q. no el con todo lo que sauia uistaesta rrespuesta luego torno otraues el yn^o hichisero anti al dho apostol san bartolome y le ciguio de todo corazon y le alcanso y le abraso y le beso las manos..." (fja. 93).

Durante el reinado de Pachacútec se oficializa la hechicería que hasta entonces no tenía ese carácter, con la creación de la "escuela especial para LAYKACONAS,⁶ mandando matar a los falsos hechiceros. Guaman Poma afirma: "... fue gentil hombre alto de cuerpo rredondo de Rostro alocado tronado unos ojos de leon todo su hazienda no era suyo gran comedor y ueuía mucho amigo de guerra y ciempre salia con bitoria el que hizo comensar templos de dioses ydolos uacas ydefico casas de uirgenes acllaconas aci delas mugeres como delos hombres y fundo pontifeses UALLAUIZA CONDEUIZA hichiseros LAYCACONAS sacerdotes y confesores y compuso fiestas y meses y pascuas y danzas y mando matar a los hichiseros falsos yalos dhos salteadores y ala dhas adúlteras..."

Tupak Yupanki, sucesor de Pachacútec, dictó, entre sus muchas ordenanzas, una instituyendo un "pontifize hichisero mayor llamado UALLAUIZA CONDEUIZA y otros de chinchaysuyu y de andesuyo y de collasuyo y de condesuyo". 2El cargo de hechicero fue pues importante, al servicio del propio Inca y compartiendo con el Willka Uma los honores de presidir las ceremonias religiosas de mayor trascendencia. En la fiesta del KAPAK RAYMI, el hechicero va al lado del Sumo Pontífice "haciendo serimonias y llorando mochando (besando) las otras guacas de uana cauri y de pacaritanbo y de otros ydolos". En la fiesta del PACHA POKOY (época de las lluvias), —marzo—, son los hechiceros los que hacen los sacrificios de "carneros negros asus ydolos y dioses uaca bilca orcocona questauan nombrados por los yngas..."

En síntesis, podemos afirmar que el brujo, durante el Imperio, es un funcionario oficial, asesor o consejero al Soberano mismo, cuyo poder hundía una de sus raíces en la acción con los hechiceros, por cuyo intermedio se ponían en contacto con los demonios para averiguar todo lo que ocurría en la vasta extensión de sus dominios imperiales: "topa ynga yupanqui hablaua conlas uacas y piedras y demonios y sauia por suerte

⁶ LAYKA, brujo; LAYKAKUNA, los brujos.

deellos lопасado y lo uenidero de ellos y de todo el mundo y de como auian de venir espanoles a gouernar y aci por ello el ynga sellamo uiracocha ynga pero lo demas decosa dedios no le enseno asauer aunq. dicen q. decian "haabia otro sor, muy grande mas q. ellos q. eran diablos y aci decian supay que por tal le conocían por supay y anci dellos sauian todo lo q. pasaua en chile en quito de preguntar a estos supayconas tenian oficio los hichizeros pontifizes llamados cuntiuiza uallaniza yaci hablaua conellos topa ynga yupanqui y quizo hazer otro tanto guyna capac ynga y no quicieron hablar ni rresponder en cosa alguna y mando matar y consumir a todas las uavac menores saluaronse las mayores dicen q. pariaca rrespondió q. yano abia lugar de hablar ni gouernar porq. los hombres queu llaman uiracocha abian de gouernar y traer un sor, muy grande ensu tiempo o despues cin falta esto la rrespondio las dhas uacas al ynga guayna capac ynga dello fue muy triste" (p. 262).

Huayna Capac trató de aplicar el mismo sistema sin haber podido conseguir porque "no quisieron rresponder" a sus preguntas; y al contrario le profetizan que vendrán unos hombres llamados wirakochaz (se refiere a los hispanos) a gobernarlos y le anotician de un señor "muy grande". Esta noticia dada por Waman Puma coincide con la tradición que atribuye a los adivinos haber vaticinado a Huayna Capac la llegada próxima de gentes extrañas.

Guamán Poma estudia la hechicería en su "CAPÍTULO DE LOS COMUN HICHIZEROS". LOS COMUN HECHEZEROS q. uzaunan enesta rreyno y las ay agora dellos es como se sigue al primero hichizeros muy malos q. uzan de darse uenenos y uonsonas para matar que ellos les llaman HAMPICOC⁷ y con ello lemata unos mueren presto otros tarde y se seca un año y se pone como un palo y se muere primero solo el ynga tenia y no tenia otro ninguno y los yn^os que tenia desta ponsoña luego les mandaua matar tirando con piedras lo mataua a toda su generacion q. no quedaua uno ni ninguno cino fuese nino de teta .

En primer lugar ha colocado al hechicero más temible, el HAMPKOKOJ, que "usa venenos y ponzoñas para matar". El hampikoj, en realidad preparaba brebajes capaces de producir, después de ingerido, la muerte a corto o largo plazo. El "hampiska"⁸ que bebía el veneno o la ponzoña

⁷ HAMPÍ, remedio; HAMPÍKOJ, el que cura, el curandero.

⁸ HAMPÍ, remedio; HAMPÍSKA (part. pas.) el "embrujado".

y no moría pronto “se seca un año y se pone como un palo”, hasta que llegaba a expirar.

Luego se refiere al brujo que hace el TINKICHI:⁹

“COMO LOS YN^{OS} HICHEZEROS HACIAN tinquichi ajuntal al hombre con la muger para que se enamoren y haga gastar al hombre dizen que queman en una olla llamado aximanca el sebo con mundicias con mucho fuego dalli dizen q. les llama el dho hechizero al demonio ylo haze por suerte y obra del demonio el hichizero.”

Es éste el brujo que se encarga de conquistar el amor de una mujer para un hombre o viceversa, gracias a sus maleficios. Otros hechiceros que se dedican a “descasar” y “desenamorar” o sea a deshacer el “tinquichi”: “COMO DESCANSAN Y SE DESENAMORAN a los cazados o solteros lo propio como auia otro los dhos hichezoros apreuan y hablan con los del ynfierno”.

La gente puede defenderse de la brujería realizando ciertas prácticas: “COMO SE ECHAN MALDICIONES A UNOS y a otros haciendo seremonias dizen que soplan con mays molido y seniza y con sus cauellos del quien le quiere mal para ello dize q. procura hurtarsela y sela q. mays soplo”.

Otras veces la brujería puede librar a los delincuentes de caer en manos de la justicia: “COMO PARA SALUARSE DE LAS MANOS de la justicia el ladron o matador o al hichisero a los dhos contrarios le sopla con el dho polbo de mays quelaman uayrap zaran¹⁰ y gueso de defuntos lo soplan y dizen q. uan soplando a la justicia y al contrario con ella”.

“COMO LOS YN^{OS} TIENEN COSTUMBRE cuando les hurtan o le toman quatro masorcas demays o papas delas chacaras toman las hojas y lo atan en palos o en los prboles y los pone echando mldiciones en los caminos rreales o por donde an depasar la gente para q. uea al hechor lea puesto maldición afrenta —queste uso fue antiguo”.

Deducimos que quien hurtaba papa o maíz y veía algunas hojas de estos vegetales en un palo o en un árbol, debía estar seguro que su dueño lo había maldicho.

Narra Guamán Poma cómo se efectuaba el acto de embrujamiento:

⁹ TINKIY, unir, juntar; TINKICHI, hacer unir.

¹⁰ HUAYRA, viento; SARA, maíz; HUAYRAP SARAN, maíz del viento —maíz silvestre—.

“OTROS HICHIZEROS QUE UZAN HASTA AGORA toman un zapo quitan la ponsoña de la culebra y con ellos dizen q. habla y daponsona a los hombres y otros hablan con los demonios toman el zapo y le cose la boca y los ojos con espinas y le atan pies y manos del sapo y lo entierra en un agujero adonde se asienta su enemigo del quien lo quiere mal para que padesca y muera y alli no se muere el sapo cino padece y paraesto tienen y crian sapos y culebras y le da de comer y le sirve esto tubo un yn^o con diego suyca del pueblo de santiago de chipau suermana propia fue hechizera y ziendo corregidor martin mendoza le quemo las culebras en hatun lucan (as) y a los yn^os fue desterrado aguancabilca”.

“Otros hichizeros toman un hilo torcido a lo esquierdo y con blanco y negro en los caminos lo estiran y lo ponen como lazos de los demonios por donde an de pasar sus enemigos para lo coxa el lazo y hechizos puesto en ellas hecho sus encantamientos para que cayga en peligro de la enfermedad y madesca y muera el quien quebro el hilo para esto tiene cuydado quando ade pasar el desu enemigo o en su casa o en parte adonde se asienta haziendo mil serimonias

“Otros hichizeros toman mazorcas de mays q. llaman cutizara y sebo y los cauellos y espinas los cauellos del enemigo procura hurtarselas opaga a otro persona a q. seles tome del mismo enemigo todo ello entierra ensu chacara desu enemigo o en su casa o en parte adonde se asienta hazindo mil serimonias para q. muera y mazedca trauajo y pobreza con toda su casa y familia —fue castigado por el corregor martin de mendoza.”

“Otros hechezeros entrando adormir en las cueuas y adora a las otras cueuas y dize “machay mama amam micuanquichu allilla puñuchiuy” —es ésta la traducción que el propio Waman Poma nos da— ‘cueua no me comays hasme dormir bien y guardame esta noche’ deziendo esto le da de comer mays mascado o coca y leenplasta al dho cueua y hasta este tiempo louzan los yn^os.”

“Otros hichizeros zazerdotes Mandan quando nasen dos criaturas de un uiente o de narices hendidas guacacinka o sale de los pies y ayuma huizama aualla dizen ques hijo de santiago eneste tiempo hijo de yllapa y de curi no lo quieren uecitar y ayunan sal y otras comidas y no duerme los hombres conlas mugeres aci mismo cice muere algun hombre o moger ayunan sal y todo lo dho — y toman senisa y se las ponen en sus puertas desus casas aquella noche y todalanoche cin dormir uelan ueuën y se enborrachan y hazen pacarico y en los cinco dias otro tanto baylany comen carne cruda y ueuen sangre cruda todos ellos lo hazen hasta oy q. lo e uisto y uisto de ojos — y dizen ellos camiauanchicmi ricuanchicmi y aci me quiere mal los q/ hazen esto.”

“Potifises condeuiza.—Los pontifizes hichezeros laycacunas umoconas uizza conas, camasconas q. tenia el ynga y lo adorauan y respetauan a estos hichizeros dizen los quales tomauan una olla nueva q. llaman aximanca q. lo

cuesen cin cosa nenguna y toman sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata oro y todas las comidas dicen que los echan dentro de la olla y los quema muy mucho y consello habla el hichizero que dentro de la olla hablan los demonios y preguntan los pontifeses para ayuntar los hombres con las mugeres o para matalle a cualquier persona para darle bocado ponsona y sauen lo q. an de pasar y suseder q. ellos lo sauen q. todo hichizero hombre o muger sauen y hablan primero con los demonios del ynfierno para sauer lo q. ay y pasa en el mundo...”.

“Estos dhos pontifezes puesto de los yngas hazian serimonias con carneros y conejos y con carne humana los q. les dauan los yingas toman sebo y sangre y con aq.llo y soplauan a los ydolos y uacas y los hazian hablar a sus uacas y demonios estos pontifises —ualla—condeuiza lay—caconas.”

“Otros hichizeros toman zebo de carnero y de culebra y de leon y de otros animales y mays y sangre y chicha y coca y lo q. man y hazen hablar del fuego los demonios y lo pregunta y lo rresponde y dicen lo q. ade auer y lo q. pasa por ellos los sauen todos los q. comen coca son hichizeros q. hablan con los demonios estando borrachos o no lo estando y se tornan locos los que comen coca dios nos guarde y aci no se la puede dar sacramento al q. come coca.”

“Entiempo de los yngas andauan duendes y malos espíritus y entre los yn^os y anci abia fantasma de los chinchaysuyos andesuyos y anllaypampa —y de los collasuyos condesuyos en caraycinga— y en los puquinas porq. dezian q. alli andaua todos los animales de los muertos padeciendo hambre y sed y calor y frio— y fuego.”

“Hichizeros que chupan otros hichizeros hablan con los demonios y chupan y dicen que saca enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o guzanos o zapo o paxaro o mays del cuerpo de los hombres y de mugeres estos dhos son falsos hichizeros engana a los yn^os y al demonio solo afin de enganalle su hazienda y ensenalle a los yn^os y ydultras —estos dicen que ay enfermedades de taqui oncuy —chirapa oncuy — pachacamasca-capac oncuy — uacamasca. pucyo oncuy — pcyop tapyascan — sarapa pacoyan ormachiscan oncuy cona de todo son hichiserias ydultras del ynga q. le enseno a los hichizeros.”

Hasta hoy superviven no pocas de estas prácticas. El brujo chupaba la parte adolorida o herida del paciente, y decía que con su poder extraordinario, extraía el “espíritu malo” que había producido su dolencia.

Alude también Guamán Poma al “hechicero de sueños”, “otros hichizeros” duermen y entre sueños hablan con los demonios y les cuenta todo lo q. ay y lo q. pasa. y de todo lo q. desea y pide estos son hichizeros

de sueños y de maneser lo sacrifican y adoran a los demonios estos son sutiles secretos hichizeros q. engana a la gente con ello”.

Anota, a su vez, la jerarquía existente entre los hechiceros de la Corte Imperial:

“Los pontifeses como cadenales y obispos puesto delos yngas en los mas prencipales uacas fuera dela uaca ydolo del ynca como dho este pachacamac ayzabilca. latisullco. pariacaca y muchucabillca-uatacocha — paucaray y otros uacas prencipales lo tenian con grandes salarios a estos pontifeses menores de segunda de los pontifeses uallauisa condeuiza pontifises mayores del sol y de uanacauri.”

Las wacas más importantes tenían un hechicero a su cuidado de ellas, impuesto por los soberanos:

“Los hichizeros que fueron como canonigos enlas uacas mayores como sauasiray pituciray ausancata coropona siriuillca quichicalla todos los bolcanes deste reyno seruian asalariados y pagados estos hichizeros de los yngas.”

Existió una tercera clase de hechiceros que ocupan cargos menos importantes, aun, que los “canónigos”:

“Los hichizeros como sazerdotes q. seruian en los guamanies y por los apachitas y comua aucas ydolos dioses q. abia muchas enel rreyno serbian estos sazerdotes confesores estos engauanavan alos hombres dezeindo q. come y ueue y habla las uacas nolo haziendo y aci q. todo el rreyno tenia uacas ydolos que no las tenia luego les mandaua matar.”

Informa finalmente Guamán Poma que todo lo escrito lo supo porque “fue sirviendo a Cristóbal de Albornoz, Visitador General de la Iglesia”.

Hubo tres clases de hechiceros: *a)* el Hechicero Mayor, al cuidado de las wacas del *sol* y de Wana Kauri; *b)* los hechiceros que sirvieron en las wacas más importantes después de las dos anteriores, como las de Pacha Kamaj, Zawa Siray, Pitu Siray, Paria Kaka, etc., y *c)* los que estuvieron a cargo de las Apachetas o Guamanies, wacas comunes extendidas en todo el reino.

Aun cuando estaba oficializado por el soberano el cargo de hechicero, existía, sin embargo, una serie de penas que se aplicaban a los “falsos hechiceros”. Serían estos los brujos clandestinos, dedicados a sus activi-

dades malignas, en sus diversas especialidades. Como conocían el uso de muchos vegetales, preparaban los “ueuedizos” que en numerosos casos producía la muerte a la víctima proporcionada.

Guamán Poma escribe al respecto:

“Quinto castigo de los q. dan ueuedizos y ponsonas los que mata alosyn^os que a estos les llamauan hanpiyoc —collayoc— runa uatoc ynca uatoc. pachata pantac yma haica hanpita machacuayta hanpatota pizacata runa uanochicata huacaychac — caypunata astays ayzay uanochi yauar pampapi tucuchun churinnan mitanuan q. estos yn^os murian con este castigo todo su casta y aylo y sus hijos y nietos escapauan los ninos q. fuesen de teta por q. no sauian el oficio y anci seescapauan de la muerte. a estos no les enterrauan q. lo dexauan comer con los condores y gallinasos y sorras enel campo este oficio de matador delos adulteros fueron mayo unga equeco ynca q. en aquel tiempo eran uerdugos y anci en todo el rreyno estaua executado esta sentencia el ynca y su consejo q. los corregor tooricoc le sentencianuan y desto le abizan al ynca de todo lo q. pasa.”

La pena capital esperaba al “hampicoc” que cayera en manos de la justicia, y que debía cumplirla con toda su familia, con exclusión de los “ninos de teta” en Yawar Pampa. El “hanpicoc” moría a golpes de garrote —al igual que su familia— y que su cadáver se abandonaba al aire libre para que sirviera de pasto a los animales que moraban en esa región, cóndores, gallinazos, zorros, etc.

“...los yn^os que tenia desta ponsoña luego les mandaua matar tiranio con piedras lo mataua a toda su generacion q. no quedaya uno ni ninguno cino fuese nino de teta”.

La lapidación habría sido, pues, también otra manera de aplicar la última pena.

En la época colonial, la única noticia que Guamán Poma da de hechiceros, es la relativa a que el Visitador Cristóbal de Albornoz “fue bravo juez y exterminó a los demonios, wacas, ídolos de los indios y quemó a los hechiceros indios e indias y castigó a los falsos hechiceros”.

Dedúcese del contenido de la obra de Guamán Poma que la brujería no existió en la época preincaica, y que se inicia en los albores del Imperio “inventada” por Mama Waco, madre y esposa del primer soberano Manco Capac quien hereda el arte de sus progenitores y, a su vez, lo

transmite a su hijo Sinchi Roka. Al comienzo fue pues privilegio de la familia imperial. Nació en el Cuzco, junto con el incario, de allí se expande al Collao en época de Sinchi Roka, y luego en las sucesivas conquistas, llega a los pueblos sojuzgados hasta que el secreto se revela a muchos otros. El Inca protege al Hechicero Mayor que lo asesora en su gobierno y, al lado del Willka Uma, preside las ceremonias religiosas. En suma, cobró enorme influencia en el gran Imperio del Tawantinsuyu, influencia poderosa que se ha mantenido a través de todos los tiempos. Aun hoy, en ciertas comunidades indígenas, el brujo sigue desempeñando un papel destacado en la vida social.

El *Inca Garcilazo*, al narrar en sus "Comentarios Reales" la muerte de Huayna Capac, tiene una referencia especial a la hechicería. Dice así:

"Estando Huania Capac en el reino de Quito, un día de los últimos de su vida, entró a bañarse en un lago para su recreación y deleite, de donde salió con frío y como le sobreviniera calentura y otro día de los siguientes se sintiese peor y peor, sintió que su mal era de muerte, pues tenía pronósticos de ella sacados de las hechicerías y de las interpretaciones que largamento tuvieron aquellos gentiles, a los que llamaban los Incas revelaciones de su Padre el Sol; fuera de esto aparecieron en el aire cometas temerosos y entre ellos una muy grande de color verde y muy espantosa, además un rayo que cayó en la cara del mismo Inca y otras señales prodigiosas que escandalizaron a los amautas que eran los sabios de aquella época y a los sacerdotes y gentiles los cuales como tan familiares del demonio, pronosticaron no solamente la muerte del Inca Huaina Capac, sino la destrucción de su sangre, la pérdida de su reino y otras grandes calamidades y desventuras que deberían padecer todos en general".

Antiguísimos bajos relieves hallados en el Cuzco representan a los sacerdotes con las manos extendidas a la altura de un hombre sentado, con los ojos cerrados, lo que puede hacer suponer que duerme. Ello revela el conocimiento del magnetismo practicado por ellos desde épocas milenarias, anterior a los Incas.

Entre los quechuas existían los "Huattuh", astrólogos que profetizaban por medio de los astros. No se les debe confundir con los Amautas y sabios del Incanato, encargados de los cálculos astronómicos. Creían los quechuas en los aerolitos como algo divino. La posesión de un trozo de aquella piedra era considerada como signo feliz y provechoso. Lle-

vaban siempre consigo algunos de sus fragmentos como un amuleto, preservativo contra el mal.

La curación de las enfermedades, la persecución de los robos y el descubrimiento de los animales u objetos extraviados, el daño a los enemigos, la imploración a las huacas para que perdonaran las culpas de los hombres y el vaticinio del porvenir, fueron las principales finalidades de la brujería peruana prehistórica. Los adivinos que predecían el futuro variaban de nombre según su hermenéutica: los "socyac" utilizaban mononcitos de maíz; los "pacharicuc" observaban la disposición de las extremidades de la araña; los "hacaricuc" o "curicuc" examinaban las vísceras del cuy; los "pichiricuc" leían el futuro ignoto en el vuelo de los pájaros; y los "moscos" lo hacían durmiendo sobre los cabellos o vestidos de la persona interesada en la consulta e interpretando los sueños que entonces tenían.

En la imposibilidad de explicarse mediante los nexos de la causación científica las anomalías orgánicas, los antiguos peruanos les dieron una explicación mítica y las pusieron bajo la acción de la brujería, considerada omnipotente. Valdizán ha estudiado, en una obra notable, las enfermedades de los antiguos peruanos: la "suspensión del desarrollo físico" atribuida por ellos a una acción misteriosa; las "yaguas" o "mipas" originadas por la acción que ejercen sobre el feto las sensaciones, penas, alegrías, inquietudes, que durante el embarazo experimenta la madre, y la "enfermedad del susto", representación grosera de los trastornos sufridos por el niño sometido a un violento traumatismo psíquico.¹¹ Es muy posible también que los antiguos peruanos conocieran la forma de alienación que produce el delirio febril. El tipo más fuerte de la "rupa" —como se dice en quechua a la fiebre— fue, según lo afirma Lavorería, el intermitente que acompaña al delirio malárico. Existió también el tifus exantemático aunque sobre su origen no logran ponerse de acuerdo los tratadistas: aseguran unos que el tifus fue la epidemia que diezmo al ejército de Huayna-Cápac; creen otros que ese flajelo fue la sífilis. Es presumible que en el Perú antiguo, sobre todo en el norte, existió la fiebre amarilla que durante mucho tiempo tuvo su epifoco en el Ecuador. Las intoxicaciones determinadas por la coca y la chicha —bebida esta que se tomaba en lugar del agua que estaba en malas condiciones— degeneraron

¹¹ Hermilio Valdizán y Ángel Maldonado, "Medicina Popular Peruana".

en diversas formas de alienación. El abuso de la coca lleva a la perversión de los sentimientos en esos estados característicos de la psicosis cocaínica. El abuso de la chicha produce los mismos estragos que el alcoholismo crónico. Todo este extenso panorama patológico caía bajo la jurisdicción de los brujos o curanderos.

Las prácticas de la brujería variaban según la naturaleza de los males que debían curar. Para tratar las “yaguas” o “mipas” el brujo observa los gritos que da el recién nacido y procura encontrar su analogía con el de algún animal, al que lo considera culpable de la enfermedad. Corta entonces regular cantidad de pelos o plumas de este animal, frota con ellos el cuerpo del paciente, a quien después hace ingerir una pócima especial, hecha a base de este curioso preparado. Prácticas análogas se usaban para curar a los “calmados” o sea quienes sufren la suspensión del desarrollo físico y de su crecimiento normal. Se atribuye la “enfermedad del susto” —cuyo diagnóstico se entrega hasta hoy a los brujos en las poblaciones de la sierra peruana— a la impresión de terror que los animales perversos o los duendes producen en los niños y aún en los adultos.

En la curación de algunas enfermedades, que la credulidad de los indios atribuía a los maleficios de algún hechicero o a la acción nociva de alguna divinidad, empleaban los brujos del Perú antiguo determinadas unciones preparadas con grasas o carnes de animales y con algunos vegetales. No es difícil apreciar en esta untura el atisbo de los masajes. Además, los brujos precolombinos, como los “machis” araucanos, acostumbraban realizar una succión de la piel en el lugar sede del dolor o del mal y eran tan peritos en esta práctica que lograban producir en ellas las congestiones que ahora se consiguen por medio de ventosas.

El licenciado Polo de Ondegardo informa que los brujos peruanos conservaban en su poder, en calidad de arsenal terapéutico o de material de trabajo, muelas de cadáveres humanos, de animales, cabellos de los mismos, sapos vivos y muertos, conchas marinas, cabezas de animales, animales pequeños, raíces diversas y ungüentos que colocaban en unas ollas especiales. Hasta ahora conservan los brujos este gran arsenal de trabajo enriquecidos con hilos de toda clase de colores y muchas otras cosas. Narra también ese cronista que los indios conocían el “mal daño” y la forma de evitarlo. “Para que venga mal —afirma— o muera el que aborrecen llevan su ropa y vestido y visten con ella alguna estatua que hace en nombre de aquella persona, y maldízenla, escupiéndola o colgándola. Asi

mismo hacen estatuas pequeñas de cera, o de barro, o de masa y las ponen en el fuego para que allí se derrita la cera, o se endurezca el barro, o haga otros efectos que ellos pretenden, creyendo que con este modo quedan vengados o hacen mal al que aborrecen y finalmente a este propósito hacen diferentes supersticiones y ceremonias.”¹² *El padre Calancha* se refiere a la brujería que encontró extendida en Barranca y Huarmey y a una bruja célebre que por entonces había. “Salió la hechicera —dice— de su pueblo de Huarmey y vino a la Barranca, donde era la universidad de los hechiceros y se leían cátedras de las artes diabólicas. No supo rezar ni jamás entró en la iglesia; extendióse su fama y llegó a Lima, de donde a precios de cantidades venía las 25 leguas; o por el aire si era buena la paga y mucha la prisa; o por sus jornadas, si era persona pobre. Vendía muy bien su ciencia, y con una vez que acaso reducía el demonio a un enamorado, no perdía el gran nombre por veinte que se hallasen burlados, porque nunca era defecto de su arte sino culpa de quien las consultaba. Muchas fueron las consultoras y muchos años en que, sin haber quien la castigase, sabiéndolo Corregidores y Curas, obró varias hechicerías, cooperando diversas indias y españolas. Súpose en la visita, averiguóse lo referido, quitóle el visitador el ídolo, diéronle algún castigo y trújese a la reclusión de Santa Cruz, que hizo el Príncipe de Esquilache en el cercado de Lima.”¹³

El mismo cronista agustino *Fray Antonio de la Calancha* afirma textualmente:

“Había en este Perú gran número de *hechiceros* y era la causa que los reyes Ingas ordenaban en sus leyes que todos trabajasen y comiesen del sudor de sus manos y que los impedidos, contrahechos o inhábiles para la labranza o guerras aprendiesen a herbolarios para curar enfermos y a *hechiceros* para ministros de sus ídolos. Era oficio de flojos y así creció en número la multitud de *hechiceros*. Con ellos consultan cuanto han de hacer y lo que dudan. I a ellos piden socorro de oraciones para negociar de las guacas sus pretensiones. Con éstos y con las hechiceras se confesaban y les imponían ásperas

¹² Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infelicidad*. Colección Urteaga-Romero.

¹³ Fr. Antonio de la Calancha. *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos exemplares vistos con esta Monarquía*, editado en 1639, p. 633, cap. XIX del Libro Tercero que reza: ‘Dícense los modos que tiene el Demonio para engañar con figuras horribles de fantasmas y con apariencias de aves y animales y de sucubos e incubos y aléganse casos sucedidos en otras partes del mundo.’

sentencias y a que diesén oro y plata, ropa y comidas a las huacas y lugares sagrados, y que ayunasen tres y cuatro y seis meses continuos y a que estuviesen de un lado tantos días y tantos del otro sin menearse y otras obligaciones llenas de crueldad que cumplían a la letra aunque muriesen en ellas. A esto llaman “ancachic” y en el Cuzco “ichuris”. Confiesan a todo su ayly aunque sea su mujer e hijo. Era su materia de confesión el hurto, el adulterio, el matar con veneno y las culpas superiores eran no servir mucho a sus dioses y quebrantar algo que mandase en Inga.”¹⁴

López de Gomara narra algunas prácticas de brujería en las cuales —así lo afirma—:

“comen el sebo que sacan del buey y beben la sangre caliente y no mueren aunque dicen los antiguos que mata, como hizo a Empédocles y a otros. También la beben fría, desatada en agua. Comiendo mascan poco y tragan mucho y teniendo la carne con los dientes la parten con navajones de pedernal, que parece bestialidad”.¹⁵

El cronista *Balboa* narra las prácticas para conjurar la sequía cuando esta se prolongaba amenazando, por falta de cosechas, llevar la hambruna a la población:

“Se sacrifican cien llamas si los campos sufrían sequía. Los sacerdotes tomaban una llama, le ataban las cuatro patas, la llevaban al medio de una llanura y cantaban un cántico muy sentido. Derramaban enseguida una cantidad de chicha alrededor de ese animal y le dejaban en ese sitio, sin darle alimento hasta que lloviera.”¹⁶

El padre *Bernabé Cobo* afirma que “los instrumentos de que de ordinario se sirvieron los antiguos peruanos para sus hechicerías, eran muelas, dientes, cabellos, uñas, conchas de diferentes maneras y colores, figuras de animales hechas de diferentes cosas, sapos vivos y muertos, cabezas de varios animales, animalejos pequeños secos, arañas vivas de las grandes

¹⁴ Fr. Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín*. Lima, 1639. Libro II, cap. XII, folio 377.

¹⁵ López de Gomara, *Historia General de los Incas*. Colección de los libros referentes a la Historia del Perú por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. Imprenta Talleres Espasa Calpe S. A. Ríos Rosas 26. Madrid, Tomo II, p. 237.

¹⁶ P. Miguel C. Cabello Balboa, *Historia del Perú bajo la dominación de los Incas*. Colección Urteaga Romero. Segunda Serie, cap. IX, p. 76.

y peludas, guardadas en ollas tapadas con barro; gran diversidad de raíces, ollas y otras vasijas llenas de confecciones de yerbas y otras cosas de untos”.

Las tierras del norte fueron pródigas en brujerías. Indígnanse por eso, con ellas, los primeros cronistas que las llaman “tierras de pestilencia, y enjambres de indios que los más tenían pactos con los demonios, y a todas las horas de la noche les comunicaban unos y andaban en sus brujerías otros”.

Los hechiceros utilizaban ciertos productos vegetales dotados de propiedades hipnóticas. En su mayoría, constituye lo que ahora se designa como productos estupefacientes. Algunos creen que fue la belladona, la que preferentemente usaban; pero no pocos afirman que fue la *datura stramonium* o en nombre vulgar el chamico. *Garcilazo* dice de este vegetal, que servía para alocar, para matar y para atontecer. *Acosta* lo describe:

“...del tamaño de una lenteja y del mismo color y figura del corazón y cuyo sabor es como el de la corteza de la planta“

agregando:

“...si estas pepitillas, se dan en agua, sin que haya comunicado su virtud, emborrachan; si se aumenta la cantidad adormece a todos los miembros y la toman los que han de ser atormentados; si se añado más deja al que lo toma dormido 24 horas abiertos los ojos y riéndose y si lo quieren despertar se le pone vinagre en las narices y ceniza en la frente, pero si cargan la mano, mata”.

El efecto del chamico es tan mortal que puede llegar hasta la completa pérdida de la noción del tiempo, de la voluntad, del lugar, al estado de completa abulia. Algunos creen que fue especie del mismo género muy parecida, la *datura sanguinea* la que usaban. Sin duda, que los hechiceros a base de estas plantas de propiedades estupefacientes hacían también las prácticas de “daño” o de “mal”, para lo cual eran muy solicitados. Además poseían los hechiceros un cierto dominio sobre la afectividad de los sujetos: ofrecían a base de yerbas ciertas preparaciones misteriosas para el éxito del amor. Los afrodisíacos eran tales como el huacacacha. El Huancaqui era otro talismán amoroso.

Época Colonial

Múltiples causas coadyuvan al ensanchamiento de las perspectivas de la brujería, en el Coloniaje: 1) *la desadaptación religiosa* del indio ante las prédicas de los misioneros, incomprensibles para la mentalidad aborigen; 2) *el fanatismo y la superstición* de la raza conquistadora que robusteció las mismas calidades de la raza vencida; 3) *el trauma síquico* que se diversifica en los distintos grupos étnicos; a) en el *indio*, por la hecatombe de la conquista y la opresión del Virreinato; b) en el *blanco*, por su continuo sobresalto espiritual, ya sea por los ataques de piratas o corsarios, ya por los fenómenos sísmicos inexplicables entonces por la ciencia; y c) en el *negro* esclavo, obsesionado por la idea de la persecución de sus amos cuando no transtornados síquica y biológicamente por las deficiencias hormonales provenientes de la castración, pena que se les imponía a quienes huían del poder de sus dueños; 4) *el cuadro clínico de las enfermedades convulsivas*, no bien explicadas por la ciencia (histeria, epilepsia, hipcondría) y atribuidas a posesiones demoníacas, así como las endocrinopatías (bocio, cretinismo, gigantismo, e infantilismo).

La brujería se extendió en todo el territorio de la Colonia. Perseguida por el Tribunal del Santo Oficio no pudo, sin embargo, ser desarraigada de las costumbres de las creencias populares. Los Anales de la Inquisición constituyen las preciosas fuentes de investigación histórica sobre las prácticas de la brujería durante el Virreinato, porque en sus voluminosos infolios conteniendo la relación pormenorizada de las causas que el Tribunal juzgó y sentenció, se perennizan las múltiples expresiones de la brujería, sus prácticas y órbitas de acción, así como los nombres de los brujos y brujas más notables de los siglos XVI y XVII.

En el Perú de la Colonia la brujería se usó para curar enfermedades o procurar bienes,¹⁷ dañar a los enemigos,¹⁸ zurcir voluntades mediante sor-

¹⁷ *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*. José Toribio Medina. Causas seguidas contra:

“Alejandro de Vargas mestizo de Cajamarca, vecino de Lima, de 33 años, labrador, denunciado por brujo y curandero, se presentó espontáneamente al tribunal diciendo que curaba mediante los maleficios y brujerías de una piedra pequeña, larga y liza, de color negro, que llamaba ‘ANCHIES’, con la cual refregaba la parte enferma aplicando conjuntamente unturas de sebo de macho. Después de relatar las maravillas de tales artes se delató más tarde que era una invención suya pues llevaba de antemano preparadas todas las cosas que decía después de haber extraído del cuerpo de los pacientes. Por hallarse de

tilegios amatorios,¹⁹ descubrir hurtos,²⁰ vaticinar el porvenir,²¹ invocar al demonio para lograr un objetivo o librar de sus males a los poseídos por el espíritu demoníaco,²² tener trato con los espíritus en afán místico²³ o

mal de bubas, fue sacado de la prisión y trasladado a un hospital, siendo sentenciado después por el Santo Oficio. El 11 de diciembre de 1709 salió en auto particular, con sombrero de media aspa e insignias de polígamo (también lo era), abjuró de Leví, fue absuelto AD CAUTELAN y desterrado a Valdivia con perdimiento de la mitad de sus bienes. (Anales, Tomo II. Cap. XVIII. Pág. 325).

“Francis Hazaña, negro bozal, de casta terranova, acreditado de brujo y que curaba los maleficios con palma bendita, romero y olivo tostado en un tiesto de grada, zahumando la casa, asperjando con agua bendita rincones, y ‘aleteando’ capa para espantar alguna cosa, hasta llegar a la puerta de la calle, donde enterraba un cui prieto, clavado con alfileres”. (Anales, Tomo II, cap. XXIV. Pág. 305, Julio de 1733).

“Francisca de Mondragón, alias la cagatecho, cuarterona, del Callao, que pretendía curarse de un maleficio; María Monsarrate y Santistevan, mulata, de treita años, que inconsolable por el abandono de su amante, buscaba remedios a su pena, consultando hechiceras; Petronila Ortíz, mulata lavandera, acusada por cierta mujer que decía la tenía maleficiada; y Juana Novoa, residente en Trujillo, que por medio de hechizos pretendía volver a su amistad a su seductor”. (*Idem.*, p. 306).

¹⁸ Causa seguida contra Antonio de Campos, cuyo verdadero nombre era el de Fr. Teodoro de Ribera, agustino y por una información hecha en Guancavelica, que “le había hecho mal a una mujer, privándola de su juicio en la comida que le daba: de lo cual la infeliz llegó al fin a persuadirse a tal estreño que en la cárcel no había forma de reducirle a que probara alimento alguno. Con tales antecedentes fue recogido por su prelado y puesto a buen recaudo en la cárcel del convento; mereció escaparse de allí a poco tiempo, concluyendo por dar tales demostraciones de decadencia en su razón que los jueces resolvieron entregarlo nuevamente a su provincial, suspendiendo su causa y mando que se le tratase como a loco”. (Anales Tomo I. Cap. XXVII. Pág. 254. Años 1675 a 1681).

El 31 de enero de 1650 Francisca Beatriz confesó ser bruja, delatada por Lorenzo Huaman, confesó que su maestra había sido María Limac. En compañía de ésta se propusieron terminar con Francisca Leonor raptora de 20 ovillos de algodón a María Limac. Cojieron las ramas de unas vainillas como cascabeles, algunos abrojos, espinas, tierra de sepultura y huesos de muerto. Todo juntaron en un mote y lo taparon con una piedra blanca redonda que significaba el alma de Francisca Leonor pronunciando ambas lo siguiente: “Francisca Leonor; aquí has de morir y como esta piedra se sepulta dentro de este mote, así se sepultará tu alma y morirás, pagando así los ovillos de algodón que nos hurtaste”. Y sucedió que dentro de 7 meses murió Francisca Leonor afirmando a la hora de su muerte por sospechas que Francisca Beatriz y María Limac la mataban. Y cosa curiosa que más tarde un agravio entre las dos brujas motivó para que Beatriz intentase matar a María Limac aprovechando las enseñanzas recibidas y diciendo: ‘María Limac, aunque reconozco que te tengo obligación por haber sido mi maestra, acordándome del agravio que me has hecho juzgo que debes morir.’” Murió a los 8 meses.

“Joseph Nicolás Michel, español, natural de La Paz en este reyno, y vecino de la villa de

robustecer las prácticas de la magia. Tan extendida estuvo en Lima la esfera de influencias de la brujería que hasta por las calles se vendían los objetos, talismanes o amuletos dedicados a estas prácticas²⁴ y, más aún,

Oruro, de edad de más de veinte y ocho años, ejercitado en enseñar gramática a niños. Salió al auto en cuerpo y en forma de penitente, con coraza de supersticioso, hipócrita y embustero, sogá gruesa al cuello y vela verde en las manos, por los delitos de haber dicho número de quarenta misas, sin tener órdenes algunas y haber usado de maleficios y artes mágicos, con que convertía a la vista en negros a los hombres blancos; y por el de la desesperación, con que desconfiando de la misericordia divina, intentó quitarse la vida varias veces en la misma cárcel, donde se le desató el lazo que tenía echado al cuello, hallóse una envoltura de varios instrumentos y yerbas, de que usaba para maleficios. Abjuró de Levi, fue advertido y reprehendido y conminado, y condenado en la pena de doscientos azotes, para el día siguiente, y en la de destierro, en la forma que la reo antecedente, al presidio de Valdivia por siete años, con algunas penitencias saludables en el hospital de San Juan de Dios del mismo presidio, donde fue instruído en nuestra santa fe; y fue inhabilitado perpetuamente para ascender a sacros órdenes. Fueron sus padrinos, don Francisco de los Santos y Agüero y don Joachin de los Santos Agüero, regidores de esta ciudad y familiares". (Tomo II, cap. XXIV. Pág. 290).

"Manuel de Jesús, alias Zaboga, negro de Guinea, de casta Congo, esclavo de la hacienda San Juan que posee la Sangrada Compañía de Jesús en el distrito de esta ciudad, de más de sesenta años de edad, viudo, salió al auto en forma de penitencia, que los reos antecedentes, con coraza de supersticioso, hipócrita, embustero, sogá al cuello y vela verde en las manos, por los delitos de la superstición y la impostura, en cuyos infames artes era famoso maestro, como artífice de singulares maleficios, ejecutados con varias yerbas, cocimientos y fricciones inhonestas del cuerpo en las personas de ambos sexos, al torpe y engañoso fin de producir alguna fortuna en sus ilícitos amores, y a otros de curarlos de los dolores que sentían por los maleficios que les persuadía que padecían. En cuyas operaciones mezclaba varias cosas y palabras sagradas a los conjuros y santiguos que hacía, valiéndose del sacrilegio de nombrar a los Santos, y haciendo señales de cruz con palma bendita, sobre las cuales mandaba pasasen las personas referidas; a quienes fricaba los desnudos cuerpos, con cuyos (animales semejantes a los conejos) y propinándoles bebidas de ciertas aguas confeccionadas de varias inmundicias y polvos que finjía ser medicamentos de botica; vendiéndose por inteligentes en medicina, por haber asistido en su mocedad a la botica de la referida Sagrada Compañía, para lograr por precio de sus embustes las cantidades que les pedía. Abjuró de Levi, fue advertido, prehendido y conminado, y condenado a que saliese por las calles públicas y acostumbradas, en forma que los demás, donde le fuesen dados doscientos azotes (los cuales no se ejecutaron por justos motivos) y en la pena de destierro por tiempo de seis años al lugar que se le asignaría, y en otras instructivas y saludables. Fueron sus padrinos don Matías Vásquez de Acuña, conde de la Vega del Ren, y don Gerónimo Vásquez de Acuña Iturgoyen, comisario general de la caballería y batallón de esta ciudad, familiares del Santo Oficio" (Yd. pág. 293).

"Dominga de Rojas, natural de Pischo, que sospechando estar maleficiada por cierta mujer, había buscado un maestro del arte que le había recomendado que procurase un zapato viejo de su enemiga y un cuerno, y que haciendo un agujero en la puerta por donde enterrase ambas cosas, llenando previamente el cuerpo con ajos, ají seco y sal, y en

no fueron raros los casos en que fueron brujos algunos miembros del clero que se jactaban de tener trato con los espíritus malignos o de gozar el privilegio de las visiones o revelaciones ultra-terrenas,²⁵ así como no pocos servidores laicos que vivían en los conventos o monasterios.²⁶

seguida orinando y escupiendo en él, con lo cual seguro que había de atajar el paso de la bruja". (Yd. pág. 305).

"Antonio Hurtado, mulato libre, natural de Moquegua, de setenta años, que para atormentar a sus enemigos se valía de un zapo, al cual atravesaba con alfileres los miembros que deseaba que ellos estuviesen dañados. Confesó que curando por medios naturales' sabía también hacer creer a las jentes que estaban maleficiadas, cuyo embuste le valió algunos azotes.

"Rafaela Rodríguez, casada, de veintiséis años, vendedora de gallinas, que se valía de hechiceros a fin de escapar del mal trato que le daba su marido. Es curioso lo que ejecutó en compañía de otra mujer a fin de impedir que un amigo fuese desterrado a Valdivia. Dispuso tres muñecos que representaban otras tantas personas de autoridad 'y egercicio', los dos vestidos de golilla y el tercero de escarlata, y dispuestos, pusieron sobre carbones encendidos una olla con aguardiente, coca mascada y azúcar, y levantando la olla en alto, azotaban la llama con muñecos, invocando al demonio con las palabras, 'cojuelo, que no vaya fulano a Valdivia', para cuyo efecto todas las de la asamblea se quitaban previamente los rosarios, bebían aguardiente y fumaban cigarrillos".

¹⁹ Causas seguidas contra:

"Luis Enríquez o Luis Torquemada, jugador natural de Sevilla, de quien se hizo información en Bogotá, porque se había trazas como procurarse un demonio familiar, confesó que había afirmado que llevado un gallo a un campo donde no hubiese ruido de perros, cortándole la cabeza y poniéndola encima de un palo y tornando a media noche por ella, se hallaba dentro una piedrezuela como una avellana, con la cual refregándose los labios la primer mujer hermosa que se viese, en hablándola se moriría de amor por quien esto hiciese. Y que matando un gallo en el mes de enero y metiéndole una haba en cada coyuntura, y enterrándolo, las habas que sí naciese, yéndolas mordiendo, mirándose a un espejo, tenían virtud para hacer a uno invisible. Hallándose en la cárcel, declaró que era 'cabrón y saludador' y que en señal de ello tenía una cruz en el pecho y otra en el 'cielo de la boca', refería que en la prisión veía resplandores y sentía suavísima fragancia, ensartando de este modo hasta cuarenta y siete proposiciones que le fueron calificadas como de tal gravedad que el Fiscal pidió se le condenase a relajación. Posteriormente que por no haber sido inclinado a las mujeres se había entregado a una serie de actos que consigna en su proceso pero que es imposible reproducir aquí, siendo al fin admito a reconciliación, saliendo con mordaza en público y con pena de diez años de cárcel, y hábito." (Anales. Tomo I. cap. XII. Auto de fe del 5 de abril de 1592. pág. 297).

"D. Jerónimo Garacciolo, doctor en Medicina por la Universidad de Bolonia que se jactaba de hacer casamientos por arte mágica y de que se componía libros de señales de manos y fisonomías del rostro Valvaor Vañot y Duarte de Sa, por casado dos veces". (Cap. XV. pág. 10. Año 1615).

"Leonor Verdugo, mestiza natural de la Plata, viuda, por embustera y que fingía hechi-

Convergen durante el Virreynato, en nuestro territorio, dos razas igualmente fanáticas y supersticiosas. La brujería, por eso, encontró en ellas terreno propicio para su enseñoramiento. Y por ello debe agregarse lazos de calaveras y yerbas para ser queridos unos de otros, y para que ganasen al juego habiendo ceremonia y diciendo oraciones, siendo el dicho y el hecho mentira, sin que nada hubiese tenido efecto, reconciliando con sanbenito perpetuo". (pág. 2^o).

"Doña Luisa Lizárraga del Castillo, natural de la ciudad de Trujillo, de estos reynos, que había sido antes castigada por casada dos veces y ahora por hechicera y embustera, asegurando voluntades ajenas y cosas por venir y que unas sombras le decían lo que quería saber; dijo no haber tenido pacto con el demonio, y confesó haber hecho sus embustes por ganar plata y aplausos". (pág. 30).

"Catalina de Baena, natural de Jerez de la Frontera, residente en Potosí, fue testificada de haber dado por escrito a otra mujer un conjunto de palabras muy graves, en que se nombraban a la Santísima Trinidad y a San Pedro y a San Pablo y al portal de Belem y a los diablos" y otras cosas que hacían estremecer las carnes, y que decía la reo que el dicho conjuro tenía mucha fuerza para atraer a los hombres a querer a las mugeres y para que nunca las olvidasen y que había oído decir la testigo que era tan fuerte el conjuro que era posible levantara no sólo a las personas sino a los muertos de las sepulturas". (pág.; 33. Auto el 21 de diciembre de 1625).

"Luisa Ramos, mulata del Callao, que estando atormentada por los celos, hechó la suerte del rosario para saber si su amante se hallaba en brazos de otra mujer" (pág. 43).

"Francisco Martel, natural de Trujillo, que hechaba tres veces las habas mezcladas con pedazos de cristal, cuentas azules y un poco de plata y oro, y diciendo primero ciertas palabras en secreto; y la suerte del chapín, que clavando con unas tijeras, hacía moverse ejecutando ademanes con el rostro". (pág. 44).

"María de Briviescas, oriunda de Panamá, muy afecta a la suerte de las habas y a la piedra imán conjurada".

"Diego Cristóbal Bernaldez, mestizo, que examinaba las rayas de las manos" y que a las mujeres para mirallas otras señales ocultas y adivinar por ellas, las hacía desnudar en cueros a algunas y a otras las miraba las rayas de los pies". Salió con coraza y sogá a la garganta y recibió 100 azotes".

"Ana María de Cosat y Acevedo, cusqueña por bigamia; María Jurafo, zamba esclava, oriunda de Conchucos, presa por embustera, sortílega y hechicera, recibió los azotes de estilo".

"Francisca Arias Rodríguez del Valle, natural de Oruro, de cincuenta años, consta que mascaba la coca para atraer a los hombres a lo que ella quería y rezaba por las ánimas del purgatorio o condenados haciendo que le pintasen dos, una de hombre y otra de mujer, y les encendía velas y les rezaba tres paternoster y tres avemarías, por hilo que llaman de maite, que tenía por cuenta trece nudos, y conjuraba las ánimas diciendo: 'yo os conjuro por el día en que naciste, por el bautismo que recibistéis, por la primera misa que oistéis, que me traigas a fulano'. (Tomo II. Cap. II. Pág. 254. Años de 1672 a 1675).

acción de nuevos factores morbógenos, acentuada por el trauma síquico y físico que representó para la raza vencida la aventura de la conquista hispana y de su dominación plurisecular en estas tierras. Las frecuentes

“Sabina Junco, cuarterona de mulata, limeña de ciento años, por hechicería, fue reclusa por dos años; María Soria, mestiza de Guancavelica, por doble matrimonio; María Gómez, por testigo falso en una información e soltería; Petrona Arias, natural de Andagualias, casada por hechicera. (Yd. pág. 255).

“Manuel Almeida Perira, soldado de Buenos Aires, procesado por haber repartido un prospecto ofreciendo a las damas sus servicios, a fin de que por sus pedidos y ciertas invocaciones, obtuviesen los favores de sus galanes”. Tomo I. Cap. XXIII. Años 1721 a 1725. pág. 274).

“Nicolasa Cavero, mulata que había sido esclava, porque propinaba algunos remedios a cierta dama que se quejaba de que su marido era demasiado exigente”. (Yd.)

“María de la Cruz, alias la Fijo, ‘hechicera de casta negra, natural de esta ciudad, de edad treinta y seis años, libre y de estado casada, penitenciada por este Santo Oficio el año pasado de mil setecientos y diez y siete, por delitos de superstición y bruxería. Salió en cuerpo al tuto, en de penitente, con las señales de coraza de supersticiosa, hipócrita, maléfica y embustera, de sogá gruesa al cuello y vela verde en las manos, por haber reincidido en los inicuos artes referidos, solicitando personas a quienes dar medicamentos amatorios para ser queridos y lograr fortuna en el infame empleo de sus torpes tratos; haciéndolo ella de lo mismo que así ganaba. Adjuró de Levi, fue advertida, reprendida y conminada, y condenada a que saliese el día siguiente por las calles públicas y acostumbradas, bestia de albarda, donde a voz de pregonero que publicase su delito, le fuesen dados doscientos azotes (de los cuales se les relevó por justos motivos, saliendo sólo a la vergüenza) y en la pena de destierro de la Corte de S. M. y de esa ciudad, a puerto de Arica y en algunas penitencias instructivas de los misterios de nuestra fe y provechosas a su alma. Fue esta apadrinada por los marqueses de Santiago y Monterico, familiares”. (Cap. XXIV. pág. 290. Auto de fe que tuvo lugar el día 12 de julio de 1733).

“Juana Caldera, quarterona de mulato, libre, natural vecina de esta ciudad, de edad de más de treinta años, de estado casada y sin ejercicio alguno. Salió en cuerpo al auto, en forma de penitente, con coraza, y estaban delineadas insignias de supersticiosa, hipócrita y embustera, sogá y vela verde, por maestra famosa en las artes de supersticiones y maleficio, con que solicitaba personas a quienes propinar bebidas amatorias, atractivas de los hombres, así para que éstos las amasen, como para que no se apartasen de aquella ilícita comunicación, con que lograban las conveniencias del dinero y fortuna que les producía. A que añadía varias aguas confeccionadas de diversas yerbas en que las bañaba, con encantaciones y conjuros, de que mezclaba palabras sagradas y la señal de la cruz; todo a efecto de vender este maléfico beneficio por la plata, que era el precio de su paga”. (Pág. 295).

“Sebastiana de Figueroa, cuarterona de mestizo, natural y vecina de la ciudad de León de Guánuci, de esta ciudad, de edad de más de sesenta años, y de ejercicio hilandora. Salió en la forma de penitente que los reos antecedentes, con carozá, en que estaban pintados insignias de supersticiosa, hipócrita, y con sambenito de media aspa, sogá y vela verde,

convulsiones sísmicas —temblores y terremotos— completan el panorama en este capítulo clínico de la vida colonial, en gran parte inexplicado por

por los delitos de haber hereticado y apostatado de nuestra Santa Fe Católica, dando adoración y culto al demonio y valiéndose de este maestro del engaño para los que ejecutava, y para que las diabólicas artes con que pervertía a unos y maleficiaba a otros, con daños que les hacía en sus personas y en sus bienes y causando a algunos el aborrecimiento a los que amaban; ejercicio en que por medio de supersticiones medicamento adivinizaba a otros su próxima muerte, cuya predicción comprobaba lo triste del suceso. A que añadía diversos otros maleficios, haciendo a varias personas ficciones con yerbas prevenidas, y con cierto animalillo, de color blanco, en cuyo vientre (que para esto abría) les introducía con alguna plata, sin que por esto muriese el referido animalillo, a quien hallando después vivo, arrojó a un río. En que no parando sus delitos, pasó a cometerlos de quitar a muchas personas la vida, y otros encantos, como el de embarazar la voz de alguno por medio de una espina atravesada en la garganta de un muñeco de cera (figuras de que se le hallaron varias, formadas de hombres y mugeres) y a los de unas de baños de diferentes yerbas que daba a las mugeres para ser queridas de sus galanes o maridos, con el torpe permiso de dejarlas libres para vivir con toda la licencia que deseaban, por la infatuación que introducían en aquellos para que no las advirtiesen, vengándose, al contrario, de los que resistían semejante libertad, con la crueldad de fulminarles graves dolores y una total insensatez, a que después de haber penado mucho, les hacía poner por término la muerte, fuera de otros muchos exacrables crímenes que cometía, como sequez famosa de la apostasía e insigne artífice del maleficio". (Pág. 299).

"Antonia Osorio, alias la manchada, mulata, limeña, viuda, de cuarenta años, acusada de propinar maleficios amorosos. Fue absuelta ad cautelam y condenada a que saliese al día siguiente por las calles públicas, en la bestia de albarda, desnuda de la cintura arriba, y recibiese doscientos azotes a voz de pregonero, con destierro a Guayaquil por diez años, y otras penitencias.

"Micaela de Zavala, cuarterona de mulata, también limeña, soltera, de treinta y tres años, vendedora de jamón, y María Teresa Mallavín, esclava de veintiocho. María Hernández, alias la pulga y su hija María Feliciano Fritis, alias la pulga menor, chilenas; Sabina Rosalía de la Vega, mulata libre, natural del pueblo de Caravelli, de cuarenta años, casada, de oficio hilandera; Teodora de Villaroel, natural y vecina de Lima, de veintiocho años, sin oficio, soltera; Rosa de Ochoa, alias la Pulis, negra criolla limeña, soltera sin oficio, todas las cuales recibieron la misma pena de la primera." (pág. 300).

"Juan de Ochoa, lego espulso de San Domingo, limeño, de cuarenta años conocido por galante y obsequioso familiar de algunas de las antecedentes, y entre ellas, por el título y renombre de la "docta pluma" que salió al auto, en cuerpo, en forma de penitente, con sanbenito de media aspa y demás insignias, abjuro de vehementes, fue advertido, reprehendido, conminado y absuelto ad cautelam por sospechoso en la fe, y por justos motivos dice Bermudez, "se le relevó de la pena de azotes, dispensándosele a esta docta pluma que se diese el grado de maestro en diabólicas artes y doctor en malvada brujería, sin paseo en que se oyese el rumor de trompetas y atabales, dejando de sonar estos en sus espaldas, y aquellos en las voces que por él fuese echando el pregonero".

"Felipe de la Torre, Cuzqueño, casado, de cincuenta años, batihoja y que ya había

la ciencia y que, por lo mismo, en ausencia de médicos, caía dentro de la jurisdicción de los brujos y hechiceros.

sido sentenciado por polígamo en 1719, salió son sambenito de media aspa, corozca, sogá al cuello, vela verde en las manos y mordaza en la boca. Estando preso en la cárcel de Corte, se le acusó de haber usado de figuras y yerbas para conseguir mujeres, habiendo intentado por tres veces ahorcarse en su prisión". (pág. 301).

"Bernabe Morillo, alias Bernabé de Otárola, negro criollo, esclavo, cocinero, residente en el Callao, testificado de pacto con el demonio. 'y haberse introducido a asegurar a las mujeres estar maleficiadas ofreciendo curarlas, sacarles de los cuerpos culebras y sapos, y darles fortunas con los hombres': abjuró de vehemente y se le dieron doscientos azotes". (Yd.).

"María Josefina Congos, negra, de más de cincuenta años; que para vivir más olgadamente con su amante, administró a su marido tales maleficios que le privó la razón. Adjuró de Levi y fue sentenciada a servir cuatro años en un hospital. Pascuala González, negra de Trujillo, también por hechicera, recibió una pena análoga a la anterior".

"María de Carrión, samba esclava de oficio lavandera, vecina de Pialejo, México, de más de 40 años, fue testificada de que daba remedios curatorios a las mujeres, de que ellas se balían para conseguir la buena amistad de los hombres usando varios compuestos de yerbas oleosas.

"Josefa Mudana, cuarterona de mestiza, casada, sin oficio natural de Lima, de 30 años, que juntava con otras cómplices los viernes en que había luna llena y recitando la oración de Santiago y Santa Marta le refregava los cuerpos con membrillos, diciendo: "Venid fortuna". (pág. 220).

"Laura de Valderrama Altamirano, alias Lorenza la sorda, lavandera, de 70 años que había sido penitenciada por el santo oficio en marzo de 1696, a quien por su opinión de sabia la iban a vuscar las mujeres al hospital donde se hallava reclusa, declaró que los medios amatorios solo los dava en interez de que le paguen sus servicios". (pág. 221).

"Doña Juana Sarabia, conocida con el apodo de Chana luciana, soltera igualmente avecindada en Lima que confesaba que al emplear la coca para traer a su amante, experimenta las mismas torpes complacencias y nefarios goces como si realmente coavitase con él". (Cap. XXI. pág. 242).

"Félix Canales, mulato sastre, penitenciado anteriormente por sortilegio, fue de nuevo denunciado que dava yerbas a las mujeres (que no salían de su casas sin pagar tributo) para que sus amantes no las olvidasen; siendo sentenciado además de las penas ordinarias a salir a la vergüenza recibiendo 200 azotes y marchar desterrado para consepción". (pág. 236. Año 1713).

"El 17 de marzo de 1772, el Tribunal remitió la causa de María Jesús Cornejo, alias la jabonera, por hechicerías. Fue esta mujer denunciada en Lambayeque, en enero de 1756, por Luisa Guerrero, casada de cuarenta años, quien, 'en descargo de su conciencia', la acusó de que tenía tratos con brujos, que usaba de unos polvos amarillos que le llevaba un mestizo serrano, con los cuales vio que untaba ella y varios amigos, y que preguntaba por la eficacia de esta receta, dijo que era para no estar pobre y que para que los hombres

Tienen evidente significación sociológica —por las conexiones que la mente popular les atribuía con la brujería— las enfermedades convulsivas, como la histeria, la epilepsia, la hipocondría y las crisis convulsivas de los

la quisiesen; que estuvo en ilícita amistad con un hombre que se hallaba por casarse, de quien dijo que no lo había de hacer, y en efecto el novio vino después donde ella, y que a poco después de entrar a su casa se supo que estaba moribundo a causa de cierta bebida que le diera en un mate; que una noche se le había encontrado, en una rueda de indios, en figura de tigre, bailando y mochando en lo oculto de unos bosques; que había dado a guardar a cierta mujer un talego y que abriéndolo ésta por curiosidad, habían encontrado dentro uñas, cabellos, piedras, y otras cosas, de cuyo hallazgo sintió la Cornejo pena estremada, diciendo que ya no se casaría con ella el sujeto a quien amaba y que antes la aborrecería; y tenía una piedra negra redonda con la cual fregaba a sus hijas para que las quisiesen, hasta tanto que piedra sudaba gotas gordas; que tenía amistad con un brujo de la tierra a quien hacía muy buen agasajo, y que cada vez que venía limpiaba las paredes con un gallinazo para tener buena fortuna, etc... etc. Recibidas las declaraciones de los testigos el Tribunal mandó calificar los hechos a los principales frayles, teólogos y doctores de la Universidad, quienes se pronunciaron por que la mayoría de ellos eran supersticiosos y la reo vehementemente sospechosa en la fe, con lo cual la jaboñera fue puesta en la cárcel y a buen recaudo. Era entonces como de sesenta años de edad, dos veces viuda, mediana de cuerpo, gruesa, de grandes ojos azules, a quien habiéndole registrado el alcaide, no le halló cosa alguna de las prohibidas'. Declaró que era católica, que como tal se confesaba y comulgaba, signose y santiguose, dijo el pater noster, avermaría, credo y Salve, en romance, y en cuanto a sospechar la causa de su prisión, que sería porque viviendo en males relaciones con una hija suya don Pedro de Albo, la Guerrero envidiosa de tan buena fortuna, le gritaba públicamente que era una hechicera, bruja arbolaria, y que no había de parar hasta ponerla en el Tribunal. Mas, quiso la buena suerte de la acusada que fuese defendida por el Marquez de Casaconcha, que tomando en serio su defensa, justificó que todo debía atribuirse a la imaginación de mujeres".

"María Antonia, negra criolla, esclava, que invocaba al diablo valiéndose de muñecos, y guardaba un cuernecito de chibato, creyendo que tenía la virtud de impedir que su amante cayese en brazos de otras, hechos que fueron calificados de heréticos y de que tenía pacto espreso con el demonio, y que por lo tanto, constituían a la reo vehementemente sospechosa en la fe, lo cual le valió que le aplicasen no pocos azotes". (pág. 304).

"Doña Rosa Gallardo, que pretendía valerse de hechizos para atraerse a un amante; María Rosalía, cuarterona, casada, acusada de sortilega. Juana de Santa María, mestiza, de Guncavelica, denunciada de pastar polvos, unguengos y otros mistos para entatuzar a los hombres; Manuela de Castro, que estando presa, solicitó a otra mujer para que por diabólicas artes hiciese volver a su lado a cierto amante que se le había escapado; María de Valenzuela, de veintiocho años, costurera, que no bastándole sus gracias naturales, pretendía valerse de maleficios para sacar el dinero a los hombres; Álvaro Cáceres, amansador, de Córdova, procesado por bigamo; Cristóbal González, esclavo del convento de la Merced de Cimbarongo, por hechicero". (pág. 309).

"Feliciano Canales, mulato libre, sastre, natural de Lima, de 24 años se denunció el 13 de mayo 1700 de que usaba sortilegio amatorios y en ellos de diversos signos como

niños, males que flagelaron a apreciables sectores de nuestra población en la Colonia y que han sido estudiados por el Dr. Lastres.²⁸

muñecas de cera, cabellos y huesos de difuntos, polvos verdes y otras cosas para atraer las voluntades de algunas mujeres. Era especialmente vuscado por éstas para que le proporcionasen medios de conquistar a los hombres, para cuyo din les propinaba baños de flores y yerbas silvestres, cocidas con huesos humados estridas de las sepulturas y las llevaba en ocasiones a una huca a que mascasen coca y maíz, que devían ofreser a las almas de los difuntos muertos y sin bautizo, a los cuales invocaban, ensendiendo una vela y pidiéndole señas para la servidumbre del afecto. En atención a la debilidad en que se hallaba el reo cuando se fallava su causa fue escusado de los azotes y desterrado a Consepcción por dos años". (Tomo II. Cap. XX. pág. 217).

²⁰ Causas seguidas contra:

"Fr. José de Villavicencio, lego de la Recoleta dominica, organista en Lima, que pretendía descubrir los hurtos, valiéndose de encantamientos; Sebastiana de Jesús, lavandera, de cincuenta y cuatro años, que sostenía que en su casa aposentaba el demonio, encarnado en tres gallos, y que al tiempo que rezaba oía que decían los gallos "creo, creo" y que ella les respondía "ah! perros, en que habéis vosotros de crer!" (pág. 310).

"Isabel de Quiñones, viuda, e Isabel, negra de casta, de terranova, que decían saber descubrir los hurtos, recibieron 100 azotes; y Gonzalo de Navarrete que para los mismos fines se valía de unas varillas que ponía en el suelo en la calle, y que según cuenta uno que consultó el horóscopo, se movían para un lado y otro, levantándose a veces en alto."

²¹ Causas contra:

"Juan Antonio Navarrete, natural de la Rioja, residente en Lima, de cuarenta y seis años, fue testificado de que examinaba a las mujeres las manos y obras partes del cuerpo, y que se las medía con un compás para anunciarles varios sucesos, oyó en la capilla del Tribunal una misa rezada en forma de penitencia." (Tomo I, cap. XIV, p. 341, año 1600.)

²² Causas contra:

Por hechicera había sido condenada en auto público, de cinco de abril de 1592 Ana de Castañeda, cuarterona, que andaba con hábito de San Francisco, mujer que había sido de Fray Diego de Medina, dominico. Procesada nuevamente declaró haber hecho conjuros con invocación de demonios y de Dios y sus santos y hechado suerte con cedazos y dado polvos de ara consagrada y tomando simiente de varón y un candil y sogá de ahorcado, y gotas de aceite y sangre y sal y culantro, para que apareciesen en el agua de un redoma, haciendo cruces, las figuras de los hombres con quienes se había de casar las mujeres que se valían de ella para sus consultas; por todo lo cual salió en forma de penitente, en cuerpo con vela, sogá y corozá banca, abjuró de levi y otro día siguiente, adornada con las dichas insignias se le dieron doscientos azotes por las calles públicas. (Tomo I, cap. XIV, p. 1606.)

Teresa de Llano González cuarterona de Mulata, natural de Lima, de 26 años que pretendía con sus sortilegios que los galanes dejasen su dinero, siendo denunciado por los calificadores de pacto implícito con el demonia sospechoza de *Leviter in fide i graviter* en cuanto a haberse hecho maestra, y que era herelical el consejo que dio a una de sus cómplices de que no confesase los sortilegios. Enfermó de tal manera que las audiencias

La histeria, la epilepsia y la hipocondría, en cuyas hondas raíces se puede encontrar el rastro de la abstención sexual, se prestan, por su carácter convulsivo, más que todas las otras enfermedades, a que la mentalidad

no podían mantenerse en pie apoyándose en una mesa, decía sebrena para que los hombres quisiesen y no maltratasen a sus amigos." (P. 219.)

María Martínez, mulata esclava, portuguesa, testificada por una viuda, de veintitrés años, de que se había enamorado de ella y que un día estando juntas, había cojido la reo unas canastillas de sauce y con unas tijeras había hecho cruces sobre el hueco de ella y llamaba a Satanás y Barrabás, diciendo: "Satan ven a mi llamado" y contaba cosas secretas y ocultas, dando a entender que el diablo se las inspiraba, a quien decía que era su vida y sus ojos y que decía que traía un diablo familiar en la mando donde se sangran del hígado y se hacía siete años que no conocía hombre, porque en dicho tiempo trataba con el diablo al cual guardaba lealtad por no enojarlo. Declaró la sospecha de súcuba con el demonio, además de las penas de estilo, se le aplicaron doscientos azotes." (P. 44, tomo I, cap. XVIII, p. 1625.)

"Melchor de Aranibar, de solo diezinueve años de edad, que se decía haber celebrado pacto con el diablo en el Cuzco y que llevado al Tribuna ofreció a os jueces que les haría algunas pruebas de mano, lo que verificó con gran espanto de aquellos, por lo cual le mandaron aplicar cien azotes."

"Francisco de Benavides, por sortilego. Juan Alejo Romero, mestizo, Lorenzo de Valderrama y doña Inés de Peñailillo, por lo mismo. Petronila de Guevara, que ya había salido en auto público anteriormente y que fue de nuevo castigada por hechicera, sortilega, supersticiosa y embustera. (Auto de fé del 16 de marzo de 1639.)

"Nicolás de Araús y Borja, cuarterón de mulato, maestro de primeras letras, que por medio de varillas y un sello de papel del Santo Oficio y pacto con el demonio, pretendía descubrir tesoros y riquezas. Fue desterrado a Valdivia por cuatro años." (Pp. 301-302.)

"Pedro de Acevedo, capitán reformado y viejo, que se denunció que hallándose pobre, intentó vender su alma al diablo." (Yd.)

"Francisco Pastrana, negro esclavo, que comunicaba con una bruja, a quien vio diversas veces que llamando por sus nombres a unos muñecos que tenía parados y sentados dentro de un escaparate, salían a bailar, y en especial uno que tenía cuernecitos y rabito." (Yd.)

"Juan González de Rivera que había vivido entre los indios Guanta, vistiéndose a su usanza y casándose allí con tres mujeres, y que además de expreso pacto con el demonio se había hecho agorero, valiéndose de las plumas y cantos de las aves; abjuró de vehementi y fue absuelto ad cautelam, con servicio de 3 años en la Isla de San Lorenzo, a ración y sueldo." (P. 302.)

"Ana María de Contreras, mulata, esclava, hija de español y de negra, habitante en esta ciudad, fue presa por echicera y confesó su delito; añadió que un rayo la había partido, de que avía sanado y quedado zahorí, y que entrava los viernes a la iglesia por no ver los difuntos y que a las mujeres que vestían faldellín colorado, les veía todo

y la imaginación populares de otros siglos las hayan atribuido a posesiones demoníacas, ya que les son inexplicables ciertos estados que producen. En algunos casos, como lo observa el Dr. Haenke, "las fauces se cierran

cuanto tenía como si estuviesen en pelota con otras cosas esta suerte. Salió al auto con insignias de echicera, corozca blanca, sogá a la garganta, vela verde en la mano, abjuró de levi, y fue condenada a 100 azotes."

"Ana María de Campos, mestiza, natural de Guamanga, vecina de Cuzco, de donde traxo presa por echicera. Fue buen confidente, dixo que se le apareció el diablo en forma de hombre, vestido de pardo y forma de borrico y cabrón y perro prieto. Salió al auto con corozca blanca, vela verde en las manos, abjuró de levi fue condenada en destierro de esta ciudad y la del Cuzco, por cuatro años."

"Doña Beatriz de la Bandera, vecina y natural del Cuzco, que traída presa por hechicera, confesó su delito y entre otras cosas dixo se le aparecían los demonios en forma de mastines y monos, con unas colas muy largas y ramos de molle en las manos, abjuró de Levi, fue condenada en destierro desta ciudad y la del Cuzco, por cuatro años."

"Doña Estefanía Ramírez Meneses, vecina de Lima y natural de Nuevo Reyno de Granada, fue presa por gran hechicera, embustera, confesó su delito, salió al auto con corozca blanca, vela verde en las manos, abjuró de Levi, fue condenada a que saliese a la vergüenza en una bestia de albarda(y desterrada de las ciudades de Lima y de la Plata y villa de Potosí y diez leguas al rededor, por tiempo de 6 años; esta ya había sido castigada por el ordinario de Chuquizaca por conocida hechicera y puesta a la puerta de una iglesia, en una escalera con corozca."

"Luisa de Oñazamba, hija de negro y mulato, natural de Lima, habitante de ella, fue presa por hechicera, confesó su delito; tenía mucha entrada en las casas de Lima y para encubrirse mejor era la mayoral de la congregación de los mulatos y mulatas; hizo grandes bellaquerías daños en su oficio de hechicera, salió al auto con corozca blanca, sogá a la garganta, vela verde en las manos, abjuró de Levi, fue condenada a 200 azotes y desterrada de todo el distrito desta Inquisición por toda su vida."

"Mariana de Olabe, de 21 años de edad, natural y vecina del Cuzco, fue traída presa por hechicera, confesó su delito y no la intención, tuvo pacto con el demonio y se le aparecía cuando quería en distinta forma: salió al auto con corozca blanca, vela verde en las manos, abjuró de vehementi por el dicho pacto, fue condenada a destierro fuera de Lima y del Cuzco y 20 leguas al rededor, por 4 años y que saliese a cumplir dentro de nueve días. Túvose abtención a sus pocos años y no se le dio más pena. Esta causa leyó el contador Juan de Lozano enviado por su excelencia a satisfacción de todos." (Tomo II, pp. 124-127.)

"Se denunciaron y fueron penitenciados Luisa Ramos, mulata castigada antes por hechicera, Francisco de Quiteura Melgarejo y Francisco de Ayala, por casado dos veces." (P. 169, cap. XIX.)

"Se suspende la causa más tarde de Luis de Canavas y Guzmán preso en Trujillo por sospechoso de pacto con el demonio, a pesar de sus 19 años y que al fin resultó ser un mero prestidigitador."

y no basta fuerza alguna para abrir las quijadas”. Otros se caracterizaron por convulsiones arítmicas de todo el cuerpo, males todos ellos que ocasiona

“Juan Enríquez de Iturrizaga, clérigo natural y vecino de Guancavelica, que se valía de brujas y sortilegios para diversos fines.”

“Pedro de Abalos, natural de Santa fé y residente en Lima, de veintiséis años de edad, estando preso en la cárcel real se denunció al Santo Oficio de que hacía diez años a que era esclavo del demonio, para probar lo cual refería que, estando igualmente detenido en la cárcel de Quito por una muerte que había cometido, una india, su manceba, le suministró un brejaje, y que después de un rato de haberlo bebido, se sintió mal de la cabeza, y entrando la india a su calabozo, cohabitó con ella; que después al despertar se había encontrado boca abajo y sin su amiga; apareciéndosele de ahí a poco un hombre que le dijo era el diablo, y que ya era suyo por lo que había ejecutado con aquella mujer, prometiéndole favorecerle y sacarle de trabajos, a condición de que renegase de la fe de Jesucristo; y que habiendo logrado venir a Lima, se valía de una piedrecilla que había extraído de la boca de un sapo y que llevaba engastada a una sortija; para obtener los favores de las mueres sin que les costase nada, y de los mercaderes las especias que deseaba al precio que quería: por cuyos hechos abjuró formalmente, y fue enseguida reconciliado sin sambenito.” (Tomo II, cap. XXIII, pp. 273-274. Causas de fé halladas en 1721 a 1725.)

“Nicolás Zolórzano, soltero, de veintiún años, cuarterón de mulato, se denunció de que se había valido del demonio para lograr casarse con una mujer que habían encerrado en un convento y que no quería acceder a sus pretensiones, guiéndole aquel la mano para firmar la respectiva cédula pues él no sabía escribir; pero que como un día en que había entrado a una iglesia, su amigo le diera tal pescozón que lo había tenido metido mucho tiempo debajo de un escaño, se había arrepentido de lo convenido. (Yd., p. 275.)

“Josefa Tines, comedianta acusada como hechicera parecía atraer a los hombres a su mala amistad, tenía 25 años aunque ya viuda natural de Huarás, que confesó por amor y celos, dijo una vez que a las 12 de la noche esperando a su amante en un balcón: ‘Demonio no vinieras a remediarme?’ y luego se oyó en las calles unos grandes pasos de que cayó desmayada. ‘Sobreviniéndole una enfermedad de que estuvo muy apretada’, salió por las calles de vergüenza y después de abjurar de levi. Pedro de Vargas Sorribas que se había casado por dos veces. Ana María de Ulloa, cuarterona de mulata y su compañera Juana de Vega, casada, testificada por hechiceras. El 28 de junio del año siguiente berificada otro auto y no contentos con estas demostraciones los Inquisidores prepararon un nuevo auto para el 8 de octubre de 1666. (Cap. XX, p. 190.)

“Fca. de Bustos, natural de Cuenca, del Perú, de 48 años de edad, española soltera aunque madre de un hijo, que testificado de decir que tenía gracia de Dios para curar; de que descubría algunas cosas secretas, diciendo se la revelaban ángeles, de que sacaban ánimas del purgatorio, como San Francisco y de pecado mortal a los que estaban en él por gracia de Dios, etc. Salió con corosa, hávito insignia de penitencia, abjuró de levi y fue destinada a servir por 4 años en el hospital.” (P. 191.)

“Juan Ruiz, mulato, casado por dos veces y Francisco de Valbuena mestizo por lo mismo los cuales salieron en auto público particular en la capilla de la Inquisición.” (P. 208.)

trastornos tanto en los individuos como en la colectividad a la que pertenecen.

“Pertenece también a esta época un ruidoso suceso ocurrido en Trujillo por años 1681. Había en aquella ciudad un convento de monjas cuyos confesores eran franciscanos y como si dejase un día que algunas de ellas estaban endemoniadas concurría el pueblo a verlo y sacerdotes a examinarlas. Allí era de ver las contorsiones, jestos y saltos que hacían las poseídas y de cómo hablaban en latín y respondían por su boca los demonios tales y cuales: Pero no faltó un jesuita travieso que, persuadido de que todo aquello era una bonita farsa para encubrir hechos escandalosos, que bien pronto habrían de traducirse en resultados... se presentase también a exorcisar a alguna de las endemoniadas. De paso para el convento metió en una bolsita que llevaba de ante mano preparado, un estiércol de caballo que encontró en el camino hizo llamar a una de las monjas que parecía más atormentada, y colgándole al cuello la bolsita le dijo que bien pronto habría de sentirse alibiada, pues allí se contenía una reliquia muy milagrosa que estaba destinada a obrar maravillosos efectos en casos semejantes; así fue en efecto, por que pronto la dama dijo sentirse muy mejorada. Con el informe que hizo el Jesuita al Santo Oficio se mandó prender a dos de las madres y se cambiaron los confesonarios.” (P. 209.)

“En 18 de enero de 1696 fueron penitenciados Bernaldo Galbán, Santiago Pérez. Melchor Gallardo, Juan García Vélez, Domingo López y Manuel de Berrocal, por polígamo. Petrona de Saavedra, mulata natural de Guancavelica, vendedora de leña, que invocaba al ‘Ilustrísimo Luzbel, príncipe de las tinieblas’, ‘Pidiéndole que le sacase de sus empeños con muchas palabras deshonestas llamadas juntamente a Santa Marta. Santa María Magdalena y Santiago y encargado a las mujeres que le iban a consultar que rezasen durante el acto 33 padre nuestro y otras tantas avemarías. A otras aconsejaba que en lugar de caricias y alagos se pasasen las manos... y después por el rostro y que así los hombres las querían. Puesta en el tormento. ‘A la primera vuelta dio muchos gritos, instantáneamente ni hizo más movimientos que bajar a cabeza y doblar el cuerpo de caridad que por que no se ahogase, mandó el inquisidor y ordinario al verdugo que lebantase la cabeza y la quitasen, reconociendo la poca destreza del verdugo y el manifiesto. Estuvo por gran rato suspensa; y como reparada de un gran desmayo volvió en sí y se suspendió dichos tormentos, con protestas de que se la hizo de proseguirle y se suspendió dichos tormentos y cuando convenga y no quedó con lección alguna.” (Cap. XXI, p. 215.)

²³ Causas seguidas contra:

“Isabel de Ormazo o Isabel de Jesús, que trae hábito de Santa Gertrudis, natural de Lima, casa con ella cuarterona de india, que fingió milagros y que sanaba enfermos de varias enfermedades; y que veía a nuestro señor por sus mismos ojos, y que una rosa iba siempre delante de ella por las calles y que padecía las penas y dolores que nuestro Señor había padecido en su pasión. Estos y otros embustes confiesa haberlos hecho porque la tuviesen por santa y que para introducirse en eso que la incensaban los ángeles y le daban música los serafines y la Virgen Nuestra Señora, la decía que comiesen chochos. Confesó con humildad sus mentiras, pidiendo misericordia.” (Anales, Tomo II, cap. XVII, p. 30.)

“Ana María Pérez, cuarterona, mulata natural de la ciudad de Cuenca, de estos reynos, llamada la platera por haberse fingido profetisa y que era santa desde el vientre de su madre y que un hijo era santo profeta, haciendo embuste de que veía ordinarias visiones,

La epilepsia era conocida ya en el Incanato. Bien claro lo demuestra el relato que Guamán hace de una colla atacada de “mal de corazón”, ilus-

ya del cielo, ya del purgatorio, ya del infierno, introducía casamientos espirituales, fingiendo revelaciones, raptos y éxtasis. Confesó sus embustes y mentiras.” (Ydem, p. 31.)

“Al día siguiente sacaron azotar a dos hechiceras, dando a cada una cien azotes y doscientos a la platera.” Yd., p. 32, 21 de diciembre de 1625.)

“María de Santo Domingo, Beata de su Orden, natural de la ciudad de Trujillo en estos reynos, de veinte años, a quien comúnmente llaman la de los dedos pegados, porque fingió habérselos pegado Cristo Nuestro Señor y su bendita Madre, durmiendo cuidadosamente porque no lo conociesen su embuste. Y públicamente de haber sudado un niño Jesús a quien ella misma había echado el agua; afirmaba que era castigadora de demonios, a quien ataba, poniendo en prisiones y mostrando demonios sobre ellos, fingiendo misterios en pasteles y comidas, a que se inclinaba y muchas revelaciones, arrobos, éxtasis y visitas de Nuestro Señor, y de la Virgen su Madre y que bajaba al purgatorio a sacar tales y tales almas y que comunicaba con santo Domingo y otros santos. Confesó muchas mentiras que había introducido y revelaciones que había compuesto y que siendo embuste lo aseguraba por verdad, porque la tuviesen por santa y a ganar el aplauso popular y de comer, y llevándola ciertas personas en una carroza al anochecer, llegó al estribo un hombre arrebujaado, que pasando se separó por descortes, curiosidad; dijo ella a los demás de la carroza: ‘no ven? no vieron al Ángel Santo que llegó a mi busca?’ a lo que le dijeron, no era sino un niño arrebujaada que llegó pasando. De otro mostró arrepentimiento y confesó su liviandad.” (Cap. XVI. pág. 27. 21 de diciembre de 1625).

“Doña Inés de Velasco de Sevilla, de 25 años, casada con Hernando Cuadrado, ropero, residente en Lima, a quien comúnmente llamaban la voladora por haber tenido, creído y escrito, éxtasis, raptos, coloquios, con Cristo Nuestro Señor y con la Santísima Virgen, con los santos y ángeles del cielo; teniendo estas cosas por verdaderas, siendo falsas ilusiones del demonio; etc. Quemáronse sus escritos en presencia de todos, leída su sentencia en un brasero de plata. Salió vestida de negro con atavío honesto, porque confesó su engaño con humildad y arrepentimiento”. (Yd. pág. 28).

“Anjela de Olivitos y Esquibes, llamada también la hermana Anjela de Cristo, soltera, de veintiséis años, limeña, cuarterona de mestiza, costurera que vivía en casa de cierto hombre casado con quien entró al fin en malas relaciones y en cuya casa había sido recogida por el crédito que tenía de virtuosa y sierva de Dios. Quejábase de las esterilidades’ que padecía. Refería los éxtasis que experimentaba y contaba que la asistían dos ángeles de guardia, que tenía el completo uso de la razón desde la edad de seis años, y que en ese entonces la despertó uno de sus ángeles diciendoe que se levantase del lecho en que se hallaba para adorar a Dios, pasando desde ese día en vela dos horas por la noche; y que sufriendo, desde los siete, estímulos de los sentidos, se el había aparecido Santo Tomás y le había hecho una cruz, con lo cual había quedado desde entonces libre de tentaciones. Por todo esto, abjuro de levi, fue advertida, reprendida, conminada y desengañada y condenada a reclusión por cinco años en un lugar señalado por el Tribunal.” (Auto de fe en la Iglesia de Sto. Domingo. 16 de marzo de 1643).

²⁴ Causa seguida contra Hernando Díaz, “por vender en las calles objetos de brujería. Fue reconciliado con la ley de Moisés. Marzo de 1605.

trada por una lámina de la época.²⁹ Las grandes neurosis —epilepsia e histeria— hicieron comparecer, durante el Coloniaje, a no ser pocas de sus víctimas ante el Tribunal del Santo Oficio, acusados de ser posesos del demonio. Triste destino el de aquellos enfermos que actuando inconcientemente bajo el espoleo de su propio mal, podían hasta cometer crímenes de los que, en verdad, eran irresponsables, porque la laguna mnemónica del epiléptico es algo así como una parálisis de la vida, estado en el

²⁵ Anales. Tomo I. cap. V. pág. 57. “Hallábanse de prior del convento de dominicos de Quito Fray Alonso Casco, quien a principios del año 1571, dirigió al obispo Peña una carta en que se denunciaba de haber sido en Lima participante de ciertas doctrinas que había tenido por reveladas, acompañándole al mismo tiempo en cuaderno manuscrito que contenía algunos exorcismos que el demonio con nombres de santos le había dictado, y además una estola y corporales benditos, un cuadernillo de papel en blanco, dos plumas de escribir y un pañuelo”, “que todo estaba bendito por el demonio, diciendo cierto santo (era) el que lo bendecía, el papel para que todo lo que en él se escribiera fuese verdadero. aun en cosas dudosas y el pañuelo para ayuda de sanidad”. Guardóse el diocesano la carta y objetos espresados y procedió incontinenti a recibir información de cómo el denunciado decía misa, descalzándose al tiempo de alzar y usando otras ceremonias; y acto continuo, remitió a Lima el denuncia, la información y el reo”.

“Fr. Antonio de San Jermán, napolitano, lego de San Francisco procesado por embustero, que fingiendo virtud y revelaciones y comunicación con su ángel de guarda, predecía el porvenir, con lo cual adquiría dineros que se gastaba algunas veces en usos torpes y deshonestos”.

“Francisca de Herrera, alias la pastora, de Oruro, de cuarenta años, por supersticiosa y hechicera: Francisca de Urriola, mulata, esclava, guatemalteca, por lo mismo; Miguel Uguiles, mozo soltero, de Riobamba, por que tocando la guitarra hacía bailar un huevo y que se levantase del suelo hasta la altura de su cabeza”.

²⁶ “A todo esto, las personas que manifestaban interesarse por los negocios de la fe, visto el estado de abandono en que se encontraba el tribunal encargado de seguirlos en el Perú, encontraron por más conveniente ocurrir directamente al Jeneral.

“Gregorio de Arrascaeta, que la ciudad de Córdoba de Tucumán había enviado a la corte para que gestionase varios asuntos civiles, se presentó en efecto al Consejo, manifestando que la provincia cuya representación le había sido confiada, estaba plagada de los más enormes vicios y herejías y especialmente de hechiceros’, que siendo en su mayor parte individuos del pueblo, servían hasta en los monasterios y conventos a tal punto que casi no se presentaba enfermo en la ciudad que no atribuyese sus dolencias a efecto de algún maleficio. Era cierto que el Comisario del Santo Oficio en aquellas partes había levantado informaciones contra algunos, las cuales, remitidas a Lima, habían quedado sin causa.” (pág. 357).

²⁷ Dr. Juan B. Lastres, *Enfermedades Nerviosas en el Coloniaje*. Cap. V.—X.

²⁸ *Ob. cit.*

²⁹ Guamán Poma, *Ob. cit.*

cual el enfermo nada recuerda y en el que Blanchi ha creído encontrar al criminal nato de tipo lombrosiano. Lastres cita el caso del pintor Miguel de Santiago, epiléptico, quien en un momento, durante el dominio de la laguna mnemónica, dio muerte a su hombre para poder pintar su famoso cuadro "El Cristo de la Agonía".

Entre los aztecas de la antigüedad se adoraba a la diosa Cruatcotl, representada por la figura de una mujer arrojando espuma y sangre por la boca. Esta divinidad personificó la epilepsia. Los epilépticos no fueron muy numerosos entre los indios peruanos. Sí lo fueron, en cambio, entre los negros esclavos y ello constituía precisamente uno de los obstáculos para su venta y buen precio. Muchas infelices mujeres que comparecieron ante el Tribunal de la Inquisición pagaron con su vida el crimen de estar enfermas. No pocas sentenciadas que creían poseer dones sobrenaturales, ser brujas y adivinas, no eran sino histéricas.⁸⁰

Frecuente en el Coloniaje fue también la hipocondría, enfermedad en la que "el espíritu padece tanto y a veces más que el cuerpo", almácigo de la melancolía, cuyas víctimas son factores negativos en la evolución social por su falta de solidaridad con el agregado del que procuran apartarse para vivir entregados a la soledad y a la meditación. Las enfermedades convulsivas de los niños hacían estragos en los hogares limeños; y entre ellas la ictenia era peligrosísima porque acarreaba la muerte de sus víctimas en breves días.

Tienen también una valoración social las endocrinopatías, enfermedades producidas por el mal funcionamiento de las glándulas de secreción interna. Su clientela se engrosa con los bufos, enanos o gigantes cuyas anomalías orgánicas eran atribuidas a "daños", hechizos y otros motivos míticos, siglos antes de que la ciencia proyectara sobre esas zonas oscuras de las actividades humanas los reflectores de la verdad.

Entre los males endocrinológicos que se conocieron en el Perú precolombino, figura el bocio y el cretinismo, estudiados maestramente en nuestros días por Gregorio Marañón. Cita el cronista Guamán Poma de Ayala el caso concreto de una colla con un marcado desarrollo del panículo adiposo, y afirma que todos los miembros de esa familia eran "grandotes, gordos, sebosos, floxos, bestias" y que sólo vivían para comer y dormir. Narra igualmente el caso de otra colla que padecía de microfilia y a quien

⁸⁰ H. Valdizán, *ob. cit.*

acompañaban constantemente dos enanos. En tiempo de los Incas los enanos podían casarse entre ellos. Eran, por lo general, indiecitos chocarreros, de palabra ágil y chispeante que servían de hazme-reír a los grandes señores y al pueblo. Clínicamente se considera a estos bufones como enfermos oligofrénicos, de imperfecto desarrollo síquico, provenientes de la degeneración tiroides durante varias generaciones. Conocieron también los antiguos peruanos el gigantismo infantil, anomalía endrocinopática a la que se refiere una leyenda de Viracocha, dios que había tratado de averiguar si ese tamaño era el más conveniente a la humanidad y que sólo va a ser científicamente estudiada en las postrimerías del Virreinato por Unánue.

La castración, pena impuesta durante la Colonia a los negros que huían del poder de sus amos, produjo en ellos trastornos síquicos y biológicos. Los hizo propensos a la melancolía y a las supersticiones. Los obsesionó con la idea de la persecución poniéndolos dentro de la esfera de influencias de los hechiceros, maestros en las artes de librarlos de los daños que pudieran acarrearle los maleficios de sus enemigos. Las deficiencias hormonales provenientes del eunuquismo coadyuvan a la criminalidad sobre todo de índole pasional.

Existieron igualmente en el Virreinato tarados físicos endrocinopáticos cuyas figuras grotescas acusaban espontánea hilaridad. Lastres recuerda al bufón del Marqués de Cañete y a los adolescentes de voz atiplada del convento de Quito, quienes sufrían, sin duda, de infantilismo vocal.³¹

Los brujos de la Colonia fueron excepcionales curanderos. Conocían las propiedades curativas de las plantas y poseían gran cantidad de yerbas, aunque este atisbo de conocimiento científico o de causación estuviera sepultado bajo un cúmulo de supersticiones y prácticas de hechicería.³² Y tal fue el prestigio que gozaron en la colectividad que se atribuye a un médico hispano el haberse opuesto a la creación de las Cátedras de Medicina, aduciendo que “los indios curan mejor que los médicos”.

El “ojeo” y el “susto” fueron entonces los principales males que la brujería procuraba combatir. Los brujos curaban el “ojeo” santiguando a los pacientes y pronunciando algunos latinajos entremezclados con palabras autóctonas. Si eran indios los dolientes se hacían rogativas al padre

³¹ J. B. Lastres, *ob. cit.*

³² Interesantes fuentes documentales para el estudio de este aspecto del folklore colonial son *El Recetario eficaz para las familias* y *El Inventario de la Botica de San Pedro*.

Sol y a la luna. Creencia generalizada era que el “ojeo” provenía de la mirada fuerte de algunas personas sobre los seres humanos o animales que desde entonces se enfermaban de tristeza o de los vegetales que empezaban a marchitarse. El gremio de los santiguadores para curar a los ojeados existe hasta ahora en muchos departamentos del Perú.

El “susto” —enfermedad nerviosa, originada por un fuerte trauma síquico o físico— consistía en la explicación mítica, “en la ausencia prolongada del espíritu del enfermo”. Para curarlo los brujos o hechiceros practicaban determinados actos tendientes a extraer el alma y ponerla en su lugar.

Para ello se frotaba el cuerpo del paciente con un cuy al que en seguida se le descuartizaba; si se le encontraba un órgano descompuesto o anormal, quería indicar que allí se había pasado el mal. Obsérvese los enlaces de la brujería con la magia en este procedimiento. También se acostumbraba envolver al niño en una sábana blanca sobre una mesa o una cama. El “shogpo” o curandero arrojaba luego sobre él pétalos de flores, con los cuales simulaba un oleaje, imprimiéndole con las manos movimientos de vaivén, ya suaves, ya rudos, dejando después dormir al paciente. Un cronista anónimo denomina a la curación del susto con el vocablo “hallapa” que quiere decir sobar, inspirándose seguramente en la terapéutica que hasta hoy se encuentra extendida en muchas colectividades de la sierra y costa del Perú.

Para preservarse de la epilepsia y de la histeria, se usaba, a manera de amuleto, algunas piedras negras colgadas al cuello. Con el mismo objeto los cristianos llevaban una cruz sobre el pecho. Los brujos curaban estos males con el corazón, la sangre y los pulmones del zorrillo, la sangre del buitre, del murciélago o de cóndor y el “soncco-rumi” que es una piedra esférica a la que se le atribuyen las cualidades míticas del talismán.

La apoplejía, cuya naturaleza científica ignoraron los hombres de la Colonia, se curaba con baños de pies con ceniza calentada, como ocurría en Arequipa, o amarrándose la cabeza con lana sucia o con algunas hojas de plantas especiales, como ocurre hasta hoy en algunos lugares; o con yerbas ya machacadas o en infusión o con orines podridos. “Ha recibido la tierra” decían de quién era atacado de apoplejía cerebral.

Los males atríticos fueron también tratados por los brujos que curaban la ciática amarrando con cuerdas las pantorrillas de los pacientes, frotándolas con grasa de gallina y haciéndolas caminar sobre piedras frías. Se

atribuía la parálisis a los sapos y zorrillos y se curaba el “naqui huanushca” (mano muerta) o tullimiento —como ocurre hasta hoy en algunas comunidades— mediante el vaho producido en un brasero o por un zumo de romero en vino.

Los brujos de la Colonia fueron herbolarios. Emplearon el turshy contra el “chucaque”, enfermedad yunga, llamada de la vergüenza por sus propias acciones y que se manifiesta en muy diferentes y fuertes dolores de estómago; la amapola como narcótico; el huayruru para el mal del corazón; el mastuerzo para dolores de cabeza, cólicos e insomnios; la ruda contra la histeria; la tuna contra la ciática; la cona como desinflamante; y el chamico para el mal de amores.

Los alienados eran doblemente víctimas de su propia enfermedad y de los tratamientos bárbaros que recibían por considerárseles como poseídos del demonio y atacados de su cólera. Llano Zapata refiere la existencia de una casa “destinada a los hombres privados de juicio”!

La sicoterapia, o curación por sugestión, conocida ya desde la época precolombina, se utilizó también por la brujería de la Colonia. Cabe observar que después de prácticas preliminares en que se quemaba maíz y se regaba con ciertas substancias, “por ilusión y embustes del Demonio era el enfermo arrebatado de un profundo sueño y éxtasis”,³³ haciendo los hechiceros la apariencia del abrirle el vientre al paciente y extraerle “para limpiarlo” sapos, culebras, etc. El caso descrito por el Padre Calancha sobre los “panecitos de San Nicolás” —argumento de una de las tradiciones de Palma— es también una muestra de curación sico-terápica. Ya en las postrimerías del Virreinato, Unánue recomendaba la música, el silencio y otros factores ambientales, procedimientos sicoterápicos para curar a los enfermos nerviosos. Esta última época corresponde a la transición entre las explicaciones míticas y las explicaciones científicas en la investigación de los males que flagelaban a individuos y sociedades.

En el Coloniaje el espíritu de los aborígenes recibió la influencia evangelizadora de la religión católica. Pero, en realidad, el catolicismo no logró penetrar en la mentalidad mítica de los indios panteístas, adoradores de los astros y de las huacas, de los ídolos, de las momias imperiales y de los fenómenos de la naturaleza. En los Andes —nueva marca de las influencias telúricas sobre la vida del espíritu— se indigenizó al rito católico. Los

³³ *Ob. cit.*

indios no entendieron los símbolos de nuestra fe y no se preocuparon de aceptar sus misterios. Se les dio una cruz e hicieron de ella nueva huaca. se les entregaron las efigies de los santos y los indios, sin comprender el significado de la santidad, idolatrarón sus estatuas. Algo semejante ocurrió con los cholos de la costa. El catolicismo condena y anatematiza la brujería, pero los brujos aprovechan algo de los ritos católicos, improvisan altares exornados con estampas de los santos, yerbas especiales, jugos o fermentos de frutos y lucubran sus exorcismos con alguna frase en latín, con cánticos diversos y con fórmulas cabalísticas.

Época Republicana

En el cielo de nuestra vida independiente la brujería mantiene su importancia en los agregados aborígenes que encuentran en ella la única defensa contra el flagelo de las pestes y epidemias y en los individuos supersticiosos a quienes proporciona talismanes de amor para anudar voluntades o conquistar a una india esquiva, afrodisíacos para excitar las aptitudes eróticas, brebajes para causar el “mal daño” bestializando a los enemigos, amuletos contra los malos aires de las cordilleras, para curar algún maleficio o extraer del corazón el demonio maligno que se cogió en la tumba de los antepasados.

Los cerros —oráculos invocados con el nombre de “Taita Huamali” son temidos lo mismo que si fueran sus antiguos dioses. Responden con el eco producido en las quebradas de sus flancos. No todas las personas pueden conversar con ellos. Se necesita estar iniciado en el misterio, tener espíritu fuerte, conocer el sitio ritual la “machay” o cueva usada por los antepasados y desde donde ha de oficiarse las preguntas y ofrecerles frutas, coca, cigarrillos, caramelos, vino, aguardiente, ceras, flores, etc. todo lo que sea voluntad de quien se interesa por conocer su porvenir o el paradero de las cosas que ha perdido.

Los habitantes de Machakmarca —parcialidad indígena, distrito de Tinta, departamento del Cuzco— le llaman “Apu” al volcán vecino, es decir abuelo, señor de las cumbres, deificado, fijo e inmutable guardián de la comunidad. Este Apu está personificado en los “Sokkas”, brujos de la gentilidad, espíritus semi-alados en la cosmogonía indígena ccanchi, que habitan en lugares cavernosos de la enorme masa de lava volcánica, muy dentro de los peñascales; que infunden miedo; y causan daños terri-

bles a quienes osan penetrar en las entrañas de la peñasca áspera. El castigo se llama la "Kkaicca", embrujo para el desvanecimiento mortal que invade al profanador del volcán de las tres cumbres "Kinsa-Tchata", en cuyas cercanías yacen las ruinas del famoso templo hipóstilo de Wiracocha, el dios que castigó a los kanos, haciendo llover sobre ellos fuego y piedra candente.

El Departamento de Lambayeque, es uno de los más notables por las prácticas de la brujería que se multiplican desde su capital, Chiclayo, hasta los villorrios o haciendas más apartadas de la región. La generalidad de las gentes acude a los brujos para obtener la curación de las enfermedades cuando los pacientes o sus familiares han perdido la fe en la acción de la ciencia, al igual de lo que ocurre en Lima, con los "médicos chinos". Los brujos de Lambayeque conocen los secretos curativos de determinadas yerbas y ejercen, además, innegable sugestión sobre los enfermos, habiendo realizado curaciones sorprendentes que, propagadas y acrecentadas por la fantasía popular, contribuyen a rodearlos con una aureola inmensa de prestigio. Un brujo llamado Delfín realizó hace algunos años una de estas curaciones admirables en uno de los miembros de distinguida familia chiclayana que padecía de una llaga en las piernas, reacia a todo tratamiento médico. Llamado a la hacienda del paciente, el brujo Delfín ordenó que saliese toda la gente de la casa, quedó a solas con el enfermo, le dio una "toma", haciéndole ver que arrojaba gusanos y serpientes, lo sometió a una dieta de agua de arroz y bizcochos, prohibiendo que se cocinase en casa con manteca y sal. Sometido a este tratamiento durante breve tiempo, el paciente quedó completamente sano.³⁴ Mesones Muro relata también casos análogos de curaciones practicadas por los brujos lambayecanos.³⁵

En altares improvisados a la usanza católica, adornados con imágenes de San Antonio, yerbas especiales, cántaros de chicha y algunas canillas humanas, los brujos realizan sus ceremonias, liturgia extraña en la que entonan cánticos diversos y repiten fórmulas cabalísticas.³⁶

En la jurisdicción lambayecana el pueblo de Salas tiene fama por sus brujos, cuya autoridad mítica se expande por las regiones costaneras y

³⁴ Informe proporcionado por Segundo T. Peña, mi alumno de la Universidad de San Marcos, en el año académico de 1939.

³⁵ Mesones Muro. Informaciones sobre la brujería en Lambayeque.

³⁶ Esta ceremonia fue sorprendida por una ronda policial, en los terrenos adyacentes a Los Molinos de Sta. Rosa (Lambayeque, 1937).

serranas circunvecinas. En Lambayeque como en Piura, los brujos actúan, ya sea individualmente, ya en forma colectiva, reunidos en asambleas nocturnas. Cualquiera no puede ejercer el oficio. Es necesario someterse, por largo tiempo, a pruebas y lecciones del maestro, que tiende a quitarle al aprendiz la sensibilidad y el afecto por todo cuanto le rodea. Los brujos llamados “maleros” procuran daños; los “enguanchadores”, solucionan problemas eróticos. Otros tienen especialidad para curar enfermedades corrientes. Y los hay también que, a la vez, son peritos en todas esas manifestaciones. Las tradiciones lambayecanas han perennizado el caso de un famoso negro de Salas quien pedía un retrato de la persona designada para hacerle “mal daño”: bastaba que el brujo fijase su mirada en el retrato para que la persona muriese.

Para llevar a cabo la “cura” del enfermo, le llevan al “momento”, es decir al campo. A plena intemperie tienden la mesa, lo cual consiste en manteles que ponen en el suelo, sobre los cuales se coloca la multitud de objetos tales como collares, cristales, plumas, santos, especialmente San Cipriano, Santa Rita o San Antonio, huacos, bolas de cristal. Tendida la mesa el “maestro”, tal es el nombre con que se les conoce en el departamento, después de una serie de ceremonias macabras, da al paciente una “toma”, de la hierba llamada “Misha rastretera” que sirve, según ellos, para seguir el “rastreo del mal” y ver quien es la persona que lo ha ocasionado. Produce efectos alucinatorios. Quienes la toman quedan momentáneamente convertidos en clarovidentes. El brujo y todos los parientes, acompañantes del enfermo, absorben por la nariz una gran cantidad de aguardiente mezclado con tabaco. Nadie puede botar la bebida por la boca, todos deben “pasarla”. Algunos de los presentes se desmayan por el efecto de esta bárbara práctica. Cada “toma” va acompañada de un ceremonial distinto: cantos, plegarias, invocaciones, silbidos y movimientos del “coco” o “macana”, especie de calabacito que contiene en su interior semillas o piedrecillas que el “maestro” hace resonar constantemente. Las sesiones o “mesas” duran con su idéntica monotonía, toda la noche, hasta el amanecer. También emplean una bola de cristal muy grande y en la cual ven o hacen que el enfermo vea las diversas fases de su vida.

Mesones Muño, escribe; “al enfermo lo colocan en medio de la reunión y cuando ya está completamente cerrada la noche, principia la curación. Fantasmas parecen todos esos seres supersticiosos, alumbrados por la luz de una débil fogata, rodeados por misterioso silencio de la noche en un

paraje sombrío, practicando actos extraños, propios de los tiempos ya idos de los incas”. Después de cada súplica, la cual es cantada con una melodía monótona y triste, concluyen también el canto diciendo: “Paima, Jaina yo”.

Los “maleros” usan unos muñecos del tamaño natural a imagen y semejanza de la persona a quien quieren dañar. Los visten con las ropas sucias de las personas con quien se conjura, luego los pinchan con alfileres o espinas y los entierran. En ocasiones hacen uso de un afilado estoque con el cual hieren al muñeco en la parte que se desea lesionar a la persona odiada.

Las mujeres —por consejo de los “enganchadores”— para conseguir el afecto de los hombres, les roban sus prendas de vestir interiores, sobre todo calzoncillos, medias o calcetines o camisetas. Los colocan en el suelo después de tendida la “mesa” y hacen una serie de ceremonias, pasando por encima de ellos las mujeres con sus trajes levantados, casi en cuclillas haciendo una serie de invocaciones, rezos y cantos. El “enganche” consiste en poner ciertas yerbas “curadas” por el brujo, en un frasco pequeño, con un líquido que generalmente es alcohol, aguardiente o agua. Lo tapan bien y la persona lleva este frasco a su casa donde deberá conservarlo como un talismán. Así se conserva para siempre el cariño de la persona amada. El “desenganche” se obtiene rompiendo el frasco y arrojando su contenido al río.

Pero la credulidad fanática del pueblo tiene un límite que no puede trasponerse impunemente. En el distrito de Salas, epifoco de la brujería regional norteña, vivía en el pueblo de Penachi un individuo conocido con el nombre de “El Brujo de Hualanga”. Cristóbal Rojas Ordoñez se llamaba. Curaba las enfermedades extrañas con pócimas especiales y frotando varias veces, con el pulmón de un gallinazo, la región afectada; remediaba el mal de amores, valiéndose de astillas misteriosas, algunos hebras del cabello de la mujer esquiva o del rival, pañuelos con perfumes raros o prendas íntimas de las personas a quien se deseaba causar un mal. Las gentes lugareñas aseguraban que el brujo tenía tratos con el demonio y no pocos campesinos ingenuos lo llamaban “mano de Dios” atribuyéndole el poder de la adivinación. Con el tiempo el brujo decayó. No acertaba en sus hechizos y en sus predicciones y el pueblo empezó a perderle la fe. Los más exaltados lo agredieron ferozmente y le dieron muerte a pedradas y garrotazos.

La brujería también está extendida en *Cajamarca* y sirve para hacer daño, sanar las enfermedades y adivinar los robos en la campiña, indicando a los ladrones. Por medio de hierbas especiales calentadas en un tiesto, con un poco de agua florida, dándole tres bocados al enfermo y luego limpiando su cuerpo con ellas y arropándolo para que traspire, los brujos cajamarquinos de la provincia de Chota, curan el "pachacari", es decir la "enfermedad del susto", cuyos síntomas son el adelgazamiento, trastornos intestinales, fiebre lenta y consunción.

Para adivinar los robos, la gente de la campiña de la provincia de *Chota* acude a los brujos, lo mismo que para curarse algunas enfermedades o para hacer daño a otras personas. El brujo coloca en un tiesto, el fuego y los algodones comienzan a saltar en diversas direcciones. El brujo determina entonces el lugar por donde ha ido el ladrón. Después tiende la mesa, que es baja y pequeña, la cubre con un mantel y coloca en su centro una estatua de San Antonio, rodeándolo de una serie de objetos: piedrecitas, cálices, copas, pedazos de platos, floreros pequeños y rotos, plumas y conchas de mar. El brujo que tiene el nombre de "el sabio" mueve la "macana" o "coco" y canta:

Manan canchu palomita
cerro azul y Chaparri uiuff (silva
Chacha, ven ("chacha" es el diablo).

Este canto va acompañado de una serie de invocaciones y cantos en extraña lengua, muy probablemente aymara o quichua. Muchas veces sus cantos son una mezcla inconexa de diversas palabras aborígenes y castellanas y aún del latín que han podido aprender seguramente de la misa y otras oraciones. El "sabio", a la vez que canta, golpea con el coco la mesa por todo su alrededor y lo arroja al centro. Luego pone en un vaso un poco de tabaco y lo llena de aguardiente. Cada uno de los presentes toma un sorbo. Se repite durante toda la noche este ceremonial y el brujo va viendo en el vaso antes de tomar el licor las personas que han robado, las enfermedades que tiene su cliente o el daño que le va a causar. Si se trata de curar algún enfermo después de este ceremonial, el "sabio" se encierra solo con el enfermo en un cuarto o choza donde se hace la brujería, toma una espada y hace el simulacro de luchar con el demonio, bota espuma, se da contra el suelo, se desmaya y fatigado exclama: "vencí".

El brujo llamado José Diles, se propuso curar en Cajamarca a un individuo que creía ser víctima de la brujería. Probablemente estaba atacado de paludismo crónico. El brujo lleva al enfermo a su casa, a fin de que permaneciera en ella ocho días, tiempo necesario para la cura. Inicia su labor a las 7 de la noche, toma su charango y en presencia de los invitados (sesión mixta), toca una música fúnebre y luego prepara un líquido que se compone de agua florida, tabaco y aguardiente, que lo dispone en conchitas y les da a beber partes a su convidados, tomando él hasta doce pares. Sigue el canto. El brujo toma el pulso al enfermo y le da un brebaje y en seguida le chupa los riñones, operación en la cual se queda dormido el paciente. Entonces el brujo comienza a extraer de la boca a manera de hilachas verdes y negras, que según él es el mal que ha extraído del cuerpo del enfermo. Mientras duerme el paciente, el brujo armado de un puñal simula estar sosteniendo una horrible lucha con el demonio, a quien vence. Las hilachas verdes y negras son depositadas en pequeñas conchitas que luego son arrojadas detrás de la casa, alrededor de la cual rocía un polvo especial para aislarla de las gentes extrañas. Nuevamente bebe los pares de conchitas y sigue tocando el charango. Cuando el enfermo despierta, el brujo lo levanta y le hace beber una copa grande de aguardiente y luego lo invita a que baile con cada una de las asistentes, acto nocivo, tanto para el organismo débil del enfermo, cuanto para los invitados por el peligro del contagio. Cuando raya la aurora, según la creencia del brujo se van los espíritus. Entonces acuesta al enfermo y el brujo, toma 5 pares de mote, 5 tragos de caldo de carnero sin sal, 5 tragos de chicha, lo cual constituye su desayuno, a las 5 y media de la mañana. A las 6 a. m., entra la mujer del brujo trayendo alimentos para los concurrentes; pero ninguno de ellos puede salir sin permiso especial y sin cierta fórmula ceremonial, realizada por el brujo, consistente en el "desate de los miembros". La sesión se repite en los siguientes días en la misma forma, hasta que el octavo día el brujo presiente de antemano si el enfermo va a sanar o si su muerte se avecina, lo cual lo anuncia, según los casos, con cantos alegres o quejas, lágrimas y lamentos.³⁷

Santiago Antúnez de Mayolo, hombre de ciencia, ha captado muy interesantes prácticas de la brujería en la región de Tinyash, provincia del

³⁷ Datos proporcionados por la Srta. Caren Rosa Scarneo, mi alumna de la Universidad de San Marcos, en el año académico de 1938.

Marañón, Departamento de Huánuco. "Tinhash" significa, según él, brujería; y "tinyashka", embrujado. La brujería está profundamente arraigada en toda esta región. En Uchisa, "huallanga", están los brujos máximos, siguiéndoles luego en categoría los del distrito de Llamellín, frente a Tinyash, colindante con Pinra.

"Créese en Llamellín —dice Antúnez— que en la cumbre del cerro de San Cristóbal, sobre Uco, frente a Llamelín, hay una fuente mágica que posee la virtud de que quien se baña en sus aguas se convierte en un cóndor. Que la madre de una bruja de Carhua tenía un pisquito de tal agua con la que hacía sus abluciones y entonces, convertida en cóndor, iba los días martes y viernes, volando a dicha cumbre para reunirse con otras brujas voladoras de Huari y la Providencia del Marañón con las que celebraban conciliábulos".

Son variadas las prácticas de la brujería y métodos de trabajo en esta región. El móvil es casi siempre el amor o el odio.

Cuando una mujer quiere vengarse de una rival afortunada y recuperar el amor del hombre que ama, va donde una bruja, la que fabrica dos muñecos de cera negra —la cera tiene que ser negra— y un muñeco también de cera que representa éste al hombre en disputa. Viste a una de las muñecas de gala, la coloca en un altar entre flores con un confite en la boca, y otro en el sexo, y a sus pies, postrado de rodillas el muñeco. La otra muñeca, que representa a la rival, es vestida con andrajos y puesta a un lado con un ají en la boca y otro en el sexo. El resultado de la brujería es que la rival se pone fea, contrae alguna enfermedad cutánea, perdiendo por consiguiente sus atractivos para el hombre y, por último, éste vuelve donde la mujer que había desdeñado. Una mujer desdeñada puede vengarse de un hombre de varios modos: desde la ruina económica hasta la muerte del inconstante. Para lo primero la bruja entierra bajo una cruz una calavera de asno rellenándola con los objetos que han sido de uso personal del hombre. Este, según se cree, no tarda en experimentar percances en sus negocios: todo lo que emprende le resulta mal y así, poco a poco, se entrega a las copas, se arruina y queda en la miseria.

Para la venganza máxima, la bruja fabrica un muñeco de cera que representa al hombre; y lo amortaja y encierra en un ataúd, y entonces la bruja y su clienta salen de noche semi-desnudas, con sombreros negros sobre la cabeza, conduciendo el ataúd hacia la torre cuyas campanadas redoblan a difunto, enterrando luego al muñeco bajo un cruz cerca de la

vivienda del hombre a quien se desea causar la muerte. Muchas personas acuden desde largas distancias a Llamellín para consultar con las brujas. Algunas de éstas trabajan con batracios y reptiles. Así para que una mujer sea deseada y cortejada por los hombres, la bruja coje una culebra, que representa a la coqueta, le pone zarcillos y un collar de "huairuros". Para causar la enfermedad pincha al sapo en el órgano en que desea se produzca la dolencia. Todo el tiempo que dure el maleficio el sapo es alimentado artificialmente para que no muera.

Hay todavía adivinadores que trabajan con granos, hojas de coca, cigarrillos, etc. Se les utiliza para descubrir robos y seguir la pista de los ladrones.

Así, pese a los siglos transcurridos, ha sobrevivido en los Conchucos, más que en ninguna otra región de *Ancash*, la creencia en el poder máximo de los hechizos y lo mismo en la provincia del Marañón colindante con los Conchucos. Se comprende así el por qué de la palabra "Tinyashka" (embruado).³⁸

El "Maru" es, en *Ancash*, la viruela, epidemia tan temida que exige al nombrársela, sumo cuidado, porque si no la potencia que en ella mora se irrita en agravio del doliente. Los brujos y adivinos se llaman "Yachack", es decir, sabios o entendidos. "Cutitsishun" es el arte de infundir en aquellos o en la persona autora de un maleficio los terribles efectos que produjo la brujería en el hechizado.

Entre los indios semisalvajes, circunvecinos de Puerto Ocopa —campas, cunibos, cashibos, amueshas— las enfermedades y la muerte son consideradas como efectos de algún maleficio. El brujo que es, a la vez, astrónomo, sacerdote, curandero y danzante, se vale de sus artes para investigar el origen del mal, fuma, escupe, chupa la parte adolorida, hace como que extrae cierta sustancia que por maleficio habían metido al enfermo y que le originaba el dolor escupiendo luego. El mal es atribuido unas veces a plantas determinadas o a las hormigas —en cuyo caso son destruidas— a las piedras que, por lo mismo, son golpeadas con rabia, o a alguna persona, frecuentemente niño huérfano o prisionero adulto, que desde ese momento está condenado a morir. Una criatura de diez años, hija única y muy querida de una pareja de cashibos, fue sindicada como responsable

³⁸ Santiago Antúnez de Mayolo, *Las Ruinas de Tinyash*. Exploración arqueológica, febrero 1934. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. Tomo LXVIII. III Trimestre, 1941.

de la dolencia que determinó la muerte de su padre y entonces la madre la prendió y resolvió cumplir con el deber —para ella sagrado— de matarla. Se reunió la tribu, se hicieron fiestas rituales y tremendas, se ató a la niña al árbol donde debía ser flechada; pero aprovechando que sus presuntos victimarios embriagados dormían, logró soltar sus cuerdas y echó a correr, despavorida. Como éste hay varios casos en que los misioneros —y con ellos las hermanas terciarias— han conseguido rescatar y luego civilizar a muchos niños.

Aún en el *Departamento de Lima*, el primero del Perú, la brujería se encuentra bastante difundida, siendo frecuentes las crónicas policiales que registran casos de brujos arrestados por el ejercicio de sus prácticas, usando para ello amuletos, muñecos pinchados con alfileres, cruces envueltas en cintas, dedos de un muerto, cráneos, esqueletos de aves agoreras o naites. En Lima, las clases populares, dominadas por la superstición, se previenen contra la brujería mediante prácticas especiales, tales como llevar un envoltorio que contiene un limón, dos ajos, una ramita de yerbabuena, un poco de sal de comer y una pequeña cantidad de incienso y recorrer con él siete iglesias, durante siete viernes consecutivos, repitiendo esta frase después de impregnar el envoltorio en la pila de agua bendita: “Libradme de mis enemigos que me quieren mal”. Algunas gentes usan, en esta capital, cocimiento de la flor “kiswara”, en “pinko-pinko”, la raíz del “sutuma” para precaverse contra los males de la brujería en el estómago; yerbas especiales para la buena muerte; el “haururo”, amuleto que consigue la felicidad y el dinero. Las flores del “pillco” atraen el poder; la ruda, guardada en una casa, renovándola con frecuencia y sujetándose a un ritualismo especial, aleja los males y facilita los buenos negocios dando prosperidad a quien la tiene. Yerbas talismanes son “huarmimunachi”, propicias para los enamorados sin ventura y “ccarimunachi”, que usan las mujeres para satisfacer sus anhelos de ser amadas. Los “kcamili”, mezcla de brujos y curanderos, han llegado hasta Lima y surten a las supersticiones del empirismo casero.

Yo he sido testigo de una brujería especial para curar las verrugas. Una mulata de veinte años, empleada en mi servicio doméstico, allá por 1936, tenía una verruga en la mano izquierda rebelde a todo tratamiento médico. Su abuela le recetó una brujería; arrancarse un pelo y enterrarlo, echar luego sal en el fogón encendido de la cocina y salir corriendo sin volver la cara, repitiendo esta frase: “verrugas tengo, verrugas vendo, doy

sal al fuego y salgo corriendo". Así lo hizo la muchacha. Poco después la verruga había desaparecido completamente sin dejar huella. Otros casos de brujería han tenido resultados no menos sorprendentes.

En *Huancavelica* los "laiccas" o brujos son considerados videntes. Vaticinan el porvenir o curan un mal daño, practicando el "coca chocay" consistente en arrojar sobre una manta algunas hojas escogidas de coca y emitir su pronóstico según la posición que ellas tomen. Estas prácticas se hacen también con maíz de colores o barajando los naipes. Los brujos oficiantes acostumbra consultar al "Tayta Humalli" o "Wamari" —así se le llama a algún cerro imponente al que se le atribuye un carácter mítico— sobre el paradero de los animales o cosas perdidas o sobre los misterios del porvenir. La "papaga" consiste en rendir homenaje al cerro venerado, enterrando claveles, vino, ucaní y hojas de coca. Alfonso Mendoza, mi alumno en 1937 en la Universidad Mayor de San Marcos, me refirió algunos casos de brujería tomados de fuentes fidedignas, narrándome cómo su señora madre amaneció en cierta ocasión con fuertes punzadas en la palma de las manos y en la planta de los pies y que a medida que pasaban los días se le iban intensificando "como si le atravesaran el cuerpo con espinas". Corazón y riñones no habían dejado de sufrir el extraño mal. A falta de médico en la ciudad, por aquel entonces, consultó con un "entendido" en varias enfermedades y que tenía a su favor los buenos saldos de males curados con acierto. Vanas fueron las diferentes recetas del consultado que atribuyó el caso a un mal funcionamiento de los riñones. Alarmada su familia no sabía a qué atenerse, cuando una mañana la persona que aseaba el dormitorio de su madre, encontró por casualidad dentro del entablado que estaba movido y en dirección al catre, una muñeca de cera atravesada de espinas por todo el cuerpo. Dos días después la paciente estaba completamente restablecida. Atribuyóse la brujería a los comuneros de Yauricocha, Provincia de Huancavelica, con quienes el abuelo de Mendoza, con la eficiente ayuda de su madre, sostenía un juicio de propiedad sobre unos terrenos pastales. También sufrió el abuelo una temporada, por aquella misma fecha, de un deseo de beber licor, que estaba fuera de su dominio. Se encontró al cabo de un tiempo, al limpiarle uno de sus ternos, otro muñeco con una botella y vaso, simulados. Destruído el muñeco, desapareció en el abuelo ese deseo.

Maestro de escuela era en Huancavelida don Luciano Palomino, quien en veces se excedía en el rigor de los castigos para sus alumnos. Un buen

día menudearon los palmetazos en uno de ellos. El muchacho en represalia cogió una "coronta", de maíz, liándola fuertemente y la colgó en un surtidero de agua, permaneciendo allí varios días hasta que por la humedad comenzó a aumentar de volumen. Paralelamente se "ginchaba" el maestro Palomino hasta que se puso "en las últimas". El alumno seguro de que la "coronta" que puso al agua fuera el motivo de la enfermedad de su maestro, la sacó y a los tres días volvía a sus labores don Luciano. El muchacho confesó su travesura.

El "chucaque" en el *Departamento de Piura*, se denomina a un malestar consistente en dolores fuertes de estómago, cuyo origen se atribuye a "tener vergüenza", al ser sorprendido cometiendo una mala acción. El curandero aplica al ombligo el remedio, que consiste en poner una moneda de plata envuelta en algodón empapado en saliva, rezando el Credo al revés y con otras liturgias. Existen también otras prácticas curativas.

Desde épocas remotas se ha utilizado la brujería para perseguir y descubrir a los ladrones, costumbre ésta que no era sólo de los yungas, sino de todo el Perú. Por eso afirma con razón el Padre Calancha que el "miedo y no el viñador guardaba la viña". Hasta hoy en la cuenca del Titicaca se acostumbra consultar a los brujos para descubrir a los abigeos.

En Ayacucho —según lo narra Alayza y Paz Soldán— las víctimas del abigeato imploran al genio tutelar de un cerro, al cual ofrendan comestibles, chichas y flores, colocadas sobre un mantel. Aseguran las tradiciones lugareñas —originadas desde la época prehispánica— que el genio toma forma humana y revela el nombre de los ladrones y el paradero de lo robado.³⁹ Describe también algunas prácticas de la brujería en Castrovirreyna, por él presenciadas. El empleado de las minas había sido arrojado por una mula en un precipicio, fracturándose cuatro costillas y quedando maltrecho. Frente a la inutilidad del médico, los indios tomaron a su cargo al herido y lo encomendaron al brujo, quien acompañado de la indiada, se trasladó al cerro donde tuvo lugar el accidente, colocando allí algunas velas encendidas. La circunstancia de que el aire no las apagara fue el indicio de que el cerro estaba manso y no quería vengarse matando al enfermo. Luego se acudió a la "sobada", frotando el vientre del paciente con el de dos "huihuas" (vivas) a las que luego se le abrieron las entrañas que fueron consultadas por el brujo, en prácticas análogas

³⁹ Luis Alayza y Paz Soldán, *Mitos Religiosos e Idolatrías de Ayer y Hoy*. Estudio publicado en Lima, octubre 1941.

a las de los arúspices en las entrañas de las aves agoreras, en la Roma antigua. Dos semanas después estaba restablecido el paciente.

El *Departamento de Ica* tiene un lugar predilecto para la brujería: Cachiche. Las brujas de Cachiche gozan de un prestigio nacional que se perennizó, desde otras épocas, en los relatos de Fray Francisco Martínez de Biedma y en las Tradiciones de Ricardo Palma. Portaban estas brujas —cuenta Alayza, quién las visitó en una oportunidad— “los ataditos de ropa prendidos con una espina de muerte, el arbusto que proporcionó el material para la corona de espinas del Señor y salían de ellos las camisas y pañuelos lavados con las aguas paganas de las lagunas de Saraja, oliendo a sol y arena”.⁴⁰

Refieren en *Huánuco* el caso del bandolero Patente Palido, al que —expresión vidente de la brujería— se le encontró dos ojos cuidadosamente guardados en un saquito de pergamino con hojas de coca. En un asalto a la estancia Yanag, en Chaulán, los asaltantes devoraron la lengua y el corazón de Pablo Cristóbal “el valiente”, cerca de caserío de Kerosh, en Margos, en la creencia mítica de que así adquirirían la bravura de la víctima. También asesinaron a palos al bandolero Puni Mendoza. Antes de asestarle el primer garrotazo, el asesino invocó la protección divina, a fin de que el delito no se frustrara. La lengua de Mendoza se dividió prolijamente en iguales partes entre ocho indígenas comprometidos en el homicidio.

Los indios huanuqueños creen que las personas como los animales pueden ser poseídos del demonio. Se les puede librar del espíritu maligno con agua bendita o exorcismos. Si estas prácticas no tienen resultado, se les da muerte a las víctimas. Creen también que los duendes son niños muertos sin bautizo y confinados por tal motivo al Limbo. Estos duendes tienen el aspecto de criaturas desnudas y aparecen cerca de los manantiales y acequias en los que se bañan y realizan cabriolas. Muchas personas declaran haberlos visto bañarse en las acequias de las calles de algunas poblaciones serranas, especialmente en la madrugada.

Los curanderos y los hechiceros en San Pedro de Lloc (Pacasmayo) gozan de estimación y son muy temidos por los supersticiosos campesinos. El paganismo aborígen subsiste, aún, bajo el rito católico. Los curanderos no sólo curan las enfermedades corporales sino también las del

⁴⁰ *Ob., cit.*

espíritu, sobre todo el amor no correspondido. Venden amuletos y brebajes para lograr el cariño de algún indiferente, o para vengarse de algún enemigo. Los muertos tienen también su culto. Témesese a los muertos malos, a cuyas sombras —revestidos por la leyenda— achacan una serie de tropelías.

Sorprendentes curaciones realizó, en Monsefú, en 1936, don Incio Li mediante prácticas de la brujería, a base de brebajes preparados con hierbas especiales. Fueron sanadas rápidamente dos fístulas en el peroné de 23 centímetros de extensión, que parecían incurables después de cinco años de tratamientos médicos, una enfermedad venérea; y un ataque de epilepsia que una infeliz muchacha venía sufriendo, durante 4 años consecutivos, a pesar de haber sido rigurosamente tratada por los mejores facultativos del departamento de La Libertad. Los brebajes de la brujería la sanaron en menos de diez días.⁴¹

En la *provincia de San Martín* —departamento del mismo nombre— la brujería está hondamente arraigada en las costumbres. Acuden a los brujos las víctimas de un robo, a fin de que, mediante sus prácticas, se le reviente el ojo al ladrón. El brujo fríe entonces un huairuro en una sartén. Al reventarse el huairuro, se reventará también un ojo del culpable. El “yachai”, flema que el brujo saca de su garganta y la alarga con los dedos, servirá para que una mujer cobre venganza con otra o asegurarse la fidelidad de su marido o de su amante.

En *Arequipa* los brujos, los curanderos, los componedores de huesos, los herbolarios, los que hacen arrojar las solitarias y los adivinadores tienen evidente prestigio en las clases populares. Los brujos pueden causar daños, valiéndose de alimentos o bebidas; y hechizos, empleando al muñeco, manchas o “ccaras”.⁴² En el distrito de Acari, en ese departamento, utilizan en sus encantamientos y venganzas, las tierras de una quebrada cercana a Chocavento, a la que le atribuyen propiedades mágicas. Difúndese por el lugar los relatos de las brujas voladoras que se entretienen en molestar a los viajeros, obstaculizándoles la ruta.

En el *Departamento de Puno*, provincia de Zepita, parcialidad de Ancoputo, un famoso brujo —Daniel Chambilla— en 1937 pretendió curar, con churrascos de carne humana, a un palúdico. Para conseguir tan extraña panacea, el curandero profanó el cadáver de un indígena recién

⁴¹ Dato registrado en el periódico “El Horizonte” de Monsefú, 1936.

⁴² Edmundo Escobel, *El curanderismo en Arequipa*.

enterrado y el enfermo devoró tan macabro alimento, en su afán de recuperar la salud.

En la *provincia de Jauja*, “Manchasrra” o susto es, a decir de “zampinjayaj” (curandero llamador) huída o separación del “Wawa” de esa tercera alma, que para la creencia regnícola existe, a modo de una trinidad espiritual, en los infantes o menores de edad. Este estado patológico, psicofísico, se manifiesta por una expresión de tristeza, melancolía, inapetencia, llanto inmotivado, sueño intranquilo y con sobresaltos, desnutrición progresiva, los ojos encajados y los párpados caídos. Estos síntomas se presentan comúnmente en los niños, algunas veces en los adolescentes y pocas veces en los adultos y ancianos.

Son varias las causas y los sitios que, según la creencia popular indígena, originan el susto. Entre las principales que tienen como origen una fuerte impresión o conmoción psíquica, están: la caída violenta, a “sangre fría”, desde alguna altura; la caída de la cama en los bebés, en cuyo caso el susto está en la casa; la mordida de un perro enfurecido, la embestida de algún otro animal, (toro, culebra, lagartija, etc.); ser arrastrados por las aguas de un río torrentoso, la visión alucinante de un fantasma. En estos casos estará en los sitios ya indicados el susto o más propiamente dicho, el Ucu-Pacha, flúido potencial de atracción telúrica y también animita que se manifiesta en las tierras vírgenes no cultivadas, en las piedras, en los ríos, en los pantanos, en los árboles, etcétera.

Existe la creencia de que toda persona —párvulo o anciano— que sufra una impresión de susto, pierde su “ángel” o “ánima” en el mismo sitio donde fue asustado y el anonadamiento o malestar que sigue a la impresión hace víctima a la persona, hasta que ésta logre recuperar el ánima perdida. La necesidad de buscarla e incorporarla a su cuerpo condiciona la práctica de la “Schurka”. Para ello el brujo adquiere primero, siete clases de agua: agua de la “virgen”, del “carmen”, de colonia, del “espíritu”, de la “banda”, de azahar y agua “bendita”. Son imprescindibles también una “piedra de ara” —así llamada por haberse celebrado en ella alguna misa—, vinagre perfumado, cierta cantidad de pétalos de diversas flores, una manta fina y un muñeco de pan. En posesión de todos estos elementos, el brujo principia el proceso curativo. Si el “asustado” es una criatura de corta edad, se le recluye en una habitación en compañía de su madre o de un deudo cercano. Más tarde entra el brujo quien cierra todás las puertas y ventanas, acuesta a la criatura en su cama o

sobre una mesa y se sienta en el suelo a chacchar coca y fumar cigarro. Poco después, augura el resultado de la curación, observando la coca masticada y las cenizas del cigarro; acompaña a la observación la llamada al "ángel" que continuamente va repitiéndola en todo el curso de la operación, mientras el niño yace acostado abrazando al muñeco de pan. Luego el brujo extiende la manta hecha flores y las rocía con las siete aguas y con ella frota vigorosamente al niño. Lo acuesta enseguida, sometiéndolo a un buen abrigo, y le da un sudorífico. Si el paciente transpira y concilia rápidamente el sueño, la curación ha tenido éxito favorable, el espíritu ha vuelto. Las flores son llevadas a un sitio donde convergen dos caminos y las riegan con cuidado formando la imagen de la cruz. Pero si el niño no duerme, las flores son echadas al río después de rezar siete padrenuestros. Inmediatamente el curandero en compañía de otra persona llevan al muñeco de pan —esta vez vestido— al sitio donde se produjo el susto, lo dejan y se retiran a una distancia conveniente, desde la cual pueden observarlo. Bien pronto, el volar de un insecto, el canto de un ave o cualquier otro rumor, anuncia que el "gentil" ha soltado el espíritu y el cual está en el cuerpo del muñeco. Sin pérdida de tiempo —ya que existe el peligro de que el "ángel" se "pegue" a otra persona o a un animal— el brujo y su acompañante se apoderan de él y lo llevan a toda prisa al lado del niño, pero sin voltear la cara y repitiendo las llamativas en todo el curso del camino. Cuando juntan a la criatura con el muñeco vestido, portador de su "ángel", termina la Schurka. Para contentar al "gentil" depositan en el sitio del susto un pedazo de uña y pelc del paciente a quien le han devuelto su espíritu.⁴³

Puede ser motivo de un susto y muchas veces de dolencias internas de consecuencias funestas o de larga penuria, el tropezar con osamentas o huacos de los Shintiles, o haber descansado o dormido inadvertidamente en estos cementerios. Cuando esto ocurre y se ha producido la dolencia, dícese que ha sido "agarrado" por el "chachu" del shintil o abuelo. El "agarrado por el chachu" manifiesta aguda desnutrición, alza de temperatura, pérdida del apetito, otras veces se hinchan. Estos síntomas patológicos, para la creencia de estas gentes, son demostración de que el shintil ha "chupado" o ha "soplado" según los casos ya descritos.⁴⁴

⁴³ Los interesantes detalles de esta ceremonia me los suministró el folklorista jaujino José M. Bravo Gurt.

⁴⁴ "Chachu" significa agarrar, aprehender, atraer maléficamente. Representa cierto ani-

El waywashrra o “agarrado de aire” se manifiesta por un estrabismo o torcedura intempestiva de los ojos, de la boca, de la mandíbula inferior y a veces de toda la cara. Estas dolencias así como todas aquellas derivadas del susto simple son sometidas de primera intención al tratamiento del curandero, llamador o chupador (zampin-jayaj o shrrujuy). Se acude al “jayaj”, hombre o mujer de edad avanzada, casi siempre inválido (cojo o ciego). La madre del enfermo presenta un pequeño manojito de flores; claveles rojos o blancos, flores de la retama o rosas coloradas corrientes, de preferencia extraídas del cementerio. También son indispensables el agua de las Tres Marías, el agua del Carmen, elementos que no faltan en la botica del pueblo, la coca, la chacta y los cigarrillos. El llamador se lleva a la boca una buena porción de coca, y mascullando una oración, hace como que bendice las flores con las aguas ya citadas, en seguida las frota suavemente por todo el cuerpo del niño y ordena que el enfermo las tome en sus manos y las escupa tres veces, a modo de un conjuro. Luego, va hacia la puerta de la habitación, que a propósito ha quedado sola, y desde allí pronuncia el nombre del enfermo y repite varias veces: Srramuy, Shrramuy... (Ven, sígueme, ven, sígueme, no te quedes.) Terminada esta escena de la “llamada”, junta todas las flores y manda que sean arrojadas a la salida de la población y en medio del camino más transitado, mejor si es un cruce de camino, en una hora en que no sea visto de nadie, preferentemente de noche. A las doce de la noche, aquél toma la ropa que usó el día del susto el enfermo y con estas prendas sale afuera de la población, debiendo ir muchas veces al cementerio, al río, a la huaquería. Allí, en ofrenda a ese espíritu mítico, telúrico, entierra alguna prenda del enfermo y víveres, volviendo a invocarlo. Regresa a la casa por otro camino, arrastrando las prendas que vistió el enfermo.

Muchas veces la llamada solamente no es suficiente para el anhelado restablecimiento en cuyo caso acostumbraban recurrir a la práctica del Shrrujuy o “chupador”, quien para la creencia de estas gentes, con un acto de absorber o chupar propiamente, extrae el mal que abate al enfermo. Esta maniobra es más sencilla. El chupador hace sus oraciones

mismo actuante de índole maléfico, atribuido a los cerros, las cuevas, los shintiles y los cementerios de éstos. “Shintil”; resto humano que se conserva apergaminado y encogido. Por efecto de este flúido telúrico animista o chachu, “sopla” o “chupa”, como una demostración de defensa ante una profanación.

de costumbre, luego diluye en un poco de agua fresca una pequeña cantidad de sal de cocina. Toma en su boca una porción de esta agua y acercándose al cuerpo del enfermo, hace con el agua como que chupa, por el lado del corazón, del estómago, la nuca, varias veces.

Si el paciente, joven o adulto, no mejora con estos procedimientos, recurren con presteza y seguros del éxito, al tratamiento por la "Huywa", o "fobeo" o "jobeo" (sobar o pasar), por medio de la "cría" (cuy tierno). Al decir de estas gentes con la "jobeada" —práctica generalizada en la sierra— el mal del enfermo pasa a la "cría" por efecto de la fuerza eléctrica orgánica que posee el cuy. Y no solamente el cuy, sino también el conejo, el gato, la liebre, la vizcacha, la parachupa o muca y otros, son poderosos receptores del organismo electro-magneto. Es en las vísceras y demás partes del organismos del cuy donde "sale" y se puede ver la enfermedad siguiendo la indicación del "jobeador", igual que en una plancha radiográfica. Algunos "jobeadores" suelen llamar a este procedimiento —quizás con razón— los rayos X de los pobres indígenas. El profesor Luis Plana dice: "La huywa consiste en friccionar el cuerpo humano con animales, generalmente con zacas o cuyes, para luego examinarlos, abriéndoles las entrañas y así poder hacer el diagnóstico de la enfermedad." Esta demostración ha coincidido, muchas veces, con la realidad.

El curandero jobeador puede ser persona joven y sana, pero con experiencia de este manejo. Indica a los familiares el día y la hora del tratamiento que debe verificarse los martes o viernes a las 12 del día o de la noche. Debe tenerse lista para ese día la "cría". El curandero reúne a los familiares más cercanos del enfermo. Antes del jobeo chacchan, fuman y beben todos los presentes. Esta es una forma de entrar prevenido para cuando "salga" el mal. La coca, el cigarro, especialmente aquélla, desde tiempo inmemorial, tiene un poder de superstición mitológica sobrenatural en la vida de estos seres. Le anticipan al jobeador si la curación ha de tener éxito y si el enfermo ha de sanar. El jobeador pasa la cría por todo el cuerpo y en especial por la región donde acusa más dolor. Esta maniobra dura varios minutos, a veces hasta dos horas. Durante este tiempo el cuy ha muerto, sólo por efecto de la jobeada; el paciente empieza a transpirar y a veces suda abundantemente, luego cae profundamente laxado. El jobeador, una vez terminada la sobada, abre el cuy y va indicando a los presentes el sitio donde se halla localizada la afección y que pre-

sentan manchas sanguinolentas o cuerpos extraños. De esta manera ve si está agarrado por el "chachu" o si está "shillquilushrra", "recalcado" o si se trata de una hechicería. Para la curación, o mejor dicho para sacar totalmente el mal, precisa continuar con las jobeadas. Terminada la escena, el jobeador cierra el vientre del cuy, rellenando las vísceras extraídas con coca que han chacchado, las colillas de los cigarros, todo con minuciosidad. Hecho esto, el curandero lleva el cuy autopsiado, hasta el lugar donde ocurrió el susto, el Ucu-pacha o el chachu; allí entierra el cuy junto con la coca que en ese momento chacchaba; además lleva algunos víveres (maíz, trigo, etc.), cigarrillos, licor y entierra todo esto, a fin de que el abuelo se muestre contento y suelte al enfermo. Muchas veces el caso requiere mayor ofrenda, entonces sacrifican un perro y a veces una llama tierna, la que es enterrada en aquel sitio. Vuelve el curandero a la casa del enfermo; pero así como en la llamada, por otro camino.

Las víctimas de un robo juntan con mucho cuidado las huellas, las tuestan y las echan a un manantial, para que se le pudran los pies al ladrón. Cuando se pierde una persona tienden sus ropas y le prenden cuatro velas, es para que regrese. Brujos famosos son los "huamanguinos" de la región de *Huamanga*. En *Carampoma* casi todos sus habitantes son brujos, que trabajan con triple finalidad: para descubrir robos, curar enfermos y hacer daño.

Las prácticas adivinatorias tienen por objeto anunciar el porvenir y el proceso futuro de las enfermedades. En *Huánuco*, el brujo mastica un puñado de coca; si el sabor es agradable, significa buen augurio; si es amargo pronostica desgracia y el enfermo ha de morir. En *Andahuaylas* los hechiceros emplean para la adivinación, el vuelo de ciertas aves e insectos. En *Jauja* se usa una vela de sebo que se coloca junto al lecho del enfermo; si la vela se inclina hacia el paciente, el pronóstico es bueno, si sucede lo contrario, el vaticinio es malo. La ceremonia adivinatoria en *Apurímac* se llama "muda", empleándose un cuy negro; es bastante complicada. Empléase también en esta región la coca; el hechicero las arroja al aire y según la colocación que toman las hojas al caer al suelo, se descubre el porvenir del enfermo. Este mismo procedimiento usan los brujos de Apurímac para descubrir los abigeos.⁴⁵

Las supersticiones indígenas atribuyen a los brujos la capacidad fantás-

⁴⁵ H. Valdizán y A. Maldonado, *Medicina Popular Peruana*.

tica de convertirse en cualquier animal doméstico —rezago y supervivencia de los cuentos míticos— en objetos inanimados, mientras ejercitan sus labores; de matar a los viajeros nocturnos, con el objeto de extraerles la grasa, donde se localizan las fuerzas anímicas, la vida y el movimiento, para vendérselas después a los blancos, quienes las emplearán para engrasar sus ingenios, sus molinos y fundiciones, con el propósito de obtener un mejor rendimiento; acusación ésta que fomenta un sordo odio de razas; de aprovecharse del sueño de las víctimas para, nuevos vampiros humanos, abrirlas una pequeña herida por donde les succionan la sangre y la salud y hasta la vida. A estos brujos caníbales se les llama “Pishtac”.

Para “hacer el daño”, es decir para embrujar a una persona, se realiza una original ceremonia delante de objetos extraños, entre ellos un platillo lleno de agua y un vaso de cristal, cubriéndole, ligeramente ladeado, como si fuera una trampa. El brujo reza un Credo al revés e invoca a los espíritus malignos de las lagunas y cerros encantados, a fin de que hagan venir la sombra del individuo a quien se odia y se trata de “malear”. La concurrencia danza, canta y mascando cimorra y tabaco se excita hasta el paroxismo. Agrégase a ello la influencia sugestiva que tiene el brujo sobre los concurrentes, por la cual éstos obedecen ciegamente lá voluntad de aquél. Afirma Castro Pozo que el brujo hipnotiza a toda la concurrencia y que desde tiempo inmemorial los indios conocen la sugestión animal.⁴⁶ Por fin todos ven aproximarse una lucesita blanca que penetra al vaso, el brujo cierra el vaso prestamente y estalla un grito de algazara y locura frenética porque se ha logrado aprisionar el espíritu, al que luego lo transmutan al cuerpo de algún animal, dando de beber a éste el agua del platillo donde se ha refugiado la “sombra prisionera”. Si este animal muere, irremediamente tiene que morir el “dañado” o, en su defecto, sufrir todos los dolores que el animal sufre. En algunas partes de la sierra se procede con un muñeco o un sapo, al que se viste con los objetos personales de la víctima, se le hinca luego con alfileres y espinos el cuerpo, especialmente el lugar en que se desea localizar el daño, con el firme y deliberado propósito que el dolor sufrido por el animal en tal o cual parte del cuerpo, debe sufrirlo el embrujado. Si no hay “intención” la práctica no suele dar buen resultado. Luego se lleva el objeto a casa del “dañado” y se esconde en un lugar donde la persona acostumbra estar o pasar:

⁴⁶ Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra Comunidad Indígena*.

En *Arequipa* el método del muñeco se complica, porque éste debe ser arrojado a un chorro de agua; mientras las agujas no se oxidan, las enfermedades no aparecen en la víctima. Así mismo se cree que entre el demonio y los brujos, existe una estrecha relación o pacto. En Jauja, los brujos pueden causar enfermedades a distancia, valiéndose del método de las “comunicaciones”.

Brujos y curanderos practican hoy, en el Perú, la curación de algunos males como el “mal daño”, o sea múltiples anormalidades sufridas en el organismo del paciente; el “ojear”, con que se mencionan los casos en que personas de “mal mirar” producen alteraciones en sus semejantes, sobre todo en *Piura*, *Lambayeque*, provincia de *Chancay*, con sus distritos de la sierra y aún en *Lima* donde no son pocas las personas que atribuyen cualquier alteración orgánica de sus pequeños hijos a la mirada más o menos detenida o en el cariño más o menos intenso de determinada persona. Los “ojeamientos” se extienden hasta a los animales que son sometidos a “curas” distintas de las empleadas para personas. El “chacho”, “huayra” y “ayayu”, atribuidos a la introducción del espíritu del mal, es el brote de granos en la piel. Se cura sobándolos una o dos veces con cuy negro, pudiendo repetirse estas operaciones si así lo exigen las condiciones del paciente, hasta seis veces, empleándose, en otros casos, igual número de ranas “mayor”, sacrificios de sangre, exorcismos, brebajes, infusión o cocimientos de yerbas, raíces o flores, cataplasmas de maíz molido en forma de mazamorra denominada “parpa” en la sierra y “zango” en la costa. Igualmente para la curación de “ayatayu” se emplean baños con hojas de bejucos traídas de la montaña. Los indígenas atribuyen las enfermedades del tabardillo, la caracha, la terciana, a las personas que pretenden desaguar las lagunas, desafiar la luz del sol o internarse al valle o selva sin haber ofrendado al espíritu o señor de la “apachita”.

Para curar el “mal daño”, el brujo investiga la naturaleza del “daño”, su magnitud y cuáles son los órganos lesionados; frota el cuerpo del enfermo con un cuy, en la creencia que, merced a este procedimiento, el “mal daño” se refleja en el animal. Luego examina su interior para ver dónde está el mal localizado y qué órganos están lesionados. Se lleva entonces al enfermo a un lugar especial, se le prepara su organismo para “espantar” o “sacar” de su persona el “mal daño”. Ordena el maestro que no coma ajos ni cebollas, se le hace bañar en hierbas y se le da infusión de ciertas plantas y raíces. Luego, entrada la noche, comienza la

ceremonia de la curación. Se encuentran en la mesa, alumbrada por la débil luz de una esperma, ciertos amuletos extraños, calaveras, polvos de cantárida, etc. El brujo reza entonces algunos credos al revés, implorando el auxilio de los espíritus de las lagunas y cerros encantados, a fin de que se ahuyente el “daño” y el enfermo pueda recuperar su salud. Los acompañantes danzan, cantan y esperan los resultados.

La gran masa de la sierra tiene la creencia de que una fuerte impresión es causa para que el “ánima” de un individuo “deje” el cuerpo. Una enfermedad nerviosa atribuyen a este hecho. El remedio seguro es la “ccayapa”, que es llamar al “ánima” con el objeto de que vuelva al cuerpo que abandonó. A las criaturas hacen el llamado durante el sueño y consiste en pronunciar cerca de la cabeza del paciente la palabra “kuti-kamuy” (vuélvete) y ponerles bajo la almohada hojas de tumbos (planta trepadora que da el fruto de este nombre), un pedazo de pan y piedras del río. Cuando el “susto” afecta a una persona adulta, hacen un muñeco con las prendas de vestir del enfermo y lo conducen de noche al lugar donde se cree ha “saltado el ánimo” por la impresión, y después de hacer la paga consabida del vino y el clavel al suelo, hacen las llamadas del caso y creen que el “ánima” vuelve al muñeco, el que es conducido con cuidado para colocarlo en la cama donde está durmiendo el enfermo. Cuando el muñeco creen se hace pesado, vuelve el “ánima” y si no, se repiten las prácticas con más pagas. Se deben posiblemente a la auto-sugestión la mayor parte de estas curaciones.

La “ccara” es una enfermedad de la piel que se produce con manchas rojas, negras, blancas o de color café y que, en algunas regiones del sur, se cree que son producidas por un bebedizo que preparan las brujas. Esta enfermedad ha sido estudiada por el doctor Escomel, quien ha negado la posibilidad de que la “ccara” pueda ser “dada” como la creencia popular imagina. En algunas provincias de Arequipa es frecuente ver numerosos “ccarientos”. Huancarqui ha sido uno de los sitios donde en otras épocas se vio mayor número de estos enfermos, que poco a poco van desapareciendo, confirmando en esta forma la creencia popular de que la “ccara” puede “darse”.

Existen además las enfermedades del “ayatullo” (hueso de muerto), “huaira” (mal viento) y “puquio” (espíritu malo de un manantial). El “huaira” o mal viento se presenta bajo la forma de un malestar del cuerpo, desgano, náuseas, dolor de cabeza y palidez suma que se com-

bate con yerbas como el "marku" (altamisa) caliente, agua de "muña" (que tiene esencia de menta), y ahumar al paciente con cuernos raspados o lanas de diferentes animales. También se presenta como granulaciones en todo el cuerpo, que se curan pasando las partes lesionadas con toda clase de yerbas sacadas de agua hirviendo y casi inmediatamente aplicadas. La curación es dolorosa, pero eficaz. Creen los indios que la sífilis es el "ayatullo" o algún hueso de los "gentiles" o remotos antepasados, introducido en el cuerpo del paciente. El "puquio" y el "waira", curados también por medio de yerbas, se caracteriza por hinchazones de los pies, brazos, manos, etc. Atribuyen igualmente el reumatismo a esta causa, en la creencia animista de que el espíritu malo del manantial se introduce dentro del cuerpo y produce el mal. Llaman "eccoyay" a la pérdida de las energías vitales, ya por el "susto" o enfermedad de los nervios o por la tisis. Atribuyen también al "pachachaskircon" (le ha recibido la tierra). El tuberculoso vive en la misma choza indígena en promiscuidad con toda su familia, como pasa también en los casos de viruela cuando llega el "Tayta-Capac". En el centro de la sierra los indios emplean una extraña manera de vacuna que va desapareciendo lentamente. Consiste en recoger las costras que se desprenden del cutis de un enfermo y llevarlas envueltas en un trapo a sus casas e introducir las en la cama de las personas que desean "vacunar", especialmente de sus hijos menores. Esta original "vacuna" resulta un contagio provocado. Los sometidos a esta prueba a veces son atacados por el mal en forma benigna y otras con tal fuerza que les ocasiona la muerte o sanan con la cara totalmente deformada por las cicatrices.

Las principales yerbas utilizadas por los curanderos son "misha" curandera "inga", "misha rey", "misha rastrea", "cardo santo", "hórmamo", "sauco", "mullo", "cuti", "cordor", de varias clases de los dos últimos, "huamaripa", "canchalacua", "huacaquero", "toroquero", "querornomo", "huaminga", "toro", "citeguaminga", "cahiguaminga" "bejuquillos" amarillo y negro, "huarmi" de hombre y de mujer, "trencillo", "tucan", "pilco", "yayahuasca" de jugo lechoso se suministra para narcotizar a la persona que ha de mirar en sueños lo que va a suceder o lo que está sucediendo en parte distinta. La "Cashoramucha", "cucuy", "chila", "lancahusa", "esorzonera", la "ccicla" cuyo jugo unta el rastreador a las narices del perro a fin de que no pierda las huellas de los ladrones, la "hullca" y otras muchas. Entre las yerbas del "buen querer y aborrecer" están la

“yana hurmi”, el chamico, el huanarpo, la motoi, la ccarco, el culantrillo, el “cachi huaminga” y algunas otras cuyas propiedades erectogénicas son conocidas desde tiempos inmemoriales por los indios.

Casi todas las comunidades del Perú poseen sus *amuletos* y *talismanes* para evitar las enfermedades, tener éxito en el amor, precaverse de la brujería y defender los sembrados y las casas. Es realmente desconcertante —y por eso dificulta la catalogación— el número de unos y otros. Los muñecos de cera, los cabellos de la mujer amada, las cabezas de culebras que tuvieron ojos negros, en Ancash y en Ayacucho; las cabezas disecadas de culebra y las legañas de perro en Junín; polvos especiales hechos por los brujos en Apurímac; el agua del lavado de los órganos genitales de la mujer, la sangre menstrual disecada y pulverizada, la lengua de una víbora, el ají color rojo, la cabeza de una culebra con un hilo pasado por los ojos, en Arequipa; la pluma del ave Huacsalla y el ekako en Puno; la lengua del cóndor en el Cuzco, son entre otros muchos, los talismanes peruanos.

El “huancaqui” fue, desde otras épocas, un talismán amoroso entre los indígenas. Cada localidad tenía su “huancanqui” especial, confeccionado con plumas de pájaros generalmente. Morúa, en sus informaciones, atribuye las cualidades de este talismán al “guaranqui”, pequeño pájaro aborigen. Unanue afirma que los indios de las Pampas del Sacramento usaban un vegetal, llamado “guayanchi”, “amuleto para unir corazones y asegurar el éxito de las empresas”.

En las prácticas populares se contrarrestan los efectos de los talismanes o afrodisíacos para avivar el amor. Algunas indias de la sierra tienen la costumbre de “quebrar las espinas con que aseguran sus mantas” creyendo así disminuir los ímpetus del varón que logra juntarse con ellas. Estas prácticas superviven hasta hoy en algunas comunidades indígenas en donde las mujeres clavan en el suelo, con ese objeto, sus agujas o prendedores.

La tribu de los “machaguengas”, que habita las márgenes del Koribeni, afluente del Urubamba, otorga a la brujería trascendental misión. Los brujos se llaman los “seripegari”, que significa en dialecto machiguenga, “el que se transfigura por efectos del tabaco”. Los “seripegari” son iguales a los demás hombres. Sólo se diferencian porque pueden encantarse y ponerse en contacto con mundos suprasensibles. El ser “seripegari” es don que sólo tienen algunos varones. Para las mujeres es tabú.

Antes, en los días anónimos de la creación, todos los machiguengas eran "seripegari". Hoy, sólo unos cuantos tienen ese privilegio. Para hacerse "seripegari" los machiguengas antiguos se internaban en la selva y allí permanecían, solitarios, durante todo un año. Comían muy poco. Ingerían, en cambio, con abundancia, pamucos de extracto de tabaco, de kamarámpi y de kabuírini. Los espíritus buenos se les aparecían y les enseñaban muchas prácticas útiles para el bien de sus hermanos. Ahora se contentan sólo con encantarse.

Sus mujeres les preparan el mágico menjurje que ha de producir el encantamiento. Para ello machacan la enredadera kamarampi. La ponen a hervir en ollas muy limpias, la sacan, la vuelven a machacar y la someten nuevamente a un hervor prolongado, repiten dos o tres veces este proceso, finalmente la cuelan y la dejan que se enfríe. Gomosa, negra y amarga, esta pócima es bebida por el "seripegari". Otros "seripegari" ingieren extracto de séri (tabaco) o de la planta kabuírin: obtenidos por procedimientos análogos. El "seripegari" es el personaje más importante y más respetado de la tribu. El profeta, mediador entre los espíritus buenos y el hombre y lo que es más, médico.

El complicado ritual empleado por los "seripegari" hace que aquellos salvajes de vida sencilla los consideren semidivinos. Sus sesiones se inician a oscurecer. Se enciende la hoguera una vez que están reunidos los interesados, y el "seripegari" se ubica en lugar preferente. Bebe el consabido brebaje y queda "imarákara" (encantado). Empieza a cantar, improvisando la letra. La temática del canto es simplísima y relacionada con lo que tiene que hacer. De vez en vez, el "seripegari" desliza palabras exóticas e incomprensibles para los demás. Entre tanto, las mujeres y los niños asistentes acompañan en la canción. Terminado el canto, hace sonar un manojo de diversos amuletos y todos callan al oírlo. En este instante se esfuma el "seripegari". Sube a visitar a los espíritus. Vuelve transfigurado. No parece el mismo que partiera momentos antes. Ejecuta los servicios solicitados o da a conocer lo que los interesados desean saber. Y sube a conversar nuevamente con los espíritus. Retorna esta vez más pronto que la anterior. Canta de nuevo coreado por mujeres, niños y termina la sesión.

El rol social más importante que desempeñan los "seripegari" es el de médicos. Creen los machiguengas, que la enfermedad se debe a que un demonio se apodera del ánimo después de haber penetrado al cuerpo del

doliente por la coronilla. Cuando todas las medicinas impuestas por la experiencia han sido agotadas sin mayor resultado, se acude al "seripegari". Éste, poniendo en juego sortilegios goeciacos e ingiriendo repugnantes bebidas, hechas de vegetales poseedores de milagrosos atributos, se relaciona con los espíritus buenos y solicita su cooperación para curar al enfermo. Los espíritus de Inkite lo quieren porque es hijo de Tasurinchi. Tasurinchi hizo el primer "seripegari". Por eso le dan yerbas apropiadas para que expulse a los demonios del cuerpo del poseso. Por obra de esta terapéutica selvática, y más que todo de la sugestionabilidad del salvaje, el enfermo sana. De ahí el respeto al "seripegari".

Tienen los machiguengas un comportamiento curioso en casos en que las epidemias, como lógica resultante de las condiciones climatéricas y de la exuberante vegetación, hacen víctimas entre los miembros de la tribu. Sobre la capa de achiote que, como preventivo, se unta en la coronilla del paciente, se aplica una piedra calentada al fuego. Si el enfermo estornuda al sentir la piedra en la coronilla, se curará; de lo contrario no, pues no ha sido desplazada el alma enferma. Y es que creen que el alma normal, por acción de la enfermedad se fracciona, afectándose una o más partes de ella: la contaminada debe salir para purificarse. Cuando este procedimiento no surte efecto, ha de hacerse beber al paciente un mate de esencia de floripondio "saaro", planta mágica que "encanta" a la enfermedad y la hace desaparecer. Luego se irá el enfermo a los cerros. Pasará allí unos días en compañía de los espíritus buenos. Y si estos no tienen queja contra él, regresará a la semana curado y restablecido. A veces aún el "saaro" resulta inútil. Entonces es necesario buscar a un "seripegari". Él habla con los espíritus buenos que no le niegan lo que les pide. Si el "seripegari" no tiene éxito, se acude entonces a los brujos, Machikanari. Aunque los machiguengas les temen, los buscan en casos desesperados, pues se cuenta que uno de ellos bajó hasta el Gamaíroni y trajo el alma del moribundo, después de haber atravesado con su cuchillo a tres kamagarinis. Cuando una criatura nace enferma o deforme, la entierran viva. La creen hija del diablo, de Kientabakori, y temen que haga daño a los demás machiguengas. Es un homicidio en beneficio de la sociedad. Se sacrifica a uno para salvar el porvenir de la raza. La brujería se vincula en este aspecto a la eugenesia.

En casos de alarmante gravedad de los enfermos, conviene no dejarlo sólo y atenderlo con esmero. El Kaseibarerini (espíritu malo) se pose-

siona de ellos si los halla solos. Se presenta bajo la forma humana contraria en sexo a la del paciente. Lo seduce. El íncubo se efectúa y ya el infeliz es sólo un poseso. Se manifiestan en él síntomas de enajenamiento mental, no dormirá, sus estertores se prolongarán sin que llegue la agonía. El Kaseibarerini infiltrado en su cuerpo quiere, por su mediación, apoderarse de los demás machiguengas. Éstos, como es natural, en unos casos abandonan al enfermo, en otros casos le quitan la vida, lo estrangulan o lo ahogan en el río o lo entierran vivo, cuando no lo bañan en una infusión casi hirviente de junco ibenkiki kiepigari. A quienes así mueren es muy peligroso tocarlos. Por eso, para realizar cualquiera de estos actos eutanásicos, se llevan los cadáveres arrastrando de una liana amarrada al cuello.

Hay almas que destruyen y almas que van a ultramundos, buenos o malos. Se aniquilan por acción del fuego, las almas de los yugabugotanti, brujos nocivos, a quienes los machiguengas temen. Pasto de la hoguera, sus cadáveres revientan por la cabeza. Sale el alma. La aprisiona el fuego. Y se consume entre las llamas.

Si el muerto no ha sido sospechado de demonismo, le cubren el rostro con una capa de achiote para que se vaya contento y no los moleste luego. También le tapan los ojos con algodón; así no reconoce el camino por donde fue conducido a la tumba y no puede regresar. Llegados a la fosa, los acompañantes del muerto lo acomodan en el fondo con mucho cuidado, y con una artesa de las que emplean para preparar ístea o con ramas y charamusca, le confeccionan una especie de ataúd, a fin de que no se sofoque ni ahogue. Al lado del cadáver ponen todos los utensilios que en vida pertenecieron al finado y se deja algunos comestibles y un poco de chicha. En seguida se cubre la sepultura con una delgada capa de tierra y se retira el cortejo fúnebre, borrando las huellas de su paso para despistar el alma del muerto. Temen que se convierta en demonio y los mortifique volviendo a merodear en el mundo que antes fue suyo. A esto se debe que sus deudos y sus vecinos, apenas expirara él, se bañaran en infusión de Kamachirimpini.⁴⁷ Tienen la creencia de que la tal planta los hace invisibles para el alma del difunto. Aún en este intento llegan a trasladar su choza, a mudar su ropa y a teñirse la faz con colorantes exóticos en su vida cotidiana, como el carbón por ejemplo.

⁴⁷ Fr. Secundino García. *Revista Misiones Dominicanas del Perú*.

Otros se esconden en la espesura del bosque una o dos semanas, por miedo a que el muerto los encuentre, sobre todo si tienen alguna cuenta pendiente con el fallecido. Dice Fr. S. García que también en este empeño se cortan el cabello al rape. Al preguntarle a un machiguenga el por qué de tal práctica —añade— éste le respondió que eso se hacía en señal de duelo. Fr. Secundino pone la respuesta en tela de juicio y se pronuncia porque es una costumbre preventiva contra las asechanzas del difunto, ya que si éstos los vé con cabellera, de allí los coge y se las arranca, no volviéndoles a crecer más. El machiguenga practica tal acto como testimonio de dolor por la muerte de un deudo, porque lo que más quiere el machiguenga es su larga cabellera. En todo caso, el temor sería a no cortársela y a que el muerto indignado se las arrancara, ejerciendo influjo para que no volviera a crecer.

La magia, uno de los capítulos de la evolución del mito en los pueblos, derivación de la brujería avanzada, tiene un carácter simbólico. La hechicería, unida a los símbolos, se convierte en magia, cuyos efectos se cumplen a la distancia. El África es el centro jurisdiccional de la magia, que en algunas regiones dirige todas las actividades del hombre, desde el nacimiento hasta la muerte y no puede ser neutralizada ni por la religión ni por la moral. No tuvo la magia en el Perú antiguo tan firmes caracteres y tan decisiva influencia, pero, sin embargo, ha dejado su huella en la evolución mítica y en algunas costumbres que hasta hoy superviven.

Quienes quebrantaban algún tabú se convertían en seres impuros. El pecado demandaba expiación para no hacerse acreedor a las iras de las divinidades. Algunos hombres, manchados por la violación del tabú, habían sido convertidos en picachos de las cordilleras andinas, frecuentemente azotados por las tempestades. Los aborígenes peruanos procuraban, pues, purificarse de esas manchas. Las prácticas de la magia, en algunos ayllus, traspasaban los pecados de la comunidad a grandes bolas de paja especialmente para ese efecto y las cuales eran después arrojadas al arroyo para que las aguas, al llevárselas, alejara también todos los males del pueblo. El agua tuvo en el Tahuantisuyo un poder mágico de purificación: en una fiesta anual, en el Cuzco, presidida por el Inca, todos se bañaban en el río para limpiarse de los pecados, que las aguas llevaban fuera de la Capital, hacia el mar lejano.

En la fiesta del Kapaj Situs cuatro escuadrones, representantes de los distintos ayllus, dos del Janan-Cuzco y dos del Urin-Cuzco, salían en las

cuatro direcciones, portando sendas teas y las arrojaban en los diversos ríos y a lo largo de los caminos, simbolizando arrojar las enfermedades y los pecados del pueblo.

Para librarse de los efectos del tabú y con el objeto de trasladar los propios pecados a las cosas ajenas, los indios de Ayacucho y de Apurímac se refriegan la cabeza con maíz molido que arrojarán después a un arroyo. En otros departamentos la frotación se hace con algunos animales —cuyes o sapos vivos— con yerbas especiales o se construye un muñeco con esa finalidad. Los mexicanos antiguos conocieron a su vez, el muñeco de la purificación. Estas prácticas mágicas, por lo demás, no fueron autóctonas de América. Existieron también en otros continentes. Narra el Antiguo Testamento que, por procedimientos análogos, Aarón, el hermano de Moisés, hablándole en secreto, a la oreja de un macho cabrío, le trasladó el fardo pesado de todos los pecados del pueblo de Israel.

La magia se relaciona con las enfermedades porque muchas veces las impurezas no son sino males físicos. Por eso, hasta hoy, como una supervivencia del Incanato lejano, subsiste una legión de curanderos, en quienes tienen fé las clases sociales bajas y algunas personas de las clases altas.

Poseen los brujos, en la credulidad de la psicología indígena, los artes mágicos para transformarse en animales, ya sean lechuzas, cóndores, culebras, cerdos o aves de corral. El “human-tac tac” es un procedimiento de magia, atribuido a los brujos, en la suposición de que todas las partes del cuerpo están dotadas de individualidad e independencia propias y pueden desprenderse del tronco, durante el sueño, sin que el individuo se dé cuenta. Es así como las cabezas de los brujos pueden “echarse a volar” produciendo un sonido suigéneris y escalofriante.

Algunos brujos se jactan de curar a los enfermos pronunciando ante ellos algunas palabras mágicas. En otras ocasiones frotan la cabeza de los indios con una piedra pequeña llamada “pasca” o con una coronta de maíz molido para quitarles las impurezas. En otras oportunidades, como en las épocas del Incario, los indios acuden a lavarse a un arroyo para obtener el perdón de los pecados.

3) *Demonismo*

Los habitantes del Perú antiguo, al igual que los demás pueblos primitivos, forjaron, en su evolución mítica, la concepción del demonio. Pero

el demonio no fue un ángel rebelde como en las creencias hebraicas o en las tradiciones cristianas, ni tuvo el poder de los dioses. Tampoco dividieron nuestros aborígenes, como lo hicieron los persas, las divinidades en buenas y malas. La mitología peruana desconoció la implacable lucha entre el bien y el mal, Ormuz y Arimán, en la religión de Zoroastro. No hay dioses malos en el Perú antiguo. El demonio no fue un dios perverso, personificación de la maldad, promotor de las tragedias telúricas, de los cataclismos de la naturaleza, de los terremotos, erupciones volcánicas y tempestades.

El mito demoníaco, terreno arqueano de la religión, trata de explicar lo inexplicable para la mentalidad ruda de los aborígenes, siguiendo un proceso que se cumple también en otros pueblos. Se multiplican entonces los demonios de la vegetación y los demonios de las enfermedades, fuerzas secretas y poderosas que presiden el desarrollo de la naturaleza o que provocan trastornos en los organismos animales y humanos.

La Conquista, por acción de los misioneros o evangelizadores, introducen el culto católico en el espíritu aborígen. Ante los ojos atónitos de los indios surge entonces, por el verbo de los predicadores, la terrible lucha entre el bien y el mal. No hay demonios buenos en el cristianismo porque todos ellos, ángeles rebeldes y vencidos, acarrearán innúmeras desgracias sobre el mundo y procuran la condenación eterna de todos sus habitantes.

Los indios se deslumbraron por la pompa del rito católico, por la esplendidez de su liturgia, por la solemnidad de sus procesiones, por la riqueza de sus templos que evocaban la de los palacios del Incanato, pero no comprendieron los dogmas cristianos, ni la moral y trascendencia metafísica de la fé. Y por eso indigenizaron al cristianismo. El Creador fue para ellos Viracocha. La cruz se convirtió en una huaca más, a la que rindieron adoración como a un fetiche. En las "abras" de los cerros por donde se pierden los caminos como en las cumbres altas que rodean los poblados, están las cruces al lado de las "apachetas", identificadas en su significado mítico para la mentalidad aborígen.

Los primeros cronistas españoles de la Conquista y del Coloniaje, últimos depositarios de las tradiciones habladas de los indios, se dejaron influenciar seguramente por sus creencias cristianas al interpretar el mito demoníaco del Perú antiguo. Estete, uno de los compañeros de Hernando Pizarro, en la aventura de Pachacmac, en 1533, narra que encontraron allí un ídolo en el que "el demonio se metió por envidia del Dios puro

para engañar a los indios”. Los evangelizadores de Huarochiri y Cajamarca ordenaron quemar “diez mil momias tutelares de ayllus” por considerarlas “ídolos habitados por el demonio”.¹ Entre Lima y Callao encontraron los conquistadores el ídolo de Conquin, donde según la leyenda, “se presentó el demonio con grandes cuernos, ordenó a los indios que lo adoraran y ofrecieran sacrificios, que de lo contrario los cubriría de viruelas, sarna y lepra”.² He ahí la inequívoca expresión del demonio de las enfermedades en la mitología indígena. Los sacerdotes del culto demoníaco son los hechiceros. Refiriéndose a ellos dice Huamán Poma: “Pontífizes hechiceros leycacomas, unvocomas, uizaconas, camascaconas que tenía el Inga y lo adoraban y respetaban a esos hechiceros dicen los cuales tomaba una olla nueva que llamaban oximanca que lo cuecen sin cosa ninguna y tomaban cebo de persona y maíz y plumas y coca y plata y oro y todas las comidas dicen que los echan dentro de la olla y los queman muy mucho y con ello habla el hechicero que de dentro de la olla hablan los demonios y preguntan los pontificios para auyentar a los hombres con las mujeres para metalle a cual persona para dalle bocado ponsona —y saben o que han de pasar y suceder que ellos lo saben y hablan con los demonios del infierno para saber lo que hay y pasa en el mundo.”³

Es evidente, en esta cita, la influencia de las ideas cristianas en la interpretación de la mitología aborigen, ya que los indios no tuvieron el más remoto concepto de la existencia del infierno morada de los demonios, lugar de eterna expiación.

Existieron también falsos hechiceros que explotaban la credulidad de las gentes. A ellos también se refiere Huamán Poma cuando dice: “estos otros son falsos hechiceros engaña a los indios y al demonio solo a fin de engañarle su hacienda y enseñalle a los indios —estos dicen que hay enfermedades de taquiungoy— chirapa, uncuy-puquio, uncay-pacha mama-cápac, uncuy acamasca... de todo son hehecerías ydultras del Inga...”.

Mezcla de los mitos indios y de las ideas cristianas los aborígenes forman el concepto del Zupay o Supaya, genio maléfico y perverso, engendro

¹ Cristóbal de Molina, *Relación de las Fábulas y ritos de los Incas*.

² Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Tomo III.

³ Felipe Guamán Poma de Ayala, *La Nueva Crónica y Buen Gobierno*.

híbrido entre el demonio del cristianismo y la mitología pagana. Etimológicamente Supay es una voz quechua correspondiente a los collas de épocas posteriores a la fundación del Cuzco. En los proto-collaguas fundadores del Tiahuanaco, no existía el Supay. Esta palabra no figura en su léxico. Posteriormente se establece, a orillas del mar. Supe que significa “pueblo del diablo”.

Durante el Coloniaje se aterroriza la ingenua imaginación popular con la leyenda de los demonios y de los aparecidos. Pródigos en estos casos son los Anales de la Inquisición y no son tampoco escasas las sentencias condenatorias contra quienes confesaban que se les había aparecido el diablo, que podía tomar formas humanas o animales. “Una mulata —consigna Medina, por no citar sino un caso— confesó que se le había aparecido el diablo en forma de hombre, con bestido pardo; y otro en forma de borrico; otra que dijo que se le aparecieron los demonios en forma de mastines y monos con unas colas muy largas y ramos de molle en las manos.”⁴

En cada departamento del Perú existió la más completa multiplicidad de concepciones demoníacas, muchas de las cuales superviven hasta hoy en ciertas costumbres locales.

Los ayamarás tiemblan ante el Zupay cuando se aproximan las lluvias porque entonces ese demonio se entrega a todos los excesos: mata a los hombres, destruye los ganados, incendia con el rayo, tala con la sequías y las heladas, arrolla con las inundaciones. También viola a las mujeres y las fecunda. Los hijos así procreados son seres malditos. Se les llama “Zupaypa-guagua” o sea “hijos del diablo”. Tal denominación es la más grave ofensa que pueda inferirse en todos los lugares de la sierra. Enemigos de Pachacamac, la tierra madre, sólo esta divinidad ha podido contrarrestar su poder.

Los demonios constituyen la explicación mítica de las enfermedades. Tayta Cápac es la viruela personificada en un anciano. Cuando llega a un poblado o a una casa sus habitantes deben agruparse porque él solo se ahuyenta cuando hay una víctima. Camakari es en el norte el demonio del delirio; se le desaloja con el humo de “ihunqui”. “Cuccho” es, en algunos departamentos como Ica, Ancash, etc., el demonio del paludismo. Wani es la mujer que personifica la muerte. Conopa o Juñuyapak es el

⁴ T. Medina, *Anales de la Inquisición*.

demonio protector del hogar. En las punas o en las cordilleras mora Chacho, el demonio del resfrío. Lari-lari es un demonio malo en algunas comunidades aymaraes: a veces encarna en los animales o en los seres humanos, particularmente entre los extranjeros para actuar con mayor impunidad. De ahí el recelo que en esas colectividades se tiene hacia el forastro. Huamañi es el demonio protector del ganado en la provincia de Fajardo. En Puno, los achachillas son los demonios protectores de la comunidad. Amaro es en Ayacucho el demonio de las avenidas fluviales destructoras y en Apurímac el demonio de las tempestades horribles. En el departamento de San Martín el “chulla-chaqui” (pie desigual) es el demonio que por las noches se presenta a las personas de mal vivir. Se manifiesta por quejidos. Temerosas con él las gentes no transitan en las altas horas de la noche por las calles de la capital sanmartinana. El demonio, en las creencias de ese lugar, tiene su guarida en el “renaco”, árbol corpulento y frondoso. Los duendes forman una categoría de demonios, rica en atributos y cualidades, existentes en todos los departamentos del Perú.

Ancash es también un venero inagotable para las investigaciones folklóricas. La Provincia de Huailas multiplica sus mitos demoníacos. Uno de los principales es el del “Turmanyé”. Así se llama el arco-iris en el dialecto quechua de la región. Es un demonio que nace en los estanques, puquiales o colinas de “gentiles”. A su nacimiento prende una inquietud de hervor en la fuente y luego se abre en el espacio una curva brillante coloreada o blanquecina, tangibilizando así el espíritu demoníaco que le da vida. Tiene el “Turmanyé”, como las divinidades griegas e indias, como los animales y el género humano, su propio sexo. El Iris macho es el de intensísimas tonalidades; la hembra, en cambio, tiene apagados colores. El primero es demonio malo y libidinoso: acecha, persigue y viola a las doncellas serranas que pasan, por descuido y osadía, por el sitio malféfico en el momento en que el iris emerge. Ese sitio es un tabú que no puede quebrantarse impunemente. Y algunas veces, so pretexto de ese tabú, quedan sin castigo algunos estupros y violaciones que los indios cometen en agravio de las muchachas. Además, en Huaylas, el “turmanyé” ataca también a los hombres, produciéndoles males misteriosos y muchas veces mortales. Sólo en casos extraordinarios pueden sobrevivir las mujeres agraviadas por este demonio. Mueren frecuentemente y se extraen de sus entrañas —a manera de esperma diabólico— líquidos irisa-

dos. Existen ritos especiales, mezcla de magia y brujería para propiciar su voluntad o aplacar sus iras. Es preciso evitar los atavíos de colores intensos porque ellos irritan al arco iris. Es necesario también arrojar a las fuentes de tradición maléfica, granos de maíz y hojas de coca. Es propicio el humo del "karqui" o boñiga. Cuando las víctimas del "turmanyé" enferman y empalidecen, el curandero les aplica mezclas y cataplasmas, sustancias excrementicias, cenizas e hilos de colores. El turmanyé teme, sin embargo, las miradas demasiado vivas de los hombres y no puede resistir a la acción de la brujería y de la magia. Para sanar a los enfermos de "turmanyé" se les hace desovillar una lana de siete colores.

Otros demonios que enriquecen el folklore ancashino son Ichi e Illa. Ichi es un enanito que brotó del interior de la tierra cuando ésta se abrió en Ccellje Huanca. Es un demonio inofensivo. Un duendecillo que se complace en asustar a los campesinos cuando los sorprende recogiendo leña. Tiene la cabellera roja de fuego, salta entre riscos y peñas y acostumbra a la media noche tocar un tambor diminuto cuyos ecos rebotan de cerro en cerro.

Illa apareció una noche llorando en Manga-Puquincho, un lugar de Quillampa. Su llanto parecía el de un ternero recién nacido, a tal punto que hacía mugir de pena a las vacas mientras que los pastores lo buscaban inútilmente. Nadie ha podido ver a Illa porque en presencia de alguien —rezago de los cuentos míticos— se convierte en piedra o desaparece. Estas piedras sirven de amuletos. Los pastores las recogen para preservarse de algún mal, las lamen las vacas para tener buenas crías y se amansan junto a ellas los toros bravos. Por eso desde tiempos lejanos las encierran en los potreros para que sepan que no deben escaparse a otros sitios, las conservan con cuidado y las engrían con bizcochos, con miel y con chancaca.

En las comunidades indígenas de Arequipa se teme al "supay" y se procura preservar de ellas a las criaturas desde que nacen. Por eso cuando el padrino "yacuchi"⁵ al recién nacido, junto con las palabras rituales a la usanza católica, pronuncia otras hirientes contra el "supay" para espantarlo. Cuando el demonio logra apoderarse de la criatura en la vida intra-uterina, entonces nace muerta. Esto es signo de mala ventura. Para evitarla los padrinos la llevan lejos, la incineran y arrojan sus cenizas al río o al abismo.

⁵ "Yacuchi" significa verter gotas de agua y granos de sal en la boca del párvulo.

Esas comunidades arequipeñas celebran también fiestas especiales al demonio bueno de los puquios, después de las cosechas cuando limpian las acequias que parten desde aquéllos. La fiesta se llama “yarcca-asppiy” (escarbamientos de las acequias). Para “pagar” al puquio se le ofrendan flores y chicha que permanecen colocados en un “altar” con prohibición de tocarlos durante todo el año. Número sugestivo de esta fiesta es la danza y el canto de dos “villanos”, acompañados de un arpista y un violinista, buscados siempre entre los que gocen de más fama. Hacen derroche de estoicismo y agilidad, atravesándose, por ejemplo, los labios con una aguja gruesa de la que cuelgan un instrumento musical y llevando el compás con una especie de tijeras grandes. Sus vestidos son lujosos y estrafalarios, inclusive llevan colas hechas con pieles de animales salvajes. Y se jactan de hablar con el “supay” y de conocer sus secretos.

El “illán” —emparentado seguramente con el de Ancash— es un demonio protector que goza de extraordinaria popularidad entre los indígenas del departamento de Ayacucho. Las regiones donde el “illán” exista son respetadas por los ladrones, las pestes, las epidemias y las demás desgracias. La mayor parte de los mamíferos tiene su “illán”: si es el del ganado vacuno, las vacas parirán cada nueve meses; si es el del ganado lanar, las ovejas tendrán cría dos veces al año; si es de los auquénidos, éstos se multiplicarán con asombrosa rapidez.

Los indios ocultan el “illán” para que no lo vean ojos extraños a su raza. Yo logré, después de no pocos trabajos, que me enseñaran uno de ellos. Era una piedra granítica de un decímetro de longitud aproximadamente, sobre la cual estaba esculpido un buey que dormía echado, con la cola enroscada sobre la pierna. Se le había embadurnado con una porción de grasa y se le atribuía un origen fantástico. El “illán” pasa por herencia, de generación en generación, como el máspreciado de los tesoros familiares. Recibe un culto especial, en ofrendas de comestibles, coca y otros objetos. El día de San Juan se preparan diversos festejos en su honor, en recompensa de lo cual el “illán” les tiende su protección que muchas veces se hace extensiva no sólo a la familia sino a toda la comunidad. Cuando no recibe culto el “illán” tampoco hace beneficio alguno. El “illán” es un fetiche, es decir un objeto individual animado de fuerza demoníaca.

El indio que sale a altas horas de la noche de su casa o tiene que realizar grandes jornadas a pie por caminos poco recorridos, sugestio-

nado y dominado posiblemente por el miedo, cree encontrarse con el “engaño”, espíritu maligno que se presenta en la forma de un animal pequeño, generalmente un gallo. El “engaño” provoca al viajero con el objeto de que se acerque y lo coja, pero cuando éste ya está para hacerlo, el animal se retira a una pequeña distancia, dejando siempre la impresión al engañado que avanzando unos pasos le será fácil apoderarse del animalito. Y en este juego lo extravía, alejándolo a grandes distancias, haciéndole caer luego en un precipicio o llevándolo a regiones donde el espíritu maligno domina. Citan los indios el caso de un Juan García, desaparecido hace muchos años de su casa, región de Parihuanca, a la cual no ha regresado más por haberse dejado seducir por el “engaño” y que éste lo llevó a regiones apartadísimas de la montaña, donde se ha convertido en un chivo.

Los huanuqueños creen que los huaycos eran impulsados por un ser mitológico destructor llamado “hwaracoy” que avasalla a su paso todo lo que encuentra.

Aseguran en Huánuco que los duendes y los muertos sin bautizo y confirmados en el limbo son seres dotados de gran erotismo, especie de “incubos” o “súcubos”, a los que las indias atribuyen sus deslices. En todo momento manifiesta su presencia ya no dejando dormir, ni tomar los alimentos, llamando quedamente por el nombre y arrojando pedrezuelas. Para librarse de ellas hay que acudir a la oración o a la música, especialmente la guitarra.

En Huancavelica los indios tienen temor y veneración por los “auquillos”, espíritus tutelares, convertidos en cerros. Al bordear las cumbres no dejan de ofrendarle hojas de coca, claveles, etc. En algunas comunidades indígenas el temor se acentúa, porque creen que esos huesos pueden introducirse en el organismo de uno, como por arte de encantamiento, y producir una enfermedad característica que los indios atribuyen a esto, y se manifiesta por heridas cancerosas de donde extraen frecuentemente especie de husesillos amarillos. Es tan temida esta enfermedad, causada por el “gentil-ustu”, cuya traducción literal sería “penetro de gentil”, por ser casi incurable, y creen se manifiesta por haber pernoctado el indio viajero en algún lugar donde se encuentran estos restos. Muy posible que estas llagas sean de origen sifilítico, dada la poca higiene que norma la vida de los indígenas, aunque algunos atribuyen a la carne de llama y paco que consumen en abundancia, teniendo estos ani-

males posiblemente esta enfermedad, ya que continuas son las “sarnas” que se les presenta, causando su aniquilamiento y muerte.

El “auquilo” es un Huánuco el espíritu tutelar que reclama culto incensante; so pena de acarrear graves enfermedades. Se le ofrece, por eso, lo mejor de las cosechas. En Auquimarca, a pocas leguas del pueblo de Tamayquichua, el auquilo, dueño remoto de todas las tierras que después ocupó el hombre, envía para vengarse de este despojo, terribles enfermedades a los huesos, llamados “ojay-oyay”. En las quebradas de Churín (cercañas de Lima) es el demonio de los enfermedades malignas. Para arrojarlo del cuerpo de sus víctimas, el brujo frota con la espalda de un cuy vivo, la parte del organismo humano lesionado. El espíritu maligno se transmite así del hombre a los animales. El hombre sana, pero el cuy muere y cuando se le abren las entrañas —así cuenta el asombro de las gentes lugareñas— pueden observarse coágulos de sangre en determinados miembros del cuy, correspondientes a los miembros humanos que estuvieron afectados por la lesión maligna. También en el Antiguo Testamento, Aarón, hermano de Moisés, transfirió a un macho cabrío, por procedimientos análogos, con sólo hablarle en la oreja, el pesado fardo de todos los pecados cometidos por la tribu de Isarel.

El “pistaco” goza de un prestigio sombrío en las sierras de Huancayo. Nadie lo ve, pero todos lo temen. Lo atrae el crimen. Unas veces mata para extraer del cuerpo de su víctima la grasa humana, ingrediente en remedios misteriosos que curan las enfermedades desconocidas. Mata otras veces para enterrar el cadáver de pie, junto a las bases de algún puente nuevo, a manera de oculto guardián. O mata, sin ningún motivo, sólo por el placer de matar.

El “amalu” es, en el folklore huancaíno, el demonio que ha tomado las formas de un animal monstruoso, habitante en los lugares más desolados de la sierra. Impulsado por el viento es capaz de confundirse, en las alturas, con las nubes cuando estallan las tempestades atronando el espacio, para caer luego sobre la tierra, violentamente, produciendo una catástrofe y arrasándolo todo.

Las tribus semisalvajes del Madre de Dios bajo la acción catequizadora de los misioneros cristianos y la supervivencia de sus creencias míticas ancestrales, identifican al demonio con la figura del venado. Esta idea está profundamente arraigada entre las tribus cocamas, jeberos, shipibos, sthetebos, etc., todas las cuales sienten temor supersticioso por el “yacu-

mama" (boa madre) y consideran que el canto del "tunchi" es heraldo de innúmeras desgracias.

Las tribus selváticas de los machigüengas tienen el concepto del dualismo entre dios y el demonio, llamados por ellas Tasurinchi y Kientikábori respectivamente. El segundo tiene más influencia que el primero en la vida cotidiana de los machigüengas. Está rodeado de los kamagarinis, demonios subalternos, creados por él y que le obedecen. Kientikábori ha suplantado a Tasurinchi en el portento de la creación porque hizo la tierra, la arcilla, los montes, las rocas, las culebras y a los propios machigüengas. También creó a los "ikamarenti", demonios que viven en las nubes. Los "kamagarinis", cuyo significado etimológico equivale a "los que hacen morir" producen la muerte a los seres humanos o animales que los vean. Son los dueños de las lluvias o de los truenos débiles. No pocos de ellos son arrastrados a la tierra, cuando llueve, en forma de insectos. A veces adoptan la forma de hombres y, como tales, viven y procrean.

Al maléfico poder de Kientikábori se deben las enfermedades, el barro, los insectos, las víboras, las aves de rapiña, los vegetales intoxicantes, en una palabra todo lo inútil y dañino. Quiso que los machigüengas lo llamaran "Apa tasurinchi" ("Padre mío, tasurinchi"), pero el dios bueno se enojó, vino a la Tierra y lo arrojó al Gamaironi, región infernal subterránea. El Bien triunfará algún día sobre el Mal, como en la religión cristiana, como en la religión persa de la antigüedad, como todas las religiones éticas.

Tasarinchi y Kientikábori expresan la naturaleza misma. Frutos de la proyección de la mentalidad primitiva sobre el mundo circundante, reflejan la ideogenética machigüenga, para la que aparece primero el principio rector de lo malo. Lo bueno surge después. Lo malo concita primero su atención porque es lo que lo asecha constantemente, en la tempestad, en la epidemia total, en el vegetal tóxico, en la víbora. De allí el temor que se tiene a los demonios y la devoción hacia las divinidades protectoras que Tasarinchi personifica en su más alto grado.

Hay diablos semibuenos en la mitología machigüenga. Emigraron del "gamaironi", se establecieron en la Tierra, viven en tribus y cada uno tiene su nominativo que lo distingue de los demás. Los "kasongatinis" o silbadores, de rostro repulsivo y pies que parecen hoces, andan desnudos y a veces sacan de sus casas, a la fuerza, a los machigüengas y los obligan, en plena noche, a trabajar sus chacras. Los "kasibarénniris" son

de pequeño tamaño y viven en el bosque. Los “acháporos” habitan debajo de los troncos caídos y, por lo general, son invisibles.

Existen también los diablos malos y antropófagos, que vagan buscando víctimas. Entre ellos están los “mámaros” que toman la forma de grandes palomas cuyo canto atrae a los machigüengas, quienes son muertos si se ponen a su alcance; los “kieri”, antropomorfos y dueños de enfermedades mortales como el paludismo y la “serimainga”, esta última de índole intestinal, posiblemente la disentería amebiana; y los “ymposhioni”, habitantes de las rocas enhiestas en medio de los ríos, autores de los remolinos que atacan a las balsas o canoas y ahogan a sus tripulantes.

La selva —en la que habitan los “machigüengas”— tiene un constante ritmo de vida. Desconoce el estatismo de lo inerte o el silencio de lo inanimado. Un aliento vital es el alma del bosque, ya sea en la exuberancia de la naturaleza, en el trinar de los pájaros, en el graznido de las aves de mal agüero, en el murmullo del viento, en la sinfonía cristalina de los arroyos, en el rugido de las fieras o en la ira de las tempestades. Explícase de esta suerte el juego de la imaginación machigüenga que, en su profundidad panteísta, pobló la fronda de espíritus y les otorgó un poder sobrenatural.

4) *Zoolatría*

Los conquistadores españoles encontraron los últimos rezagos del totemismo, revelador de la evolución mítica de los habitantes del Perú antiguo. En los pueblos primitivos los conceptos anímicos se unen a los animales que el hombre admira, ya por su veloz carrera o vistoso plumaje, ya por su poder para sumergirse en las aguas o cruzar los espacios y llegar hasta las nubes, ya por su agilidad o por su fuerza. En estos animales superiores y poderosos cifran su orgullo las más antiguas genealogías humanas y es por que no pocas tribus creen entroncar su origen en ellos y les rinden un culto especial —el totemismo— considerándolos como los padres fundadores de la colectividad. Tuvieron de esta suerte, algunos animales en el primitivo Perú un valor mítico cuya significación varía en las diversas comunidades indígenas en las que, a través de los siglos, superviven hasta hoy algunos residuos del zoolatrismo precolombino.

Desde las épocas ancestrales el hombre pugnó por dominar el espacio

infinito. De ahí su profunda admiración por las aves que se desligaban de la tierra —a la que permanecía apegado el hombre— y se remontaban en el espacio para cruzarlo en todas direcciones. Prodúcese entonces una de las expresiones del fenomenismo biológico en la mentalidad colectiva. Desde el fondo oscuro de la subconciencia los ancestros luchan por salir a la superficie, el hombre se escapa espiritualmente de sí mismo, crea figuras y entrocamientos irreales en su genealogía y surgen así, en las mitologías, seres super-humanos, dotados del atributo y símbolo supremo del vuelo —el ala— a quienes se considera los ascendientes de la especie humana. De esta suerte, en el mito de esos progenitores, el hombre realiza su ideal remoto de dominar al espacio.

En las culturas antiguas de todos los continentes las religiones ennoblecen el mito alado: el cristianismo tiene sus ángeles; Grecia, Egipto, India y Escandinavia, sus genios, quimeras y walkirias. El águila es en Grecia símbolo del sol y atributo de Zeus, en el Indostán vence a los monstruos y es el corcel del dios solar Wishnú, en los países nórdicos representa al espíritu divino de Odin, en Roma es el símbolo del poderío militar y se le diviniza consagrándola al culto de Júpiter.

La alfarería andina —reveladora del totemismo pre-hispánico— repite con frecuencia al puma, que anima también la piedra en los monumentos del Tiahuanaco. El puma fue el animal sagrado entre los protollaguas. El ritual lo consagraba como el guarda de templos, en funciones análogas a las de los animales sagrados del Egipto, el Japón y la India en las antiguas culturas asiáticas y a los de México en las culturas precolombinas de América. El totemismo del puma dejó sus huellas etimológicas en algunos pueblos. El nombre de Pomata —pueblo a orillas del Titicaca— proviene, según Poznansky, de “Puima-Uta”, es decir, “casa de león”.⁶

Los restos arqueológicos encontrados en Pucara —actual provincia de Lampa— parecen comprobar que fue una plaza fuerte, ciudad y fortaleza, una de las más importantes poblaciones preincaicas, capital de una confederación regional. El arte muestra allí algunos signos del totemismo: los pumas; el “gato lacustre” representado por un puma con cuerpo de pez, ornamentaciones de batracios, círculos concéntricos que corresponden a la mitología del Tiahuanaco; el sapo con extremidades humanas, así como

⁶ A. Poznansky, *Metrópoli Prehistórica en la América del Sur*.

otras múltiples cabezas de felinos o simbolizaciones de batracios que tienen singular analogía con las representaciones chibchas de Colombia.⁷

En el gran templo preincaico de Chavín se practicó intensamente el culto zoolátrico, con la divinización del jaguar, animal en el que unos interpretadores encuentran el símbolo del dios Kon, otros el de Viracocha, no pocos la expresión de un totem regional. Antúnez de Mayolo afirma que es “la personificación o representación de la fuerza bruta del Huari que habría salido del Lechupaca, centro de la tierra, bajo forma de humo, convirtiéndose en gigantes con enormes dientes; que degeneraron convirtiéndose en hombres, animales y plantas, descendientes todos de los huaris o dioses de las fuerzas de la naturaleza”.⁸ El felino también aparece, aunque rara vez, en los motivos ornamentales de Tinyash. Las pictografías de Katak, representan animales mitológicos, propios de la cultura del Callejón de Huaylas, distinta de la de Chavín. Antúnez sostiene que las culturas localistas de Tinyash y Katak corresponden a floraciones distintas de un mismo estrato, fuertemente influenciado en Chavín por la creencia panteísta de la metamorfosis del “huari” en hombres, animales y plantas que encarnan poderes y atributos de esas fuerzas superiores y directivas de la naturaleza. Cóndores pétreos en reposo son los guardianes inmutables del templo de Copacabana.

En las culturas costeñas preincaicas es también predominante la influencia zoolátrica. El ave de rapiña, animal mítico, se perennizó, gracias a la fantasía del orfebre, en uno de los pectorales de oro encontrados en Pachamac. Acusan también las huellas del totemismo, símbolos escultóricos y cerámicos en esas primitivas agrupaciones sociales establecidas en las riberas del Rimac, y que el profesor Uhle denominó “Petro-Lima”: en la cerámica de Chancay en donde predominan las manchas sub-oculares de las aves en las representaciones artísticas de sus cántaros antropomorfos; y en la de Nievería que, más perfecta que la anterior, se inició en la expresión artística de los símbolos abstractos.

A través de la pictografía, rica fuente para conocer la cultura antigua, inventario de las actividades de los peruanos primitivos, los hombres de la costa —denuncia de la raigambre totémica— se sienten allegados a la

⁷ Informe del Dr. José Frisancho. Revista Universitaria del Cuzco. Tomo III Trimestre, 1925.

⁸ Santiago Antúnez de Mayolo, *Las Ruinas de Tinyash*. Exploración Arqueológica. Febrero, 1934. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. Tomo LVIII. Trimestre 3º, 1941.

fauna y por eso los ceramistas llevan al barro, llena de gracia y de frescura, la vida de los lobos marinos, zorros, lechuzas, etc. El zorro pequeño y astuto, habitante de los desiertos costeros era, como lo afirma Garcilazo, adorado por su astucia entre las tribus preincaicas y gozaba de una celebridad que ha sobrevivido en cuentos y apólogos en los que pasea su picardía y donosura.

Guamán Poma cita entre los animales mitológicos a la “serpiente voladora” cuyo habitat estaba, según él, entre Pampachiri y Huayllaripa y cuyo vuelo provocaba un trueno análogo al del arcabuz.

El halcón, desde los albores de la cultura aborigen, es el ave simbólica, representativa de las virtudes del hombre. Su solo nombre, Huamán, representa para nuestro indio primitivo el apelativo con que distingue al honor. El guerrero se pinta en el rostro la mancha sub-ocular de esta ave para asemejarse a ella en su rapidez, arrogancia y valor; el artista reproduce y multiplica su figura en las imágenes que el pueblo venera en los santuarios; y así el halcón, el ave sagrada, constituye el totem de los fundadores del Imperio.

Sarmiento de Gamboa, que recogió las tradiciones orales de los indios, afirma que Manco Cápac, organizador del Incario, traía siempre consigo “un pájaro como halcón, llamado Inti, al cual veneraban todos como cosa sagrada”.⁹ La zoolatría, pues, se constata desde los orígenes del Incanato. La trae y la impone el creador de la organización imperial incaica.

El mito alado existe también en la tradición heroica de los hermanos Ayar. Encerrado por sus hermanos envidiosos en una cueva, Ayar Uchu se escapa y va por los aires hasta Tambo-Quiro, “volando con grandes alas de brillantes colores” para decirles que establezcan el Imperio, construyan en el valle inmediato la ciudad del Cuzco y levanten un templo al Sol que se reverencia en toda la tierra. Antes de convertirse en piedra, a Ayar Auca, según versión de Sarmiento, le crecieron alas y voló hasta los cielos para escuchar los consejos de los dioses”. Estas huacas volantes fueron las más notables que tuvieron los Inca y “las más antiguas después de las ventanas de Pacaritampu”.¹⁰

Además de la “mascai-pacha”, emblema imperial, los Incas usaron como insignia de su ayllu, las plumas del ave “cori-kenke”, para demos-

⁹ Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, con anotaciones y concordancias de Horacio H. Urteaga y Carlos Romero.

¹⁰ Polo de Ondegardo, *Ob.*, *cit.*

trarle a su pueblo que gozaban de los atributos divinos de las aves sagradas.

Los primeros cronistas, los padres Juan de San Pedro, Joseph de Arriaga, Antonio de la Calancha, Eiruel y Avila, recogieron, entre otros, los mitos alados de Apocatekil en Huamachuco, Kon-Iraya y Condor Coto en Huarochiri, Wakoón en Canta y Pachacamac en Chancay.

“Por otra parte —dice La Jara— los antiguos cronistas, misioneros y extirpadores de idolatrías del siglo xvi estudiando los mitos cosmográficos andinos, han recogido algunas leyendas muy semejantes a las florestales, en donde un ave mitológica, algo así como el misterioso pájaro “Corankenke” aparece desde una región ignota, cuando se corona un emperador o curaca trayendo un presente de venturas y esperanzas, vengando alguna injuria, delatando un crimen o conduciendo desde el cielo la palabra divina algo así como el oráculo ave llamado por los quechuas el ave “Indi”.¹¹

Los mochicas —así lo atestigua su pictografía— conocieron y aplicaron la magia. Como los demás hombres primitivos, pintaron diversas escenas de caza, en un proceso mágico, en la creencia que la escena pintada provocaba su realización. Muchas danzas primitivas tienen también un significado mágico: los danzarines se disfrazan con las pieles de los animales que desean cazar y la danza finge la cacería y la muerte del animal en manos del cazador.

El parentesco totémico es anterior al consanguíneo. Antes de reconocerse hijos de un mismo padre, los hombres se reconocen descendientes de un mismo animal y se vinculan o diferencian por este abolengo zoológico.

Los animales en los ayllus, se vinculan, hasta hoy, con la buena o la mala ventura. En unos se considera agoreros a las culebras, lagartijas, sapos, ranas, grillos, comadreja, zorros, puñas o pequeños leoncillos de las cabeceras de montaña, buhos, lechuzas, cuervos, libélulas, etc. En Apurímac, en Cajamarca, en Castrovirreyna, en Huaraz la presencia de la “paca-paca” es el anuncio de disgustos familiares y días amargos. En el departamento de San Martín el “urcututu” (paca-paca) es presagio de enfermedad cuando ríe; y anuncia, cuando canta, el embarazo de una

¹¹ Comandante C. A. P. Carlos A. de la Jara, *El Mito Alado en el Perú*. Conferencia sustentada en La Liga Nacional de Aviación. Lima, 1941.

hija de familia. Varón será el feto si el canto es alegre; mujer, si es triste.

Aún en condiciones normales se atribuye a los perros el privilegio de observar lo sobrenatural y misterioso, invisible a nuestros sentidos e incomprensible para nuestra inteligencia. Afírmase en algunas comunidades que estos animales libran a los hombres de los ataques de los espíritus malignos. Por eso la brujería utiliza en sus prácticas las legañas de los perros y no faltan quienes se las pongan en sus propios ojos con la secreta esperanza de ver, a través de ellas, lo ultraterreno. El perro fue el totem de algunas tribus. En San Martín el aullido de los perros presagia la muerte de algún miembro de la familia.

La culebra tiene excepcional importancia mítica entre los indios. Los yanacones de la costa le guardan profundo respeto y casi veneración, al colambo, especie de boa inofensiva de dos o tres metros de largo, de fácil domesticación y que sirve para guardar la casa. Creen en Ancash que las culebras se acercan a los dormidos para chuparles la sangre, originando su muerte lenta por consunción. En San Martín la presencia de una culebra en el interior de una casa es presagio de ruina y mala suerte.

Matar o perseguir a un animal totémico, como ocurre hasta ahora en el Indostán con los bueyes sagrados, era hacerse acreedor y las iras de las fuerzas ocultas, para los aborígenes peruanos cuya medicina popular utiliza el don mítico de estos animales en sus prácticas primitivas, mezcla de curación empírica con magia y culto. A ellos se vinculan también algunos conceptos anímicos. Las almas, antes de abandonar esta vida y para despedirse de los seres queridos, encarnan en el cuerpo de algunos insectos. Explícanse así las creencias sobre los animales-almas, esparcidas en Ancash, Ayacucho, Junín y Apurímac. Algunas mariposas negras crepusculares encarnan el alma de los abuelos antropófagos que devoraban a los nietos en las edades primitivas. Las virtudes anímicas del cóndor las puede adquirir el hombre bebiendo su sangre y untándose con ella la cara y el cuerpo.

Los primitivos peruanos, al igual que los romanos y los griegos de la Antigüedad, divinizaron a los animales míticos. En la selva ecuatorial el jaguar fue el totem de las tribus. En la sierra el puma compartió esa supremacía con el cóndor. El pez y el lagarto la gozaron en la costa. En el pez adoraron los indios la representación simbólica del mar; en la tierra fecunda, alimentada por el agua y embellecida por la imaginación; al

dios Pachacamac. Las aves diurnas y nocturnas fueron veneradas por crearlas las mediadoras entre el cielo y la tierra o la encarnación de alguna deidad. Los antiguos peruanos explicaban los eclipses del sol y de la luna afirmando que venía el jaguar y se los devoraba. Para evitarlo daban grandes gritos y azotaban a los perros, a fin de ahuyentarlo con sus aullidos.

Al cóndor le atribuye el totemismo ancashino el anuncio de sequías cuando vuela sobre el poblado. El mugido continuado del toro es, en San Martín, signo de mal agüero; el canto de la "capacana" (cigarra) anuncia verano largo y, por ende, sequía; el chirrido del grillo promete lluvias torrenciales y buenas cosechas; y el "pellejo", animal perezoso, feo y repugnante, que vive echado, tiene nociva influencia en el feto de las mujeres embarazadas que lo miran.

En Macuri se expresa también la mentalidad mítica del aborígen. El canto de la gallina es el presagio de una muerte en la familia, creencia que también está extendida en el departamento de San Martín. Morirá el jefe de ella si el "tucó" viene a vivir en la casa. La muerte será de alguna persona notable si el cóndor baja de las punas al pueblo. El canto del "chihuando" anuncia lluvias y el grito de águila vaticina vientos fuertes. Buen año agrícola habrá cuando el "suche" hace su gran "coya" en el río. Mal año anuncia para el ganado el grito ronco del zorro. Si el grito es claro será buen año. El "yurac ciscussi" es presagio de buena suerte. Mala ventura trae, en cambio, el "yana cusicussi".

El indio jaujino vive atormentado por sus supersticiones. En todo encuentra "mal agüero", "yaja", lo fatídico, lo maligno. El paso de la "tacacha" (lechuza), del "human tactac" (cabeza de mujer que rueda por los techos y se revuelca en la ceniza), del sapo, la culebra, la comadreja, el zorro, son otros tantos signos de mal presagio, como los gatos cuando están en la época del celo, el gallo cuando canta a media noche, la presencia del grillo y del "taparacuy" (mariposa negra).

Señal de muerte, de desgracias o contratiempos, pero siempre anuncios de mal agüero, son, en Huancavelica, los cantos de algunas aves nocturnas, como el "tuku" (búho), "paca-paca", "huaichau", "pillik", etc. También el indio se sobrecoge de inquietud cuando un zorro cruza por su camino. El mal pensamiento le roe entonces el espíritu como el buitro de Prometeo encadenado y trata de mitigar, con la coca, las angustias de su tragedia interior.

Indicios o supervivencias totémicas son hasta hoy los numerosos apellidos indígenas, tanto entre los pieles rojas de Norte América como entre los quechuas-aymaras de la América del Sur, correspondientes a nombres de animales o plantas; ciertas danzas aborígenes que simbolizan la vida de los animales; y algunos adornos valorados en alto grado como el plumaje del cóndor y la piel del puña. Puma-cahua, uno de los patronímicos inmortalizados en nuestra historia, acredita, entre muchos otros su raigambre totémica. Lo mismo ocurre con Huamán Poma, uno de los cronistas mestizos de la Colonia. En todos los pueblos de todas las razas se presencia igual supervivencia, perennizada por el lenguaje. Recordamos en el castellano, como apellidos totémicos, a León, Vaca, Toro, Lora, Cordero, Águila, Zorrilla y otros tantos. El apellido Huamán significa en quechua halcón.

La evolución del mito peruano, a través de los cuatro momentos del mito universal —cuento mítico, tradición heroica, cosmogonía y leyenda— acusa también la presencia de los animales totémicos. Preponderante actuación tienen ellos en el cuento mítico, expresión integral de la fantasía, manifestación primaria del sentimiento colectivo, carente en absoluto de verdad, diferenciándose en esto de la tradición heroica que tiene un fondo histórico. En el cuento mítico, con el aporte de la magia y de la hechicería y para el mejor logro de sus planes, las personas se transforman en animales y éstos en personas u objetos inanimados. Este poder mágico atribuido a los brujos es uno de los vestigios del cuento mítico en nuestro país.

En el oriente amazónico se encuentra difundido el cuento mítico del “Chulla-chaki”, animal que tiene una pata más corta y retorcida que la otra —signo evidente para reconocerlo— y que vive en el centro de la selva. Se le considera como la expresión zoológica del demonio. En las noches de luna llena, el “chulla-chaki” abandona su escondite y se dirige, rengueando, a beber en los remansos arenosos de los ríos, sobre cuyos márgenes húmedas quedan hasta el amanecer bien claras sus huellas. Cuando algún peón se interna solo en la selva para cazar o explorar el caucho, el “chulla-chaki” toma la forma de un amigo o pariente, se le acerca, le conversa de cosas conocidas y lo conduce hasta el ombligo de la floresta de donde no sale más. Sobre los huesos de los peones perdidos florecerán más tarde las orquídeas. Santiguarse es la mejor manera de

librarse del “chulla-chaki”, demonio que en presencia de la señal de la cruz se esfuma como la neblina sobre los pantanos.

Un cuento mítico, oriundo de Lampa, en Puno, explica por qué los zorros persiguen y devoran a las “huallatas”, blancas, con el lomo negro y las patas coloradas, que andan siempre por parejas, macho y hembra, se bañan por las tardes en las lagunas, tienen sus nidales en las peñolerías y tratan con amoroso cuidado a sus polluelos. Cuéntase que cierta vez el zorro, hasta entonces amigo de la huallata, le preguntó el secreto de sus patas rojas y obtuvo por respuesta que ello se obtenía poniéndolas dentro del fuego, al nacer. Así lo hizo el zorro con sus crías. Muertos estuvieron los zorritos cuando su padre los sacó del fuego. Desde aquel día los zorros vengativos, burlados en su proverbial astucia, persiguieron y devoraron a cuanta huallata encontraban a su paso y desde entonces también las huallatas hicieron sus nidales más arriba, en lo más alto de las peñas:

Los gritos de los indios y las fogatas en los cerros, durante los eclipses, tienen, en Lampa, la significación de un mito cosmogónico, vinculado al totemismo. El mito cosmogónico, ensayo de interpretación universal, es el taladro del cosmos por la fantasía colectiva con anterioridad a la concepción de las leyes de causalidad. Afirma la tradición, en Lampa, que “tuta”, la serpiente negra de la noche, amenaza constantemente al Inti esplendoroso que nos da la belleza de los días y a la Mama-Quilla que embellece con la suave caricia de su luz la tristeza de las noches andinas. La serpiente pretende devorar al sol y a la luna, en cada eclipse. Por eso hay que asustarla para que deje su presa y para ello se produce una gigantesca y ensordecedora gritería, clamor de la raza milenaria que llora la agonía astral. El día en que los indios se descuiden de gritar fuerte y de encender y multiplicar las fogatas en los cerros, la serpiente que es poderosa devorará al sol y entonces la tierra se hundirá en las tinieblas, jamás volverá a ver la luz y morirá de frío. He ahí, en brevísimas exégesis, la culminación del apocalipsis andino.

La mitología de las tribus selváticas de los machiguengas, habitantes de las márgenes del Koribeni, afluente del Urubamba, aprovecha de los cuentos míticos o tradiciones para perennizar el recuerdo de algún hecho notable o con algún propósito aleccionador. El animal totémico juega en ellos un papel destacado.

El uso de las flechas —explica uno de esos cuentos míticos— fue en-

señado a los machiguengas por una culebra. Antes no había culebras en el mundo. Todas moraban en las nubes, tenían la misma figura que los machiguengas y usaban flechas. Una de esas culebras llegó, embarazada, hasta la Tierra y aquí dio a luz, enseñándole a sus hijos la manera de hacer las flechas y de usarlas, tal como lo había visto y aprendido en las nubes. Y de ellos aprendieron, a su vez, todos los machiguengas, quienes desde entonces reemplazaron sus hondas por flechas.

El origen del fuego se perenniza en otro cuento mítico, vinculado a un animal totémico. El mono shito fue el inventor del fuego entre los machiguengas, obteniéndolo del bejuco "mukabirinditst". Era el fuego bueno, que servía para cocer los alimentos, diferentes de ese otro fuego malo que caía del cielo para incendiar los bosques y arrasarlo todo.

Los animales protagonizan también algunos cuentos moralizadores. Así se les inculca a los machiguengas la necesidad de la mutua ayuda. Los cerdos monteses incursionaban con frecuencia en las plantaciones yudales de un machiguenga y las devastaban. Un día encontraron a su dueño y quisieron matarlo pero se opuso el jefe de la manada y optaron por llevarlo consigo. En el trayecto atravesaron una región cubierta de palmeras cargadas de apetitosos frutos hasta los que no alcanzaban los cerdos. El machiguenga entonces se trepó a ellas, las sacudió y arrojó así los frutos que los cerdos comieron. Lo propio ocurrió después con muchos árboles de paca. El atravesar un lago extenso todos los cerdos se juntaron y el machiguenga se echó sobre ellos porque no sabía nadar. Así lograron seguir adelante. Hasta que un día los cerdos, agradecidos al machiguenga que los proporcionaba el diario alimento de los frutos silvestres, le eligieron jefe. El machiguenga se convirtió, a su vez, en cerdo, originándose, de esta suerte, la fraternidad y la mutua ayuda entre esos animales y los hombres.

Otros cuentos exaltan la virtud del trabajo y condenan el vicio de la ociosidad. El ocioso Tachiponti fue convertido en el ave que hasta hoy lleva ese nombre. El destino de los machiguengas ociosos es transformarse después de su muerte, en esta clase de aves del mal agüero. Otros haraganes que no bien empezaban a trabajar, dejaban el trabajo para retozar bañándose en el río o en el lago, fueron convertidos, en castigo, en los patos "kátari". El ratón es igualmente un machiguenga ocioso, castigado en esa forma, como los anteriores por Yariréri Tasurinchi, la divinidad encargada de vigilar el trabajo.

5) *Evolución del Mito Peruano*

Cuatro momentos sucesivos se cumplen en la trayectoria mítica del Perú antiguo: el cuento mítico, la tradición heroica, la cosmogonía y la leyenda.

a) *Cuento mítico*

Manifestación primaria del sentimiento colectivo, expresión integral de la fantasía, carente en absoluto de verdad, el cuento mítico se caracteriza, además, por la preponderante participación de los animales y de las fuerzas de la naturaleza y por el aporte de la magia y de la hechicería que, para el mejor logro de sus planes, transforma las personas en bestias y a éstas en personas o en objetos inanimados.

Un acervo de relatos sobre las almas en pena, que recorren los sitios de su querencia “para borrar las pisadas” que dejaron sus cuerpos en vida; la cólera de las “jarjachas”, sombras errantes que destrozan los vestidos, dispersan los granos, avinagran la chicha, diezman los ganados y destruyen los objetos industriales; el “nakac” de Ayacucho, alma que degüella a los viajeros para alimentarse con su sangre; el “henca” de Huancané alma condenada que vuelve a la tumba un semana después de las exequias para desenterrar el cadáver putrefacto y arrastrarlo en expiación de sus pecados, primero por las calles del poblado y luego vertiginosamente por el aire; el poder mágico de los brujos para convertirse en cualquier animal doméstico u objeto inanimado para el mejor éxito de sus planes, constituyen los vestigios de los *cuentos míticos* en el Perú.

Recogió el cronista Sarmiento de Gamboa un cuento mítico por el cual se atribuía a Manco Cápac haberse transformado, a su muerte, en piedra de una vara y media de alto que era conservada con mucha veneración en el Inti Cancha —aldea de Bimbilla, cerca del Cuzco— hasta 1539, año en que el Corregidor del Cuzco, Licenciado Polo de Ondegardo la hizo extraer para extirpar idolatrías.

Amaru, reptil y serpiente con alas y garras, pesadilla del bosque y terror de la fauna selvática, dios y bestia que dominaba desde el comienzo de las edades, personificación del río, fue atacado por el intrépido Inca Mayta Cápac, quien, armado de su afilado “champi”, lo hirió de muerte, en descomunal y fantástica lucha. El Inca triunfante remató al monstruo de cuya sangre formóse uno de los afluentes del gran río selvático.

Bañado en ella el vencedor recibió el bautismo mítico, que tiene sorprendente analogía con la hazaña de Sigfrido, héroe germánico, triunfador del dragón en los cantares de gestas medioevales.

Las plantas juegan también, por sus virtudes mágicas, en el Perú como en los demás países, acción notoria en el proceso de los cuentos míticos. En ellas se transforman animales y hombre para acechar a un enemigo, perseguirlo o huir de él. Las ramas de los árboles míticos proporcionan a los brujos varas mágicas que señalan la ubicación de los tesoros ocultos, hacen brotar agua de las rocas o simbolizan los poderes demoníacos en talismanes especiales. El árbol de la coca, en el Perú antiguo, tiene una genealogía mítica. Una "pampayruna", mujer pública, fue condenada a muerte en expiación de sus pecados. Y su cuerpo, una vez enterrado, se convirtió en una semilla de la que salió ese árbol. Hay por eso, una explicación mítica en "chacchar" la coca, a manera de rito, en el momento de realizar el acto genésico.

En la quebrada del valle de Huaura, que asciende de la costa a la sierra, perteneciente a la comunidad de Churín, la gruta de Mama-Huarmi, que nosotros visitáramos hace no pocos años, es el escenario de un cuento mítico. La gruta está casi a la vera del río Huaura, a pocos minutos del pueblo de Churín. Es bastante grande y se encuentra cubierta por un capricho de ramas y de arbustos. La habitan los murciélagos y otrora, según narra el *cuento mítico*, sirvió de morada a Mama-Huarmi una princesa indo-española, hija de un conquistador y de una ñusta, y en cuyas venas se mezclaba, reconciliándose de su titánica lucha, la sangre de los opresores y de los oprimidos. Para librarse de su destino infausto, Mama-Huarmi, la bella mestiza de las trenzas doradas por el Sol, huyó de la ciudad, ascendió las quebradas y se refugió en esa gruta. Cotidianamente, a las doce del día, salía a lavarse al río. Un día entró a la gruta y nadie la vio salir más. Los churinenses temen desde entonces su acción maléfica y le atribuyen singulares dotes de atracción y encantamiento. Mama-Huarmi; desde el fondo de la gruta, donde vive en eterna juventud, atrae a los hombres y a los niños y no los deja salir más. De ahí el explicable temor que hacia ella sienten los moradores del lugar.

Tiene las doce del día un valor mítico en estas comunidades indígenas. A la misma hora en que Mama-Huarmi lava sus trenzas en el río, una campana de oro se deja oír en el cerro vecino de Huarancolca. Sólo los escogidos que lleguen a cierto grado de perfeccionamiento y merezcan,

por ello, los favores de los espíritus protectores de la comunidad pueden escucharla.

Supervivencias de los cuentos míticos, protagonizados simultáneamente por los vegetales y las personas, se cree hasta hoy en el departamento de San Martín que la "lupuma"¹ transmite su forma al feto en caso de que la mujer embarazada lo viera; que adquirirá igual forma; hinchándosele el vientre y adelgazándose de las piernas y el pecho, la persona a la que se le haga "mal daño", embutiendo los desperdicios de los alimentos en el tallo de ese árbol; que lo propio ocurre con el "ava-huma"² fruto de un árbol en forma de cabeza grande, explicándose así en algunas personas el desarrollo extraordinario del cráneo; y que algunas yerbas como la "shimy-pampana" tiene poderes mágicos para facilitar los negocios y realizarlos con éxito.

b) *Tradiciones heroicas*

La tradición heroica tiene un fondo histórico —del que está carente el cuento mítico— cubierto por las galas de la imaginación y adornado con los alardes de la fantasía. Existe en todos los pueblos como una perennización, idealizada, de sus acontecimientos epónimos. No son ya los animales o las plantas, como en el cuento mítico, sino los héroes quienes protagonizan las tradiciones heroicas, en las que es tan preponderante la influencia colectiva que su paternidad puede atribuirse a la sociedad antes que al individuo. Es la conciencia popular la que concentra gradualmente la materia en torno al núcleo de una tradición.

Algunas brillantes tradiciones heroicas —la de los hermanos Ayar y la de Manco Cápac y Mama-Occllo— explican la gesta magna de la fundación del Imperio.

El *relato de los hermanos Ayar*³ ha sido interpretado desde distintos

¹ "Lupuna", árbol oriundo de la región, de tallo delgado en el nacimiento, grueso en el centro y delgado al final.

² "Aya-huma" cabeza del difunto.

³ El Licenciado Fernando de Montesinos, en una de sus crónicas, narra esta tradición heroica de los Ayar:

"Llegaron los primeros cerca del paraje que hoy es el Cuzco, en tropa y forma de familia, y según la cuenta de los amautas eran cuatro hermanos, llamados Ayar Manco Túpac, Ayar Cachi Túpac, Ayar Auca Túpac, Ayar Uchu; y de cuatro hermanas, cuyos nombres eran: Mama Cora, Hipa Huacum, Mama Huacum, Pilco Huacum. El hermano mayor subió a un cerro llamado Huana Cauri y desliando la honda de la cabeza, tiró con ella cuatro piedras, señalando las cuatro partes del mundo, y diciendo a voces que con

ángulos de enjuiciamiento. Para unos constituye la prueba documental más notable sobre el desplazamiento de los grupos forestales, considerando a la región Tampu como la zona forestal de las migraciones sel-

aquella acción tomada posesión de la tierra por sí y en nombre de sus hermanos y mujeres. A los cerros que señaló con las piedras, a uno llamó Antisuyo, hacia el Oriente; al de Poniente llamó Contisuyo; al de Mediodía Coyasuyo. Cuando aclamaban a los Reyes decían Tahuantinsuyo Cápac, como si dijeran, Señor de las cuatro partes del mundo.

“Mucho sintieron los tres hermanos ver tan adelante en el gobierno y superioridad al primero, presumiendo de lo que había hecho que quería ser su cabeza; quién más advirtió el intento del hermano mayor fue el menor, y como hombre vivo y caviloso, propuso hacer de modo que, quedando él solo, nadie le impidiese el mando; y dejando varias ficciones poéticas que los indios refieren sobre este caso, lo más cierto es, que él dio esa traza para librarse de sus hermanos. Al primero le dijo que entrase en una cueva y pidiese al Illatici Huira Cocha le diese semillas de su mano y su bendición para la fecundidad de ellas; creyólo el hermano, entró en la cueva, y el menor puso en la boca una piedra grande y otras pequeñas, con que la cueva quedó cerrada y el miserable, enterrado. Al hermano segundo le llevó Túpac Ayar Uchu entre unas altas peñas, con achaques de buscar al mayor y dellas lo despeñó, e hizo creer a las mujeres y al hermano tercero que el Illatici Huira Cocha Cocha lo había convertido en piedra, para que en su compañía rogase por la sucesión de todos; y la piedra que fingió el Túpac Ayar Uchu, la llevaron después al Cuzco”.

“El hermano que quedaba, conceptuando mal destes sucesos, se huyó a otras provincias, y el Túpac Ayar Uchu les dijo a sus hermanas cómo se habían subido al cielo, para desde allí tomar a su cargo todos los montes, llanos, fuentes y ríos y para defenderlos de las heladas, rayos, relámpagos y nublados, y ser patrón y abogado del gobierno que debía tener de todo el mundo, como hijo del sol, y que le había puesto Pirua Pacari Manco, porque había de ser como Dios de la tierra.”

“Viéndose ya Túpac Ayar Uchu, comúnmente llamado Pirua Pacari Manco, libre de sus hermanos, caminó hasta el lugar donde hoy es el Cuzco con sus hermanas y mujeres, a las cuales dio a entender el favor grande que habían de tener en sus tres hermanos, y que había de edificar una ciudad y ser señor de los vivientes, y que para entablar en ellos el verdadero respeto, se les tuviese ellas muy grande y le hablase con toda humildad, como a hijo único del sol. Pareció bien el lugar a la hermana mayor, y díjole a su hermano que edificase allí la ciudad, diciendo: ‘en esos *cuzcos*’; como si dijeran ‘en ese sitio’ donde están esas piedras que parecen amontonamientos’; y de aquí dicen algunos que se llamó aquella primera ciudad Cuzco; y otros dicen que el sitio donde se fundó estaba cercado de corros, y tenían algunos peñoles que fue necesario allanarlos con tierra, y este término de allanar se dice por este verbo *coscoabi*, *coscochanki* o *chanssi*, y que de aquí se llamó Cuzco.”

“El Pirua juntó a los de su familia, que eran muchos y le servían como criados o vasallos, con el ejemplo que les daba la hermana, que lo hacían con todo gusto, por tener en ella los hijos que más quería el Pirua. Juntos, pues, mandóles amontonar piedras y allanar el sitio referido, donde fundó muchas casillas en que vivían a modo de ciudadanos. Tenían estos entre sí, sobre las cementeras y ganados y sobre el agua, algunas rencillas, y con cada una parecían los litigantes ante él, y hacía que su hijo primogénito, a quien él quería más que a los otros, los compusiese, diciendo que así lo mandaba el

váticas.⁴ Riva Agüero considera que cada uno de los cuatro hermanos es la personificación mítica de cada una de las cuatro tribus que “vinieron del Pacarectambo y que por lo menos allí se fijaron algún tiempo antes de proseguir al N. su emigración. En el valle del Cuzco las cuatro tribus pelearon entre sí; y la llamada de Manco venció a las otras y las alejó o las sometió y las colocó en la ciudad y sus alrededores en calidad de subordinadas”.⁵ Otros creen encontrar en los cuatro hermanos Ayar las cuatro categorías del sistema clasificatorio del parentesco peruano, dos por línea paterna y dos por línea materna, considerándose hermanos no sólo los hijos de una misma madre sino también los primos entre sí, y por filiación paterna a los hijos del mismo padre y a los de la hermana de éste. Un tercer grupo de interpretadores, vinculándose al totemismo, afirma que los nombres de los Ayar constituyen patronímicos derivados de los nombres de plantas, semillas, frutas, productos naturales y costumbres autóctonas que tienen marcada influencia en la génesis de nuestros grupos primitivos. La interpretación psico-genética cree descubrir en esta tradición heroica un compendio de la vida social precolombina en el Perú, así como de las principales instituciones del Incanato: la jerarquía imperial, la disciplina, el valor y el sacrificio que se imponían a la nobleza incaica; la organización estatual, religiosa familiar y agrícola. Recaredo Pérez Palma negó todo valor histórico al mito de los Ayar y los consideró como una curiosa exaltación del ají, del tostado, de la olla y del regazo maternos.⁶

Los cuatro hermanos Ayar que salen del cerro de Tampusotoc con sus cuatro hermanas que eran, a la vez, sus respectivas esposas —expresión social del incesto— son las cuatro tribus o ayllus cuya confederación plasma el Imperio. Tribus rivales que se confabulan para aniquilar a la más

Illatici Huiru Cocha. Era tanto el respeto que tenían al padre y al hijo, que sus palabras y mandatos eran obedecidos como leyes. De ordinario estaba el Pirua retirado en su casa, respetado por el hijo del sol, no sólo ya de las cuatro familias suyas, sino de los comarcanos, que a la traza suya se habían reducido a poblaciones de chozuelas a los alrededores del Cuzco.”

“Dicen los indios que este Pirua Manco se convirtió en piedra como los demás hermanos, y que su hijo Manco Cápac y los demás le depositaron con ellos hasta hacerles templos; pero la verdad, sacada en limpio, es que Pirua Manco fue el primero que reinó en el Cuzco. . . y dejó por heredero y sucesor a Manco Cápac.”

⁴ Estanislao López Gutiérrez, *El Alma de la Comunidad*. Lima, 1938.

⁵ José de la Riva Agüero, *La Historia en el Perú*.

⁶ R. Pérez Palma, *ob., cit.*

temible; he ahí el símbolo de Ayar Auca, especie de Hércules indígena, encerrado dentro del cerro y cuyos rugidos clamando venganza, van a repercutir, a través de los siglos, en los ruidos subterráneos y en los temblores. La tribu más fuerte impone su autoridad, después de una peregrinación hacia el Cuzco.

El mito de Manco Cápac no es menos sugerente. Manco Cápac y Mama Ocllo, hermanos y esposos, que emergen del Lago Titicaca y avanzan hacia el norte, son dos tribus exogámicas que también conocían el incesto y que, expulsadas por los aimaraes, se dirigieron a otras latitudes. El hecho de no hundirse la varilla de oro en las primeras etapas de su peregrinación, explícate por las resistencias que debieron encontrar en el tránsito. El hundimiento de la varilla en el Cusco representa la victoria de estas dos tribus y su establecimiento en esa zona en la que impusieron sus usos y costumbres a los vencidos. Manco Cápac —afirma el mito— enseñó la agricultura a los hombres; y Mama Ocllo el tejido a las mujeres.

Perpetúan también las tradiciones heroicas los amores contrariados, tempestuosos o sacrílegos que conmovieron a la antigua colectividad peruana. Tales, entre otros, los casos de Ollanta y de Túpac-Jactari.

Ollantay, uno de los generales del Inca Pachacútec, se había prendado de Cussi Coyllur, una de las hijas de su emperador, quien repudia tales amores porque Ollantay, pese a su indómita bravura que captaba las simpatías de sus soldados, no tenía el rango de nobleza requerido para formar parte, mediante un desposorio, de la casta imperial. Contrariados ferozmente por el Inca, prosiguen, empero, los amores infortunados de Ollanta y Cusi-Coyllur. Pachacútec entonces enclaustra a su hija y marcha al frente de sus tropas contra su general que se defiende heroicamente, en su fortaleza de Ollantaytumpu. Fruto de esos amores, Cussi Coyllur tiene un hijo que exaspera aún más el odio de Pachacútec. El drama cobra entonces toda su intensidad. La muerte del Inca marca el declive de la acción y su sucesor en el trono del Cusco, más humano y magnánimo, hace justicia a la joven pareja de amantes. Considera el escritor argentino Ricardo Rojas —y de ahí su error fundamental— que Ollantay “es hijo de la Tierra o de la Montaña, contrapuesta al Inca, hijo del Sol y al orden astronómico de su imperio, a través de un conflicto sexual de carácter exogámico”. Ese romance no tiene la significación del mito cosmogónico porque no hay en él un empeño interpretador del universo. Es sólo

una tradición heroica. Asignarle otra catalogación es desconocer el proceso mítico del Perú antiguo.

Túpac-Jatari, el atrevido capitán del Jatun-Cuzco, ha quebrantado un tabú. Audazmente se ha lanzado a la conquista de una zona de encantamiento y ha quedado convertido en un solitario peñasco —Rumi-Huañuj— volcánico y agrietado bloque que se yergue sombríamente en la llanura, temido por los hombres y las bestias, “esfinge del pueblo andino”, símbolo de la desgracia y de la muerte.

Una tradición heroica recuerda el poder omnímodo del Inca. Mayta Cápac, cuarto emperador de la primera dinastía, hércules indiano, lucha personalmente contra el magnífico jaguar —el uturunko de la mítica andina— salta con prodigiosa rapidez sobre el manchado lomo de la fiera, coge con ambas manos las fauces del felino y lo desquijarra, haciéndolo rodar, moribundo, en tierra. “El hijo del Sol afirma el dominio del hombre sobre la naturaleza.”

Las rivalidades prehistóricas entre Cuzco y Quito se perennizan en la ofensa gravísima que Quispe Yupanqui Inca infiere al curaca del Chinchaysuyu Chimpu Tumi, raptando y estuprando a su joven y bella hija Chajllacha, prometida de Atau-Roca, el hermano del emperador. Para vengarla el curaca reunió cien mil hombres entre las tribus vecinas a Quito y tornó al Cuzco que fue capturado por él sin ninguna resistencia, después del retiro de Quispi Yupanqui. En sucesivas batallas treinta mil hombres sucumbieron. Dándose cuenta de su desigualdad en la lucha, Chimpu Tumi optó por retirarse, pero fue tanto el dolor de su deshonra que él y su familia internáronse en los bosques, sin que nunca más se supiera de su suerte. En la justicia del Tawantisuyo no quedó sin sanción el mal proceder de Kispi Yupanqui Inka: la historia borró su nombre del Kapajkuna” o lista de reyes.

El descubrimiento y la conquista de las Islas Galápagos por los Incas, en el siglo XI, originó una tradición heroica vinculada a la vida del taumaturgo Antarqui, en el siglo XI, durante el gobierno de Túpac Inca Yupanqui. El nigromante fue enviado por los aires para comprobar la existencia y riqueza de esas islas que los navegantes y mercaderes aseguraban haber visitado hacia el poniente. Realizado con éxito este vuelo de reconocimiento, gracias a Antarqui, el Inca ordenó la expedición marítima que culminó con su dominación en el archipiélago de Galápagos.

Algunas tradiciones míticas permiten asegurar que los indios precolom-

binos tuvieron noticias del diluvio, conservando también en el proceso mítico el recuerdo de algunas trágicas inundaciones regionales. Garcilazo,⁷ Jiménez de la Espada,⁸ Montesinos,⁹ Cobos,¹⁰ Acosta,¹¹ y otros cronistas consignan la tradición del diluvio y la aparición en el Altiplano, después de que las aguas volvieran a su nivel, de un hombre muy poderoso que repobló al mundo y lo repartió en cuatro partes, entregándoselas a cuatro hombres, Manco-Cápac, Ccolla, Tocay y Pinahua. El primero llegó al Cuzco y fundó el Tahuantisuyu. Ignórase la suerte que corrieron los demás.

Los cronistas Montesinos, Acosta y Morúa han recogido una tradición heroica que explica cómo subió al poder Inca Roca. Una mujer de alta alcurnia, llamada "Siuyacu" se aprovechó del descontento del Cuzco para hacer subir al trono a su hijo Roca. Con ese fin, ayudada por una hermana suya, lo llevaron a una cueva llamada "Chingana", abierta en el cerro Sacsahuamán que mira a la ciudad, lo cubrieron con una larga túnica cubierta enteramente de láminas de oro y pedrería, y le ordenaron que pasados cuatro días, saliese, al llegar el sol al cenit, y en seguida regresase a su escondite. En seguida bajaron las hermanas a la ciudad y dijeron a la gente que el Sol había descendido de lo alto y les había arrebatado a su hijo y sobrino diciendo que en breve lo devolverían hecho rey. Todo el pueblo creyó esto. Cuando llegó el día escogido, el pueblo se reunió y vio de pronto aparecer en la cúspide del Sacsahuamán una refulgente figura que desapareció rápidamente. A los dos días la áurea figura volvió a mostrarse. El júbilo y entusiasmo de la gente fue enorme. Siyacu aprovechó de esto para decirle al pueblo que Dios le había ordenado que fuese a la cueva Chingana y ahí encontraría a su hijo para que lo llevase al templo. Toda la muchedumbre escaló el cerro tras la madre y hallaron al joven, al parecer dormido, que se despertó y dijo al pueblo que lo siguiese al templo y cuando llegó a él arengó a la multitud expresándole que su padre el Sol le había confiado el gobierno del Imperio. Y así comenzó a gobernar Inca Roca.

Los cronistas han recogido también la tradición heroica de "Yahuar

⁷ Garcilazo, *Comentarios Reales*, Libro I.

⁸ Jiménez de la Espada, *Memorias Antiguas de Perú*.

⁹ Fernando de Montesinos, *Memorias Historiales*.

¹⁰ Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo III.

¹¹ José Acosta, *Historia Natural de las Indias*. Libro VI.

Huacac". Cuenta que el hijo de Inca Roca, Cusi Hualpa, robado por el cacique de los Huayllacanes, fue entregado al jefe de los Ayamarcas, Tocay Capac, que tenía gran envidia y celos del emperador con cuya esposa había estado prometido. Una vez que lo tuvo en su poder, el feroz caudillo, sin apiadarse por la tierna edad de su prisionero, ordenó se le matara, pero entonces sucedió algo extraordinario; el niño se irguió y exclamó: "Os predigo que apenas me asesinéis, caerá sobre vosotros y sobre vuestros hijos una maldición tal que seréis todos exterminados y no quedará el menor recuerdo de vuestra raza." Y apenas dijo esto manaron de sus ojos lágrimas de sangre. "¡Yahuar Huaca!" (¡Llora sangre!) profirieron horrorizados los indios y nadie se atrevió a matarlo. Entonces el cacique urdió otro plan, lo envió con unos pastores de las altas sierras para que lo abandonaran, pero una de las concubinas de Tocay Capac, llamada Chimpu Orma, se apenó por el niño y logró hacerlo escapar de su lejana prisión. Al Inca le alegró muchísimo recobrar a quien creía ya perdido para siempre. Este niño reinó más tarde con el hombre de "Yahuar Huaca": Llora sangre.

Una tradición heroica la protagoniza Pachacútec. Ante la invasión de los Chancas, el Inca Huirachoca, débil de carácter y ya muy viejo, resolvió abandonar el Cuzco. Fue entonces que su hijo Cusi, a quien había desposeído a favor de un bastardo, resolvió organizar la defensa de la abandonada capital. Hechos todos los preparativos retiróse Cusi a un paraje solitario para encomendarse a su dios. En ese lugar había una fuente, llamada Susur Puquio, y ahí se arrodilló para orar y tuvo entonces una visión: se le apareció la imagen de su padre el Sol, quien lo consoló y le dio bríos para la lucha, asegurándole que vencería a los Chanchas. El príncipe alentado con esto peleó y ganó. El pueblo entusiasmado por esta victoria lo proclamó con el nombre de Inca Pachacútec.

El origen de las lagunas de Paca y de Watun se explican también por tradiciones heroicas. El Tunán —gran ciudad de los antiguos tunananti (jaujinos)— vivía entre los más inverosímiles excesos, en el desfreno de todos los placeres. Irritada por esta relajación de las costumbres, una divinidad misteriosa, —que según el cronista Santa Cruz Pachacuti era Viracocha— bajó a la tierra tomando la forma de un venerable anciano, se dirigió a la ciudad corrompida y exhortó a sus habitantes a que enmendaran su conducta. Sus consejos fueron prédicas en el desierto. Decepcionado abandonó la urbe con dirección a Tarma y antes de que

su vista dejara de percibir la amplitud del valle, sentóse sobre una roca a llorar amargamente. Bien pronto sus lágrimas se convirtieron en gigantesca caudales de agua que cayeron precipitada y violentamente sobre la ciudad, sin que nadie se salvara de la catástrofe. Quienes intentaron huir quedaron convertidos en piedras. Las aguas cubrieron las ruinas de la ciudad castigada, formando la laguna de Paca.

Esta tradición heroica es susceptible de varias interpretaciones. Creen algunos investigadores que ella recuerda la lucha entre los belicosos Wancas contra los pacíficos Xauxas, durante la behetría serrana, a raíz de la destrucción del Tiahuanaco; y el triunfo, de aquéllos sobre éstos cuya ciudad fue arrasada y que sólo pudieron resurgir más tarde, en los albores del Incanato, cuando, aprovechando la inestabilidad huanca, logran implantar su hegemonía en el Valle. Otros consideran en esa tradición la lucha de dos religiones entre las creencias wancas y las xauxas, que concluyen en un mismo temperamento religioso, en el que ambas agrupaciones admiten al dios Viracocha, llamándolo "Wilaucha" los primeros y "Wirajcucha" los segundos.

El origen mítico de la laguna de Watún, en los tiempos remotos, fue también un terrible castigo impuesto a las comunidades aborígenes que vivían en esa planicie y que se burlaron de un forastero estafalario que llegó hasta ellas en demanda de hospitalidad. El recién llegado era un mago, bajo cuyo conjuro se desbordaron las aguas, inundaron con furia la ciudad y la sumergieron en brevísimos instantes.

Las catástrofes de la naturaleza —sismos o inundaciones— tuvieron así una explicación mítica en la mentalidad de los peruanos primitivos y, a través de sucesivas generaciones, idealizadas por la fantasía colectiva, fueron transformándose en tradiciones heroicas.

En diciembre de 1941 la ciudad de Huaraz fue arrasada por un formidable aluvión, proveniente de la ruptura de un dique natural, en una laguna cercana Cojup, que engrosó en proporciones fantásticas las aguas del río Quilcay, afluente del Santa. La catástrofe adquirió caracteres apocalípticos. Millares de víctimas perecieron en ella. Familias íntegras fueron arrastradas por el furor incontenible de las aguas que transportaron en peso, para arrojarlas luego sobre la ciudad, enormes rocas que pesaban más de treinta toneladas. Este sólo detalle puede dar una idea aproximada del desastre. Una parte de la ciudad fue salva da por la colina Pumacayán que desvió el curso de las aguas furiosas. Pues bien, si la

catástrofe hubiera ocurrido hace algunos siglos, en la era precolombina, se hubiera entretejido, en torno de ella, una tradición mítica que seguramente la hubiera atribuido a la ira de algún dios que se convirtió en laguna, o al embrujo maligno de algún mago, o a un encantamiento misterioso y trágico o al terrible castigo de la ciudad por los pecados, supuestos o efectivos, de sus habitantes.

c) *Cosmogonía*

El mito cosmogónico es el ensayo de la interpretación universal. Es el taladro del cosmos por la fantasía colectiva, con anterioridad a la concepción científica de las leyes de causalidad. Los personajes en el cuento mítico son animales y vegetales; en las tradiciones heroicas, hombres y héroes; en la cosmogonía, son los autores y ordenadores del universo. Un conjunto de mitos no encuentran cabida en el pasado y se proyectan sobre el porvenir. No explican, por eso, el origen sino el fin del cosmos. Únense en ellos la inspiración del vidente y las deducciones del teólogo, empeñados en dar un desenlace a la obra portentosa de la creación. Estos últimos mitos cosmogónicos reciben el nombre especial de *apocalipsis*.

Una cosmogonía peruana es el mito de *Viracocha*, vinculado a la creación del mundo, a la marcha de las fuerzas cósmicas, al castigo de los primeros hombres, a la interpretación del diluvio y del fuego que cayera del cielo sobre las tribus que habían osado rebelarse contra su dios, Viracocha, el dios más generalizado entre los antiguos peruanos, representado en forma de felino —puma, chichay o nutria— es el creador de todo lo existente. Es el Jehová peruano. Formó el mundo cuando todo estaba sumido en las tinieblas y en el silencio. Creó la materia y las fuerzas que la animaron. Hizo la luz. Forjó una raza de gigantes y otra de hombres normales. Pecaron éstos y el dios, para castigarlos, los convirtió en piedras, haciendo caer, además, un diluvio sobre todo el mundo. Un grupo de escogidos de Viracocha se salvó en una de las islas del Titicaca, que tiene, de esta suerte, alguna analogía con el Arca de Noé en la cosmogonía hebrea. El dios creó al sol, a la luna, a las estrellas y cuando las aguas volvieron a su nivel normal envió a sus emisarios hacia el oriente y el occidente para que repoblaran el mundo. Cumplieron éstos su misión y al conjuro de sus voces, las piedras, plantas, ríos —índice de la antropomorfización de las fuerzas de la naturaleza— se convirtieron en hombres. Viracocha emprendió después viaje hacia el norte. Fue desconocido en el

camino por unas tribus que quisieron matarlo: el fuego llovido del cielo castigó ese torpe empeño. Siguió su ruta Viracocha hacia la línea equinoccial y se perdió caminando sobre las aguas del océano, no sin antes haber anunciado su regreso a los hombres.¹²

La laguna encantada de *Paca* es origen de un mito cosmogónico análogo al del Titicaca con Manco. De las legendarias aguas de Paca surgió, en tiempos inmemoriales, una mujer joven y bella. La soledad ocasionó su desdicha. Todas las tardes imploraban la compasión de los dioses. Sus súplicas tuvieron eco en el dios Viracocha quién le envió a un hombre por compañero. De esta pareja nacieron los jaujas, y junto con ellos, los demás seres humanos, los animales y las plantas.

Ignorantes de la escritura, los aborígenes peruanos perennizaron su ansia cosmogónica en algunas expresiones de su arte. Conocemos varias de ellas: una tela ceremonial encontrada en Paracas; un petroglifo hallado casualmente, hace pocos años, en el río Chilete, en Cajamarca; la portada monolítica del Tiahuanaco y el obelisco de Chavín. La piedra antiquísima tiene la impresión del cuerpo de una especie zoológica desaparecida y cuya importancia para las investigaciones de nuestra pre-historia y nuestra sociología es trascendental, porque no sólo acredita la perfección técnica de los primitivos peruanos, habitantes de esa región, sino también puede ser un índice elocuente de su mentalidad mítica relacionada con sus conceptos sobre la evolución de la vida. La piedra granítica es de textura sólida, oblonga, achatada por un lado y de treinta centímetros de largo aproximadamente. Sobre ella se ha dibujado, con técnica bastante perfeccionada, muy superior a la de los hombres primitivos, un animal raro, cuya especie no existe en la actualidad. Varios animales se mezclan en un solo organismo. La cabeza es análoga a la del pato. El cuello se prolonga en forma de buche. El cuerpo se alarga y corresponde al de un reptil, parecido al de una serpiente marina, terminado en una cola esencialmente reptilínea. Sobre el lomo hay un aditamento semejante a la aleta de un pescado o de un ave. ¿Cuál puede ser el significado de ese ejemplar fosilífero? La piedra de Cajamarca puede ser la expresión aborígen sobre la evolución de las especies animales, teoría que siglos más

¹² Es confusa la etimología de Viracocha. "Vira" en quechua significa grasa; y "cocha", laguna. En aimara su significado es "lago de fuego". Considerando que el nombre completo del dios es "Apu (señor)-Kon (fuego), Titi (felino) Wira (agua), Kocha (tierra), se cree que su significado sea "el felino, señor del fuego, de la tierra y del agua".

tarde sería científicamente definida por Charles Darwin. El animal dibujado en esa piedra representa, en efecto, la continuidad, unión o enlace entre dos especies animales distintas.

Acaso tenga la misma significación que la tela ceremonial de Paracas. Noventa figuras exornan, en esa tela, los motivos de la cenefa. Hay seres imaginarios con algo de vegetales, de animales y de humanos. Hombres que tienen atributos animales y característicos vegetales, en una confusión intencionada e interpretativa de la unidad de la vida, a través de todos sus estados y manifestaciones.

En la Portada monolítica del Tiahuanaco aparecen, a cada lado de la imagen central, figuras mixtas con el cuerpo humano y la cabeza de ave. Venerado por los pobladores de ese ciclo cultural fue un ídolo alado, con cuerpo de ave y rostro humano, encontrado por Orbigny. Los símbolos del obelisco de Chavín tienen una significación panteísta. Rasgos combinados de ave y hombre se encuentran también en no pocos ejemplares de la alfarería de Nazca y Paracas.

Nuestros remotos aborígenes fueron panteístas. Antropomorfizaron primero y divinizaron después las fuerzas de la naturaleza, pero —aunque parezca contradicción— tuvieron un panteísmo unitario. Todas esas divinidades, como todas las especies animales, no eran caóticas, ni heterogéneas. Provenían de una sola fuente. Y esa fuente única era la vida. Centenares de años más tarde, las corrientes científicas cristalizarían, en fórmulas precisas, en la continuidad de la evolución inorgánica, orgánica y super-orgánica, esas concepciones vagas de los hombres primitivos y que en el Perú antiguo se perennizaron en la magnífica tela ceremonial de Paracas, en el dibujo paleolítico de Cajamarca, en Chavín y en Tiahuanaco.

La tribu selvática de los *machiguengas* ha forjado su mito cosmogónico. El creador *Tasurinchi* hizo todo lo útil y bello. Él hizo la luna que alumbra de noche el bosque para señalar a los machiguengas su camino. Al principio no había yuca, ni maíz, ni plátanos. Un día Kashiri —la luna— halló a cierta jovencita machiguenga que estaba menstruando sentada en su choza, comiendo tierra. Kashiri le obsequió entonces yuca, plátanos, maíz y todas las plantas que hoy se comen. Se quedó en la selva y vivió maritalmente con la joven. Todos estaban contentos con él. Sólo una machiguenga se enojó con Kashiri porque éste pasó cerca a su choza en momentos que ella menstruaba y no le convidó yuca. Por eso

le aspergió en el rostro un puñado de sangre. Esas son las manchas que hoy tiene la luna. La mujer de Kashiri fue fecundada, mientras se bañaba en el río, por un pescado. Tuvo por eso cuatro hijos: *Puriachi*, el primogénito, “el que calienta y alumbra”, es el Sol y se le conoce también con el nombre de Shungábari, que quiere decir “el que da vueltas”; *Sari-poto*, el segundo, que es el planeta Venus; *Kientiampa*, el tercero, que es el sol del Gamaironi; y *Koriyente*, el último, que es el Sol del Inkite o dominio de Tasurinchi.

Tuvo otro parto más la mujer de Kashiri, a consecuencias del que murió. Kashiri desconsolado se fue a las nubes con todos sus hijos, menos con Kientiampa que bajó al Gamáironi. Pero aquí, en la Tierra, dejó a otros hijos, la yuca, el maíz, el plátano, etc. Y como saben que ellos siempre conversan con su padre se esmeran en prepararlos bien. Así, por ejemplo, a la yuca lo que más le gusta es la que la emplean en hacer istea, que es la ambrosía de Tasurinchi.

Los cometas tienen también un origen mítico en la fantasía de estas tribus orientales. Vivían un machiguenga, su mujer y un hijo de aquél habido en otra hembra. Mujer e hijastro tuvieron trato sexual. El padre lo sospechó y partió a buscar una mujer para su hijo. Cayó en manos de los chonchoites pero logró escapar, no sin que éstos le comieran los intestinos. Su mujer quería matarlo para seguir viviendo con el hijastro. Cuando llegó, él pidió bebida. Ella le presentó un pañuco (mate) de istea. Lo bebió. En seguida sintió que se quedaba “vacío” y comenzó a chorrear sangre por el vientre. Asustada su mujer se escondió en un pámaro. El hombre la buscaba queriendo matarla. A todas las plantas les preguntó dónde está ella. La éa le respondió: “Paánaro Kureke” (dentro del árbol del paánaro). Pero ella pronunciaba muy mal las palabras y él no le entendió. Desesperado por sus torturantes dolores, machacó un palo de bambú y le prendió fuego. Cuando estaba ardiendo se lo colocó atrás a manera de cola. Y voló por los espacios donde vive todavía, con su gigantesca cola de fuego, agitado siempre por el dolor, desprendiendo de vez en vez algunas gotas de su sangre incandescente que caen a la Tierra. Son los *aerolitos*.

La cosmogonía machiguenga explica la existencia de tres mundos: el *Inkite*, o cielo azul, hecho exclusivamente por Tasurinchi, con todas sus estrellas y fenómenos; el *Gamaironi*, hechura cuya paternidad es reclamada por Kientibákeri; y la *Tierra*, en cuya formación han intervenido

ambos demiurgos: uno, colocando sobre ella todo lo que tiene de bueno, bello y útil; otro haciendo todo lo feo, malo, inútil y dañino.

a) *La Leyenda*

La leyenda, en su acepción sociológica, es la biografía de los dioses, Corona el desenvolvimiento mítico.

Múltiples origen tienen los dioses: 1) representan la espiritualización suprema del fenómeno natural, a través del antropomorfismo; 2) son antiguos príncipes divinizados por la veneración de sus naciones; y 3) consituyen la expresión de las ideas abstractas.

Los peruanos primitivos, como los demás pueblos, entraron en mutuas relaciones de conocimiento, sentimiento y dependencia con las fuerzas extramundanas. He aquí, precisamente, la definición subjetiva de la religión. Objetivamente practicaron, con ese fin, un conjunto de actos exteriores, como las oraciones, los sacrificios, la liturgia, etcétera.

La mentalidad aborígen del Perú antiguo creó los dioses a imagen y semejanza del hombre. Las divinidades surgen en el panorama de su vida cotidiana, principalmente en sus necesidades y anhelos agrícolas. Rinden culto al Sol, a la Tierra, a la Luna, a las montañas, al rayo, a algunas estrellas, a los manantiales, a los ríos, a los lagos, a las cavernas, a las grandes rocas en las que presienten la petrificación de seres míticos ancestrales. Sentían pavor ante los eclipses porque se imaginaban que eran la muerte del sol y de la luna y entonces azotaban a los perros para que con sus aullidos impidieran esa tragedia.¹³

Adoraron los antiguos peruanos a la Tierra por considerarla madre fecundadora de todo lo viviente. Por eso la llamaron "Mama-Pacha". Consideraron a los picos nevados como a sus padres y los llamaron "apus". Los otros picos eran los "auquis". El indio se vinculó así, íntima y religiosamente, con el paisaje familiar de su mundo circundante. Concibió igualmente a las cavernas, a las fuentes, a los lagos y a los ríos como "hogares primordiales donde surgieron los antepasados." Son las "Pakarinas", o lugares de origen, poblados hoy mismo por espíritus procreadores.

No pocas representaciones de la divinidad encuéntrase en las regiones culturales del Chimú y de Nazca. Se ha perennizado en la iconografía de sus vasijas escultóricas un personaje de rostro humano y atributos divinos,

¹³ Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XVI, (página 235 del manuscrito original).

todopoderoso y omnipresente, unas veces como surgiendo del seno de las montañas, con felinos y serpientes por criados o servidores, otros encarnando en frutos comestibles como el pallar o el maní o en moluscos como el Spondyllus o en crustáceos como el camarón o en peces o en aves o en felinos. Igual ocurre en las representaciones míticas de los mantos ceremoniales de Paracas. Una divinidad pródiga, diosa de la agricultura, envía sus frutos con el felino. Hombres, aves, peces, fieras, se entreveran creando monstruos complicados que simbolizan el mismo concepto de Gran Espíritu.

En el valle del Rímac se adoraba al “huallallo”, divinidad personificadora de los rayos o truenos, simbolización de las calamidades que motivaron el ritual de los sacrificios humanos, bárbara ofrenda que las sociedades temerosas de su poder destructor, les hacían para propiciar su voluntad. Antiquísima leyenda preincaica —consignada en el Informe del Corregidor Dávila— narra que al pie de una alta sierra de nieve se apareció un dios bueno, Pariaccacca, aconsejando a los indios que no hicieran más sacrificios humanos y que los cambiaran por las primicias de la tierra y de los animales. Temerosos los indios de desacatar los mandatos del terrible “huallallo” no cumplieron ese consejo. Entonces durante tres días y sus noches se trabó una lucha constante entre ambas divinidades —trasunto en la mitología andina del dualismo entre el bien y el mal— lucha que terminó con el triunfo de Pariaccacca quién arrojó a “huallallo” al otro lado de los Andes, en la Provincia de Xauxa. Explícase, por eso, la ausencia de los rayos y truenos en la parte baja del valle del Rimac. “El pariaccacca —añade ese informe— echaba tanta agua y granizo, que no lo pudo sufrir el Huallallo y así lo venció y echó a donde dicho es; y de la mucha agua que le echó encima, que quedó aquel lago que hoy es que llaman Pariaccacca que es el camino real que va al Cusco, desde los Reyes.”¹⁴

Los pobladores de Huarochirí conservaban un mito legendario. Huiracocha fecundó a una diosa virgen dejando caer sobre ella un árbol de lucma. La diosa, sorprendida, dio a luz a un niño y deseosa de saber quién era el padre de su hijo, se dirigió a todas las huacas (dioses) para que el niño reconociese en alguna a su progenitor. El niño se dirigió

¹⁴ *Descripción y Relación de la Provincia de los Yauyos, toda Anan Yauyos y Lorin Yauyos*, por Diego Dávila Brizeño, Corregidor de Huarochirí. Relaciones Geográficas de Indias. Tomo I. Madrid, 1881.

inmediatamente hacia Huiracocha que se había disfrazado de mendigo. Entonces la madre despechada cogió a su hijo y echó a correr hacia el mar. Huiracocha recobró sus áureas vestiduras y comenzó a perseguir a la diosa, pero ésta que no se volvía a mirarle, espantada al sentirlo cerca, creyendo que era un mendigo, aceleraba su velocidad. Así llegó a Pachacamac y entrando en el mar se convirtieron, madre e hijo, en dos islotes rocosos que todavía existen. Pero Huiracocha seguía buscándolos y le preguntó al cóndor si estaba cerca o lejos, el cóndor le dijo que podría alcanzarla y Huiracocha lo bendijo dándole gran poder de vuelo. Le preguntó a la zorrilla lo mismo y ésta le dijo que jamás los alcanzaría y el dios molesto la maldijo y la condenó a exalar cierta pestilencia que la delatase a los cazadores. Halló al león y su respuesta fue favorable y este mamífero desde entonces fue respetado y temido. Más lejos se topó con el zorro, quien le dijo que su búsqueda era inútil y fue maldito, condenándolo a ser cazado durante la vida y a que su piel fuera despreciada después de muerto. La respuesta favorable de un buitre le valió ser bendito. Estos diálogos hicieron demorar al dios que cuando llegó a la playa encontró a su mujer e hijo convertidos ya en islotes. El dios colérico encontró en la playa a dos hijos del rey-pech Pechacamac quienes, asustadas, huyeron convertidas en palamos, el dios no sabiendo en quién vengarse, cogió unos peces que tenía la madre de hijas del rey pez y los arrojó al mar. Antes no habían peces en el mar, pero desde entonces lo pueblan.

Antropomorfización divinizada de las fuerzas naturales, *Kon* simboliza los vientos, según Brimton, los temporales según Barranca, el calor según Villar y el mar según Sivirichi. En cualquiera de estas interpretaciones, lo interesante es anotar el cumplimiento del proceso mítico en la mentalidad de los peruanos primitivos. *Kon*, en mi criterio, representa, dentro de esa evolución, el momento en que el animismo natural se exalta y personifica en una divinidad. He aquí la captación fundamental para el sociólogo.

Los dos grandes dioses del Perú preincaico fueron Viracocha y Pachacamac. Nos hemos ocupado ya de la leyenda del primero, vinculada a la cosmogonía.

No están de acuerdo los cronistas en la individualización de Pachacamac. Valera lo identificó con Viracocha. Zárate y Acosta lo elevan a la categoría de Creador del Universo. Calancha, Oliva y Betanzos lo consideran la expresión del monoteísmo de las culturas peruanas primitivas.

Recaredo Pérez Palma lo define etimológicamente como protector de la tierra (Pacha-Camay). Garcilazo lo compara con Júpiter de la mitología latina y Riva Agüero con el Dyonisios griego. Pachacamac tiene, para nosotros, la misma significación sociológica que Kon. Surge en el momento de la evolución mítica peruana en que las fuerzas animistas reciben un culto religioso. Pachacamac personifica esas fuerzas anímicas vinculadas al agro y, en las perspectivas psíquicas del individuo, representó toda la gratitud y toda la esperanza del hombre hacia la tierra nutricia. Posterior a Kon, transición del totemismo al antropomorfismo, Pachacamac ostenta, en sus simbolizaciones, mayores atributos humanos que aquella otra divinidad.

El advenimiento del Imperio de los Incas encumbra políticamente un culto totemista, unido a las creencias y prácticas sobre las mitologías de la tierra y de la luna. El Sol, padre de los emperadores del Tahuantisuyu, es la divinidad máxima. Junto con la luna, regula las actividades agrícolas del hombre, mediante el calendario. Es el dios bueno y paternal de los peruanos, que disipa a las tinieblas de la noche que también ensombrece a sus espíritus. Es el que junto con el agua contribuye a fecundar a los campos y el que, en veces, se torna iracundo y hace que las tierras se mueran de sed, bajo el flagelo del calor ardiente.

El culto al Sol no fue oriundo ni exclusivo del Perú antiguo. También se encuentra en el ciclo primitivo ario y lo conocen todas las culturas. Los hindostánicos lo personifican en "surya" que es transportado por el firmamento en una carroza helada por siete briosos corceles blancos. Con igual representación se lo imaginan los griegos con el nombre de Helios, así como los romanos, los germanos y los eslavos. En el Egipto se adoró al Sol en sus tres fases; naciente, plenitud y poniente. Los antiguos peruanos lo adoraron con el nombre de "Inti". Le erigieron un magnífico templo en la capital imperial, celebraron en su honor fiestas excepcionales entre ellas el "Capac Inti Raymi Killa" (Gran Pascua del Sol) y extendieron su culto en las cuatro regiones del Tahuantisuyu.

La mitología lunar tuvo también su expresión en la religión de los antiguos peruanos, como la de los demás pueblos primitivos. Acusan esa procedencia, en otras culturas, Diana, Artemisa, Afrodita, Rudra-Shiva Odhin. En la nuestra se le llamó Killa.

También los peruanos reverenciaron a la tempestad en el rayo y en el

trueno, dioses que igualmente se encuentran en las demás creencias primitivas. Las estrellas se vinculan también a la vida humana.

Algunos dioses brindan a los hombres el honor de su confianza. El Inca Túpac Yupanqui —según lo captó Guamán Poma en las tradiciones vernáculas— hablaba frecuentemente con el dios de Huanacaure y con otras divinidades menores.¹⁵ Este emperador habló en el vientre materno para decirle a los hombres que el verdadero dios debía ser hallado entre los yungas. Cuando subió al trono salió al frente de una expedición para conquistar a los pueblos costeros, aquí se entregó al ayuno y oración durante cuarenta días, no bebiendo sino el licor de maíz sin fermentar y alimentándose apenas con unos dorados granos del cereal sagrado, luego penetró en el santuario del valle y en la recámara del dios dialogó con Pachacamac, después de lo cual ordenó a su gente que le erigiese allí el gran templo que la poderosa divinidad merecía y cuyas ruinas hasta hoy se admiran.

Y es así como, por obra del espíritu colectivo, por acción del ambiente, por las influencias de las fuerzas telúricas, el proceso mítico, universal en los pueblos primitivos, adquirió en el Perú antiguo caracteres peculiares, tan arraigados y tan firmes que hasta hoy subsisten, pese al cataclismo de la conquista, a los trescientos años del Coloniaje y a los tenaces e infatigables esfuerzos de misioneros y evangelizadores, portaestandartes de una religión sublime, cuyos fundamentos, dogmas y misterios no consueñan, sino en parte insignificante, con la mentalidad indígena.

6) *Ubicación Sociológica del Arte Autóctono*

Producto social complejo, íntimamente unido a la evolución mítica sobre todo en sus orígenes, el arte, expresión de la fantasía colectiva, conjunción integral del medio ambiente, de la raza, de la historia, de las condiciones económicas y políticas, del aporte mítico y de la acción social, es el inventario de las actividades de un pueblo.

La fantasía reacciona de dos maneras al recibir las impresiones del espacio y del tiempo. Al reaccionar en el espacio reproduce el mundo externo en formas sensibles y crea el arte constructivo: *arquitectura* y *escultura*. Al reaccionar en el tiempo expresa el paisaje interior y forja el arte rítmico: la *música*. Una tercera forma de reacción, de carácter mixto,

¹⁵ Poma, *Ob. cit.*, página 216 del manuscrito original.

combina las dos anteriores y desarrolla el ritmo del movimiento simultáneo en el espacio y en el tiempo: he ahí la génesis de la *danza*. Arquitectura, escultura, música y danza, formas fundamentales del arte, tienen por eso indiscutible valor sociológico, cuyo estudio y definición nos interesan con prescindencia de su aspecto estrictamente técnico, que corresponde respectivamente a los arquitectos, escultores, músicos y danzarines. El deber del sociólogo, al seguir desde sus orígenes las huellas múltiples del arte, es comprobar que son una expresión colectiva y marcan un ritmo social.

Tuvieron siempre los pueblos antiguos —y el Perú no fue una excepción— el afán de perennizar en el arte sus emociones colectivas, el recuerdo de sus acontecimientos, el eco de sus costumbres, el aporte de sus fuerzas sociales, el significado de sus leyendas, sus creencias y sus prácticas. De ahí la importancia sociológica del arte, factor interpretativo en la vida y en los anhelos de las colectividades.

La cerámica del Perú precolombino tuvo este innegable sentido social. El alfarero —sociólogo del barro— tradujo en sus obras los esfuerzos, las orientaciones, las esperanzas del pueblo. Dándole vida a la arcilla escribió así, con ella, la historia de la prehistoria. Y desempeñó, por eso, una trascendental función social en esa larga trayectoria del ayllu al imperio, tanto más importante cuanto que para conocer el ritmo social del Perú antiguo, que ignoró la escritura y no pudo por lo tanto perpetuarlo en ella, hay que escudriñar preferencialmente la interpretación conceptual de sus múltiples facetas artísticas.

La pictografía muchick, cuyos vasos escultóricos tienen un soplo de eternidad, recuerda en el barro las *actividades cotidianas de los peruanos primitivos*; caza, pesca, danza, guerra, costumbres y, junto con ellas la flora la fauna y aún las características anatómicas de sus individuos. La mujer aparece humilde y discreta, cargada de hijos y de obligaciones, “apegada a la tierra como un fruto opaco”. Los hombres, signo del totemismo, se sienten allegados a la fauna que les es familiar.

El sexo y el espíritu colectivo son las dos fuerzas que impulsan la marcha de las sociedades. Ambas, en sus múltiples expresiones, han dejado su huella en el arte. Existe, por eso, un arte sexual y un arte que traduce, en signos eternos, las preocupaciones espirituales de un pueblo, sus prácticas de brujería, sus cultos zoolátricos, los símbolos de su magia, la liturgia de sus religiones y ese afán de supervivirse en sus pro-

pías obras, en sus templos, palacios, fortalezas, esculturas, necrópolis y en todo aquello que constituye la afirmación de su cultura, su alegato a la posteridad.

El *sexo* ha dejado sus hitos en las distintas etapas de la evolución social peruana, desde el comunismo primitivo hasta el matrimonio monogámico y el arte ha perpetuado en el barro —en ese mismo barro del que se creó el hombre— todos los momentos supremos en las múltiples formas de la gimnasia sexual. Las culturas precolombinas —mochica, chimú, nazca— expresan en sus huacos las ansias sexuales de los peruanos antiguos y sus refinamientos que muchos atribuyen a la cultura contemporánea, no resignándose a las experiencias normales en la vida de los sexos y abriendo, desde entonces, con el dínamo incansable de la fantasía, nuevas perspectivas, ya sean en el proceso imitativo de la sexualidad animal, ya en esas otras perversiones, anatematizadas después por las religiones éticas.

Manifestación primordial del *espíritu colectivo* es el mito, una de cuyas expresiones es la brujería que ha estereotipado también sus acentos en nuestro arte precolombino. La cerámica mochica ha perpetuado el tipo de la *bruja*, mujer dedicada al ocultismo y a las artes mágicas. Uno de sus huacos, el más característico, representa una mujer ornitomorfa, de nariz picuda y ojos saltones que recuerdan a las aves rapaces, en actitud mágica, pronunciando una fórmula para dotar de eficacia a los frutos que porta en la mano izquierda. A un lado está el ser humano, yacente que recibirá la acción curativa. En el primer plano, frente a la bruja, hay un pequeño recipiente con objetos no identificados y en cuya parte central aparece un signo enigmático. Cuatro filas de discos atados entre sí como formando un collar o pulsera terminan por ambos extremos en una especie de broches alargados.¹⁶

La mímica facial en los huacos antropomorfos de la alfarería precolombina demuestra la existencia de la *locura* entre los antiguos peruanos, atribuida a la posesión de algún espíritu maligno que era necesario extirpar con las prácticas de la brujería. Esta deducción está corroborada por una variedad de pasajes del “Ollanta”, diálogos que, dentro de su elevación lírica, demuestran el trastorno mental de los protagonistas, así como la profunda melancolía de algunos “yaravíes”, depresión del tono sentimen-

¹⁶ Huaco perteneciente a la colección arqueológica del Peabody Museum de Cambridge.

tal que indica la perturbación de la conciencia. Afirma Valdizán que los alfareros precolombinos moldearon no pocos huacos comprobatorios del conocimiento que los antiguos peruanos tuvieron de la embriaguez alcohólica, que en muchos casos es la antecámara de la locura.¹⁷ Varias representaciones antropomorfas constatan los efectos del cocainismo.

La interpretación de los gestos mímicos en la alfarería precolombina arroja importantes conclusiones en la investigación de las *enfermedades nerviosas de los antiguos peruanos*. Constátase igualmente que los alfareros representaron con acierto la llamada "mímica del pensamiento", expresándose en los huacos antropomorfos la atención visiva y auditiva, la indiferencia, la meditación, el dolor, la risa, el deseo erótico, el desdén, que desde hace tantos siglos están palpitando para siempre en la arcilla con alma. Aseguran los doctores Laverería y Lorena que esos huacos tienen también algunos signos de las enfermedades nerviosas como la epilepsia, la conmoción cerebral, afecciones a la médula, el lumbago, el tétano, congestiones cerebrales de origen alcohólico, la cefalagia, etcétera.

Algunas representaciones de los huacos hacen sospechar que entre los antiguos peruanos existió la coreomanía que tanto preocupó a la Europa medioeval. Juan Santa Cruz Pachucotec afirma que en algunas regiones del Incanato existió el "taqui-onco" o "cara-onco", (enfermedad del baile) y que se curaba mediante la hechicería. El fanatismo religioso de los peruanos primitivos, sus excesos alcohólicos estimulados por el abuso de la chicha y sus perversiones sexuales pudieron determinar, según opinión de Valdizán, la existencia de esa enfermedad.¹⁸

Presentan también los huacos algunas mutilaciones dignas de estudio, particularmente en los labios, en las orejas y en la nariz, lo que demuestra que los precolombinos conocieron algunas prácticas quirúrgicas. Lastres ha encontrado en la cerámica mochica algunas manifestaciones neuropatológicas, preciosa fuente para las investigaciones científicas.¹⁹

El arte autóctono fue, a su vez, una de las expresiones de la *zoolatría* precolombina. Las falcónidas y voltúridas, a través de las creencias míticas de los antiguos peruanos, se perennizan en la multiplicidad de las obras de arte. La cerámica de Nazca reproduce en sus vasijas polícromas

¹⁷ Hermilio Valdizán, *La Alienación mental entre los primitivos peruanos*. Lima, 1916.

¹⁸ *Ob. cit.*

¹⁹ J. B. Lastres, *Las Enfermedades Nerviosas en la Colonia*.

a las aves sagradas, aprovechando también, frecuentemente, como motivos ornamentales al vencejo o santarosita en pleno vuelo. Aves míticas y hombres alados se repiten en los tejidos polícromos de Paracas. La alfarería mochica siente asimismo la influencia del culto zoolátrico, reproduciendo las figuras de las aves simbólicas o de los animales sagrados. El puma, animal totémico entre los protollaguas, se recuerda con frecuencia entre las múltiples expresiones de la alfarería andina y de manera muy especial en los monumentos tihuanaquenses. Las bellezas del arte metalúrgico, encontradas en Pachacamac, acreditan igualmente la exaltación del culto zoolátrico en el Perú antiguo. La pictografía mochica evoca algunas prácticas de la magia. Es que los peruanos primitivos, a semejanza de lo ocurrido con los demás pueblos de la misma época, pintaron las variadas escenas de la caza, con la intención mítica, generalizada entonces, de provocar, mediante la escena pintada, la realización del acto.

Arte Constructivo

El *arte constructivo* atraviesa varias etapas sucesivas: el recuerdo, la imitación y el ideal. En la primera el hombre esculpe, dibuja o pinta las figuras humanas o animales que evoca. En la segunda, perfecciona la técnica, imitando a los modelos que la naturaleza le ofrece. En la tercera idealiza las imitaciones y los recuerdos, estilizando las impresiones objetivas y los elementos propios de su conciencia, bajo el influjo de los sentimientos que el mito y la religión despiertan.

La *arquitectura*, una de las expresiones del arte constructivo, fue, en el Perú precolombino, un esfuerzo para completar la acción de la naturaleza. Los primeros pobladores del Perú vivían en *cuevas* naturales, en los huecos de los árboles o en los resquicios de las peñas. Así lo consigna en esas crónicas Cieza de León y Guamán Poma.²⁰ Las *cuevas* tienen en el Perú una trascendental significación mítica. Los fundadores del Imperio, los cuatro hermanos Ayar, salen de las cuevas sagradas del Tampu-toco, en el valle de Apurímac, para cumplir su destino epónimo. Tres de ellos, envidiosos de su hermano Ayar Cachi, apelaron a una innoble estrategia para encerrarlo en una cueva. Contaban las rapsodas indígenas que las fuerzas que dominan el cielo salieron de una cueva y que todas ellas procedieron del mismo vientre. En las cuevas se refugiaban también los

²⁰ *Ob. cit.*

espíritus malignos, los “japinuños”, íncubos y súcubos andinos, de cuerpos deformes y diminutos, viscosa pelambre y que eran el sobresalto de hombres y mujeres, antes de que apareciera el dios Viracocha para aniquilarlos. Cueva mítica es también la de Mama-Huarmi, la princesa encantada, en la comunidad de Churín.

La cueva, habitación de los vivos, sirvió en el Perú antiguo, como en los demás pueblos primitivos, de modelo a la *tumba*, residencia de los muertos, en la cual la necesidad de separar a la momia y el alimento destinado a ella diferencia rápidamente la cámara y el vestíbulo. En las cercanías de Lima, como en otros departamentos, existen estas cavernas-sepulturas, necrópolis donde los aborígenes depositaron a sus muertos. “Chullpas” se llamaban a las cavernas naturales convertidas en cámaras funerarias. Estas cuevas son algo más que meros sepulcros. Los muertos reclaman constantemente, desde ultratumba, un culto especial que se rinde tanto en el hogar de sus descendientes como en las cuevas donde yacen sus restos mortales. De esta suerte las cuevas fueron también *santuarios* o *adoratorios* en el culto de los antepasados, anticipo de los templos que más tarde erigirían los aborígenes en homenaje a sus dioses, en Tiahuanaco, en el Cuzco, en Pachacamac, en Chimú, donde quiera que una divinidad exigió un culto permanente en la evolución mítica peruana. Urnas funerarias de grandes proporciones, guardando en su interior momias de criaturas y adultos en posición encogida, se encontraron en la zona de Ancón, en las hoyas de los ríos Chillón y Chancay, a dos metros del subsuelo. A mayor profundidad fueron encontradas momias tatuadas y cubiertas con cueros de lobo, de zorro, de puma y de vicuña. En la necrópolis de Paracas, epifoco de la cultura proto-nazca, en la huaca “Melena” y en el Cerro Colorado, se encontraron multitud de momias en posición sentada, recubiertas con finísimos mantos, “unjus”, waras, bordados, cerámica de diversos tipos, armas, instrumentos musicales, alimentos, adornos, pieles de zorros, cráneos deformados.

Las *necrópolis* tienen indiscutible significación sociológica porque constituyen uno de los índices de los grandes centros culturales del Perú precolombino. Las de Paracas y las de Chimú en nuestro litoral son características.

Posteriormente, en cumplimiento de los ritos exigidos por el culto de los muertos, aparecen los *túmulos funerarios*, de los que tantas huellas existen en el Departamento de Ancash, construidos con bloques de piedra,

formando promontorios o cuartos subterráneos con diversos compartimentos, destinadas a la cámara funeraria, viviendas, depósitos de víveres, complementados con callejones, escalinatas, acueductos o puertas. Era la casa del muerto semejante a la residencia del vivo.

Las *tumbas* que fueron entre los antiguos peruanos alta expresión del arte funerario, con sus momias, sus riquísimos mantos cubiertos de figuraciones simbólicas, sirven también de preciosa e insustituible fuente de investigación para seguir las huellas del proceso religioso cuyo culto se jerarquizó “culminando en la adoración oficial de un solo gran dios acentualmente espiritualizado”.

Rezago de las épocas ancestrales, los salvajes de la región selvática del Antisuyo, no conocían las tumbas porque no enterraban a sus muertos. Se los comían en un macabro festín religioso, en medio de cánticos especiales y conservaban sus huesos en el interior de un árbol llamado “huitaca”. Los habitantes del Kunti Suyu construían sus sepulcros con bóvedas blanqueadas y pintadas de colores, llamadas “yapllajtan” o pueblo de la muerte. Sacrificaban una llama que debía acompañar al difunto en su viaje de ultratumba, llevándole el “kipi” —equipaje— y el “kokawi” —fiambre— siendo este último indispensable para el sustento. El sacrificio se renovaba anualmente, explicándose así la abundancia de osamentas de auquénidos en las necrópolis del Perú antiguo. En el Chinchasuyu se llamaba “pucullo” a las tumbas abovedadas y “amaya” a los cementerios o pueblos de los muertos.

La evolución social en el Perú primitivo incide también en las habitaciones del hombre. Cuando adviene la agricultura y con ella el alboreo de la civilización, el autóctono abandona las cuevas, mejora su vivienda y para ello construye pequeñas *habitaciones de piedra*, llamadas “pucullos”. Posteriormente cubre esas casas de piedra con techos de paja. Y luego, en la cuarta etapa de esta evolución, los hombres, para defender sus tierras o para ampliar su heredad se dedican a la guerra y construyen *fortalezas* en sitios estratégicos.

Aparte del valor utilitario que se les asignó en su época; las *fortalezas* tienen trascendental significación sociológica como exponentes de la cultura, poderío, sentido de previsión, estrategia militar y pujanza de un pueblo. La muralla de Jequetepeque, con una extensión de varios kilómetros, evoca las pugnas costeñas y los sectores interandinos o amazónicos. Probablemente allí estuvo el epifoco de los núcleos civilizados que se

proyectaron hacia el norte para formar las antiguas culturas ecuatoriales. Con su orientación defensiva hacia la costa, esta muralla contuvo durante algún tiempo la acción del empuje costeño, en ese desequilibrio colectivo entre la sierra y la costa, en la era prehistórica. Otros le asignan a Jequetepeque la significación de la defensa de los primeros agregados costeños que escalaron la cordillera. Y no falta la hipótesis ecléctica y conciliadora, en el sentido de que Jequetepeque que dominó primero a los primeros inmigrantes de procedencia costeña, se confederó después con ellos y con las primeras avalanchas interandinas y culminó con una nueva y gran etapa confederativa, en un proceso de ascensiones y desplazamientos y en una esfera de influencia que llegó por un lado hasta Nazca y por otro hasta las montañas.

La fortaleza costeña de *Paramonga*, con su doble estilo arquitectónico, de adobe hacia el norte y de roca hacia el sur, notable obra de ingeniería militar precolombina, principal de la serie de ocho fuertes que, según Wiener, se inicia en el Cerro de la Horca y se extiende hasta la cordillera occidental de los Andes, marcó el límite meridional socio-político del señorío de los chimús, aún cuando algunos historiadores afirman que esa cultura se extendió más hacia el sur. Posteriormente, cuando los Incas conquistan al Chimú, Paramonga fue uno de los baluartes costeños del Incanato.

Gritos de piedra que desafían a la eternidad son las grandes fortalezas cusqueñas: Sacsayhuamán y Ollantay-tampu.

La fortaleza milenaria de Sacsayhuamán, que hemos visitado repetidas veces, es un tratado de sociología vernácula, escrito en piedra. Cada generación, cada grupo social, cada época que pasó por ella, a través de los siglos, dejó en ella impresas las múltiples afirmaciones de su espíritu colectivo. En esos recintos megalíticos se agruparon sucesivamente muchos núcleos de hombres, vencedores unas veces, vencidos otras, para preparar agresiones expansivas o para defenderse de las agresiones extrañas. El origen de Sacsayhuamán fue una defensa rudimentaria del valle sagrado de los cedros, luego se convirtió en fortaleza para detener las invasiones de los quechuas, provenientes de las montañas. Su carácter ciclópeo demuestra —según la opinión de Max Uhle que fue muy superior al Incario cuyas construcciones no presentan esa característica. Lazo la considera la “Escuela Militar más antigua del mundo precolombino donde se forjaron, con brillante originalidad y vigor excepcional, los grandes

principios que rigen la guerra de montaña. Constituye un arquetipo y parece que ella hubiera dictado las reglas en boga de la fortificación permanente". "Es tradición no comprobada —agrega— que Vauban, el verdadero padre de la fortificación permanente moderna en el Viejo Mundo, anduvo visitando esas gloriosas ruinas en el primer siglo del Coloniaje." "Scasayhuamán —afirma Sivirichi— fue cuna y pináculo de la cultura que bajo el cetro de Huayna Cápac, irradió su poderío a toda la América unificada. Fue la Pucara, vigía del porvenir, a cuyas plantas altaneras y con torrentes de sangre se fusionaron las razas e hicieron fructificar con su riego vivificante el valle sagrado de donde brotará a la faz de la historia, el Ccoscco de la leyenda. Sobre sus granitos varias veces apareció Manco Cápac, simbólico, apóstol y regenerador. Allí renació el Manco Cápac vencido del Titicaca, iniciando su cruzada desde Collcampata. Sacsayhuamán en nuestra prehistoria tiene mayor prestigio y más importancia que las siete colinas de la Roma despótica o de la Micenas de Grecia; es la época preincaica rediviva y escrita con caracteres gigantescos, como un imperativo milenarista para el porvenir americano".²¹

A doce leguas del Cuzco, la fortaleza de Ollantaytampu es otro asombro de los siglos, ubicada estratégicamente para defender las entradas a los valles. Acusa un estilo colla-aymara. Fue una de las avanzadas de la conquista colla-aymara que persiguió a los quechuas y los obligó a encerrarse en sus estratégicas ciudadelas inexpugnables, de las que posteriormente salieron para reconquistar Ollantaytampu y marchar sobre el Cuzco.

El transporte de los materiales megalíticos, como también ocurrió en Sacsayhuamán, comprueba la pujanza extraordinaria de esta vigorosa raza de organizadores y constructores. Los bloques gigantescos se transportaban sobre enormes troncos cilíndricos. Así se han encontrado en el trayecto numerosos de ellos denominados "piedras cansadas". La interpretación ve allí las huellas de un cataclismo social que dejó inconclusa la portentosa obra. La historia de Ollantaytampu tiene dos etapas: primero fue una fortificación colla-aymara y después una fortificación y ciudad quechua.

Algunos estudiosos interpretan a Machupicchu y otras fortalezas que limitan la región boscosa de América como colonias climáticas y penitenciales, escudriñando el origen de las grandes aglomeraciones humanas en

²¹ Atilio Sivirichi, *Prehistoria Peruana*. Lima, 1930.

ciudades defendidas de acuerdo con el arte de fortificación militar que tan alto grado de adelanto alcanzó en las civilizaciones americanas e investigado las ruinas incaicas de Chuquequirán, sobre el cañón de Apurímac, la ciudad-fortaleza de Machupicchu, descubierta y explorada por Hiram Bigham en 1911, sobre el cañón del Urubamba, las ruinas de las fortificaciones del cerro Tuana en los orígenes del río Beni, la del fuerte de Samaipata sobre el valle del Río Grande, y, ya en el departamento de Cochabamba, en la cordillera oriental boliviana, las ruinas de Incallacta, fortaleza construida por Túpac Yupanqui, explorada por Nordenskiöld, sobre contrafuertes que dominan la selva. Todas estas ciudades fortificadas dominan cañones que cortan impresionantes cordilleras entre los 2,000 y 3,000 metros de altura sobre el nivel del mar y parecen indicar que las fortalezas de altitud fueron colonias penitenciales y climáticas, ya que los valles de tierras yungas eran lenguas avanzadas sobre las selvas, desprendidas de una ciudad fortaleza que quedaba hacia las sierras. Estas poblaciones contenían en sus muros fuertes aglomeraciones humanas, seguramente proporcionales a las grandes extensiones tropicales cultivadas. No existen, dentro de los valles, vestigios de las poblaciones residenciales, no obstante que las grandes obras de canalización y andenería se prolongan mucho más allá de los valles, hacia las selvas. Los mitimaecunas o mitimaes, hombres de otras regiones, tribus vencidas, verificaban trabajos obligatorios en las yungas. Es que la sabia política sanitaria conoció la acción del clima y la inadaptación de las masas humanas migradas de un territorio a otro. Esas ciudades fortalezas fueron lugares de concentración de la mano de obra; una primera forzada en castigo, como en cualquier penal; una segunda colonizadora rotativa, colonias climáticas desde cuyo centro se estableciera la rotación en los servicios por turno, para defender los capitales humanos, agregando a la rotación los descansos fisio-biológicos de altitud, en las supuestas fortalezas que coronaban los potentes cañones, las que disponían de clima tonificante; y una tercera que ejerció la autoridad de las culturas andinas.²²

De trascendental importancia sociológica es el *templo*, casa de la divinidad, erigida por los hombres en homenaje a las fuerzas sobrenaturales

²² Juvenal Monge, *La Frontera de la Selva Americana*. Revista de Ciencias, Órgano de la Facultad de Ciencias Biológicas, Físicas y Matemáticas de la Universidad Mayor de San Marcos. Año XXXIX, n° 421. Lima, 1937.

y que refleja no sólo el momento arquitectónico en el que vive un pueblo sino también la etapa de su evolución mítica por la que atraviesa.

En la costa del Perú preincaico se construyeron templos gigantescos. El de Pachacamac, levantado en un promontorio frente al mar, fue el corazón de una ciudad religiosa, oráculo divinizado por la fantasía de las tradiciones milenarias. Allí los indios hicieron el milagro de darle al barro la eternidad de la piedra. Excavaciones realizadas en 1940 descubrieron en esa importante área arqueológica construcciones de piedra, antes insospechadas, tan perfectas como las del Cuzco, llamadas a producir seguramente una renovación profunda, acaso radical, en los anhelos interpretativos de esta era preincaica. Templos magníficos se levantaron también en la ciudad de Chanchán, epicentro de la cultura chimú, urbe a la que se le asigna la categoría de capital religiosa y política, habiéndose tratado además de establecer una estrecha analogía entre sus estilos preponderantes y los centroamericanos y de manera especial entre el gran templo de Chanchán, y los de Montealbán en México y Copán en Guatemala, estilos que están completamente desvinculados de los tiahuanaguenses, de los que fueron contemporáneos, y de los incaicos.

Los templos preincaicos se levantaron también en la sierra como una expresión del anhelo espiritual de las colectividades. El sistema de las plataformas superpuestas es análogo, en cierta manera, al de Pachacamac en la costa. El templo de Chavín de Huantar²³ es uno de los más notables, con sus compartimentos laberínticos, sus escalinatas artísticamente labradas, sus muros y alhacenas y sus decoraciones representativas de jaguares, serpientes, cóndores y cabezas humanas que sobresalen en los muros, forma esta última que indica evidente analogía con las edificaciones posteriores tiahuanaguenses, y su gran ídolo —el jaguar— grabado en piedra, expresión simbólica del dios Kon o de algún totem localista. El templo de Tinyash se levantó en esta misma zona de influencias culturales. Las ruinas de Tinyash no merecieron mayor atención de los historiadores hasta 1934, año en que fueron exploradas bajo los auspicios de la Universidad Mayor de San Marcos.²⁴ La posición estratégica que ocupa originó la hipótesis sobre su finalidad bélica. Palacios y ciudadelas forman los dos primeros grupos de ruinas. El tercer grupo formaba el

²³ Actual distrito de la Provincia de Huari, Departamento de Ancash.

²⁴ Tinyash pertenece a la Provincia del Marañón, Departamento de Huánuco.

templo con sus muros altos a dos aguas, ornamentaciones interiores y exteriores y viviendas complementarias.

Guamán Poma, en su ya citada obra, enumera minuciosamente, los templos principales, citando entre ellos al del Sol, en el Cuzco, a los erigidos en las cumbres sagradas de Pariacaca, Carhuacho, Huallullo, Sahuaisiray-Pitusiray, Copopuna y Suriorco y los de las islas del Titicaca, así como los santuarios menores de cada una de las regiones del antiguo Perú y las ofrendas y sacrificios que en ellos se hacían.

Cada forma de arquitectura se desenvuelve junto con los conceptos míticos de su época y la misión social a que se le destina. Los palacios megalíticos del Tiahuanaco, cuyas ruinas asombran hoy al mundo y los del Incario construidos para que sirvieran de morada a los emperadores, venerados como a hijos de la divinidad, tienen, de esta suerte, una trascendental significación social. Donde quiera que los Incas asentaron definitivamente su dominio, allí se erigieron un palacio que fuera el símbolo perenne de su poderío y de su esplendor. No es otra la significación social de los palacios incaicos del Cuzco, de Cajamarca, de Pachacamac, allí donde también se levantaban los magníficos templos a los dioses tutelares.

Complementario del constructivo es el *arte ornamental* que se desenvuelve gradualmente con las necesidades de las personas y con el perfeccionamiento técnico y cuyas principales manifestaciones son la pintura, el dibujo, el tatuaje y en cierto grado y manera la indumentaria.

Mediante la pintura y la estatuaria se representaron en el Perú antiguo al ídolo, al fetiche, al totem, a la divinidad. El ritmo del color en la alfarería y en los tejidos precolombinos de nuestro país no ha sido superado. En muchas de esas expresiones puso el artista las perspectivas móviles de la cultura de su época y una elevada fuerza simbólica.

En el arte peruano precolombino se acredita la influencia, vigorosa del ambiente, del medio geográfico, de las fuerzas telúricas. El factor racial no interviene en las transformaciones artísticas. Antes de la llegada de los españoles no hubo cambios sustanciales entre las razas aborígenes. Permanecieron las mismas, en esencia, a través de los tiempos. Sin embargo, el proceso artístico se expande en la multiplicidad de las diferenciaciones. El arte costeño difiere entre sus propias regiones: Chimú, Nazca y Paracas son inconfundibles. El espíritu del arte de la costa es distinto

del de la sierra. Chavín tiene también sus características propias y peculiares. Y en la sierra existen profundas y fundamentales diferencias entre las dos más altas expresiones del arte indiano; el tiahuanacuense y el incaico. El primero es predominantemente decorativo, ornamental, heterogéneo, dinámico, orgánico, en tanto que en el segundo predomina lo arquitectónico, lo estático, lo homogéneo, lo especial, lo geométrico las masas sobre las formas. La técnica artística del primer momento es fruto de la improvisación creadora, es el dominio del espacio, el simbolismo de la piedra. La del segundo momento, paralelo a la organización imperial, obedece a leyes simétricas. El arte plástico se opaca ante la magnitud del arquitectónico.

Siempre, en todos los instantes de su evolución, el arte expresa una de las características del temperamento colectivo, de las creencias y costumbres imperantes, de los módulos de la sociabilidad humana. De ahí su importancia y trascendencia en el acervo sociológico de un pueblo.

Arte rítmico

La música es acaso la mejor expresión de los sentimientos populares. El progenitor del sonido musical es el ruido, como señal o como brujería. La música nace, por eso, unida al mito y, como el mito, es inseparable de toda las principales manifestaciones de la vida colectiva en los agregados humanos primitivos. La guerra es una de las principales ocupaciones de esas tribus de aquellas épocas en que —buen argumento para la tesis de Gumpłowiaz, Ratzenhofer y Hobbes— la lucha era el supremo árbitro de todas las cuestiones humanas y en que, antes que apareciera la fuerza del derecho, no había más norma de convivencia colectiva que el derecho de la fuerza. Las tribus preparaban entonces para la lucha a sus mejores hombres, a los acordes de la música bélica que enardecía sus espíritus. Cuando el hombre, en las organizaciones endogámicas y exogámicas, tomaba una pareja, previo el cumplimiento de las fórmulas rituales, matizaba la solemnidad de la ceremonia al ritmo de la música nupcial. Y cuando los seres humanos rendían su último tributo a la naturaleza, ante la muerte que atemorizaba a los pueblos con su misterio insondable, tañíase entonces la tristeza lúgubre y meditativa de las músicas funerarias. Era, pues, la música la constante compañera de los pueblos antiguos, junto con la danza y con el canto, participando en los actos más trascendentales

de la vida humana: en el nacimiento, en la "iniciación", en las nupcias, en el trabajo, en las guerras, en la hora suprema de la muerte.

Expresión del sentimiento colectivo, alma del pueblo, tuétano de la raza, lenguaje de la divinidad, la música tiene una indiscutible trascendencia social. Cada pueblo tiene su canción nacional que, junto con su pabellón, constituyen los más altos símbolos de la solidaridad colectiva. A los acordes vibrantes de la Marsellesa, improvisada en una noche de delirio por Rouget de l'Isle, triunfó la Revolución Francesa y los ejércitos napoleónicos vencieron a la Europa entera. El "God save the King" ostenta la majestad solemne y reposada de un pueblo respetuoso de sus tradiciones y de sus símbolos y mantiene unidos a muchos millones de hombres en la Comunidad británica esparcida en todos los continentes del orbe. El himno alemán proclamó el vigoroso empuje de su raza. Y el himno del desaparecido Imperio Austro-Húngaro fue, durante el esplendor de los Hapsburgo, el trasunto de una dinastía siete veces centenaria que gobernó, por mandato divino, un mosaico abigarrado de pueblos, en la cuenca danubiana. Pero aparte de esta música oficializada, existe otra música espontánea que brota y se multiplica, diferenciándose entre los continentes, entre los diversos países de un mismo continente y entre las distintas regiones de un mismo país. Es que la música es también el idioma de la raza y del pueblo, expresión magnífica de su temperamento colectivo. La música autóctona del Perú refleja, pues, todos los múltiples matices espirituales de nuestro pueblo.

La Danza en el Perú

La danza, ritmo en el movimiento, complementario aunque independiente de la canción, ritmo en la voz, es una de las manifestaciones esenciales de la vida natural bajo el influjo de la brujería. El hombre primitivo baila por alegría, por duelo, para ir a la caza o a la guerra, en todos los cambios de estación, en las festividades agrícolas, en las principales ocasiones de la vida y ante el misterio de la muerte.²⁵

Recuerdos de las *danzas precolombinas* se perennizan en la cerámica protochimú o mochica, en especial la danza funeraria.²⁶

²⁵ Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología*. Lima, 1939.

²⁶ Colección Peruana del Peabody, Museo de la Universidad de Harvard Cambridge, Estado de Massachussets, U.S.A. Un conjunto representa la danza de los muertos, en torno a la figura principal, sentada en cuclillas, presidiendo el acto.

La pictografía muchick ha patentizado también el conocimiento de la magia en algunas danzas primitivas que tuvieron ese significado; adórnanse los bailarines con las pieles de los animales que desean cazar y la danza es entonces un simulacro de la cacería que termina con la muerte del animal. Cree la mentalidad primitiva —ya lo hemos dicho— que la escena pintada provoca su realización.

La *danza incaica* adquiere excepcional importancia como la máxima expresión de los sentimientos populares, sobre todo en el Cuzco, compendio integral de la vida del Tahuantisuyu. A diferencia de la danza griega, la incaica desconoció el sentido fatalista de la tragedia, ya que el indio de entonces estaba acostumbrado a vencer a la vida, a domeñar al éxito en el esfuerzo infatigable de sus construcciones ciclópeas y a sentirse —como pueblo y no como individuo— dueño de sus propios destinos. Las danzas incaicas se clasifican en *religiosas*, expresión de un materialismo práctico idealizado, sin preocupaciones de un más allá; *funerarias* en homenaje a los muertos que, en las creencias míticas, continúan viviendo una vida *ad hoc*; *cinagéticas o campesinas*, trasunto del amor a la tierra, en el fondo panteísta del espíritu aborígen; *guerreras*, expresión psicológica de un pueblo fuerte y conquistador; y *pantomímicas*, signo teatral, rico en pasiones, con todo el sentido lírico del pueblo.

Danza cuzqueña, con reminiscencia de tradición heroica es la “cachampa” que representa la entrada de los campos al Cuzco, merced a una interpretación etimológica en el que se atribuye a la vez “Ckaca”, la acción de vestir elegantemente y a “campa” el significado de habitante tropical. La ejecutan, formando comparsas, mujeres que simulan a las Amazonas y hombres a los guerreros, al compás de una música viril, manteniendo el gesto altivo y el cuerpo erguido, en señal de bravura. La *danza de la flecha* es una de las más bellas y sugestivas de la coreografía cuzqueña del Incanato. El danzarín es un guerrero que simula combates, evocadores de la fiereza y rebeldía de los indómitos “antis”. Su ritmo, lento al principio, va acelerándose progresivamente, hasta que el danzante cae muerto por flecha enemiga. “Ritmo y mímica —dice Blanca Ladrón de Guevara— se juntan en esta danza con dramatismo que emociona y enardece. Este baile que aún subsiste tiene belleza homérica, es todo un canto a un pueblo de luchadores y de héroes”.²⁷ Otras danzas del folklore cuzqueño son el *ancash*

²⁷ Blanca A. Ladrón de Guevara, *La Danza Incaica*.

ttica (flor azul), que se baila en cadena con los bailarines cogidos de la mano y cuyo origen lo hace remontar la tradición a la época de Huayna Cápac, en cuyo honor la bailaron, con toda suntuosidad, los "huailas": el *kutur ppahuay* o vuelo del cóndor, danza de innegable raigambre totémico; el *turumanyu* o baile del arco iris; la *danza del amor*, en la que parejas ataviadas con elegancia y vistiendo trajes polícromos, bailan y cantan colectivamente, ellos insinuantes, ellas al principio esquivas, terminando por arrojar pétalos de flores a los rostros de sus elegidos.

En la provincia de Canchis, departamento del Cuzco, distrito de Tinta, se baila hasta hoy, en la festividad de Nuestra Señora de las Nieves, el 5 de agosto de cada año, la danza *siklla*, de ritmo cortado, paradas bruscas, múltiples personajes, teniendo como escenario la plaza del pueblo y como finalidad la moralidad colectiva. El *siklla* (azotador) representa la autoridad social, castigador de costumbres y vicios que atentan contra la vida del ayllu. Lleva una indumentaria *sui-géneris*, ironía para los patrones del lugar (tongo viejo, levita, bufanda, cuello duro y botas) y un látigo con siete "pallkas". Conoce perfectamente las costumbres del pueblo y la vida pública y privada de sus habitantes sus culpas, vicios y pecados, entre los cuales está el robo, el adulterio, el sacrilegio, etc. Una vez que irrumpe a la plaza del pueblo en fiesta, el grupo de bailarines recorre cada sitio, tiendas, paseos, esquinas, en busca de las víctimas. El "siklla" enmarcado reconoce de improviso a un culpable y lo saca a empellones a la plaza donde lo hace arrodillar, pidiéndole, a grandes voces, que confiese sus pecados. Así lo hace el denunciado, ante el interrogatorio, del "siklla", en presencia de la multitud. En penitencia le propinan algunos azotes y luego lo despiden, no sin que antes el culpable prometa no reincidir. La sanción ha sido la vergüenza pública. De esta suerte el "siklla", depurador de la costumbre, tiene importancia en la moral indígena.²⁸

En los distritos de Tinta, San Pablo y algunos otros del mismo departamento cuzqueño, se baila una danza típica el *machu-machu* (viejo-viejo), cuya interpretación es sexológica. La protagonizan varios bailarines disfrazados de viejos, enmarcados, con nariz y ojos exorbitantes y cabellos albos y desgreñados. El instrumento musical es la bandurria y al son de un huayno alegre y movido, danzan el círculo y conciliábulo, ro-

²⁸ El estudioso folklorista regional Dn. Eduardo L. Zavaleta Aragón, mi alumno en la Universidad Nacional Mayo de San Marcos, en el año académico de 1941, me proporcionó los datos sobre esta danza que él, personalmente, había presenciado.

deando a un indio joven disfrazado de mujer, a quien los "viejos" danzarinés se acercan para decirle, en secreto, groserías sexuales. La "chola", que es mujer de todos los viejos, trata de concertar una cita pueblerina con alguno de los espectadores, testigos de la danza, y es perseguida, insultada y aporreada por los viejos que la obligan a bailar.

La danza en el Departamento de *Huánuco* tiene también singular importancia folklórica y su origen múltiple se remonta a las épocas pretéritas del Incario y del Coloniaje. La ciudad de Huánuco fue en el Virreynato una de las más importantes del Perú, honrada con títulos y blasones heráldicos, sede de una nobleza local, vivió largos años de esplendor y boato, que no pudieron prolongarse por el decaimiento de sus explotaciones mineras y agrícolas. Estilábase en esa época que durante una semana, del 24 de diciembre a la Pascua de Reyes, los señores suspendían, aunque con algunas restricciones, la esclavitud de sus negros, los que entonces, lujosamente ataviados, con los envejecidos trajes de gala de sus amos, formaban cuadrilla numerosas que, al compás de un bombo y otros instrumentos musicales, recorrían las iglesias y casas principales, visitando los Nacimientos, delante de los cuales bailaban y cantaban, recibiendo obsequios de diversa índole. Fue así como, en una costumbre mantenida año tras año, se engendró la danza conocida con el nombre de "*los negritos*", convertida en el insustituible número de las diversiones pascuales. Posteriormente fueron agregándose otros personajes distintos, recuerdo o personificación de aquellos individuos que alguna vez gozaron de nombradía en la ciudad o se hicieron célebres por sus extravagancias. Entre ellos tenemos al "viejo Gorrochano", parodia del personaje colonial don Fermín G. Gorrochano y de su pléyade, no menos impulsiva y atrabiliaria que su ilustre ascendiente, inmortalizados todos en las Tradiciones de Palma; a los dos "abanderados" que portan uno la bandera peruana y otros la argentina, en recuerdo de aquellas épocas en que los "negritos", olvidando el origen religioso de sus comparsas, las pusieron al servicio de la causa patriota en los albores de la emancipación; el "turco" y la "dama" que personifican a todos los extranjeros que no hablan castellano y que reflejan otro aspecto de la vida colectiva en Huánuco, la llegada de los extranjeros, ya en la República. La indumentaria de estos personajes resulta un entrevero de estilos correspondientes a las distintas épocas de la evolución social.

La provincia del Cercado de Huánuco y, dentro de ella, los distintos pagos o caseríos, han elaborado danzas de diversa índole, predominando

las religiosas y las bélicas. Citamos entre las primeras la "Curcudanza", la "gaylli", las "pallas", "toro-danza" y la de San Miguel; y entre las segundas la "gija-danza" y la "rayhuana".

La "curcu-danza", oriunda de Quircán donde se baila en las festividades religiosas, es protagonizada por jorobados, efectivos o postizos, con vestidos polícromos, máscaras de alambre, sombreros de cartón con plumas diversas, pantalones de diablofuerte, pañuelos de seda y sendos garrotes. La "gaylli" se baila al son del arpa, sobre todo en las fiestas religiosas de Pomacucho, donde se originó. El conjunto se compone de dos viejos barbudos que portan sonajas y en cuyas vestimentas se multiplican los cascabeles, llevando además, uno de los viejos, una pértiga de cuya extremidad superior salen tantos cintillos como miembros tiene la cuadrilla; dos mujeres cuya indumentaria varía de color según sean casadas o solteras; y un niño disfrazado de ángel. Las "pallas", originarias de Pampas donde las bailan en las fiestas de la Porciúncula, Corpus Cristi y San José, recibe su nombre de los protagonistas, los pallas, dos mujeres, vistosamente ataviadas con medallas religiosas y pedrerías profanas, y dos hombres, sin máscara, armados de sendos garrotes. Un violín monótono acompaña a esta danza, consistente en un ir y venir de ritmo lento y triste, acompañada del canto de las mujeres. El "toro-danza" tiene un ritmo desordenado, ejecutado por un arpa y dos violines. Un individuo disfrazado de toro, con cuernos y rabo, procura atacar a los espectadores —y a veces logra su intento, hiriéndolos— y es sujetado por un negro, acicalado con vistosa librea y cuya misión es llevar al toro atado, con cintillo de yerba. Completan el cuadro danzante, "caballeros" vestidos de etiqueta, jinetes en briosos corceles, hechos de carrizo forrados en tela y que procuran también arremeter contra el público. En algunas ocasiones, el conjunto representa la muerte del toro y todos sus componentes procuran demostrar su habilidad y destreza. En esta danza pantomímica, oriunda de Paucar, en cuyas festividades religiosas se baila, creen encontrar algunos estudiosos "la expresión del cuadro mental que la conquista produjo en el alma del indígena: truculencia de caballeros, toros, instrumentos musicales raros, negros y caballos". La *danza de San Miguel*, ejecutada al son de caja y pincullo, originaria del caserío de Punchao, a poca distancia de Huánuco, en el camino que lleva a la Provincia del Marañón se dedicó al principio en homenaje a ese santo, pero posteriormente se bailó también en las demás festividades religiosas. El conjunto lo inte-

gran media docena de mujeres y dos hombres, que ejecutan una serie de cambios de lugares, giros y medias vueltas, hibridismos de marinera, negritos y cashua, lo que denota el mestizaje de esta danza.

Las hazañas guerreras se evocan en dos danzas típicas, que se bailan en las grandes solemnidades. La "*gijadanza*", oriunda de Churubamba, tiene una docena de protagonistas, enjaezados con aderezos de plata, monedas antiguas y portando como armas "lloque" y broqueles. Uno de sus pasajes característicos es el "yahuar-mayo" (río de sangre), consistente en una lucha por parejas en la que cada cual procura descargar fuertes golpes sobre su adversario, logrando en algunos casos su objeto. La escena se desarrolla en torno a un niño —personaje también de la danza— y cuando la lucha llega a su punto más álgido y enconado, repentinamente se concluye, los garrotes se utilizan a manera de andas sobre las que se pone al niño. La "guijahuanca", procedente de los caseríos de Cani y Quera, actuada por media docena de hombres, cuyo número puede aumentar, simula lances guerreros, con menos agresividad que la anterior.

Danzas que podemos calificar de mixtas son la "*garahuanca*" y la "*hayhuana*". Dos hombres protagonizan la primera. Usan máscaras que representan rostros encolerizados y terribles. Sus armas son la huaraca y el garrote; sus adornos, las franjas de cascabeles e hilos dorados; su orquesta, la caja y el pincullo; y sus mudanzas múltiples evocan sucesivamente pasajes guerreros, sacerdotales y políticos, "síntesis del vastísimo capítulo de las distintas acciones sociales del hombre en las épocas prehispanicas". La "rayhuana" —nombre de una avecilla pasajera que aparece durante las cosechas de maíz— es una danza oriunda de Pomacucha. Su conjunto lo integran un viejo, cuatro hombres jóvenes, tres mozas y dos adolescentes. Al son de arpas y violines los danzantes zapatean cashuas. Algunos personajes interpretan a las aves, adoptan la actitud de víctimas y son socorridas con agua y maíz. Algunos folkloristas interpretan el "rayhuana" como una danza agrícola, destinada al cultivo del maíz y de las aves que se asocian a la agricultura. Otros creen que se trata de una danza ceremonial y religiosa en la que se ofrenda a la divinidad tres aves primorosas. Acaso sea una supervivencia mítica, en homenaje a la Pachamama, tierra madre.

Tiene un carácter patriarcal la "*auquin-danza*", originaria de Chullqui, que se baila en todas las fiestas, consistente en un desfile de ancianos, graves, que de pronto, en reminiscencias fáusticas, se tornan en jóvenes apa-

sionados, a la hora de las cashua, tal vez como una expresión simbólica de la perenne juventud espiritual que deben tener los hombres a quienes el ritmo biológico llevó al crepúsculo de la vida.

Las danzas del *Departamento de Junín* trasuntan la evolución colectiva en las épocas precolombina virreynal y republicana. A la primera época corresponden las danzas de los "guacones", "pirua", "patas-auquis" y "llamish" que fueron consignadas en los relatos de los primeros cronistas y que hasta hoy superviven en las costumbres indígenas. El Padre Acosta informa que "otras danzas había de enmascarados, que llaman *guacones*".²⁹ "De los bailes más generales y usados que hacían "agrega Cobos— es uno el que llaman *guacones*".³⁰ Esta danza tiene una característica de higiene municipal; los *guacones* visitan, danzando, a todos los vecinos del pueblo y exigen que tanto las calles como las casas estén limpias y en orden. Los remisos son multados. La "*pirua*" es una danza agrícola, vinculada a las trillas y a la recolección del maíz. De ella tuvo noticias el Licenciado Polo de Ondegardo, en cuya época la ceremonia se desarrollaba desde el campo de cultivo hasta la casa, entre cánticos y rogativas; en la casa, en un aljofar especial llamado "*pirua*", donde era velado durante tres noches consecutivas. La "*patash auqui*" o danza de los ancianos es el homenaje panteísta a la naturaleza, cuyo antecedente se remonta también a la era precolombina. La danza de las lamas, conocida con el nombre de "*lamish*", es el homenaje al pastoreo, citado también por los cronistas. Guamán Poma de Ayala menciona esta danza en la "fiesta de pastores llamamishes"³¹ y Acosta lo hace cuando afirma "Vi también diferentes danzas que imitaban diversos oficios como de ovejeros".

Entre las danzas coloniales, perduran hasta hoy la de "los negritos" que, con distintos nombres, se extiende en todo el Perú así como algunas danzas piadosas implantadas por los evangelizadores y doctrineros cristianos. A esta última categoría pertenece la danza de los pastores para la Navidad.³²

La expresión coreográfica correspondiente a la época republicana en Jauja se enriquece con danzas guerreras como el "huanca-danza" y el

²⁹ Joseph de Acosta. *ob. cit.*

³⁰ Bernabé Cobo, *ob. cit.*

³¹ Guamán Poma, *ob. cit.*

³² Trabajos folklóricos de la Escuela Normal rural de Chupaca.

“cóndor-danza”, danzas agrarias como la jija y la erranza, danzas religiosas como el waylijía o danza de las pallas, danzas populares como los tunantes, jergakumos, chunchos, pachahuara, cachaspere, huaynos, cashuas relojas, etc.³³ En la “jerga-cumus” los danzantes se cubren con máscaras de viejos y ponchos cortos y el baile es ágil bajo los acordes del violín y la tinya; los “corcobados” constituyen una danza bufa; los “tunantes” (chupaquinos) llevan vestidos costosísimos adornados con oro y plata, a la usanza española, acompañados por un conjunto de indios que van con zumbas y palos para cuidar el orden, la “huayligia” es un baile de Navidad, en la que las mujeres con la cabellera suelta llevan unos arbolillos adornados de papel, precedidas por pastorcillos que, al compás de la música, golpean con una piedra un pedazo de acero; la “jija”, danza agrícola, la ejecutan bailarines vestidos para ir a segar, portando la hoz; el “cachaspari”; común en todos los distritos de la provincia, es la danza familiar de bienvenida o despedida.

Supervivencias de las antiquísimas prácticas de la magia y del totemismo, existen hasta hoy en Jauja danzas que imitan a los animales considerados sagrados. Los bailarines —como ocurre en Santa Rosa de Ocopa— se disfrazan de buitres, ucumales (osos), etc. Este proceso imitativo, independizado ya de la acción mítica, se extiende también, con un sentido de crítica social, a los hombres, letrados, funcionarios curas, etc. cuyos ademanes y defectos se imitan y proclaman. Existe, igualmente, el “baile de los chunchos” protagonizado por indios pintados de achiote, con caretas de madera bien caracterizadas, armados de flechas y con la cabeza adornada de plumas.

En los *ayllus aimaras* del departamento de Puno, principalmente en Acora, danzas pintorescas enriquecen el folklore. Una de ellas es la “Cinta-ccana y Choquela”, especie de representación escenificada que se realiza en Octubre en homenaje a la festividad de Nuestra Señora del Rosario.³⁴ Es la danza de la cacería de la vicuña. Cada uno de los bailarines lleva una cinta de diversos colores de más o menos seis a ocho metros de largo. Están ataviados con sus mejores vestidos. Las cintas se atan por uno de sus extremos a los orificios del vértice de un palo que se con-

³³ Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo, *Facetas de Jauja*, 1936.

³⁴ Lola Valentina Aguilar de la Oliva, *Las Comunidades Indígenas Aymaras*. Tesis para optar el Bachillerato en Humanidades. Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Perú, 1945.

serva tradicionalmente para que sirva en esta fecha desde hace muchos años. Colocadas las cintas en el palo, sitúan éste en el centro de la plaza. Allí todos los indios bailan a su alrededor cogidos de las cintas que van trenzado al son de la música, que entona una murga especial, en grandes queñas con acompañamiento de tambor. Los bailarines van disfrazados con centros o combinaciones blancas, muy bajos y chalecos de colores. En la cabeza llevan un gorro adornado con plumas de vistosa policromía. Sobre la combinación un pequeño espejo es llevado como una contraseña y cuyo significado es lealtad al ayllu de donde procede.

Los bailarines, a la vez que van trenzando, bailan. Cuando se hallan a mitad del trenzado, automáticamente cesan la música y el baile. Entonces escogen ocho indios de mediana edad, poco más o menos, a quienes encargan escenificar la cacería o el chaco de la vicuña. El público espera ansioso. Cada uno de los ocho indios desempeña su papel admirablemente. Visten ropajes especiales y adornan sus ponchos con pieles de vicuña que colocan en forma horizontal y vertical. Lucen sombreros grandes adornados también de pieles de vicuña; llevan una máscara que se llama "*Ccara-lippichi*", calzan los "polccos" o zapatos de cuero de llama, atados a los tobillos. Cada cual va adornado con una "huaracca" u onda de lana de llama. Esta es un arma tradicional que sólo es utilizada en estas fiestas.

Disfrazados de esta manera, los *choquelas* realizan el drama, cacería o chaco de la vicuña.

Uno de los ocho indios se apodera de una vicuña, a propósito disecada y corre sin rumbo por todo el rededor de la plaza, procurando ocultarse de los siete restantes, quienes lo persiguen y logran cogerlo. Entonces con las "*Huaraccas*" lo golpean hasta dejarlo desmayado, se apoderan de la vicuña disecada, los siete perseguidores tratan de coger la parte que más les gusta del animal: éste la cola, aquel otro el cuello, quien el estómago y así sucesivamente toman lo mejor que les agrada. El indio que ha cogido a cola pide que se le dé, porque es remedio para el mal de oídos. El que cogió la pata, la disputa porque su mujer ha de utilizarla como instrumento de tejer. El que agarró el cuello dice pertenecerle porque necesita la piel, para hacerse un sombrero y la carne para su nuera o yerno. Quién ha tomado la vicuña por la espalda, quien la lana para hacerse tejer una "chuspa". El llamado a degollar la vicuña pide el cuajo para elaborar el queso y el último pide la carne para hacer el asado, que será después convidado a todos. Terminación de primer acto del drama.

El segundo acto consiste en la reacción del indio a quien le arrebataron la vicuña. Éste de antemano tiene un mondongo relleno de sangre; al verse perdido rocía a todos sus adversarios con la sangre, mientras otros reparten los asados de la vicuña. Esta repartición de asados y chicharrones la hacen a todos los concurrentes, especialmente a los niños indios a quienes llaman "yocallitos". Éstos son los preferidos a participar de la comilona, porque tienen la tradición de que cuando crezcan ellos realizarán la fiesta en la mejor forma y con más entusiasmo. Terminando este continúan la música y la danza de los *Cinta-Ccanas*: entonces, beben alcohol, toman sus viandas y luego se dirigen a su ayllu.

Hay variedad de danzas para semejar a la cacería de los zorros. Se realizan en fiestas especiales. Para ello, uno de los indios se adorna con dos pieles de zorro y huye y se esconde por las plazas del pueblo con agilidad y astucia, no dejándose coger. Es seguida por los cazadores, quienes al son de la música van persiguiendo al zorro. Estos cazadores calzan botas de cuero altas hasta la rodilla y llevan lazos de cuero. La danza finaliza cogiendo al zorro y haciendo un simulacro de matarlo.

Las *danzas guerreras* en los ayllus aymaras se realizan especialmente en el mes de febrero, para carnavales. Se disfrazan los danzarines con ropajes originales. Los músicos tocan las zamponas. Los indios simulan una guerra, para lo cual utilizan como armas las hondas o las "huaraccas" y se organizan en dos bandos contrarios, cada uno de los cuales tiene provisiones de pequeños frutos verdes "tululuches" para arrojárseles mediante las hondas. Estas danzas son tan salvajes, que muchas veces llegan a reventarse los ojos de un hondazo o se rompen las cabezas con un buen guijarro.

Cuando uno de los bandos gana, cogen a los vencidos y los azotan con las "huaraccas", castigándolos de manera tan despiadada que podría creerse, a simple vista, que se tratara de una expresión de rencor o de odio contra otra comunidad. Pero esa es la costumbre. La música los ayuda. Cuando las zamponas dan el tomo de ataque, sin pérdida de tiempo los indios luchan.

Las *danzas de la siembra y cosecha* están representadas por los "Cahuiris". Son nocturnas y las realizan generalmente a orillas de los ríos, al son de las zamponas. Bailan reunidos los indios de todos los ayllus, tradicionalmente en el mes de diciembre. Duran hasta medianoche y todos los indios, hombres y mujeres, se introducen en las aguas del río para

buscar una rana. Cuando una mujer encuentra la rana bajo las piedras y la saca, todos gritan de alegría y salen del río. Entonces la india que halló la rana la pone en su "qquepi" o atado y con más regocijo baila hasta el amanecer.

Realizan esta danza cuando las sementeras están en medio brote y han cesado las lluvias. Creen los indios que posiblemente vendrá una noche de helada con lo cual se han de destrozar las sementeras. Entonces la rana salida del agua pedirá ésta y vendrán las lluvias. Algunas coincidencias acrecientan el valor mítico de estas danzas. A la mañana siguiente la rana es devuelta al río, desde luego estrangulada o semi muerta.

Todos los concurrentes a la danza, pasadas dos o tres semanas, se reúnen de nuevo en las faldas de algún cerro próximo. La india que llevó cargada la rana, en esta vez, es agraciada con un distintivo: en el sombrero lleva una porción de "Ccantutas" (flores rojas). Esta india es muy agasajada. Todo el ayllu la festeja pues se cree que mediante su valor de cargar y coger la rana, llovió y no se malograron las sementeras.

Las danzas de la cosecha son, por lo general, bailes tan comunes que no tienen ninguna particularidad digna de mención. Los ayllus beben y bailan al son de las zampoñas, llevando los indios delanteros, todos los frutos que más han desarrollado, como papas, ocas. Estas últimas cuando desarrollan extremadamente las llaman "bolsas de poeta".

La *danza de la muerte*, llamada por los ayllus aymaras 'Achachi-ttocori', es para ellos de tradicional importancia, que ha ido perdiéndose paulatinamente con el transcurso de los años. Acaso sea la más original. La realiza un solo indio que carece de parentela y cuyas condiciones económicas son lamentables. Por supuesto, en cada ayllu no falta uno de estos hombres. Escogen esta clase de persona porque tienen la creencia de que debe morir cuando cumpla el año justo de que ha bailado.

El jefe del ayllu o la persona o comunero que lo compromete para el baile, tiene que darle algunas concesiones, tales como proporcionarle una imilla o doncella, una ternera o vaquilla, diez carneros, cinco cuchos o llamas pequeños, pero invernados. Además le obsequia el ajuar de ropa con que ejecuta la danza: un terno nuevo de bayeta, un poncho negro, y víveres para todo un año, que es lo que le resta de vida.

El disfraz del danzante consiste en una túnica color café como especie de mortaja. Por careta lleva un gorro que le cubre la cabeza y la cara. Este gorro tiene dispuestos los sitios para los ojos, nariz y boca. Lo

llaman "Chullo ajano" o gorro de la cara. Es especialmente tejido para el baile. Desde las rodillas a la punta de los pies lleva cascabeles y por calzado lleva ojotas. Como instrumento musical porta un pito y un pequeño tambor. Bailando al son de una música melancólica y triste el danzante da cierta impresión de dolor y de angustia; parece un cadáver andante. De esta manera recorre las calles del pueblo, donde desempeña su papel con toda seriedad. Todo el ayllu lo admira y le augura la muerte. Después de haber desempeñado su triste papel, en señal de despedida a la vida, el indio se dedica a beber con exceso, llevando una vida completamente desordenada, que le trae como consecuencia la muerte.

Otra danza de los ayllus aymaras es la de los "*Cayunchis*". Consiste en una fiesta del ayllu. Los comuneros mayores escogen dos ancianos, un hombre y una mujer cuyas condiciones económicas sean deplorables. Escogidos los indios, después de haber danzado y bebido con exageración, son llevados al lugar donde van a construir un puente, formando dichos ancianos los cimientos del puente. Es una especie de emparedamiento. Regresan de realizar este acto y lo festejan con mucho regocijo.

La *danza en la elaboración del queso y la mantequilla indígena* es bailada por los indios de los ayllus de Tunquipa. Esta danza parece tener su origen en los pampeanos y argentinos, porque la realizan con caballos. Toda la comitiva se dirige a los comuneros que fabrican la mantequilla. La danza la llaman "Entrada". Consiste en hacer un recorrido a caballo por todos los canchones donde guardan las ovejas. Preside este recorrido el alcalde, el "Jilaccata" y el alguacil, quienes llevan la bandera bicolor. Atrás viene el resto de la comitiva en sus cabalgaduras. Su categoría depende de los ensillados y de los aperos que llevan. Los indios "de proporciones" llevan aperos o monturas traídas de Bolivia, con hermosos pellones y además las alforjas llenas de fiambre y de botellas de alcohol. También portan consigo en su poncho, sus riendas de lazos y su hermoso charango. Los que no tienen esas comodidades, se ingenian y hacen su apero de totoras secas. Entonces ya no se llama apero sino "lumillo". Las alforjas que no son llenadas con fiambre, van llenas con las polleras de sus mujeres, porque constituye una afrenta entre ellos el no llevar a alforja llena. Recorren todos los canchones de las ovejas, que equivale para ellos como plazas y calles del ayllu, tocando sus charangos; muchas veces se descuidan y caen del caballo. Terminan esta danza con el descanso, donde beben licor abundantemente.

Con estas bebidas rocían los sitios donde está el queso y la mantequilla.

En el Departamento de Ancash, provincia de Huaylas, la danza del "monte hually" se ejecuta los miércoles de ceniza, despidiendo al carnaval. Rondas de campesinos, hombres y mujeres, giran entusiastas en torno a un árbol, cantando y zapateando. Cada año se acostumbra a bailar en torno a un árbol distinto que, para tal efecto, es ataviado con múltiples adornos, cadenetas de papel, roscas de dulce, cigarrillos, flores, cintas, pañuelos de seda. La ronda recorre primero el pueblo, bailando pasa-calles, visitando a personas conocidas, recogiendo de casa en casa a las parejas, para dirigirse al campo, al pie de una loma, donde está el árbol "parado". En cada vuelta de ronda se da un golpe de hacha al tronco del árbol, que por lo general es pequeño. Cuando el árbol oscila y cae, los integrantes de la ronda se precipitan sobre él a despojarlo de sus prendas y atavíos.

La *Canción*, otra expresión del arte rítmico, melodía en la voz, producto del sentimiento colectivo, como el mito y el arte, nace en el proceso mítico, vinculado a la brujería que trata de dominar a las fuerzas de la naturaleza, al exorcismo que conjura a los espíritus malignos, luego a las súplicas que imploran los beneficios de las divinidades y más tarde, cuando languidece el poderío del mito y adviene la evolución laicizadora, la canción se vuelve profana y diversifica sus orientaciones, exaltando la guerra, estimulando el trabajo, principalmente la agricultura y encumbrando el complejo sicobiológico del amor.

Se cumplieron en el Perú antiguo estas distintas etapas en la génesis y en el desarrollo de la canción. Brujos y hechiceros entonaban cánticos especiales como elementos insustituibles de sus ritos. La liturgia religiosa se exornó también con las canciones, al igual que las danzas precolombinas. Y en el proceso de laicización surgen y se multiplican las canciones guerreras, las canciones del trabajo, en el tejido, en las trillas, en las siembras, en las cosechas, y las canciones amorosas y nupciales que varían de pueblo en pueblo, de comunidad en comunidad; pero que, en cada uno de esos agregados humanos, se han mantenido, a través de innumerables generaciones y contingencias, como un mandato de los maestros y un signo del vigor espiritual de la raza.

Canción hondamente arraigada en el alma indígena es el *yaravi* que tiene un abolengo precolombino, estrictamente autóctono; cuyo contenido es el reflejo del vivir aborigen, eufórico antes de la Conquista y

desolado después de ella; y que pervive hasta hoy aun cuando matizado ya de entonaciones foráneas.

Los "*haravecs*" o "*haravicus*" fueron los poetas del Imperio de los Incas. Lingüistas del Coloniaje van marcando el itinerario etimológico. A principios del siglo xvi "*haravi*" significa "cantares de hecho de otros o memorias de los amados ausentes y de amor y afición".³⁵ Huamán Poma designa con el nombre de "*haravi*" tanto a los cantores como a la música que ellos componen; narra una fiesta especial, exaltada con cánticos, en los que el propio Inca daba el tono y las ñústas le respondían en coro: "*aravi, aravi, aravi*"; y expresa textualmente que "las donzellas dicen sus *aravis* que ellos (los collas) le llaman *uansa*".³⁶

En la época incaica el yaravi fue un canto lírico cuyo distintivo no lo signó la tristeza. Hubo yaravies alegres, expresión de la vitalidad aborigen, ligada al trabajo cotidiano y a los amores optimistas. El cronista religioso Bernabé Cobo subraya esta entonación, expresando que se llamaban *aravis* los cantares de regocijo.³⁷ Es también un canto de amor. Canto alegre en el amor esperanzado. Y como el amor, en veces, también es triste, la tristeza pasa por el yaravi, en esta época, pero como una sombra fugaz. Garcilazo de la Vega, refiriéndose al yaravi precolombino, expresa que este canto "era alegre o triste según transuntara, en el ánimo del cantor, el favor o disfavor de la dama que la atraía".³⁸

La Conquista y el Coloniaje ahuyentaron para siempre a la alegría en el paisaje lírico del yaravi. Desde entonces y hasta ahora es fundamentalmente una canción triste. Así se la define, gramaticalmente, a mediados del siglo xviii.³⁹ A fines de esta misma centuria se considera al "*haravi*" o al "*haravicuy*" como "canciones de indios a manera de endechas de cosas de amores". También con ellos —según el decir del cronista Martín de Morúa— los indios "memoraban las cosas pasadas",⁴⁰ evocación nostálgica y triste de un tiempo feliz, definitivamente perdido.

La influencia española, en el virreynato, lleva al yaravi su métrica y su cadencia. La levadura hispana se sobrepone al espíritu autóctono. Y el yaravi parece entonces trasmutarse en una endecha a la manera pro-

³⁵ González Holguín, *Vocabulario*, 1608.

³⁶ Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.

³⁷ Fr. B. Cobo, *ob. cit.*

³⁸ Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*.

³⁹ Torres Rubio, *Arte y Vocabulario* (reedición, 1791).

⁴⁰ Morúa, *ob. cit.*

venzal o en una égloga surgida en cualquier campiña europea. La castellanización del yaravi se hace tangible hasta en los instrumentos que lo acompañan. En los Andes la quena es la voz de la canción. El yaravi es la quena que habla. El quechua es su lenguaje propio. Al mestizarse, la guitarra española subroga a la quena india; y la lengua ancestral cede el paso a la castellana.

La "Sociedad Amantes del País" en las postrimerías del siglo XVIII estudia detenidamente al yaravi. Y la revista "Mercurio Peruano" (1791) perenniza en sus páginas una polémica entre sus colaboradores, que esconden en el seudónimo sus nombres propios, en torno a la esencia del yaravi y a la música que lo acompaña. En esa revista el sabio Unanue expresa que el yaravi es una canción elegíaca que inflama el corazón humano en los sentimientos de la piedad y del amor.

En el alba, todavía vacilante, de nuestra emancipación, el prócer arequipeño Mariano Melgar escribe yaravíes en castellano. El lenguaje de la metrópoli resulta para él a manera de ánfora donde escancia la auténtica espiritualidad indígena. Por eso llegaron al alma de nuestro pueblo. El romanticismo quiso apoderarse de él, haciéndole perder su originalidad. Juan de Arona lo ultraja considerándolo "nada más tonto y vacío".⁴¹ Pero el yaravi, a pesar de los plagios literarios y los desdenes académicos, sigue siendo la expresión espontánea de nuestro pueblo, en lo que tiene de indio y aún de criollo, con expresión castellana y latido autóctono, como un legado remotísimo de nuestros ancestros, con la triste diafanidad de los arroyos en las nacientes cordilleranas, con el dolor silencioso de sus punas, con la blancura de las nieves andinas que lloran en los deshielos, con las sombras de las noches que allá, en las alturas, parecen ser más anchas y más profundas, apenas iluminadas por las estrellas lejanas...

Tanto en la costa como en la sierra la canción se entrevera con la danza para matizarse recíprocamente. Cantos y bailes forman los "huaynos" en todas nuestras serranías, así como "la marinera", dueña y señora de las jaranas y fiestas populares a lo largo de nuestro litoral.

Música, danza y canto están íntimamente unidos en la evolución mítica de las *tribus selváticas*. Entre los *machigüengas*, agregado semisalvaje, el brujo o "seripegari" inicia las sesiones con una invocación cantada por él y coreada por las mujeres y niños, canción ritualista que, a manera

⁴¹ Juan de Arona, *Diccionario de Peruanismos*.

de letanía, es la repetición de una misma frase. De ahí la monotonía del canto invocatorio que el "seripegari", sacerdote de Tasurinchi, entona con voz grave y solemne. Terminada la sesión se canta algo así como un te-deum selvático, acción de gracias alegre, ligera y vivaz. Conocen también los machigüengas las danzas y cantos guerreros, los elegíacos en recuerdo y homenaje a sus difuntos y los festivos con que matizan diversas oportunidades de su vida cotidiana. Sus instrumentos musicales son el tambor y el "tiborinchi", de percusión el primero y de viento el segundo. Cantan y bailan en grupos. Su técnica musical y su coreografía son primitivas y pobres.

El negro fue, desde la Colonia, uno de los protagonistas en el *proceso mítico del Perú*. El grito de sus ancestros, a través de su propia naturaleza, lo predispuso a ello. Pocos como él sienten tanto temor a lo sobrenatural y se encuentran tan enredados en las tupidas mallas de las supersticiones. El negro de otros siglos fue brujo y hechicero en nuestro país y lo sigue siendo hasta ahora. En el Coloniaje el negro coadyuvó eficientemente al ensanchamiento de las perspectivas de la brujería, que obedeció entonces a múltiples causas, entre las que cabe destacar la desadaptación religiosa, el fanatismo, la superstición, el trauma psíquico y el cuadro clínico, incomprensible entonces para la ciencia, de las enfermedades convulsivas. El negro, al igual que el indio, fue un desadaptado ante las prédicas de los misioneros. Ni los indios ni los negros comprendieron la esencia del catolicismo que fue yuxtapuesto en sus creencias autóctonas. Ellos se deslumbraron ante la pompa de la liturgia, ante el esplendor de su culto externo; pero en el fondo de sus conciencias siguieron siendo tan paganos como antes y tan crédulos a las propias divinidades del politeísmo vernáculo. Con algunos detalles, prácticas e imágenes de la fe católica, enriquecieron los negros los secretos de su brujería. También fueron los negros, al igual que los indios y los españoles, fanáticos y supersticiosos. Conquistadores, conquistados y esclavizados se amalgamaron en este orden y recibieron por igual los impactos anímicos, de suerte que la raza vencedora y las dos razas vencidas estimularon y robustecieron, con la comunidad de ambos signos, el desarrollo de la brujería.

Lo propio ocurrió con el *trauma psíquico*, diversificado en sus causas, pero concordante en su esencia, en esos tres grupos étnicos. El traumatismo espiritual de los indios, que ya se había forjado en la sumisión siglos antes su Inca prepotente, se agudizó con la hecatombe de la Conquista y la

opresión del Virreynato. Esta trauma prendió también sus garras en el espíritu del blanco por su continuo sobresalto espiritual, ya sea ante los ataques de los piratas o corsarios, ya ante el temor de posibles sublevaciones indígenas de las que quedaban pavorosos recuerdos, ya ante los violentos y destructores fenómenos sísmicos, inexplicados entonces por las ciencias. Iguales traumatismos flagelaron intensamente la mentalidad de los negros esclavos, mordidos por la impotencia, agobiados por los abusos, obsesionados por la idea de la persecución de sus amos, cuando no trastornados psíquica y biológicamente por las deficiencias hormonales provenientes de la castración, pena que se les imponía a los "cimarrones" que huían del poder de sus dueños. Finalmente, los negros, como los blancos y los indios, integraron el *cuadro clínico* de las *enfermedades convulsivas* (histeria, epilepsia, hipocondría), así como las endocrinopatías (bocio, cretinismo, gigantismo e infantilismo), todas las que, al no ser bien explicadas por la ciencia, fueron atribuidas a posesiones demoníacas o a los funestos hechizos de la brujería.

Extendida en todo el territorio de la Colonia; perseguida por el Tribunal del Santo Oficio que, a pesar de su inflexible severidad, no pudo desarraigarla de las costumbres y de las creencias populares, la brujería en los siglos XVI y XVII se usó entonces —y se sigue usando hasta hoy en algunos sectores sociales— para curar enfermedades o procurar bienes, dañar a los enemigos, surcir voluntades mediante sortilegios amatorios, descubrir hurtos, vaticinar el porvenir, invocar al demonio para lograr un objetivo o librar de sus males a los poseídos por el espíritu demoníaco, tener trato con los seres sobrenaturales o robustecer las prácticas de la magia. No fueron pocos los negros y los mulatos que comparecieron ante el Tribunal de la Inquisición, acusados de brujería y recibieron castigos de diversas índoles por haberse dedicado a tales prácticas.

Aparte de su notoria intervención en el proceso mítico de la brujería, el negro también enriquece con su aporte otro de los aspectos de la evolución mítica; la danza, las canciones y la música. Producto de dos temperamentos colectivos distintos, nada de común existe entre las danzas indígenas y esas otras danzas y canciones que fueron llegando, desde los albores del Coloniaje, provenientes del África, con esas "piedras de ébano" que de allí se traían al Perú para venderlos en subasta pública en los mercados de esclavos. Es un proceso que se ha llamado de "adicionamiento y superposición", el negro, al adaptarse a nuestro ambiente

socio-geográfico, ni pierde sus características, ni las sustituye, sino que añade otras nuevas a su espíritu. Las adiciona y las superpone. A sus rasgos característicos —entre ellos música y coreografía— el negro añade los rasgos distintivos del criollo —burla y sátira— y por eso se vuelve irreverente y hasta irreligioso. Producto de ese espíritu es la “saña”, canción profano-religiosa burlesca y satírica, protesta disfrazada de ritmo sui-géneris y así llamada porque surgió en esa gran ciudad colonial que fue Zaña, destruida por una inundación pavorosa. Tres partes se distinguen en la “saña”: 1) la “glosa”, con un contenido satírico y burlesco, producto de la adaptación; 2) el “dulce”, voz preventiva y anunciadora, enlace entre el antecedente y el consecuente; y 3) la “fuga” desbordante y tremenda, “alegría frenética en el canto y orgiástica en el baile, herencia negra desafiadora de edades, característica negra, conservada hasta nuestros días, pese a todas las esclavitudes y a todos los tiempos”. La “saña” se canta en un grupo de doce personas. El “checo”, calabaza hueca, abierta en uno de sus lados y utilizada en la época colonial como medida del maíz, se improvisaba entonces como instrumento musical, acomodado entre los muslos de uno de los negros, con abertura hacia abajo, siendo golpeado con las manos por la parte superior. Una sola voz lleva el tono y el coro de negros repite el segundo verso.

Trajeron del África los negros el alma, el ardimiento y la sensualidad tropicales, signos que fueron estimulados por nuestro ambiente costeño, perezoso y sensual. Música y danzas formaron el clima espiritual propicio a esos estímulos. Lorente describe a esos amasijos de negros como “focos de corrupción donde reinan la embriaguez, los bailes turbulentos y la desenfrenada lascivia”. Durante el gobierno del Marqués de Mancera, el padre Castillo se esforzaba, desde el púlpito, en poner atajo, con sendos sermones anatematizadores, a los desbordes de la lujuria limeña, acicateados por la influencia africana; y su palabra persuasiva aspiraba a llevar a los negros por el buena camino para que, “olvidando su cínico sensualismo, dejaran sus cantares impúdicos, los bailes lascivos y las repugnantes orgías por las funciones de la Iglesia”. “Las diversiones de los negros bozales —dice Concolorcovo, refiriéndose a la Colonia— son las más bárbaras y groseras que se pueden imaginar. Su canto es un ahullo. . . y sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas, con mucha deshonestidad, a que acompañan con gestos ridículos; y traen a la imaginación las fiestas que le hacen al diablo, los brujos en sus sábados y finalmente sólo se

parecen las diversiones de los negros a las de los indios en que todas principian y finalizan en borracheras.”⁴² Desde las perspectivas del Coloniaje los negros proyectaron su influencia en algunos aspectos de las danzas que hasta ahora se bailan en algunos países de este continente. Varios siglos envejecen el relato de Concolorcorvo. A pesar de ello, parece escrito en nuestros días. Así son ahora algunas danzas consideradas “típicas”. Hasta la religión era para los negros el pretexto a los excesos de su sensualismo que convertía a las festividades en orgías paganas donde campeaba el libertinaje más irrestricto.

Si los negros desde la Colonia, tuvieron alguna influencia en el proceso mítico peruano, en la música y en la danza, fácil es colegir que algunos instrumentos musicales de nuestra costa tuvieron un probable origen africano. Siguiendo la clasificación que Montadon estructura en su genealogía de los instrumentos musicales en relación con los ciclos de la cultura, Fernando Romero percibe el abolengo negro en algunos instrumentos idiófonos (idiófonos percutidores como el cajón, las quijadas, la maraca y las tejoletas; idiófonos arañadores como el “ganzá” y el “güiro” o reco-reco); instrumentos membranófonos como el juego de repicador y llamador, el tamboril, el checo y los tambores de tronco, de marcha, de botija y de dos parches; instrumentos cardáfonos tales como el “rucumbo”, la “bandola”, la “guitarra, el arpa, la “marimba”; e instrumentos aerófonos como el flautín y la flauta de nariz.⁴³ Valiosas citas documentales aparejan y robustecen la opinión del inteligente investigador folklórico peruano. Una lámina del libro que mandó hacer, en el siglo xviii, el Obispo de Trujillo don Baltazar Jaime Martínez de Compañón, comprueba que el cajón era desde entonces un instrumento musical.⁴⁴ Esta obra, la de Concolorcorvo⁴⁵ y la del “Mercurio Peruano” del año 1791 coadyuvan en la comprobación de que el negro usó las quijadas de asno o de caballo como instrumento musical durante el siglo xviii, rascándolas con un hueso de carnero, asta y otro palo duro. Stevenson al describir la llegada de la reina de las mandingas a la cofradía de San

⁴² Concolorcorvo, *El Lazarillo de Ciegos Caminantes*, 1773.

⁴³ Fernando Romero, *Instrumentos musicales de posible origen africano en las costas del Perú*. Revista Afro-América. Volumen I N^o 1-2, enero-julio, 1945.

⁴⁴ Baltazar Jaime Martínez Compañón, *Trujillo del Perú, a fines del siglo xviii* (Dibujos

⁴⁵ Concolorcorvo, *ob. cit.*

Lázaro, en 1810, y Flores Galindo⁴⁶ demuestran que ese uso sobrevivió hasta el siglo XIX. La maraca se usó en nuestro país durante el siglo XVIII,⁴⁷ lo mismo que las tejoletas, tablitas o palillos⁴⁸ y el "güiro" o reco-reco, media calabaza con tapa, que se cuelga al cuello y en cuyo eje mayor corre un listón acanalado contra el cual frota los palos que tiene en las manos.⁴⁹ Stevenson Concolorcorvo y "Mercurio Peruano" traen referencias precisas sobre el tambor de tronco. Romero cree que se trate del ritumba congo. Concolorcorvo habla también de los "tambores de marcha" —que una acuarela de Pancho Fierro perenniza en una procesión cívica de 1821, al hombro de dos negros— y de los "tambores de dos parches", instrumento de avanzada técnica musical, usado por algunas colectividades africanas y que él, Concolorcorvo, afirmó fue usado también entre los negros peruanos de la época.⁵⁰

Posterior derivación del canto negro, con sus aclimataciones y modalidades locales es el "tondero", que tiene como la "saña" tres tiempos: "glosa" romántica y galante, "dulce" que es siempre voz alerta y preparación para la fuga y "fuga" con su sello inconfundible de alegría picaresca y desbordante. El *tondero* surge y se arraiga en las costumbres norteñas costaneras y su aparición y prestigio popular coincide con la decadencia de la "saña". No es, por eso, aventurado afirmar que ésta sea progenitora de aquél. Tal vez la "saña" haya parido al "tondero". Así parece acreditarlo la similitud de su estructura tripartita. Además, los zambos lambayecanos llaman "buen tondero" al exagerado meneo que en el andar tienen algunas zambas ricas-hembras. A mayor abundamiento la palabra "undero" adquiere en las "sañas" mayor tonalidad, atrevimiento y significación tentadora y sugerente. He aquí, para comprobación, una de las "fugas" en la "saña":

"al undero le da,
la zamba le da al undero
y el zambo al undero le da
y zambo con zamba da zamba,
y al undero le da la zamba
y al zambo al undero le da".

⁴⁶ Federico Flores y Galindo, *Salpicón de costumbre nacionales*, Lima, 1872.

⁴⁷ *Ibidem*. Lámina LV.

⁴⁸ *Ibidem*. Lámina LV.

⁴⁹ *Ibidem*. Lámina LV.

⁵⁰ Concolorcorvo, *ob. cit.*

Pira es también, como Lambayeque, tierra propicia al espíritu afro-yunga. De allí salió —como lo recuerda López Albújar en un libro maestro⁵¹ ese tipo mestizo afroyunga que “en Pichincha y en Junín, a punta de lanza y filo de sable, supo abrirse paso hacia las cumbres de la libertad”, y que a tiro limpio se abrió un destino como prócer, como héroe, como bandolero o como tirano. Uno de esos afro-yungas, ebrio de megalomanía y de audacia, había soñado, cuando era teniente, gobernar al Perú a tiros y a foetazos. Más tarde, en una hora de rebelión, se arrojó sobre una crepitante y mortífera ametralladora para silenciarla. Y años después, al precio vil de incalificable deslealtad y traición, se apoderó del solio presidencial. Mucho antes de ese afro-yunga, todavía en el siglo pasado, en horas de inquietud y zozobra en nuestra evolución política, otro audaz, también con espíritu de bandolero, “se había sentado”, siquiera por breves momentos, en el codiciado sillón palaciego.

Imposible regatear o desconocer el aporte negro en casi todos los matices del folklore pirano. Negros y zambos en unión con los cholos, integran esas bandas de “cachimbos” —platillos, clarinete, tambor y bombo— que salen “a recibir” al río cuando éste “entra”. Todos ellos, según lo anota López Albújar, son, “más o menos personas, más o menos honestos y con sus trescientos sesenticinco malas noches consecutivas en el cuerpo”. Pusieron también su nota típica los “negros pitingos” jinetes recios, mozos crudos, raudos, vocingleros, busca y compra pleitos. El más jinete y el de más prosapia en la pandilla negra, la enfila contra un golpe de arpa mientras su potro cabriolea con guaraguas y meneos. Arpistas, golpeadores, fierabraces de ébano, galleros, enamorados, piropeadores de “chinas” y amagadores de zambas, inquietando a las mozas en las juergas poblanas, tiñendo las fiestas con sus salvas rojas, matizándolas con sus cantos aguardentosos, con mucho de facinerosos y algo de caballeros se han immortalizado en el folklore de Piura los negros Pitingos de Corral de en Medio.

Al son negroide del tambor, bombo, bajo, pistón y clarinete, los afro-yungas piranos —entre los que se perennizan en el recuerdo el “borrao” Caiguas, el fiero Chepecera, el negro “Chirinos y Manuelito el mulato— el baile de los “diablicos” derrochó el ritmo de una música eyaculante en veinte mil fugas y quiebras de africana elegancia, exhi-

⁵¹ López Albújar, *De la Tierra brava*. (Poema afro-yungas.) Editora Peruana, Lima, 1938.

bición de gracia y contrapunteo. Exaltando a esta danza de africano trasunto, canta López Albújar que hay en ella

“mucho de lo que tiene todo piurano adentro:
sensualismo que ruge, pero luego se aquieta;
pasión que hiere o mata, pero que llora al muerto;
ímpetu que persigue y derrepente deja
de perseguir y torna otra vez a su centro;
entusiasmo que grita, pero que calla pronto
y fuga que se embarca, más sin salir del puerto”.

RADIOGRAFÍA DEL PERÚ, PUEBLO ENFERMO

La frase está gastada por el uso como las viejas monedas de buena ley; pero, como ellas, tiene también un valor auténtico y perdurable: *Donde se pone el dedo, salta la pús'*.



CAPÍTULO V

Una visión del Perú.—Colonialismo.—Tragicomedia de la Democracia Criolla.—Quiebra de la Conciencia Profesional.—Crisis del Poder Judicial.—Agonía de la Fé.—Bajo el Imperio de los Mediocres.—Diagnóstico del Perú.

Desde el punto de vista geográfico, Perú constituye un alarde cartográfico. En el mapa tenemos una vasta extensión de la América del Sur, aproximadamente un millón y medio de kilómetros cuadrados. Eso sólo en el mapa y en las mediciones geodésicas. Nada más. Pero la realidad efectiva es otra. De nada nos sirve —ahora ni siquiera para la literatura— esa vastísima extensión de nuestras selvas amazónicas, la más vasta zona de nuestro territorio, casi completamente inexplorada e improductiva. De nada tampoco nos sirven los enormes desiertos de la costa, muertos de sed, interrumpida, muy de trecho en trecho, por los hilos esqueléticos de los valles transversales. No tenemos, por desgracia en la costa un gran valle longitudinal, de norte a sur, como por ejemplo lo tiene Chile desde Santiago hasta Puerto Montt. Chile que, según el decir de Benjamín Subercaseaux, es “una loca geografía”. El peor obstáculo para nuestras comunicaciones los pone la cordillera de los Andes y en ella para nada tampoco nos sirven las punas interminables y las altísimas regiones de las nieves perpetuas. En tales condiciones de la misma manera podríamos ser propietarios de todo el desierto de Sahara. Si parangonáramos, con la estadística, la vasta extensión de nuestra geografía con el mínimo potencial de nuestra producción, el contraste nos empavorecería.

Desde el ángulo demográfico, nos ufanamos de tener siete millones de habitantes, aún cuando esa cifra resulta sumamente reducida en relación con nuestra magnitud territorial. Pero de esa, más de cuatro millones viven diseminados entre las vértebras andinas, al margen de la realidad nacional, insensibles a la civilización, ajenos e impermeables al progreso, produciendo sólo lo que ellos consumen, consumiendo sólo lo que ellos producen, pesado lastre en nuestro sistema económico, carga muerta en el proceso social de la peruanidad.

Desde el punto de vista étnico ¿cuál raza es la nuestra? “Somos —afirma González Prada— una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntas los vinos de todos los viñedos, una inmensa cuba donde fermentan los detritus de Sem, Cam y Jafet.” “Unas lechigadas de negroides, choloides y epifanios.”¹ Un amasijo indeseable de elementos étnicos, heterogéneos y contradictorios, carentes de armonía que es la clave del progreso, en el que “quien no tiene de inga tiene de mandinga”, como lo dijera Palma. Sólo en estricta teoría —entorpecida en la práctica por toda clase de entreveros y desviaciones étnicas, chinos-cholos, mulatos o zambos, tercerones, cuarterones, etc.— el blanco, insignificante minoría demográfica de importación, y el indio, abrumadora mayoría autóctona, pueden considerarse como la tesis y la antítesis de la dialéctica hegeliana. La afirmación y la negación. La síntesis armoniosa, base y sustento de la nacionalidad, debería ser el mestizo o cholo. El cholo es un tráfuga de sí mismo y, siempre avergonzado de su cholería, procura escaparse de ella a todo trance, bien sea por el poder económico cuando lo adquiere, bien por un ascenso social mediante un matrimonio afortunado para ingresar, cuanto antes y como sea, en la catalogación de la “raza blanca”. Aunque, en rigor, haya en el Perú un sordo y mal disimulado racismo antiblanco, ya que en nuestro país resulta casi un delito nacer con pigmento blanco y ojos azules.

Incluso entre las capas de la llamada aristocracia peruana, un ligero sondeo puede descubrir —en no pocos casos— significativos entroncamientos con algún negro esclavo (¡oh vigoroso Taita Briche!), con algún zambo cochero o con algún monseñor italiano, de esos que, —al decir de González Prada— “entonaban dúos al piano, manejaban con blandura de sílfide la nota de veloutine, privaban en el arte de ajustar y aflojar los lazos de un corsé; y de los que Lima conserva gratísimo recuerdo, alguna memoria viviente”. “Aquí —continúa el maestro, en enérgica negación de nuestra pseudo-aristocracia— no existe más línea de separación que la trazada por el dinero, ni se conoce más nobleza que la mazorca formada por los descendientes de los logreros enriquecidos en la Consolidación, en el huano y el salitre. Olvidamos a otros nobles: los hacendados o cañaveleros. La nobleza de los logreros debe tener en sus blasones una mano introducida en un saco; la de los cañaveleros, un brazo blandiendo un azote en las posaderas de un chino”.

¹ M. González Prada, *Horas de Lucha*. Lima, 1902.

Muchos de nuestros gobernantes se muestran ayunos de civismo; es poca o nula la inteligencia de nuestros intelectuales sin intelecto; la sapiencia de nuestros sabios sin sabiduría; la ética de nuestros moralistas sin moral; la enseñanza de nuestros maestros creyentes sin fe; la honra de nuestros hombres sin honor; la justicia de nuestros jueces, dóciles al soborno o a la influencia política y prestos, por lo mismo, a legitimar las mayores iniquidades; el mamotreto de nuestras leyes sin legalidad que parecen hechas para amparo de los bribones y refugio de la injusticia.

La Constitución, Carta Magna del Estado, principio fundamental de la convivencia humana, reunión de preceptos que se enseña a los niños desde las escuelas primarias, a los adolescentes en los colegios, a los jóvenes en las universidades y nadie se toma la molestia de cumplirla y respetarla en la vida cotidiana.

Mentira es el lema que exorna nuestra moneda metálica: "Firme y feliz por la unión." Jamás lo fuimos. Nos faltó firmeza y por eso cayeron, como plagas, todos los flagelos sobre nuestra historia. Nos faltó unión y por eso nos devoramos en la anarquía trágica de las guerras civiles y nos seguimos devorando, en todas las actividades de la paz, aquí donde, acaso con más disimulo pero también con más ferocidad que en ninguna otra parte, el hombre es y sigue siendo y será siempre un "lobo para el hombre". Tal vez, por eso, avergonzada de ostentar tanta mentira, se ha ocultado para siempre la moneda metálica de nuestro auténtico sol de plata y ha sido suplantada por un papel moneda, que cada vez vale menos porque cada vez se recorta más su poder adquisitivo y que ya no ostenta el descaro y la vergüenza de ese lema que sería bellísimo si no fuera mentiroso.

Mentira es también la vibrante estrofa, leiv-motiv de nuestro Himno Nacional. "Somos libres, seámoslo siempre." Mentira porque nunca lo fuimos. Ni es libre el indio que, por siglos y siglos, gimió y sigue gimiendo en la servidumbre, tanto en el Coloniaje como en la República. No lo es tampoco el ciudadano, en este país nuestro donde se gobierna sin leyes, se delinque sin responsabilidad y en donde "nadie está seguro de no envejecer en una cárcel y de no pasar sus años dentro de los muros de un cuartel". Aquí, donde el Panóptico, salvo contadísimas excepciones, es el último destino de los Presidentes de la República y en donde todo ciudadano no considera completa su instrucción cívica si alguna vez en su vida no purgó su amor a la libertad en las ergástulas. Aquí, donde la

libertad de cada cual depende de la voluntad, tantas veces atrabiliaria, de cualquier Directorzuelo de Gobierno, tigelino criollo, Fouché en caricatura, ducho en el manejo de los fondos fiscales, en el arte sutil de corromper conciencias y de elevar la infamia de la delación a la categoría de virtud cívica.

“Nuestra geometría moral —afirma González Prada, en frase incisiva no conoce las líneas verticales. La horizontal es la posición favorita de las prostitutas y de muchos peruanos: ellas, boca arriba y abrazando al hombre que paga; ellos, boca abajo y lamiendo los pies del tirano que arroja la pitanza.”²

Existe una gran ausencia de civismo en nuestras muchedumbres. Las multitudes —casi siempre supersticiosas, fanáticas, ignorantes, crédulas y tornadizas— proceden con los hombres representativos de la misma manera que las tribus semisalvajes de la Amazonia lo hacen con sus fetiches: un día los endiosan y otro los golpean. Al igual de lo que hizo esa otra turbamulta bíblica con el taumaturgo divino; palmas y vítores en el Domingo de Ramos; befa, lubricio y escarnio el Viernes de la Crucifixión.

Las más de las veces esas muchedumbres se sumen en la apatía. En esa apatía que es el sustento de los gobiernos inicuos. La razón de su vida es la misma que la de los tiempos romanos de la decadencia: “Pan y Circo.” Rocinantes de mansedumbre evangélica, ellas aguantan silla, freno y espuelas con tal de tener asegurada la ración de pasto.

Ese es el populacho. El populacho es, distinto del pueblo. El populacho que, ebrio de sangre y de alcohol, asesina a los Gutiérrez, los arrastra por las calles de Lima, cuelga sus cadáveres en las torres de la Catedral y los quema. El populacho que aplaudió incesantemente, durante once años, a Leguía todopoderoso y que luego asaltó su casa, la robó, la saqueó y la incendió cuando el gran patriota, agotado, enfermo y moribundo, en una pavorosa celda de la Penitenciaría de Lima, expiaba su delito imperdonable de haber engrandecido al Perú.

Ese es el populacho. No el pueblo. El pueblo, que actualmente se presenta sumiso, resignado, trabajador, hambriento y sin esperanza no ha llegado a producir en la historia las olas populares levantadas por el abuso de los de arriba y el hambre de los de abajo.

¿No es una mentira convencional la ética del periodismo?

² M. G. Prada, *ob. cit.*

¿Es que tienen un código moral los periodistas, prestos a invocar la ley de imprenta en todo lo que los ampara y a olvidar la misma ley, como si no existiera, para todo aquello que los obligue?

¿Cumplen ese código los hombres de prensa, susceptibles como un aparato de precisión científica para todo cuanto atañe a sus propios derechos, pero con una amnesia total e irremisible para sus obligaciones con su profesión y con el público?

¿Son, en realidad, periodistas o merecen el nombre de tales esos que adrede mutilan la verdad, la ocultan o la deforman y los que, más aún, mienten a sabiendas, bajo el aguijoneo de sus intereses o de sus pasiones?

Porque de todo eso —y peor que eso aún— hay en el Perú.

Los hombres que escriben en los periódicos afrontan una disyuntiva: o están con el gobierno o están contra él. No tengamos mucha fe en aquellos periodistas que se llaman asimismos “independientes” porque casi siempre esa “independencia” nutre sus raíces en alguna de esas succulentas partidas presupuestales de los gastos secretos del Ministerio de Gobierno. La prensa subvencionada es casi un hábito político inveterado en nuestro país. Y ya sabemos todo lo que esto significa: periódicos turiferarios y palaciegos, covachas de embustes al por mayor y menor, burdeles del pensamiento, donde se bábegan elogios a los gobernantes con la misma desvergüenza con que se calumnia y difama a los opositores o hacen caer toda su procacidad y su infamia sobre quienes, sin ser políticos, se atreven a discrepar, en alguna forma, sobre los procedimientos gubernamentales. Esta prensa venal y atrabiliaria, de alquileres y mercenarios es la más grata a la vanidad de los dictadores. Ellos se estiran, con majestuosa gravedad, semiasfixiados por el humo de pebeteros y turíbulos, sintiendo ya reventar en sus pechos la grandiosidad de su propia gloria, repetida una y mil veces, hasta el agotamiento, en las columnas de los plumíferos que se arrastran como boas o en las radiodifusoras nacionales, tomando por sinfonía nacional, a toda orquesta, la empalagosa tonadilla del organito callejero que ellos mismos buscan y pagan.

¿Periodismo de oposición? Eso ya no se conoce en el Perú. Otrora existió una prensa valiente y altiva. La personificó Florentino Alcorta. Los bravos del gobierno “civilista” lo acallaron para siempre, atacándolo en pandilla y matándolo a palos. De esa estirpe viril fue también Glicerio Tasara con su “Idea Libre”. La juventud dorada del Partido Civil asaltó en pandilla la imprenta, para matar al periodista. Y Tasara, bravo

entre bravos, en legítima defensa, se defendió a tiros y mató a uno de los asaltantes. Con el transcurso del tiempo otro de esos asaltantes en pandilla llegó a ser Ministro de Estado y más tarde Vocal de la Corte Suprema de Justicia. Las semillas que arrojaron Alcorta con su sangre y con su vida y Tasara con su ejemplo no fructificaron en los surcos. Cayeron en tierra yerma. Y sus voces —voces de altivez y hombría— tuvieron el mismo eco que las prédicas de los profetas en el desierto, dejaron la misma huella de las espumas en el mar y se apagaron en el crepúsculo de las almas y en la podredumbre de las conciencias.

Hay también —los hubo casi siempre en el trajín de nuestra vida republicana— periódicos mercenarios que se vendieron sucesivamente a muchos amos, al igual que las ramerías que se venden y sirven al cliente que las compra y las paga. En sus columnas se defendieron, por eso, con igual insinceridad, a tanto por línea, los intereses políticos de los regímenes más contradictorios, antagónicos e irreductibles. Hubo, alguna vez, un diario de estos que, producido un “cuartelazo”, preparó de inmediato dos editoriales para publicarlos según las circunstancias: en uno se reprobaba ácidamente el “motín de la soldadesca” y se calificaba a sus jefes como “traidores al orden constitucional”; el otro, glorificaba la revolución y apreciaba en sus jefes a los “auténticos salvadores de la nacionalidad” frente “a un gobierno corrompido que era un oprobio de la nación”. En las elecciones de 1956 un diario limeño prohió sucesivamente las tres candidaturas presidenciales. De las tres recibió dinero. A la postre se enganchó en la carroza del triunfador.

Por fortuna para la decencia y la ética periodística del Perú, hay algunos otros diarios dignos, respetados y respetables. Son muy pocos es verdad; pero son. Ciertamente es que el espíritu crítico de las gentes afirma que en estas grandes empresas periodísticas imperan los intereses de las familias que son sus propietarias; que impera en ellos un sistema de simpatías y antipatías personales, reflejadas las primeras en el encubrimiento de falsos valores y las segundas en regateos o exclusiones de índole informativa; y que, como ocurre en toda gran empresa son los humildes y los anónimos los que trabajan al igual que las abejas que labran tesonera-mente los panales, con el esfuerzo cotidiano, para que sean otros, los poderosos, los que saboreen la miel. Pero cierto es también que, a despecho de tales críticas, que pueden ser fundadas o no serlo, estos pocos diarios practican el más significativo de los preceptos del Código Moral del Periodis-

mo: "No decir jamás como periodista, lo que no podría sostenerse como caballero." Son estos pocos diarios los que salvan, con su actitud el prestigio, la dignidad, la moral y la elevación de las funciones del periodismo.

¿Existe verdadera *libertad de prensa*? No la hay. No la toleran las dictaduras. Y en las etapas democráticas los periodistas que no son dueños de una maquinaria de imprenta tampoco tienen libertad para expresar sus ideas. No pueden hacerlo sino en la medida en que se lo permiten los dueños de los periódicos, abroquelados entre sus intereses y sus pasiones. Es una libertad condicionada y a cuenta-gotas. Alguna vez un militar ebrio, después de una comilona, se metió de puro macho, con una ametralladora al local de un periódico, para acallar así la voz que se difundía en sus columnas. El alarde báquico y beligerante de ese censor de facto puede tal vez ser un símbolo, merecedor de perpetuarse en el bronce: el símbolo de la muerte de la libertad de prensa en el Perú.

La *Anti-Patria*, esa minúscula pandilla de latifundistas, argolla de enriquecidos ilícitamente, siempre a expensas del dolor, del hambre y de la miseria de nuestro pueblo, y sobre los cuales no ha caído todavía —algún día tal vez no lejano caerá— el inexorable y justiciero rigor de las sanciones populares, tiene también sus periódicos que levantan una muralla de intereses creados, opuestos todos ellos al bien público, cloacas de todos los detritus, albañales de todos los desperdicios, vertederos de todas las infamias, que ultrajan diariamente la verdad, calumnian, denigran, difaman y vuelcan toneladas de procacidad sobre quienes tienen la valentía de descubrir sus taras, su voracidad de ladrones de alto vuelo, sus odios inconfesables y sus repugnantes deformaciones.

Alguien dijo que en el frontispicio de estos lupanares del pensamiento, debía marcarse con fuego esta inscripción: ¡"*Perded la vergüenza, vosotros que entráis aquí!*"

¿Se ha escrito, acaso, la auténtica historia del Perú?

¿Alguien se atrevería a afirmarlo?

Nuestros "historiadores" se han limitado a volcar en sus páginas sus prejuicios de campanario, sus pasioncillas egoístas, sus expectativas personales, los intereses de su clan familiar o político y su miedo, su tremendo miedo a hurgar el pasado en sus propias raíces y a decir la verdad en toda su desnudez. Eso no es escribir la historia. Eso no es historiar, ni ser historiador. Eso es un vulgar acomodo. Una premeditada deformación de los acontecimientos. Un truco. Una mentira.

La historia de un pueblo sigue un ritmo ineluctable de integración y decadencia, entrevero de glorias y vergüenzas, de éxitos y desastres. ¿Por qué ocultar estos últimos y servir así de cómplices a los grandes responsables y de encubridores a sus crímenes?

El sistema inicial de “incorporación” —del que habla Ortega y Gasset refiriéndose a su España “invertebrada”— lo tuvimos también en el Perú con el Incanato que integró, sometió, unificó e incorporó una multiplicidad de pueblos, a lo largo de casi toda la América del Sur desde Pasto (Colombia) hasta Tucumán (Argentina) y el Río Maule (Chile). “La historia de la decadencia de una nación —afirma ese gran maestro hispano— en la historia de una vasta desintegración.” ¿Y qué otra cosa es el Perú desde la Colonia? Dijérase que, desde entonces, un huracán desintegrador empuja la vida de nuestro país, dejándonos, en cada era cronológica, la huella de progresivas desintegraciones territoriales. En trescientos años, la Colonia nos mutila por el norte y por el sur. Parte de nuestros territorios son segregados del Virreynato del Perú y pasan a integrar los Virreynatos de Nueva Granada y de Buenos Aires, las Audiencias de Quito y de Charcas, la Capitanía General de Chile. Durante las guerras de la independencia, los libertadores prosiguen, en agravio nuestro, la desintegración: se nos segrega el Alto Perú y con ello se crea Bolivia. En la República, seguimos desintegrándonos en la paz y en la guerra. Chile nos arrebató, por la fuerza, en 1879, el departamento de Tarapacá con sus riquísimas salitreras. En la paz, la desintegración prosigue: sucesivos tratados limítrofes regalan parte de nuestra selva amazónica al Brasil, Bolivia y Colombia y entregan Arica a Chile. Es el triste espectáculo de la decadencia desintegradora, médula de nuestra historia, raíz de nuestro destino adverso.

La ausencia o escasez de ciertos fenómenos típicos en el proceso histórico de un pueblo acusa desvitalización. Más grave que tener una enfermedad es ser una enfermedad. Malo es que una sociedad sea inmoral; peor es que no sea sociedad. Y esto es lo que ocurre precisamente en el Perú cuya sociedad se está disociando, en un larguísimo y plurisecular otoño, porque tiene enferma la raíz, esencia y nervio de la actividad socializadora. La anormalidad de la historia peruana ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. No han querido darse cuenta de ello nuestros historiadores. Es que no tienen un buen oído his-

tórico o, lo que es peor, no quieren tenerlo. Es que no saben o, lo que es más grave, no quieren auscultar bien el pasado.

Tenemos historiadores, abroquelados de “hispanismo” para quienes la historia del Perú empieza con la audaz aventura de los trece de la Isla del Gallo y termina con el asesinato del conquistador Francisco Pizarro, a mano de los almagristas, encabezados por Juan de Rada. No saben más. No les interesa saber más. Hay otros historiadores de “chullo” y “ojotas” —queremos decir con esto que alardean de “indigenismo”— para quienes al periplo histórico de nuestra Patria comienza en la peripecia mítica de Manco Cápac y termina con el asesinato del Inca Atahualpa en Cajamarca.

Hay “historiadores” que tienen una mano puesta en la pluma con que escriben y la otra metida en el bolsillo de los descendientes adinerados y poderosos de los protagonistas de los hechos históricos. No hay hipóbole alguna en afirmarlo así. Hace algunos lustros uno de los clanes oligárquicos trajo al Perú a un plumario argentino —Jacinto López se llamaba— muy bien pagado y muy bien alojado, para que escribiera la “historia” del fundador del Partido Civil.

Existen también esos historiadores-veletas, cuya opinión cambia de dirección, siguiendo siempre a la del viento dominante, con la mirada puesta, no en la objetividad imparcial de los hechos históricos, sino en los hijos, nietos, bisnietos o tataranietos de los protagonistas de nuestra historia, gente adinerada pronta a abrir la escarcela o políticos vengativos que pueden ajustar las tuercas, o personajes de influencia cuya intervención es necesaria para obtener canongías bien rentadas o suculentos subsidios a las ediciones corregidas y aumentadas.

Hay, a su vez, historiadores que descendientes por línea directa o colateral, consanguínea o uterina, de quienes perpetraron flagrante delito de traición a la Patria. Y esos historiadores, que sienten sobre sus conciencias el peso de las terribles responsabilidades de sus antepasados, procuran a todo trance, deformando la verdad, ocultar lo más posible esos hechos.

¿Qué fe puede merecer, pues, esta ralea de historiadores y esta clase de historias?

La conclusión es una sola: no se ha escrito todavía la auténtica historia del Perú.

No.

No ha nacido aún el historiador imparcial que lo haga.

La historia escrita del Perú es, hasta ahora, una mentira convencional.

La unidad nacional es inexistente. No existe una unidad en nuestra Patria. No somos unidos. Ni siquiera constituimos una nación en el sentido cabal del concepto. Carecemos de un patrimonio espiritual común, de homogeneidad étnica, de cohesión geográfica, de mancomunidad idiomática. La convivencia de los distintos pueblos y de las diversas clases sociales dentro del conglomerado nacional demanda la vida en común. Y nada de común hay entre nuestros indios —cuatro millones de semovientes que sobreviven diseminados en nuestras vértebras andinas— nuestros cholos que se avergüenzan de sus cholerías y nuestros blancos, productos de importación, separados unos y otros por mutuos recelos y desconfianzas, hablando idiomas distintos en lo gramatical como en lo espiritual, sin entenderse los unos a los otros, sin que en ellos exista la comunión en los mismos valores religiosos, en las mismas certidumbres éticas, en las mismas tradiciones y en las mismas esperanzas, en todo lo que constituye, en fin, la esencia profunda de la Patria.

Nuestro indio ha sido robado y maltratado en un siglo y medio de independencia, peor aún de lo que fue en trescientos años de coloniaje. Las leyes liberales les quitaron sus tierras. Gamonales abusivos ultrajaron, cuantas veces les vino en gana, a sus esposas y a sus hijas. Las guerras y las revoluciones los convirtieron en carne de cañón. Ningún partido político les hizo conocer el camino de la escuela. Los candidatos los tuvieron presentes en el inventario de sus promesas electorales. La consabida frase sobre la redención indígena se repite incansable, a manera de un disco ya muy gastado por el uso, en los mensajes presidenciales. Pero nada efectivo se hace por el indio. Tenemos un magnífico Palacio, con muchos pisos, que ha costado muchos millones de soles, como sede del Ministerio de Asuntos Indígenas, en tanto que cuatro millones de indios, hambrientos y haraposos, viven como animales a lo largo de nuestras cordilleras, casta ínfima de donde —como lo afirmara un escritor— “se sigue extrayendo el buey de las haciendas, el topo de las minas y la carnaza de los cuarteles”. Porque eso es, en realidad, el indio: buey, topo y carnaza. No un ser humano. Perfilase, además, de esta suerte, otra de nuestras grandes mentiras convencionales: el “indigenismo”. Casi todos somos indigenistas: unos en las corrientes literarias, otros en la tendencia pictórica, algunos en las lucubraciones filosóficas, no pocos en la propaganda política. Pero nadie, por indigenista que sea, hace nada efectivo en favor del indio, eterno comparsa de todos los engaños.

Colonialismo

Los países latino-americanos seguimos siendo colonias, a pesar de la proclamación de nuestra independencia y del advenimiento de la República hace más de un siglo, a despecho de nuestras Cartas Magnas que contienen sendas y solemnes declaraciones de nuestras soberanías y malgrado las protestas de los nacionalistas teóricos. Otrora fuimos colonias de España y de Portugal. Ahora somos “satélites” de los EE. UU. Ha cambiado la ubicación geográfica de la metrópoli dominadora: pero continuamos en la triste condición de dominados. ¿Quién se atrevería a negar o siquiera a discutir esta realidad continental?

La victoria de los EE. UU. sobre España, en 1898, definió y acentuó el *imperialismo yankee* en nuestro hemisferio. Fue la ruda política del “big-stick” —del garrote para expresarlo en nuestro idioma— completada luego con la del dólar y con la doctrina del “tutor necesario”, capacitado para intervenir en la vida de los países débiles cuándo y cómo se lo indicara su propio criterio. Abundan los episodios de ese funesto intervencionismo. Los embajadores norteamericanos, a manera de los virreyes de otros siglos, pretendían dirigir la política interna en los demás pueblos del continente. En México, en el curso de la “Decena trágica”, originada por la traición huertista, el embajador Lane Wilson obtuvo que el Cuerpo Diplomático comisionase al representante de España, Cologan, para pedirle al Presidente Madero su renuncia y la entrega del mando al Congreso. Madero se negó a ello respondiendo: “Los extranjeros no tienen derecho a entrometerse en los asuntos internos de México”.¹ Poco después Madero fue asesinado. Fue puesta a precio, en esa misma época, la cabeza del general mexicano Francisco Villa, centauro de la Revolución de 1910, personaje de leyenda, surgido en las entrañas mismas del pueblo y asesinado a traición cuando, nuevo Cincinato, había dejado el fusil para tomar el arado.

La posibilidad de abrir un nuevo canal inter-oceánico por Nicaragua determinó la violenta ocupación de ese país por las tropas norteamericanas, so pretexto de garantizar la paz pública y los bienes de sus connacionales. La resistencia del general Sandino, arquetipo de patriotas, adquirió entonces contornos epopéyicos. Para justificar sus tropelías, la propaganda

¹ Joseph H. Schlarman, *México, tierra de Volcanes*, (p. 502).

yankee proclamó que Sandino era un "bandolero". Al igual que Villa, Sandino fue también asesinado a traición.

En la Conferencia Inter-Americana que se realizó en La Habana en 1928, a la que asistió el Presidente de los EE. UU. Calvin Coolidge —y a la que yo concurrí integrando la Delegación del Perú— todos escuchamos la escalofriante franqueza con que el Secretario de Estado, Mr. Hughes, pretendía justificar los desmanes de esa política imperialista que —justo es reconocerlo y proclamarlo— había sido ya anatematizada por el Presidente Wilson, cuya doctrina desgraciadamente no se cristalizó en los actos de su gobierno, y continuaba siendo tenazmente combatida por algunos destacados escritores norteamericanos que aportaron los más valiosos argumentos a los líderes latinos del antimperialismo.

Desde la Presidencia de la República, primero Hoover, con alguna timidez y luego Roosevelt con mayor ímpetu, rectificaron los graves errores de esa política funesta e irrespetuosa y trataron de subrogarla por otra que consagraba un "nuevo trato" y se definía por la "buena vecindad". La Doctrina de Monroe dejó de ser así la política unilateral de un Estado egoísta para convertirse en la expresión solidaria de un hemisferio. Por lo menos esa fue la intención de los estadistas. Los hechos históricos cambiaron en esa época la faz del mundo. La creciente amenaza de los regímenes totalitarios puso en serio peligro el sistema de la convivencia tradicional. Y para defenderlo, los EE. UU. extendieron su radio de acción al Viejo Mundo. El Presidente Roosevelt incurrió entonces en flagrantes errores que las perspectivas históricas se han encargado de resaltar.

Apenas subió Hitler al poder, EE. UU. se apresuró a reconocer al gobierno soviético, después de dieciséis años de existencia y con la única condición que dejara de dirigir al Partido Comunista norteamericano. El primer embajador norteamericano en Rusia, William C. Bullit, expresa:

"En 1935 se reunió en Moscú el VII Congreso Mundial de la Internacional Comunista y asistieron no sólo jefes prominentes de los comunistas norteamericanos, sino que se dieron determinadas direcciones al Partido Comunista estadounidense." Roosevelt llegó a la conclusión de que el interés de los EE. UU. exigía ignorar temporalmente la violación del compromiso que Stalin contrajo con él."²

² William C., Bullit, *Cómo los EE. UU. ganaron la guerra y cómo están a punto de perder la paz*.

El Congreso de los EE. UU., en agosto de 1935, prohibió “la venta de armas a cualquier beligerante”, al saber que Alemania tenía el propósito de ocupar Ucrania “para el excedente de la población alemana”; pero Roosevelt obtuvo la derogatoria de esa disposición, proclamando que “Alemania era una amenaza inminente contra los EE. UU.”

En 1937 se cerraron diez mil iglesias en Rusia y más de diez millones de individuos fueron apresados y reclusos en los campos de concentración. Roosevelt guardó silencio ante estos hechos. En cambio cuando en 1935 Alemania capturó a buen número de israelitas, a raíz de un frustrado golpe de estado y en 1938 impuso a esa misma comunidad una multa como represalia por el asesinato del diplomático alemán Ernest Von Rath, Roosevelt exclamó: “Apenas puedo creer que estas cosas ocurran en la civilización del siglo xx.” Lo que era un salvajismo para Alemania, resultaba muy natural en Rusia.

Alemania en 1938 se anexa a Austria. Roosevelt calificó de vandálica esta anexión. La Unión Soviética, con los mismos procedimientos, se anexó Armenia, Gorgia, Azerbaijón, Turkmedia, Uzbekistán y otras regiones más. Roosevelt permaneció mudo ante este atropello.

“La mayor preocupación de Roosevelt —afirma Sherwood— que comunicó al gobierno británico, era la de que se llegase a una paz negociada con Inglaterra y Francia porque dejaría a Hitler con las manos libres para realizar su anunciada ofensiva contra el marxismo.”³

En vísperas de su reelección, Roosevelt dirigió un mensaje al país:

“Les he dicho a ustedes antes, madres y padres, y lo repetiré una y otra vez, algo que les tranquilizará: vuestros hijos no serán enviados a ninguna guerra en el extranjero.”

Pero luego, olvidándose de esta solemne promesa, Roosevelt condujo al pueblo norteamericano a una guerra que no deseaba contra Alemania. En vano había clamado Lindbergh:

“Hoy nos hallamos en peligro de guerra, no porque los europeos intenten mezclarse en nuestros asuntos íntimos sino porque nosotros los americanos, intentamos mezclarnos en los asuntos íntimos de Europa.”

En su discurso al Congreso, pronunciado el 3 de enero de 1940, Roosevelt se torna patético, en su motivación de la guerra, expresando que, en

³ Robert E. Sherwood, *Roosevelt y Hopkins*.

caso de vencer Alemania “se condenaría a vivir a nuestros hijos en un mundo donde se prohibiría adorar a Dios y en el que el comercio libre sería imposible”.

Obtiene del Congreso, por el Plan de Préstamos y Arriendos, dos mil ochocientos millones para la adquisición de armamentos, suma que aumenta a cinco mil millones más, en vísperas del ataque de Hitler a Rusia, después de la caída de Francia. Fue detenido, “por espía” el funcionario de la embajada norteamericana en Londres, Tyler Kent, por haber expresado su propósito de publicar las maniobras de Roosevelt.

En esta época, Roosevelt, quebrantando la neutralidad norteamericana, vendió a Inglaterra armamentos por cuarentitres millones de dólares y ordenó que la flota del Atlántico “protegiera a los convoyes aliados en dicho mar, destruyendo todas las fuerzas navales y aéreas, alemanas o italianas, que encontraran en su camino”.

En 1941 el consejero Harry Hopkins va a Londres en misión especial cuyo contenido relata Churchill en sus Memorias:

“Me trajo la seguridad del Presidente Roosevelt de que si Hitler atacaba a Rusia, él me ayudaría en cualquier gestión, dando la bienvenida a Rusia como aliada.”

El 22 de junio de ese mismo año se inicia la invasión alemana en los Soviets y Roosevelt, sin consultar al Congreso, instruyó al Sub-Secretario de Estado, Summer Welles, para que declarara el apoyo irrestricto de EE. UU. a la U.R.S.S. considerándola una “democracia agredida”. Hopkins se apersonó en el Kremlin para ratificar ese apoyo, “pero no pidió nada en cambio, ni hizo referencia alguna al interés vital que tienen los EE. UU. en que Europa sea libre e independiente”.⁴ Una segunda y espléndida oportunidad volvió a desperdiciarse mientras EE. UU. prestaba ayuda a la Unión Soviética cuando Lord Beaverbrook y Averell Harriman conferenciaron con Stalin entre el 26 de septiembre y el 1º de octubre de 1941. En diciembre de ese mismo año, Roosevelt anunció: “Aunque Alemania e Italia no han hecho declaración de guerra, se consideran en estos momentos tan en guerra con los EE. UU. como pueden estarlo con Inglaterra y Rusia”. Al enterarse de esta declaración, Hitler comentó proféticamente: “Esos Estados que se han aliado al bolchevismo, probablemente se convertirán muy pronto en víctimas del mismo.”

⁴ William C. Bullit, *La Amenaza Mundial*, (p. 15).

“Diez días antes del ataque japonés a Pearl Harbour —afirma un escritor norteamericano— Roosevelt expresó al Secretario de Guerra, Stimson, que la mejor táctica era obligar a los japoneses a que atacaran primero, lo cual conduciría a la guerra y el problema quedaba así resuelto.”⁵ Las investigaciones del Congreso comprobaron que el Consejo de R.R.E.E. apoyó económicamente, por medio de su subsidiario, el Instituto de Relaciones en el Pacífico, la red comunista de espías que operó en el Japón, induciéndolo a atacar la base americana de Pearl Harbour en vez de seguir su plan original de atacar Rusia.⁶

El almirante norteamericano Robert A. Teobald declaró que

“la flota del Pacífico fue intencionalmente debilitada y anclada en Pearl Harbor, en ostensible pasividad y desprevisión para servir de anzuelo y atraer un ataque de sorpresa por parte del Japón; que Washington sabía que la aviación atacaría Pearl Harbor a las ocho de la mañana; que lo supo con suficiente certeza al menos cuatro horas antes; y que envió el mensaje de alarma a Hawai que fue recibido por el general Short seis horas y por el almirante Kimmel ocho horas después del ataque”.

Los EE. UU. supieron ganar la guerra, pero no han sabido ganar la paz porque han malgastado la victoria. Considerando que las primeras líneas de la defensa de su propio país estaban en Europa, mantiene a sus tropas y a sus bases estratégicas en casi todos los países “occidentales” del Viejo Continente y ha rodeado a la Unión Soviética de una verdadera cadena de estaciones detectoras, espías científicos que informan sobre las explosiones nucleares dentro del territorio ruso. ¿Hubieran permitido los EE. UU. que la Rusia Soviética hiciera lo propio y considerase que las primeras líneas de su defensa estaban en Groenlandia, en Alaska, en el Polo Norte, en Canadá o en los países de la América Latina?

Errada fue la política yankee en el conflicto de Corea. Grave error el suyo al quebrar la unidad aliada con Inglaterra y Francia en el conflicto motivado por la nacionalización del Canal de Suez, estimulando así la agresividad del dictador coronel Nasser, caudillo del mito panarábico y pelele de Moscú. Contradictoria y funesta la política estadounidense en el Medio Oriente que ya está prácticamente perdido para las influencias occidentales. Por sus simpatías a los EE. UU. fue derro-

⁵ John T. Flynn, *El Mito de Roosevelt*.

⁶ Emmanuel M. Josephson, *Rockefeller internacionalista*.

cada la monarquía en Irak, bárbaramente asesinados el rey Faycal y toda su familia en el Palacio Real de Bagdad —reedición de la trágica masacre de la familia imperial zarista por los comunistas en Iekatarenimburg— fue, asimismo, asesinado, arrojado por la ventana de Palacio, quemado en la vía pública y descuartizado el Primer Ministro del Reyno, estadista íntegramente adicto a la causa occidental; se proclamó la República uno de cuyos primeros actos fue adherirse a la República Árabe Unida que acaudilla Nasser, régimen que fue reconocido de inmediato por la U.R.S.S., por la China Comunista y por el Egipto. Los EE. UU., haciendo causa común con los asesinos, se apresuraron también a brindar su reconocimiento oficial al nuevo orden. Interviniendo en los asuntos internos del Líbano, en 1958, desembarcaron sus tropas en esa república, agitada por una revuelta contra el gobierno y un emisario norteamericano, con poderes especiales, fue el mediador, árbitro y factor determinante de la elección parlamentaria del nuevo presidente.

La República Popular China está definitivamente consolidada y domina toda la vasta extensión del continente con más de seiscientos millones de habitantes y con un crecimiento vegetativo de ciento cincuenta millones de individuos por año. Todos son comunistas. El antiguo régimen ha desaparecido del mapa chino. ¿Por qué entonces seguir manteniendo, con inexplicable terquedad, ese estado artificial, que nada representa, ni nada vale, en la Isla de Formosa, a la que la política yankee denomina pomposamente “China Nacionalista”? Esa terquedad puso al mundo al borde de la guerra, en septiembre de 1958, con los graves incidentes en el estrecho de Formosa y el bombardeo implacable durante dos meses consecutivos de la Isla Quemoy. El prestigioso escritor norteamericano Walter Lipman ha enjuiciado, certeramente, en vigorosos artículos, las clamorosas equivocaciones de la política norteamericana en este importante capítulo de la historia contemporánea. Y el senador estadounidense Green ha impugnado también con energía esa política equivocada y funesta.

Los errores y contradicciones de la política estadounidense en el mundo se agravan e intensifican en la América Latina, esta porción del hemisferio en la que los EE. UU. tienen irrestricta libertad de acción.

Un ciudadano honorario de América, tan eminente como don Eduardo Santos, ex Presidente de la República de Colombia, expresó textualmente en memorable ocasión:

“Toda la espléndida literatura oficial norteamericana sobre los Estados vasallos que yacen más allá de la cortina de hierro en Europa, es estrictamente aplicable a países latino-americanos que idéntica suerte conocen por virtud de un grupo de gentes armadas —y armadas con el concurso de los gobiernos de los EE. UU.—, que a la fuerza imponen a los pueblos su tiránica voluntad y a la fuerza los mantienen amordazados y humillados. A despecho de eso, la Cancillería de Washington los honra con el título lisonjero, que resulta sarcástico, de pueblos libres y se inclina ceremoniosa ante los déspotas que no vacilan en cubrirse con el manto de la soberanía nacional, cuando son censurados precisamente porque han usurpado, en provecho propio esa soberanía, que sólo a la nación, democráticamente representada, corresponde.”⁷

En términos análogos se expresaron, en el Congreso Inter Americano por la Libertad y la Cultura, celebrado el México, en septiembre de 1956, el ex Presidente de la República de Venezuela, Rómulo Gallegos, y el eximio escritor colombiano Germán Arciniegas.

Contradiendo la propia esencia de su estructura nacional, los Estados Unidos, la democracia más alta del mundo, alienta y estimula las más oprobiosas tiranías que han flagelado a la América Latina: el general Pérez Jiménez en Venezuela, el general Rojas Pinilla en Colombia, el general Odría en el Perú, el general Trujillo en Santo Domingo, el coronel Castillo Armas en Guatemala. EE. UU. ha estimulado por todos los medios posibles a esos dictadores pretorianos, enaltecéndolos oficialmente con las más altas condecoraciones, otorgándoles empréstitos, entregándoles armas. Amantes teóricos de la paz, los EE. UU. estimulan así el armamentismo en los países de la América Latina, proceso que el ex-presidente Santos enjuició en los siguientes términos:

“Leí, hace pocos días, con horror, que grandes entidades de los EE. UU., alarmadas porque ciertos gobiernos latino-americanos están haciendo grandes compras de armamentos en otros continentes, con perjuicio de los productores norteamericanos de esos artículos, solicitan medidas de su gobierno para no perder esos clientes; para aumentar, al contrario, esa exportación, semejante a cualquier otra. Una fórmula de cooperación interamericana, sin duda... ¿Es que alguien cree que esos armamentos van a servir de algo en un conflicto internacional de la Era Atómica? ¿Se atrevería alguien a sostener que

⁷ Eduardo Santos, *La Cooperación de los Países Americanos, en defensa de la Libertad de la Cultura*. Ponencia presentada a la Conferencia Interamericana del Congreso por la Libertad de la Cultura. México D. F., septiembre, 1956.

ellos tienen importancia o significación dentro de la solidaridad americana, cuando son el único peligro que ella corre? ¿Tienen en la América Latina alguna excusa esos costosísimos armamentos destinados sólo a oprimir a pueblos indefensos, que con las sumas así malgastadas, tantos grados subirían en la escala de la cultura y del progreso?"⁸

Esas armas, cuyas ventas enriquecen tanto a los grandes empresarios norteamericanos, sólo sirven para el sostén de los tiranos en el países de la América Latina. Su tan costosa adquisición representa una sangría inútil en la economía de esos pueblos en los que el fusil resulta incompatible con el libro y en los que el gendarme debe reemplazarse con el maestro.

La política de la "buena vecindad", tan plausible en las altas finalidades que la inspiraron, no ha excluido, empero, la intervención yankee en los asuntos internos de los países latinoamericanos. En Cuba y en Argentina se conservan todavía frescos los recuerdos de las intromisiones del embajador norteamericano Spruille Braden en la política interior de ambos pueblos. La lucha eleccionaria en Argentina fue, en realidad, entre Braden y Perón, antes del advenimiento del "justicialismo". Un slogan electoral que convenció a muchos argentinos fue: "No votar por Perón, es votar por Braden."

El estadista guatemalteco Torriello afirma que en Guatemala "la conminatoria de un embajador norteamericano, basta para que los poderosos abandonen la silla presidencial". Relata el escritor guatemalteco Nájera Farfán que el embajador Puerifoy se presentó en la oficina de la Jefatura de las Fuerzas Armadas, a cargo del coronel Díaz, llevándole una larga lista con los nombres de dirigentes cuyo fusilamiento exigió, acusándolos de "comunistas". Díaz se negó a hacerlo. Con tal actitud había firmado el decreto de su propio derrocamiento".⁹

La intervención directa de los embajadores norteamericanos en Guatemala no sólo es de ahora sino de siempre. En las agitaciones políticas de 1931, el embajador Sheldon Whitehouse declaró categóricamente que "únicamente el general Jorge Ubico sería reconocido, como gobernante legítimo, por los EE. U.U.". Ubico llegó así al poder y gobernó trece años con puño de hierro. A la caída de Ubico, sube Ponce y lo arro-

⁸ Edo. Santos, *ponencia citada*.

⁹ Mario Efraín Nájera Farfán, *Los Estafadores de la Democracia*.

ja del poder la revolución del 20 de octubre de 1944, previas pláticas efectuadas en la embajada norteamericana. Toriello pormenoriza, en un libro notable, los detalles de la agresión diplomática y armada por parte del Departamento de Estado (U.S.A.) que “tomó la irrevocable decisión de destruir la revolución de octubre y al gobierno constitucional que la representaba: el de Jacobo Arbenz”, agregando que “el Departamento de Estado preparó el ambiente adecuado para la agresión armada contra Guatemala”, pidiendo, a última hora, además, la inclusión en la agenda de la Conferencia Panamericana, próxima a reunirse en Caracas, del punto “intervención del comunismo internacional en las repúblicas americanas”.¹⁰

Y el ex-Presidente Santos, enjuiciado con altura este episodio, expresa con serena energía:

“El caso de Guatemala quedará pesando como una mala hora en la historia de las relaciones interamericanas. Por ella se pasean, igualmente inquietantes, las sombras de la falta de madurez de los países latino-americanos y de la ligereza de sus gobernantes, la intervención de los EE. UU., en los asuntos internos de otro país, no por negada menos cierta; los extraños manejos de su embajada; la siniestra influencia de poderes económicos que hace muchos años envenenan y perturban la vida de las repúblicas centro-americanas. Inexplicable y asombroso fue el esfuerzo publicitario colosal hecho en los EE. UU. para convertir las fanfarronadas de un gobierno irreflexivo y sus propósitos de limitar con razón los poderes tentaculares de una compañía extranjera, en máximo peligro continental. Absurdo el empeño de sostener que la situación de Guatemala representaba en América un peligro tan grande como el de los superpoblados ejércitos rusos en el Centro de Europa. Pronto se vio que ese espantajo, artificialmente creado, no tenía ninguna consistencia. En menos de una semana, todo eso se derrumbó sin que se produjera catástrofe internacional alguna, sin que los gobernantes agredidos pudieran ofrecer resistencia apreciable a conspiraciones financiadas y organizadas desde fuera. Toda esa tragicomedia dejó amargo sabor en los países latinoamericanos por las concomitancias innegables entre los intereses de una compañía industrial justamente temida en la zona del Caribe y las alharacas de un escándalo internacional, cuya falta de fundamento serio quedó demostrada con un desenlace en que tantas cosas tristes, contrarias a cuanto interesa verdaderamente a América, quedaron al desnudo.”¹¹

¹⁰ Guillermo Torriello, *Operación Guatemala*.

¹¹ Edo. Santos, *ponencia citada*.

En la Conferencia de Caracas, Foster Dulles impuso la aprobación de la Resolución 93 titulada "Declaración de Solidaridad para la Preservación de la Integridad Política de los Estados Americanos contra la Intervención del Comunismo Internacional". En el Congreso del Uruguay, el senador Cusano, enjuiciando el contenido de esa resolución, expresó:

"se ha producido un triunfo rotundo de los poderosos contra los débiles y se ha introducido una fórmula tan agresiva como nueva en el contacto internacional americano".

Pocos días después de aprobada esta Resolución, Guatemala fue bombardeada por aviones P-47 y un ejército mercenario, organizado más allá de sus fronteras, invadió el territorio, derrocó al presidente constitucional, disolvió al Parlamento y a las organizaciones obreras e impuso en el Gobierno al coronel Carlos Castillo Armas. Muy poco después la Universidad norteamericana de Columbia confería a este pretoriano sin conciencia el título académico de "Doctor Honoris-Causa". El eminente escritor venezolano, Rómulo Gallegos, ex-Presidente de la República, en señal de protesta por ese acto vejatorio para la cultura, devolvió a esa Universidad de New York las insignias de ese grado que, con anterioridad, le habían sido conferidas.

Grupos de intelectuales de los distintos países de América enviaron un Mensaje de adhesión al pueblo de Guatemala sometido a tan dura prueba. La represalia norteamericana contra cada uno de los firmantes se dejó sentir de inmediato: el Departamento de Estado ordenó a sus distintas embajadas y consulados les negaran las visas a sus pasaportes cuando ellos solicitaran el ingreso a los EE. UU. aun cuando fuere por breves días. Entre los firmantes estaba el Rector de la Universidad de Buenos Aires, José Luis Romero, quien, por estrictos y urgentes motivos de salud, tuvo necesidad de hospitalizarse en una clínica de Norteamérica. No pudo hacerlo porque el cónsul de EE. UU. le negó la visa. Él mismo me contó esta peripecia, en México, cuando acudió al Congreso por la Libertad de la Cultura, en septiembre de 1956.

Las riquezas de los distintos países latinoamericanos están sometidas al señorío foráneo. Los capitalistas norteamericanos —empresas, consorcios o trusts— son dueños de la mayor parte del petróleo de Venezuela y del Perú, del cobre de Chile, del estaño en Bolivia, de las frutas

de la América Central, de los cafetales del Brasil. En el Perú también les pertenecen algunos latifundios de nuestra costa. En Wall Street están, por eso, las raíces más profundas de algunos capítulos de la economía de nuestros pueblos y la clave de no pocas de sus convulsiones políticas: el malestar social de Bolivia, secuela de la política del estaño; la crisis de Chile y su desequilibrio presupuestal, vinculado a las restricciones para las ventas del cobre en los mercados estadounidenses; las agitaciones, a veces trágicas, de algunos pueblos de Centro América, consecuencia de los patrióticos intentos de reforma agraria que, con un auténtico sentido de justicia social, pondría coto a los abusos del trust norteamericano, monopolizador de las actividades y de la producción fruteras; la baja inexplicable del peso argentino, en relación con el dólar, en un país que, como la Nación del Plata es uno de los graneros del mundo; las graves perturbaciones en el Brasil, eco de las plausibles disposiciones dictadas por su gobierno en defensa de la industria cafetera.

No nos engañemos. Afrontemos la realidad tal cual es: la América Latina no tiene, para los EE. UU., un sentido histórico, ni la significación de una convivencia fraterna dentro del continente. No. Nada de eso. Para ellos la América Latina es sólo un negocio y nada más. Un mercado de abastecimiento de materias primas y de consumo de productos manufacturados. Un negocio en donde las garras del más fuerte llevan guantes para disimularlas y en donde los intereses del mayor accionista se disimulan con los barnices de una literatura doctrinaria para la exportación y la credulidad ajena.

En las horas graves para su existencia, en los años álgidos de la última Guerra Mundial, los EE. UU., invocando el panamericanismo y "las cuatro libertades" enunciadas por el Presidente Roosevelt, demandaron su crecida cuota de sacrificio a los pueblos latinoamericanos. Era la hora de pedir. Los EE. UU. necesitaban, para fines estratégicos, las materias primas de la América Latina. En demanda de la fraternidad continental fue suspendido el ritmo de las leyes naturales de la economía, la oferta y la demanda, cuyo cumplimiento hubiera favorecido racionalmente a los abastecedores latinos y hubiera hecho pagar más dólares a los prepotentes compradores yankees. El negocio bélico pretendía disculparse ante "el objetivo común de la victoria". Por eso, y para eso, no se alzaron los precios de las materias primas que los EE. UU. sacaron, en proporciones inconmensurables, en todos los mercados de la América La-

tina. Ello representó nuestro generoso sacrificio por "el advenimiento de un mundo mejor". Pasó la guerra. Vino la paz. Los materiales estratégicos perdieron gran parte de su importancia y actualidad para los EE. UU. La América Latina invocó entonces, en su favor, en las horas promisoras de la paz, los mismos argumentos y los mismos elevados conceptos de confraternidad y comprensión que los EE. UU. habían invocado, en favor suyo, en los años duros y terribles de la gran contienda. ¿Cuál fue la respuesta? La dio, con escalofriante franqueza, el Secretario de Estado John Foster Dulles en la Conferencia de Río de Janeiro de 1954. Dijo que a los EE. UU. no les interesaban los "amigos" sino los "socios". Que, en este sentido, nada podía hacer EE. UU., para adquirir las materias primas a precios más remunerativos. Para comprar a bajo precio, como lo han hecho siempre, la materia prima que necesita la industria norteamericana, es indispensable mantener en los países coloniales un bajo nivel de salarios, vale decir un insuficiente nivel de vida en las clases productoras. Para ellos, no somos sino eso los pueblos de Latino América: productores de materias primas baratas. Y compradores de sus productos manufacturados, a precio caro. Este desequilibrio impide que salgamos de la triste condición de países "subdesarrollados".

Criticando con elocuencia, y en sus justas dimensiones, esta política capitalista norteamericana, el diario "El Tiempo" de Bogotá, uno de los más prestigiosos del continente, afirmó en su columna editorial:

"El gobierno estadounidense, en la cita de Río, nos sitúa fríamente en el terreno de la lucha por la vida, por mucho que nos duela o nos indigne. Nos queda, en cambio, en reemplazo de la política del buen vecino, la política del buen socio. Mientras no estemos en posibilidad de mostrarnos como socios aceptables y útiles, capaces de asegurar buenos balances, no vamos a poder levantar el socio que buscamos y tendremos que batirnos solos en estos terrenos ásperos de la lucha económica. La verdad es que nuestro porvenir, nuestro verdadero porvenir, está en nuestras manos y nada más."

Las industrias peruanas viven bajo la permanente inquietud del zarpazo yanke. No están inspiradas en ningún sentido de sana convivencia económica, en ningún espíritu de buena vecindad, en ningún propósito de "buen socio" las constantes asechanzas de los intereses norteamericanos que encuentran casi siempre eco en el Congreso de los EE. UU. Ellos son los competidores más fuertes, resueltos a eliminar la competen-

cia de los más débiles, poniendo, para ello, con su política tributaria un muro de contención al libre juego de las leyes de la oferta y la demanda en los vasos comunicantes de la economía internacional. Díganlo sino las arbitrarias cuotas señaladas al azúcar peruano. Las constantes amenazas de crear nuevos impuestos, unas veces al atún, otras al zinc o al plomo y cuya concreción en proyectos parlamentarios llena de zozobra a nuestras industrias locales que se arruinarían definitivamente si esos proyectos se convirtieran en leyes, verdadera agresión económica contra nuestros pueblos.

Y cuando los gobiernos latinoamericanos, frente a tan indeseable política, empiezan a considerar la posibilidad de mantener relaciones comerciales con los pueblos situados más allá de la cortina de hierro, se movilizan activamente los embajadores de Norte América para impedirlo. Los EE. UU. comercian con la U.R.S.S. y los pueblos que viven dentro de la esfera soviética, pero prohíben que lo hagan sus satélites de la América Latina. Es la expresión cabal de la llamada "ley del embudo". La política económica norteamericana tiene, de esta suerte, dos medidas: una ancha cuando defiende sus propios intereses y conveniencias; y otra estrecha, muy estrecha, cuando están en juego los intereses y conveniencias de los demás pueblos latinoamericanos.

Durante la última Guerra Mundial, los EE. UU., bajo el gobierno de Truman, extendieron su soberanía, en el zócalo continental, en una zona de doscientas millas marítimas. Así, entre otros aspectos del problema, la industria pesquera norteamericana, elimina, en esas aguas, la competencia de los pescadores japoneses. Poco tiempo después, y siguiendo este ejemplo, tres países latinoamericanos, Perú, Chile y Ecuador, mancomunadamente, en defensa de su riqueza ictiológica, definen su soberanía marítima en las mismas doscientas millas sobre el zócalo continental. Y los EE. UU. no aceptan entonces la aplicación de su propia doctrina. Esta actitud contradictoria se explica fácilmente: la empresa pesquera norteamericana, dueña de los "Tuna Clippers", realiza, con sus flotas pesqueras, una constante labor de piratería devastadora, atentando gravemente contra el patrimonio ictiológico en nuestros mares territoriales. "Piratas" son, para los EE. UU., los japoneses que pesquen dentro de las doscientas millas del zócalo continental norteamericano; pero no son "piratas" los yanques que pesquen, dentro de esa misma zona, en el zócalo continental de la América del Sur.

No nos engañemos.

Seguimos siendo colonias. Hace más de un siglo alcanzamos nuestra independencia política. Todavía no hemos logrado nuestra independencia económica. En economía seguimos siendo colonos, tributarios, siervos, ilotas

Esa es, en efecto, la dura verdad. Malgrado los lirismos declamatorios y la literatura oficial y protocolaria de las cancillerías, la verdad es esa y no otra.

Un escritor argentino dijo alguna vez que la solidaridad panamericana era a manera de un convoy ferroviario. La locomotora jala a los vagones. Ya sabemos cual es, en nuestro continente, el país-locomotora.

Así como la fatalidad de la herencia biológica hace que los individuos lleven la sangre de sus padres, para su bien o para su mal, y no puedan librarse de ella, así también, para su bien o para su mal, la fatalidad cósmica ha repartido a los pueblos en los distintos continentes del mundo. Ésta es la realidad ineludible. Los pueblos no pueden, a su antojo, cambiar de ubicación geográfica, ni escoger la que más les convenga, de la misma manera que los individuos no pueden cambiar de piel, ni librarse de sus formas orgánicas aunque ellas estén salpicadas de taras.

Vivimos en América dentro de la órbita de una de las dos naciones más poderosas del mundo. Malgrado nuestra rebeldía y nuestra protesta, ese es nuestro destino: ser satélites. Ser satélites o desaparecer. Nuestro destino es ese y no otro. Esa, la cadena que nos ata a la historia.

Tragicomedia de la democracia criolla

Seríamos una democracia bufa si no la tuviéramos salpicada de lodo y de sangre. Somos, en verdad, una mentira institucional que cuando no es histrionismo que irrita, es escándalo que avergüenza. Mentira, histrionismo y vergüenza en nuestros gobernantes, en nuestros congresos, en nuestro acontecer político, en nuestra peripecia cotidiana.

1) *Liliputs* con aspiraciones de Gulliver, casi todos nuestros gobernantes han ostentado la misma sed de mando, el mismo sello de arbitrariedad, con pujos de ensoberbecidos e igual manía de grandeza. No fueron pocos los que, además, tuvieron un implacable delirio de persecución.

Al inaugurar su mandato, novicio o reincidente en el poder, el Jefe del Estado tiene la resplandeciente aureola del sol que nace. Todos se

prosternan ante él, muy pocos por simpatía, los más por conveniencia, unos por acrecentar lo que tienen, otros por tener lo que esperan. Solemnes te-deums anuncian el advenimiento de cada Presidente. Hay que darle gracias a Dios porque él, para felicidad de la patria, haya llegado, al fin, al lugar de su predestinación. Turibulos y pebeteros zahuman sin cesar. Todos le rinden pleitesía. Su familia pasa a constituir algo así como una fauna privilegiada. Su mujer que puede haber sido oscurísima verdulera de arrabal o su concubina consuetudinaria se convierte en la “primera dama del Perú”. Sus hijos, hijos políticos, tíos, primos, sobrinos, ahijados y demás parientes en todos los grados de afinidad y consanguinidad forman algo así como una tupida enredadera que va proliferando sus ramajes hasta el infinito en todos los recovecos del Presupuesto de la República.

Las familias más linajudas y encopetadas arrian su orgullo y prosternan su prosapia ante el “manda más”, sea quien fuere, aunque hubiere sido extraído, por el aluvión revolucionario, del más sórdido rincón del pretorio. La adulación va dejando su huella babosa como la de algunos reptiles. Un ejército de adjetivos serviles marcha incontenible hacia la Casa de Pizarro. El mandatario, a fuerza de escuchar en torno suyo, con la tenacidad de la gota de agua que horada la piedra, que él es un “hombre providencial”, un “nuevo mesías”, un “genio”, un “salvador de la nacionalidad”, acaba por creerlo y termina firmemente convencido de ello. Su vanidad se hincha como un pavo real y se va inflando como un globo de gas. Por eso empieza a tener fe sólo en su propia capacidad, de la que no hay ninguna prueba fehaciente y monopoliza el ejercicio de la función pública. Él sólo piensa. Él sólo quiere. Él sólo manda. Nadie se atreve a mandar sino él. Él puede repetir la frase de Luis XIV: “El Estado soy yo.” Porque él, efectivamente, es el Estado y lo considera su propiedad particular, su hacienda privada. Es todopoderoso. Autócrata que reúne en su persona —a despecho de todas las farsas institucionales— los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial. “Animal tricéfalo” lo llama, por eso González Prada.

En las ceremonias solemnes, conmemoración de las efemérides patrias, inauguración de las legislaturas ordinarias del Congreso, la tragedia-comedia democrática linda con lo risible. El esplendor monárquico de algunos países de la vieja Europa se convierte en caricatura al trasplantarlo a los jóvenes países de nuestra América.

Un escritor peruano, hace algunos lustros, en frase que conserva toda la frescura de su actualidad, afirmó:

“Pasa el carruaje de Su Excelencia, con lacayos y cochero de librea, en república democrática y dentro va un caballero, lleno de cintas y alamares, con sombrero alto, frac bordado y muchas condecoraciones y perendengues. A su lado, dos edecanes de S. E. con más plumas que un pavo real y más entorchados que guitarra española, van serios y rígidos con caras de palo.”¹

Convencido ya de su propia superioridad, el mandatario desdeña a los hombres públicos, seguramente porque los tasa en su justo valor; y al organizar su Ministerio, recluta a individuos sin voluntad, maleables, incoloros, insípidos e inodoros, resignados a su papel de firmantes en barbecho y de servidores incondicionales. Fungen de acólitos dentro de Palacio y adoptan aires de jerarcas cuando salen a la calle y están en sus ministerios.

Yo he visto en Chile al Presidente de la República salir solo a la calle, sin séquito alguno y pasearse por la Avenida O'Higgins, terminadas sus labores cotidianas en la Casa de la Moneda. Lo propio vi también en San José de Costa Rica. Yo estuve al lado del Presidente Leguía cuando éste jugaba carnavales, democráticamente mezclado con la muchedumbre en el corso de flores. Cierto es que todos esos mandatarios eran civiles y eran populares y, por lo mismo que estaban en plena paz con su conciencia, nada temían ni podían temer. Y, en iritante contraste, he visto también en mi propia Patria, al pretoriano convertido en mandón, salir a la calle en carro blindado, atiborrado de edecanes y guardaespaldas, paralizando el tráfico con cordones de policía, pasando velozmente en las calles desiertas, previamente despejadas de transeúntes y curiosos.

Nadie podrá creer sinceramente que nuestros gobernantes deben el poder al voto conciente y libre de sus conciudadanos. Antaño, un grupo de señorones empujorotados, vestidos de rigurosa etiqueta y asesorados por algunos racimos de intrigantes que completaban la comparsa, reunidos en el claustro de cualquier convento de Lima y autodenominados pomposamente “Convención” designaban al candidato presidencial que luego, invariablemente, sería el “ungido del pueblo” aunque el pueblo no

¹ Abelardo M. Gamarra, *El Tunante, Cien años de Vida Perdularia*. Tip. Abancay, 239.—Lima, 1921.

lo conociera ni de nombre. En 1945 se simplificó el procedimiento: dos ciudadanos, el Mariscal del Perú y el Jefe del Apra se pusieron de acuerdo y designaron al más opaco e infeliz de sus congéneres para que ejerciera la primera magistratura. En 1950 el *modus operandi* fue aún más sencillo: un pretoriano, desde él poder, se amañó su "ley" electoral; luego perpetró el desvergonzado simulacro de "bajar al llano", manteniendo en sus manos todos los hilos y resortes del gobierno; hizo apresar a su contendor y lo metió en la Penitenciaría Central de Lima como un delincuente común; ordenó luego a sus allegados que integraban el Jurado Nacional de Elecciones, facturado por él, que denegara la inscripción de la candidatura contraria a la suya, lo inscribiera sólo a él como candidato único —como ocurre en los Soviets— y considerara a su favor los votos viciados y los emitidos en blanco, haciéndose elegir, de esta suerte, sin votos contrarios porque no hubo la posibilidad de emitirlos. Aupado así en el poder tuvo el desparpajo de hacerse llamar "Presidente Constitucional".

En la vida pública, como en la vida social —lo comprobamos en el Perú casi a diario— cuanto más humilde, oscuro o turbio es el origen, más es la insolencia del improvisado o descastado, cuanto más ilegítima es la raíz del mando, mayor es la prepotencia ensoberbecida del mandón:

Los gobernantes viven en nuestro país bajo la perenne inquietud del derrocamiento. No ha existido un mandatario contra el cual no se haya conspirado. La conspiración es un virus en estado latente. A la menor ocasión entra en virulencia. Inclusive hay gobiernos que inventan conspiraciones para hacer de las suyas, para apresar y deportar a quienes se les antoje y para disponer a su albedrío de los fondos secretos del Ministerio de Gobierno y Policía. En cada Ministro de Gobierno, sobre todo si es militar, existe un conspirador en potencia. Al menor descuido del mandatario constitucional, el Ministro se tira por la calle de enmedio, le subleva una o varias guarniciones y, si puede, lo arroja del poder. Esa es la historia de casi siempre. Recordemos, en visión retrospectiva, la de nuestros días.

Contra el régimen constitucional de Bustamante y Rivero su sublevó, en 1948, quien hasta la víspera había sido su Ministro de Gobierno, Manuel A. Odría, arquetipo de la deslealtad y la traición. Odría cayó sobre la Nación como una joroba pueda caer sobre unas espaldas: para defor-

marla. Llegó al gobierno con un objetivo preciso: enriquecerse. Y se enriqueció a tiro rápido, explotando a la Patria como si fuera una industria ilícita. Pretendió hacer del ejército no una fuerza al servicio del país sino un instrumento para perpetuarse en el mando, socavando para ello la disciplina, sembrando la cizaña, deshaciendo los cuadros, sometiendo a los jefes a un constante e indecoroso espionaje, apresando y desterrando a no pocos de ellos, creando un ambiente de inseguridad y desconfianza, pasando al retiro, dando de baja o manteniendo en injusticia postergación a quienes no le eran adictos aunque constituyeran altos valores de la institución militar. No se avergonzó Odría de haberse aupado en el poder a horcajadas sobre la ignominia. Y así desgobernó al Perú durante ocho años de oprobio.

En 1939, aprovechando que el Presidente general Benavides se había ausentado de Lima, por breves días de descanso, se le sublevó su Ministro de Gobierno, general Rodríguez. Una ráfaga de ametralladoras apagó la vida del sublevado, en el patio principal del Palacio de Gobierno.

En 1930, durante el gobierno constitucional de Leguía, el Jefe del Regimiento Escolta Presidencial, coronel Eulogio Castillo fue el principal comprometido en una de las conspiraciones contra la vida de su protector, complot organizado por la oligarquía de los grandes terratenientes, resueltos a ir hasta el crimen para impedir que prosiguiera la reforma agraria que Leguía había ya iniciado y que iba a poner fin a los privilegios feudales que hasta hoy disfruta esa casta de parásitos y hambreadores del pueblo.

Años atrás, en 1914, el gobierno constitucional del Presidente Billinghamurst fue derrocado por una revolución encabezada por quien hasta la víspera había sido Jefe del Estado Mayor General del Ejército. Fue asesinado, por dos de sus oficiales subalternos, mientras dormía en el Cuartel de Santa Catalina, el Ministro de la Guerra, general Enrique Varela. Esa es la disyuntiva de los Ministros: o son desleales o son asesinados.

Y es así como la deslealtad y la traición, jinetes de un apocalipsis laico, transitan al galope por todos los caminos de nuestra historia.

Una y mil veces se ha dicho que la política es para muchos el arte de comer en todas las mesas y de meter las manos en los bolsillos de todo el mundo. En la política criolla el trampolín y la maroma reemplazan a la dignidad y al decoro personales.

Ligados con negocios de trastienda, cuando no con misterios de alcoba, unidos entre sí por algo que más separa —el crimen— los políticos criollos se insultan hoy y se elogian mañana, se entienden ahora para hacerse la guerra después, pactan alianza con el enemigo irreconciliable de ayer, atacan por la espalda al amigo o al hermano, ya que nada significa para ellos ni amistad, ni fraternidad; y siguen la regla; “cuando son cuchillo, tasajea; cuando son carne, chillan”. Su máxima ambición: hundir sus garras famélicas en el presupuesto fiscal. Nuevos beduinos conocen a maravilla la alquimia para convertir en oro el sudor y la sangre del pueblo. Del pueblo que a ellos se les antoja una manada de ilotas con las rodillas en el suelo y la boca en el pasto.

Con matemática sincronía, tan pronto se aproximan las elecciones, al igual que las erupciones cutáneas en los enfermos del sarampión, brotan y proliferan esos “partidos políticos” que sólo se reducen a juntas directivas, concilios de leguleyos picapleitos, fulleros y follones, aglutinamientos electorales, bolsas de gatos, riña de meretrices en el charco de una plazuela, lucha de buitres que se disputan a picotazos las piltrafas de la presa moribunda. Y algo peor que eso. Porque los candidatos a “hombres públicos” hacen lo que no se atreven a hacer ni las prostitutas. Hurgan los árboles genealógicos, rebuscan documentos fehacientes o los falsifican, descubren las verdades íntimas o inventan mentiras no menos nauseabundas y luego se arrojan a la cara todo el lodo y toda la podredumbre que encontraron en su camino. A todo este vertedero de inmundicias y de infamias se le llama pomposamente “campana cívica”. Estos son los mismos hombres y los mismos grupos que pregonan la necesidad de elevar el nivel de las luchas políticas, estigmatizan el personalismo y hablan de regenerar al país con la honradez, la verdad y la justicia.

No conoce límite el servilismo de los gobernados, prontos a abrirles a los mandatarios todas las puertas, inclusive las más íntimas. Un inocuo artículo periodístico de oposición basta para organizar desagravios desorbitados. Por quítame allá estas pajas, les ofician misas de salud, les dadian tarjetas, medallas o placas de oro y piedras preciosas. Basta una sublevación cualquiera, en el punto más apartado del país, para que los turiferarios se agolpen presurosos, en interminables procesiones que deslustran y gastan las alfombras del Salón Dorado del Palacio de Gobierno, en son de protesta y, como la carroña está generalizada, los periódicos gobiernistas llenan las columnas de mensajes telegráficos, proceden-

tes de todas las partes del territorio, encendidos de lealtad hacia el régimen y de virulenta condenación a sus opositores para quienes se pide poco menos que el fusilamiento o el patíbulo. Pero si la revolución triunfa, serán los mismos turiferarios los que regresen presurosos a Palacio para felicitar al jefe victorioso, considerándolo el “salvador de la Patria” y a rugir contra el antecesor, cargándolo de improperios y denuestos. Es ya un lugar común el comprobar que la nómina de los cumplimientos del “cuartelazo”, difundida en los diarios locales, es casi la misma de la que, días antes, se había publicado para condenar la sublevación.

A diferencia de otros pueblos latinoamericanos que han llegado ya a cierto grado de madurez cívica —Uruguay y Chile, por ejemplo— en el Perú nos falta aún mucho camino que recorrer. No hemos sido educados políticamente. Hemos tenido, más bien, deformación permanente de los vicios políticos. Y un sentido gastronómico y presupuestívoro de la cosa pública. No podemos olvidar a González Prada en ninguna de estos trances de la peripecia ciudadana. “Gobierno y oposición —expresa el maestro— son meras fases del asunto culinario. Demos a los más feroces opositores una cuchara que meter en la olla del presupuesto y ya veremos si encuentran sabroso el guiso que segundos antes encontraban desabrido y malo”. El ingenio criollo compara a los bandos políticos —gobierno y oposición— con dos mellizos recién nacidos. Ambos no pueden mamar a la vez. Cuando uno mama, el otro grita. Tal, la síntesis elocuente de nuestra vida política.

Confundimos frecuentemente el mérito con la locuacidad y ésta con la verborrea. De ahí el predominio de los teorizantes y de los verbalistas. Hay, por eso, políticos que deben sus éxitos, no a sus virtudes porque están huérfanos de ellas; no a su carácter porque no lo tienen; ni a su línea de conducta porque no conocen la austera severidad de la recta; no a su saber porque son de una ignorancia enciclopédica, sino a su facultad —atrevimiento sería el vocablo más justo— de hablar sobre cualquier materia, con posturas de apóstol y gesticulaciones de actor, cubriendo la ausencia de las ideas con el ropaje pintarrajeado de las palabras superabundantes, sonoras como un bombo y huecas como el cráneo de un cadáver.

Historiar nuestro desenvolvimiento democrático es hacer el inventario de nuestros vicios. En sí somos maestros insuperables. Es posible que algún otro pueblo nos iguale. Pero de seguro, ninguno nos aventaja.

El sociólogo francés Le Bon afirma:

“Las veintidós repúblicas latinoamericanas viven de empréstitos extranjeros que se reparten bandas de bribones políticos asociadas a bribones de las finanzas extranjeras, encargadas de explotar la ignorancia del público. En esas desgraciadas repúblicas, el pillaje es general y como todos quieren participar en él, las guerras civiles son permanentes.”²

Y reafirmando y completando este juicio, un gran peruano agrega:

“¿Quién es el ladrón?, debemos preguntarnos aquí, en el Perú, siempre que veamos construir edificios públicos o tengamos noticia de consumarse operaciones financieras. Casi todas las riquezas privadas tienen su origen fiscal y habría derecho a proceder a una confiscación en globo. Las haciendas, las casas, los mobiliarios, la ropa y quien sabe si hasta el cuero de algunos individuos representan defraudaciones al Estado. ¿Donde la institución o sociedad que no haya sufrido el zarpazo de algunos bribones?”

“Y como en el Perú carecemos generalmente de sentido moral, a nadie le cortamos su carrera por abuso de confianza o gatuperio; al que por falta de honradez pierde un destino, le concedemos otro con posibilidades mayores; al que fuga por evadir la acción de la justicia, le nombramos consul o encargado de negocios; al que en su bagaje histórico guarda una bancarrota fraudulenta, le diplomamos de financista con honores y fueros de ministro de hacienda en disponibilidad.”

“No conocemos los perdonables desbordes de la libertad ni las justicieras cóleras de las muchedumbres sino las partidas de los ladrones fiscales y las orgías de la soldadesca victoriosa: después de cada baño sangriento quedamos más envilecidos y más despreciables.”³

Somos un país donde la corrupción corre a propulsión a chorro. Vivimos en una pavorosa bancarrota moral en la que cada hombre y cada conciencia tienen un precio. “Es admirable —dice un crítico— que en las cotizaciones de bolsa no figure el precio corriente de un Ministro, de un parlamentario, de un juez, de un coronel, de un prefecto, de un regidor o de un periodista”.⁴

Una nota completa las perspectivas del cuadro nacional: la amnesia. “La memoria —dijo, con razón, el estadista español Antonio Maura— es una prófuga de la política. El Perú parece ser un país de desmemoriados.”

² Gustavo Le Bon, *Psychologie du Socialisme*.

³ M. G. Prada, *ob. cit.*

⁴ M. G. Prada, *Bajo el Oprobio*.

Por eso, en las tempestades de la vida nacional se conocen los hundimientos momentáneos, no los naufragios definitivos. Nada hay irreparable en nuestra política criolla. Nadie muere en ella. Sólo se eclipsa. Y como el tiempo es el mejor almacén de repuestos y el mejor zurcidor de virgindades deterioradas, con los años las meretrices de la política hacen su reaparición aureoladas con los atributos de la castidad.

No hay en el Perú sanción moral para nadie. Ni se gana, ni se pierde honra. El foragido que se mete a saco en la Caja Fiscal y a expensas de ella improvisa una cuantiosa fortuna privada, merece general estimación y respeto aunque debería estar tras las rejas de una cárcel. Al político ladrón no se le llama ladrón. Se le considera "inteligente". "No ha sido un tonto" es la mayor crítica que se le hace. Hay quienes creen que robarle al erario público no es robar porque el erario no pertenece a nadie en particular. Claro. Pero no deja de ser menos ladrón quien, por robarle al erario, le roba a todos en general. Bustamante y Rivero, durante cuya desastrosa gestión gubernativa, la impudicia y la concupiscencia rebasaron todos los límites, en la fraudulenta especulación con el dólar, se limitó a llamar, parsimoniosamente, "endose ilícito" a esa gran estafa nacional, perpetrada por unos cuantos allegados al Palacio de Gobierno.

De "carácter enérgico" se tilda a los políticos sanguinarios y asesinos que ordenaron masacres y fusilamientos. Así como a los ladrones no se les llama ladrones, a los asesinos tampoco se les llama asesinos. Lo más que se dice de ellos es que "se les pasó la mano" en el poder. Con este criterio sui-generis el linchamiento de los Gutiérrez, colgados en las torres de la Catedral de Lima, el Chinchao de Manuel Pardo, el Santa Catalina de Morales Bermúdez, el Tebes de Cáceres, el Guayabo de Piérola, el Pazul de Romaña, el Palcaro de José Pardo, los siete marineros y los mil y un fusilados de Sánchez Cerro deben figurar en la historia como caritativos actos de humanidad y clemencia.

Hay también —son muy pocos, pero son— políticos limpios de conciencia y de sangre. Hay quienes salieron de la política tan pobres o más pobres de lo que habían entrado a ella. Sobre sus virtudes cae la preterición y el olvido. Nadie los recuerda. Y como todo está tan corrompido, y como aquí hemos ensayado todos los sistemas de gobierno, menos los que se basan en la justicia y en la verdad, y como el pueblo ya no cree en nada porque ha perdido la fe en todo, no repara en decir, a manera

de epitafio: "Si esos no robaron, sólo fue porque no pudieron hacerlo. O porque fueron unós tontos."

Todo en el Perú parece hallarse contaminado con el virus del acomodo. Del acomodo y del encebamiento. Por eso nada hace el pueblo cuando una cuadrilla de pretorianos cae implacable sobre el país para saquearlo y envilecerlo; ni los parlamentarios cuando hordas de soplones asaltan a tiros los hogares de sus compañeros, los vejan, apresan y destierran; ni los magistrados supremos cuando cualquier juez es desacatado por la más ínfima de las autoridades de policía; ni los periodistas cuando los esbirros del pretorio amordazan la prensa y apalean a sus redactores. Nadie hace nada cuando los funcionarios, ladrones a tiro rápido, se enriquecen en la función pública; cuando la argolla de los oligarcas y latifundistas hambrea al pueblo, sumiéndolo en la miseria y en la desesperación; cuando los jueces prevarican y escarnecen a la justicia; cuando los congresales defraudan a la soberanía popular de la que dicen emanar; cuando prefectos y subprefectos mantienen en las provincias el régimen de los procónsules romanos, sin más ley que la de su obtusa voluntad; cuando los conductores reniegan hoy de sus convicciones de ayer y pisotean en la vejez las ideas que fueron orgullo de su juventud.

Nadie hace nada frente a la creciente marejada de la podredumbre nacional porque todos son, en mayor o menor grado, cómplices de ella. Nadie en el Perú se atreve a llamar las cosas por sus nombres, a expresar valientemente sus ideas, a decir en voz alta lo que piensan, a condenar lo condenable, a atacar en su raíz los vicios inveterados, a llamar traidores a los traidores, ladrones a los ladrones y asesinos a los asesinos, a enfrentarse a los malos políticos, barrerlos como se barre la basura o colgarlos en un poste de alumbrado público en condigno castigo a sus fechorías. Todas son aquí reticencias, medias tintas, paños tibios, insinuaciones que no se treven a rematar en una acusación firme como si todas las conciencias fueran igualmente culpables o estuvieran encadenadas "al pacto infame de hablar a media voz".

Y así la nación marcha de tumbo en tumbo en un isocronismo pavoroso: a una sublevación pretoriana siguen unas elecciones fraudulentas que engendran un régimen rapaz y malversador que rompe todos los diques y se desborda en todos los excesos. Contra este gobierno abusivo y corrompido se subleva otro pretoriano que anuncia cambiar los sistemas

malos por los buenos y que, cuando se aúpa en el poder, lo único que hace es sustituir a unos hombres malos con otros iguales o peores, a unos ladrones por otros ladrones de más baja calaña, a una canalla por otra canalla. A esto se le llama pomposamente “regeneración nacional”. Los “regeneradores” se multiplican en nuestra historia. Regeneradores que caen furiosamente sobre la Nación para despedazarla, al igual que una jauría de hienas hambrientas cae sobre las entrañas de la víctima recién sacrificada.

Quiebra de la Conciencia Profesional

La crisis contemporánea, a diferencia de las anteriores que fueron temporales y locales, vale decir limitadas en el tiempo y en el espacio, es integral; sacude todo el organismo colectivo; impregna todos los estratos sociales; alcanza todas las actividades humanas; interesa a todos los hombres; preocupa a todos los pueblos.

Es múltiple y compleja la clave que explica este fenómeno convulsivo de nuestra cultura, tránsito crucial entre el pasado y el porvenir, encrucijada entre un mundo envejecido que declina y agoniza y otro que surge lleno de graves interrogantes, entre las cuales se encuentra la propia supervivencia de la civilización.

Una de las manifestaciones más ostensibles, al par que la más peligrosa, de la crisis moral de nuestros días es el profundo desquiciamiento en la tabla de los valores. En una sociedad normal priman los altos valores del espíritu. Ellos son guía y norte del desenvolvimiento colectivo. Marcan los distintos niveles. Signan y discriminan las diversas actividades. Y tienen jerarquía de superioridad sobre los demás valores materiales cuya presencia es indispensable en la vida humana, pero que en las sociedades organizadas actúan siempre bajo el freno ético y los controles morales.

En las sociedades enfermas —y la nuestra lo está— se rompe la tabla natural de los valores sociales. Se quiebra el orden lógico. Y se vive en el ambiente de las más nocivas inversiones. He ahí precisamente una de las hondas raíces de la crisis contemporánea. El becerro de oro de los tiempos bíblicos se ha reencarnado en la economía, ídolo al que todos se disputan por rendirle pleitesía sin par. Se ha convertido a la economía en el denominador común, medida de los valores humanos. Dijérase que todas las actividades de los hombres tienden a una suprema finalidad, conseguir dinero a todo trance y por todos los medios posibles. Quienes

no lo tienen, hacen lo indecible por tenerlo. Quienes lo tienen, nunca están satisfechos y, sedientos siempre en ese insondable tonel de las Danaides, pugnan por tener más y más. El poderío económico ejerce su tiranía en la vida social con subestimación de todos los demás y olvido punible de los valores espirituales y morales.

Signo de los tiempos contemporáneos, surge el "*Homo economicus*" espécimen que indaga los valores útiles de la vida, considerada por él como un enorme proceso de negocios y para quien toda actividad social—incluso la religión y el amor— debe traducirse en una energía lucrativa. Dentro de este criterio, el ser humano tiene una triple función orgánica: producir, reproducir, consumir. No piensa más. La economía cumple entre los individuos una ileludible ley ictiológica: el pescado más grande vive a expensas del más chico. Lo propio ocurre entre los comerciantes, los industriales, los empresarios. Los más fuertes oprimen a los más débiles. Los más grandes se comen a los más chicos. A esto se le llama, jactanciosamente, "utilidades".

El poder económico puede producir muchas comodidades y halagos, pero convierte a la sociedad en una jauría de fieras. Nada hay más corruptor que el dinero. Corrompe conciencias que parecían inflexibles. Todos tienen su precio. Cuanto más alto esté un individuo ubicado en la escala social, mayor será su precio. Pero el precio existirá siempre. El dinero destruye la contextura moral de la familia: los hombres ricos compran una esposa bella y los individuos pobres pero audaces pescan una mujer rica. En esencia todo se reduce a un toma y daca. Es la compraventa. Unos se compran y otros se venden. Hay también matrimonios que son como un trueque de mercancías: unos ponen el "lastre" y otros el "lustre"; unos su dinero y otros, su "clase". La combinación resulta así con todos unos ingredientes de la química social. Y luego el dinero ha de convertir a los hermanos en lobos que se despedacen y ha de lanzar a los hijos contra los padres en el más horrendo de los cataclismos familiares. En otras palabras, se está pulverizando la piedra miliar de la sociedad.

El despotismo económico, traducido en el ansia incontenible de lucro, pervierte también la *conciencia profesional*. Esta conciencia, distinta de la psicológica y de la moral, emerge del ejercicio habitual de un arte, de una ciencia, de un oficio, de una ocupación. Es posterior a la conciencia psicológica, constante devenir del espíritu, alumbrado

por la razón, robustecido por los sentimientos y las voliciones y enriquecido por la experiencia. La conciencia moral es la calificadora de nuestros actos, en veredicto inapelable. La conciencia profesional y la conciencia moral deben marchar al unísono, coincidir en forma absoluta, mantener constantemente el equilibrio más perfecto. Si no ocurre tal, si se rompe la armonía, si hay discrepancia entre una y otra, si ella se agrava con la pugna entre ambas, entonces sobreviene la crisis. Y ella deviene grave y funesta si —como ocurre en nuestra sociedad— la conciencia profesional agrilleta a la conciencia moral, es decir si las convicciones morales son enmudecidas y asfixiadas por el desborde de los intereses lucrativos de la profesión. Enfoquemos la magnitud del fenómeno.

La Conciencia Médica

La crisis de la conciencia médica tiene dos raíces profundas: la etapa de la preparación universitaria y el ejercicio de la profesión de la medicina.

Es notoriamente deficiente la preparación que reciben, durante su *etapa universitaria*, los estudiantes de medicina en el Perú. Nadie lo duda. Los profesores lo reconocen y proclaman; los alumnos la padecen; pero nada se hace para remediar esas deficiencias, provenientes de la plétora de alumnos, perturbador desequilibrio entre la creciente cantidad de quienes aspiran a seguir la profesión médica y la reducida capacidad de los organismos encargados de impartirles una enseñanza adecuada; la defectuosa y anacrónica organización de las escuelas médicas, desbarajuste que no es sólo de hoy, ni de ayer, sino que viene de muy atrás y se proyecta hacia el porvenir; la escasez de laboratorios y campos de experimentación, museos y clínicas bien dotadas; la falta de una adecuada selección en el personal docente; y el descuido lamentable en que se tiene el proceso formativo de la personalidad moral del alumno, lo que, en más de una ocasión, ha dado ya sus perniciosos frutos.

“Poco se hace —afirma un profesor— por avivar y depurar el espíritu del estudiante acerca de esa medida invisible de la autoridad que da derecho y sentido superior al trabajo y gracias al cual los representantes de las carreras liberales reciben al homenaje de reconocimiento, respeto y admiración de las gentes. Ese significativo testimonio público del decoro profesional va hacién-

dose cada vez más raro porque el médico, el abogado, el pedagogo descuidan la responsabilidad correspondiente al privilegio caballeresco anexo al cumplimiento de las altas exigencias éticas.”¹

Hay hechos significativos que suscitan hondas meditaciones. Estudiantes de Medicina han sido protagonistas de dolorosos episodios que incrementan el prontuario policial, actos delictuosos que practicaron en su entrenamiento para obtener el título de médico-cirujano. En una ocasión estudiantes que prestaban sus servicios en una asistencia pública, confabulados para el delito, anestesiaron a una paciente, menor de edad, y la estupraron, uno tras otro, cuando la infeliz se encontraba bajo los efectos del narcótico. En otra oportunidad, estudiantes de medicina fueron procesados por el tráfico de estupefacientes. Las crónicas de policía registran los casos de estudiantes dedicados clandestinamente a las prácticas abortivas. Cuando se perpetró, en nuestro país, por primera vez, el delito de secuestro de un menor de edad, con todas las características del gansterismo norteamericano, fueron estudiantes de medicina los condenados por la justicia común como responsables directos y ejecutores de ese delito monstruoso. Todo ello es revelador de la ruptura de los frenos morales, controles inhibitorios de la conducta delictuosa. Y revela algo más grave todavía; la ausencia de la conciencia moral en la formación profesional del individuo, falla imputable a la Universidad que no sólo debe encargarse de aportar los conocimientos científicos, en la teoría y en la práctica de la profesión médica sino una sólida conciencia de su responsabilidad ética en quienes se preparan a ejercerla.

El *concepto de la enfermedad* ha variado a través de la historia y se vincula a la evolución de la idea que el hombre ha tenido sobre sí mismo y su destino. En la prehistoria, antes del nacimiento de la medicina, las enfermedades se consideraban aposentamientos, posesiones o conquistas de los espíritus malignos en el cuerpo humano. Había que expulsar a los intrusos mediante las prácticas y exorcismos de la hechicería. Los hechiceros fueron, de esta suerte, los progenitores de los médicos. Y a través de un camino que dura muchos siglos y muchas más generaciones, y que empieza con las sombras y los errores de la hechicería, en un proceso de

¹ Honorio F. Delgado, *Acerca del pasado y del futuro de la universidad peruana*. Lima, 1955.

gradual liberación espiritual, adviene, en la Grecia antigua, con Hipócrates, la luz y la verdad científica de la medicina. Bajo el imperio de las religiones, la enfermedad se relaciona con el pecado y la trasgresión de la ley moral. En el Libro de Job, una de las obras maestras de la cultura israelita del Antiguo Testamento, se perenniza la polémica con Elifaz sobre si la enfermedad es siempre o no una consecuencia expiatoria o punitiva del pecado. Igual preocupación se constata en antiquísimos manuscritos asirio-babilónicos. Hipócrates y Claudio Galeno de Pérgamo, representantes de los albores científicos de la medicina en la cultura helénica, admiten la conexión entre la enfermedad y el pecado como un hecho histórico indiscutible. Todavía en la Edad Media y aún en los Tiempos Modernos, bajo la acción del pensamiento cristiano, algunas enfermedades inexplicables entonces por la ciencia, como la locura, caen dentro de esta misma concepción mágica: los locos resultan así “poseídos del demonio”. Posteriormente adviene un nuevo criterio: los enfermos no expían ni sus propios pecados, ni los de sus padres y la enfermedad no es una secuela del pecado sino la expresión de factores íntimos muy profundos que no entran dentro de lo cognoscible inmediato. Supervive, empero, el espíritu anacrónico: la grave dolencia que padeció el Jefe del Arrianismo se consideró consecuencia de su herejía; la mortífera epidemia de sífilis que flageló a Europa en el siglo xv fue explicada como castigo por la prevaricación moral subsiguiente al Renacimiento; Lutero atribuyó las enfermedades a la acción diabólica; y Paracelso calificó a un importante grupo de afecciones como la expresión de la ira divina.

Una nueva concepción de la enfermedad la considera “un capítulo normal en la biografía del hombre”. Por lo mismo, no puede ser comprendida sino en función de las posibilidades bio-sicológicas del individuo y del cuadro completo de sus antecedentes, así como del cálculo racional de sus posibilidades previsibles en el futuro. De ahí que el médico deba encarar necesariamente el problema del pronóstico, no sólo del fin de la enfermedad y de las posibilidades de curación, sino fundamentalmente de la conducta futura en todos los órdenes de la actividad humana. De otra manera el médico tendrá que resignarse a hacer desaparecer los síntomas de la enfermedad actual, que como la experiencia clínica lo demuestra, puede ser sustituida por otra u otras o aún por equivalentes enfermizos —alcoholismo, delincuencia, neurosis, etc.— de acuerdo con el equipo hereditario y las disposiciones de cada cual.

Es impresionante el progreso —advertido en otros países, no en el nuestro— en el desarrollo de los métodos diagnósticos, en la acción de drogas de los más diversos tipos y en la acción farmacológica. Pese a ello la medicina clásica adolecía de un defecto capital: dejar de lado los factores más relevantes del alma humana. Reaccionando contra este tipo de medicina, que algunos críticos calificaron de “veterinaria” —porque el médico de los animales también prescinde del alma de sus pacientes— un prestigioso maestro de la Universidad de Heidelberg, Von Weizzacke, acuñó el término “medicina antropológica”, vale decir medicina del hombre integral.

En el ejercicio de la profesión, la *crisis médica* tiene, entre otras, tres expresiones fundamentales: el sentimiento del lucro, la incapacidad científica y la quiebra de la ética profesional.

Escudriñémoslas separadamente.

1) La medicina no es un negocio. Es un apostolado. Los médicos, por tanto, no son, ni deben ser negociantes de la medicina. Muy pocos son, empero, quienes lo entienden así y los más actúan inspirados por un ansia exacerbadamente lucrativa, con olvido del juramento hipocrático y del sentido humanitario de su profesión que ellos pretenden convertir en una industria con el exclusivo fin de hacer y acumular dinero. Bajo el influjo de las corrientes materialistas, que pretenden fundamentar la estructura social en la economía y otorgar a los valores económicos la prioridad absoluta sobre todos los demás, la enfermedad ha dejado de considerarse castigo divino y se la considera una oportunidad de producirle al médico beneficios pecuniarios. No puede ser más perniciosa esta mercantilización profesional. Hay galenos que así han acumulado fortunas. Las “clínicas” particulares constituyen pingüe negocio. La mayor parte de ellas resultan más caras que los hoteles de lujo. Los dueños de esas clínicas tienen algo de hoteleros, algo de empresarios y algo de patronos. Muy poco de médicos. Actúan en ellas como mercaderes o negociantes, no como facultativos.

Nueva expresión del lucro, contraria a la significación ética de la medicina, es el ansia desbordada de los médicos de acaparar la mayor cantidad posible de cargos rentados, atendiendo simultáneamente —“desatendiendo” sería el vocablo más preciso— en los hospitales del Estado, de la Beneficencia, del Seguro Social, en las clínicas particulares dictando al-

gunas asignaturas en los colegios de instrucción media o alguna cátedra en la Universidad, obteniendo algún cargo administrativo, ingresando —si tiene influencia para ello— en la sanidad militar, naval, de policía o aviación y dándose algún tiempo ocioso para concurrir a su consultorio. Lo fundamental para ellos es ganar dinero, acumular sueldos y rentas, premunidos de esa patente de corso que es su título profesional. Fácil es concebir que, en esas circunstancias, a tales médicos les falta el tiempo indispensable para la investigación científica, la renovación de sus conocimientos poniéndolos a tono con los avances de la ciencia, el estudio y la meditación; y terminen, por ende, adocenándose en la rutina, mercantilizada la conciencia, traficantes de su profesión, estafadores de su apostolado.

Reafirmación de ese desaforado afán de lucro son los precios prohibitivos que los médicos cobran por sus consultas. Sólo los ricos pueden darse el lujo de enfermarse en nuestro país. Una verdadera vía crucis pasan los pobres que tienen la audacia de caer enfermos. Explícate, por eso, la resistencia que los médicos opusieron a la socialización de la profesión en el Perú y las dificultades, al parecer insuperables, que diversos gobiernos tuvieron que afrontar para llevar adelante el sistema de los seguros sociales que venía a malograr, en parte, el negocio de los médicos comerciantes.

Nada debe haber tan alejado del lucro como el apostolado médico. Pero no son pocos, por desgracia, los médicos que no lo entienden así y no quieren darse cuenta que su profesión es fundamentalmente un signo de humanidad, proceso de constante superación científica en custodia de la potencialidad vital y en conexión con los valores superiores y los estados generales del hombre, un incentivo generoso para hacer menos miserable la existencia humana. Nunca podrá valorar, por eso, el alto significado de su profesión el médico que no tenga espíritu de humanista. Y cuán pocos son los médicos humanistas en nuestro país.

2) La *incapacidad científica*, en el ejercicio de la medicina, es la secuela inevitable de la deficiente preparación universitaria y del ansia de lucro con que emprenden su carrera quienes han obtenido título y licencia para ejercerla.

El diagnóstico, para la mayor parte de nuestros médicos, es una verdadera peripezia. Salvo los casos conocidísimos, rutinarios y vulgares, en que por los síntomas tan divulgados las enfermedades pueden pronosticarse a ojo de buen cubero, los diagnósticos constituyen verdaderamente acertijos o loterías, emitidos con tanto aplomo como irresponsabilidad. Conozco

de cerca en caso de un paciente que, durante casi dos años, recorrió, en doloroso peregrinaje casi todas las clínicas y hospitales de Lima, bajo la sucesiva consulta de once médicos los más prestigiosos del país. Cada uno emitió un diagnóstico distinto sobre la dolencia y la sometió a un tratamiento diverso. Los más de ellos se mofaban de las clamorosas equivocaciones sufridas por sus predecesores. Al cabo de dos años, el paciente, desesperado de seguir siendo el conejillo de indias de nuestras celebridades, sin resultado positivo alguno, viajó a los EE. UU. y se internó en el John Hopkins Hospital de New York. Tres semanas después abandonaba el nosocomio completamente restablecido. Habían estado equivocados los diagnósticos emitidos sucesivamente por las once celebridades médicas peruanas, tan perilustres como ignorantes.

Conozco a reputados ginecólogos que confundieron un embarazo extra uterino con el tumor en el vientre. Resultado de esta confusión fue la muerte de la paciente. Público y notorio fue el caso de aquel otro médico que expidió certificado de defunción a una señora que, a pesar de estar declarada "oficialmente muerta" se incorporó, ante el asombro de todos los circunstantes, en el momento en que se "velaban sus despojos mortales". Y más grave aún fue ese otro caso del médico de cabecera que extendió el correspondiente certificado de defunción a una adolescente que fue sepultada. Pocas horas después, el panteonero oyó gritos desgarradores que salían de la tumba. Procedieron a abrirla. La muchacha había sido enterrada viva. Cuando la sacaron de su ataúd se había vuelto loca de angustia y desesperación.

Otro de nuestros médicos, no menos perilustre, quiso darse el lujo de revivir las prácticas ancestrales de la cirugía preincaica y efectuó la trepanación craneana a uno de sus pacientes, utilizando los mismos instrumentos de piedra y obsidiana que usaron, muchos siglos atrás, los trepanadores en la época del Perú precolombino. Muy ufano expuso el caso en una conferencia internacional, plataforma de propaganda personal, olvidándose, eso sí, de un detalle que él considero insignificante: el paciente se le había quedado muerto en la mesa de operaciones.

Hay médicos que saben dar el salto mortal para caer parados en la política y disfrutar de todas las granjerías que ella trae cuando se está en el poder. La política es entonces un pingüe negocio y, por serlo, esos galeños se dedican a vivir de ella y traspasan sus clínicas a otros médicos negociantes y cierran sus consultorios, dejando ya de embaucar a sus

clientes. Conocí yo a un médico que llegó a ser Ministro de Salud Pública y quien resultaba poco menos que inaccesible en su despacho ministerial, aún por asuntos del servicio. Este no cerró su consultorio, en el que atendía personalmente determinadas horas de la tarde y en el que una empleada, uniformada de enfermera, se encargaba de cobrar, por adelantado, el importe de la consulta. Mucha gente, que no padecía de dolencia alguna, pero que necesitaba entrevistarse con el Ministro, en la imposibilidad de verlo en su despacho ministerial, acudía a su consultorio y, previo pago de la respectiva consulta, trataba personalmente con él los asuntos de los que no había podido ocuparse en la Administración. Un curioso hizo el cálculo. Varios miles de soles mensuales le dejaba al Ministro-médico esta clase de "consultas" tan ajenas y distantes a la profesión de la medicina.

Hay también médicos que son agricultores o propietarios de rasca-cielos. El tiempo que dedican a la chacra, a los sembríos, al ganado y a los inquilinos, sobre todo a los morosos que requieren acción judicial por pago de arrendamientos o desahucio, es tiempo que quitan a sus estudios y a sus pacientes.

Y hay, a su vez, galenos que viven como parásitos de la heredad paterna, usufructuando de la fama, real o ficticia, auténtica o artificial de sus progenitores; prestigio que ellos, los herederos, consumen impunemente, sin haber hecho nada por merecerlo.

Profesionales incompetentes y sin ningún sentido de responsabilidad todos ellos, protagonistas redivivos que parecen escapados de las páginas de la obra inmortal de Molière porque actúan de la misma manera como actuó "El Médico a Palos". A la mayor parte de ellos les falta la calidad humana que tanto influye en la acción terapéutica. De ahí la creciente desconfianza del público hacia nuestros médicos y la progresiva afluencia de los pacientes en los consultorios de los "médicos chinos". Muchas veces, es lo cierto, esos "médicos chinos", a quienes casi siempre se les consulta en desesperada instancia, cuando casi todo está perdido, se han encargado de deshacer los entuertos fisiológicos que, con la clientela, habían hecho sus presumidos y sabihondos colegas peruanos. Un médico cirujano, compatriota mío, me confesó paladinamente alguno vez, que un médico chino, al que había acudido su esposa, ignorándolo él, curó radicalmente a uno de sus hijos menores, de una dolencia gástrica, casi congénita, diagnosticada como "incurable" por no pocos de sus eminentes colegas peruanos.

Es que los “médicos chinos” no son simplemente herbolarios o empíricos como generalmente se cree. Son los depositarios de una ciencia antiquísima y maravillosa. Y tiene una ética irreductible. En China las familias le pagan sueldo a su médico mientras nadie se enferma y dejan de pagárselo desde que se enferma alguien. Al médico, que es el centinela de la salud, le interesa sanarlo cuando antes y no prolongar indebidamente el proceso de la enfermedad. Para el médico chino cada paciente suyo es un mundo y no hay dos mundos iguales. Para él la enfermedad no tiene un sentido abstracto y metafísico. No existe la enfermedad sino el enfermo. Cada enfermo es una fórmula y cada fórmula varía con los años. Dígase lo que se quiera nuestras eminencias médicas tienen mucho que aprender de estos tan llevados y traídos médicos chinos.

Punto neurálgico, carne viva en la crisis de la medicina, es la *quiebra de la ética profesional*, que recorre todas las gradientes, desde las meras expresiones de la vanidad frívola y publicitaria hasta los oscuros recovecos de la patología y las zonas turbias de la delincuencia.

Descendamos, peldaño por peldaño, en esa escala.

a) Laín Entralgo, exponente señero de la medicina española, analizando con valentía los signos negativos de su propia profesión, se refiere al inmoderado sentido de *comodidad personal* que tienen los médicos y que la realidad peruana corrobora. Nuestros médicos son muy dados “a la buena vida”. Por eso se concentran desproporcionadamente en la Capital de la República, escasean en las demás ciudades de provincias y no existen en los distritos, villorios y áreas rurales. La aparente plétora de médicos en el Perú es sólo artificial. No es que haya plétora. Muy lejos de ello. Si comparamos el número total de médicos con el número total de habitantes en nuestro país, llegaremos a la conclusión de que todavía faltan médicos. Lo que ocurre es que están mal distribuidos. Lo que pasa es que ellos, más atentos al confort de su vida personal que al noble apostolado de su profesión, prefieren conglomerarse en Lima, por las comodidades personales que les ofrece la vida capitalina; se resignan a regañadientes a trasladarse a las ciudades de las provincias, cuando no son oriundos de ellas, para ejercer allí su profesión, siempre con el apuntalamiento de alguna renta fiscal; y se niegan obstinadamente a ejercerla en los caseríos o zonas rurales. En otros países —recuerdo a México— la ley obliga a los egresados de las Facultades de Medicina, como requisito in-

dispensable e insustituible para obtener el título profesional, haber practicado dos o tres años en las zonas rurales. No pocos de esos médicos, después de haberse graduado, vuelven voluntariamente a ellas. En los EE. UU. el médico rural cumple una misión, ennoblecida por su vida ejemplar y acreedora, por lo mismo, al respeto público. En el Perú, por el contrario, el médico de pueblo es sinónimo de estancamiento o de fracaso profesional, al que inclusive sus propios colegas subestiman.

Este sentido de la comodidad puede tener algunas exacerbaciones punibles. Las enfermedades no tienen horario para presentarse. Pueden surgir súbitamente en horas inoportunas: al filo de la madrugada. Los médicos, en cambio, actúan a horario fijo y cómodo. Contadísimos son los que interrumpen sus horas de descanso para atender una llamada urgente de sus clientes; los que abandonan el lecho cuando, en altas horas de la noche o en las primeras del alba, reciben el angustioso llamado; o los que, en análogas circunstancias, son capaces de interrumpir su asistencia a un sarao social o a una función de cine para trasladarse inmediatamente ante el lecho de sus pacientes que urgen su presencia.

Hay también médicos que se dedican al turismo por cuenta ajena. Conozco yo a uno que, so pretexto de certámenes internacionales, lleva recorrido ya medio mundo —en no pocos viajes agrega la compañía de su esposa— a expensas de las rentas de una institución de asistencia social, signada con el símbolo cristiano, cuya economía la incrementan periódicamente los óbolos del público.

b) Otro peldaño, en esta escala descendente, en la quiebra de la ética profesional, lo marcan esos médicos que sólo curan cuando se les paga lo que ellos exigen, sin hacer concesión alguna a la clientela modesta. Un médico, que alguna vez fuera representante parlamentario por alguna de las provincias del norte, no tuvo reparo en contarme, muy ufano de su hazaña, que él fue requerido alguna vez por una familia para que le extrajera a un niño un frijol, que él, jugando inconscientemente, se había introducido en las fosas nasales con la natural alarma de los circunstantes. Trabajo le costo al médico sacar ese frijol, aposentado en uno de los tabiques interiores, obturando una de las vías respiratorias. Cumplida satisfactoriamente su intervención cobró sus honorarios. A los padres del niño le parecieron exagerados y le suplicaron una rebaja. Por toda respuesta el médico cogió el frijol y se lo volvió a incrustar en el fondo de la nariz al niño, diciéndole a sus familiares que se buscaran a otro facultativo

para que se lo extrajera a un precio inferior al que él les había cobrado. El caso individual no tendría mayor importancia sino fuera, como lo es, una de las afloraciones del malestar colectivo, una nueva reafirmación de la crisis profesional.

c) El nivel de la quiebra ética sigue descendiendo en aquellos médicos que, a sabiendas, prolongan indefinidamente el tratamiento de las enfermedades por no perder la renta periódica que sus clientes le reportan. El inventario de estos casos concretos y acusadores es interminable, en ese círculo vicioso entre el médico que atiende y receta, mas no cura; la clínica que le brinda caro hospedaje al paciente y de la que el médico es propietario, accionista o colaborador; y la botica que, a precio de oro, atosiga a los enfermos de los medicamentos proscritos. Existiendo el negocio mientras la enfermedad subsista, hay que prolongar la enfermedad, todo lo que sea posible, para que el negocio no decaiga. Lo contrario equivaldría a matar la gallina de los huevos de oro.

d) Asombra comprobar la impunidad con que médicos inescrupulosos, faltando a la verdad, expiden esos "certificados" de los que tanto se abusan en los expedientes judiciales, casi siempre al servicio de la mala fe, para retardar las audiencias o las diligencias procesales, declarando que el litigante adolece de una enfermedad y, por lo mismo, no puede comparecer al Juzgado para asistir a un comparendo o prestar confesión; que el abogado está enfermo y, por estarlo, no puede concurrir a la Corte a pronunciar su informe el día señalado; enfermos imaginarios que gozan de envidiable salud, en complicidad con estos médicos mentirosos y falsarios, al servicio de las malas causas, que hacen juego al tinterillaje e incurrir en falso testimonio escrito, en dolo punible, con desmedro de la administración de justicia y profundo relajamiento de la conciencia profesional.

Lo propio ocurre, casi siempre, con los "certificados de salud prenupcial", expedido por los médicos que ni siquiera se toman el trabajo de concurrir a las oficinas municipales, ni de conocer, aún cuando sea de vista, a los interesados cuya salud certifican con tanta inconciencia y sin ninguna ética. Igual acontece con los "certificados de vacunación", requisito exigible para viajar al extranjero.

¡Qué fe pueden merecer esos certificados médicos. Y lo que es más grave aún, qué fe pueden merecer los profesionales que se prestan a expedirlos!

Por la negligencia, la apatía o la culpabilidad de los médicos de esta ralea, han caído en desprestigio los “certificados médicos”. Nadie cree en ellos. Y el escepticismo público tiene plena justificación.

e) La quiebra ética de la profesión se hace más acentuada, ya en la encrucijada que la moral veda y la ley reprime, en esos médicos que, deliberadamente y con malicia, incurren en acción punible, convirtiendo su título profesional en una patente de corso para el delito. No hagamos metafísica de estas graves fallas del motor espiritual. Refirámonos a esa multiplicidad de casos concretos que son la profunda expresión del profundo desquiciamiento ético-profesional. No dejemos de martillar sobre el hierro candente del mismo mal.

Hay médicos que se convierten en verdaderos señores feudales de la biología y manejan el bisturí, sin causa justificada y sin exigirlo la ciencia, para reseccionar órganos y anular funciones que la naturaleza utiliza y demanda. Especialistas en prácticas abortivas, vale decir delincuentes, porque el aborto es un delito que nuestras leyes reprimen con pena de cárcel o penitenciaría, comprendiendo a “los médicos, cirujanos, parteras, farmacéuticos y cualesquiera otras personas dedicadas a profesiones sanitarias que abusaren de su arte para causarlo” (art. 162 de nuestro Código Penal); pena que no será mayor de cuatro años para el que cause el aborto de una mujer con el consentimiento de ella y puede extenderse hasta seis años si el aborto o el procedimiento empleado para el mismo causare la muerte de la mujer y el delincuente pudo preveer este resultado (art. 160). No es reprimible, en cambio —y hay algo de cierto en esta excepción de la ley— el aborto practicado por un médico, con el consentimiento de la mujer encinta, si no hubiera otro medio para salvar la vida de la madre o de evitar en su salud un mal grave y permanente (art. 163).

Todos los pueblos castigan el aborto, atentado contra el hombre futuro y la perpetuidad de la especie, como un crimen de lesa civilización. Nuestra legislación también lo hace. Pero a despecho de su texto escrito, y a vista y paciencia de todo el mundo, hay médicos en el Perú que se han enriquecido perpetrando este crimen y hay consultorios médicos que son, en verdad, clínicas de abortos clandestinos. Todos sabemos quienes son esos médicos y donde están esas “clínicas”. La opinión pública los señala con el dedo. Pero sobre ellos no recae sanción alguna.

Conocí yo a un ex-Decano de la Facultad de Medicina de Lima, cuyos enfermos tenían la indeseable costumbre de morirse en sus manos, y quien

—me consta este hecho— hizo abortar, en su propio consultorio (él que, en público, abominaba del aborto) a una de sus “queridas” de la “buena sociedad”, esposa de un amigo y con un bien nutrido prontuario erótico. Es tal la incompetencia de este galeno que, inclusive para el raspaje vaginal, tuvo que utilizar, en tal trance, los servicios de un colega más experto e igualmente inescrupuloso que él.

Los comentarios sociales conservan los nombres propios de algunas conocidas damas —casadas unas, solteras otras— que murieron víctimas de las prácticas abortivas, en manos de conocidos médicos. Las crónicas policiales de los periódicos relatan con relativa frecuencia los casos de aquellas infelices mujeres de clases humildes que son llevadas de urgencia a los puestos de la Asistencia Pública, en estado grave, después de haber sufrido una intervención abortiva. Alguna vez —la pita se rompe siempre por lo más delgado— la represión policial cae sobre alguna de esas obscuras comadronas que provocaron o fueron cómplices de tales prácticas. Pero los médicos influyentes, los especialistas en abortos o quienes los practicaron en forma eventual, pero siempre delictuosa, saben eludir la ley y burlar la acción y la sanción de la justicia. La impunidad agrava, aún más, la trayectoria social del delito. Los médicos abortadores constituyen la infamia de la profesión, el ultraje a la moral social y el escarnio a la justicia.

Y no se circunscribe a esas actividades la acción delictuosa en el ejercicio indigno de la profesión de la medicina. Hay médicos, dominados por el complejo del resentimiento social, de la desadaptación y del fracaso, que se prestan para todo, inclusive a ser cómplices, con su pseudo ciencia, en el oprobio de las dictaduras políticas y en el cumplimiento de las consignas que ellos imponen. A un médico de esta baja ralea, empleado de la sanidad de policía, dependiente del Ministerio de Gobierno, le correspondió la indigna misión de haber iniciado, en el Perú, el narco-análisis, sistema nazi-fascista de coacción de la conciencia, aplicándole el barbitúrico a uno de los procesados, por es easesinato, poniéndolo luego en estado inconciente, obligándolo a firmar una declaración ficticia y entorpeciendo, de esta suerte, la acción investigatoria de los jueces y el auténtico esclarecimiento del crimen cuya esencia y causas permanecen hasta ahora en el misterio y cuyo ejecutor e inspiradores gozan hasta el presente de libertad e impunidad.

El narco-análisis podrá ser de alguna utilidad en la investigación de un síntoma o síndrome. Servirá para determinar si son simulados o auténticos. Pero aplicado como proceso investigatorio de la acción judicial se presta, por la peculiaridad del método y de las acciones concomitantes, a deformar la verdad y a crear una falsa, artificiosa o interesada escenificación. Científicos tan eminentes como los profesores Bobon y Divry declaran que el narco-análisis puede llegar hasta el inaudito extremo de hacer confesar crímenes no cometidos, deviniendo de esta suerte en fuente inagotable de mitomanía. Es que en el estado onírico u oniroides que encierra el barbitúrico actúan o proliferan factores sugestivos. Marsalat, Dalmas, Ventura y algunos otros hombres de ciencia han comprobado, además, que los simuladores no revelan sus culpas bajo la acción de los barbitúricos. Por eso es que el narco-análisis no será nunca "el suero de la verdad". Nació como medio de exploración y cura del enfermo mental, principalmente en las neurosis de angustia. Los nazistas, los fascistas, los comunistas y los dictadores lo utilizaron como medio de arrancar confesiones ad-hoc. Pero este sistema violatorio y deformador de la conciencia humana no es admitido por ningún código del mundo. Tampoco lo admite el nuestro. Pese a ello no ha faltado en nuestro país el médico indigno, con alma de polizone y de carcelero, que, olvidándose del juramento hipocrático, y convertido en herramienta de las más bajas y tenebrosas pasiones políticas, perpetró ese delito, no repetido por fortuna hasta ahora, defraudando a su profesión y poniéndola en la picota del escarnio y de la vergüenza.

Todavía hay algo más que hurgar en la fetidez de este ambiente nauseabundo.

En una oportunidad, concretamente en enero de 1952, en la época en que yo ejercía el cargo de Decano de la Facultad de Educación, en la Universidad de San Marcos de Lima, se apersonó ante mi despacho, un médico que había heredado de su padre la afición a la siquiatria, mas no la austeridad en la conducta y la corrección en los procedimientos; me informó que el Juez Instructor de Turno, de quien dijo ser pariente, lo había nombrado "perito psiquiatra" para que examinara al asesino, en la instrucción que se le seguía; y me pidió que le pagara, por anticipado, la suma de diez mil soles oro para emitir un dictamen concorde con la tesis sostenida por la Parte Civil. A boca de jarro actuó la inmoralidad de ese galeno; pero equivocó el camino. Le contesté que, en esa instrucción, yo

sólo había actuado como testigo y que, por ende, su pedido debía transferirlo al abogado de la Parte Civil. Así lo hizo este médico, perito judicial. Se entrevistó con el abogado y le ofreció en venta su dictamen. La prevaricación tenía un precio y el prevaricador lo fijaba de antemano. Sus resultados fueron negativos. El “perito” emitió entonces una “pericia” ambigua que se prestaba a toda clase de interpretaciones y enseguida volvió a entrevistarse a mi despacho universitario, para volverme a reiterar su pedido de diez mil soles oro, agregándome que ampliaría su dictamen, aclarándose y rectificándose en todos los puntos que a la Parte Civil conviniera. Por segunda vez los resultados fueron negativos para el pediguëño, en razón de la justicia que a la Parte Civil asistía y de su instintiva repugnancia para sobornar peritos. Sólo que esta vez, cumplí mi deber de denunciar ante el Juzgado de Instrucción actitud tan descarada como bochornosa. Mi denuncia consta expresamente en el expediente y está respaldada por mi declaración verbal y por mi firma. Noticiado de ella, el médico “perito”, como era de esperarse, negó el hecho, negativa que constituye la prueba categórica y evidente de que él tenía plena convicción del delito en que estaba incurriendo, en agravio de la ética profesional y en afrenta de su propia función, al solicitar, por tres veces consecutivas —dos ante mí y la tercera ante el abogado de la Parte Civil— un estipendio previo —soborno, en lenguaje claro— para emitir su “pericia”. Y son los dictámenes emitidos por peritos mentirosos, de esta catadura, los que sirven no pocas veces de fundamento a los falsos de nuestros jueces.

El asesino —a quien amparaba el Director de Gobierno el Director de un periódico limeño, lobos de igual pelaje, interesados ambos en el crimen material del juzgamiento nombró, a su vez, su médico perito, a un profesional a sueldo del Ministerio de Gobierno y Policía. Los dos peritos declararon, en su pericia, que el asesino era “un ser normal, sin ninguna alteración psíquica”. En labios de este ser “normal” se puso una montaña de infamias contra la víctima, un embajador eminente, último testigo presencial capaz de identificar al verdadero matador de Graña y alevosamente asesinado por órdenes de quienes tienen evidente interés en que no se haga luz sobre las verdaderas raíces, los verdaderos autores y los verdaderos responsables de este último y tenebroso crimen. La difamación a la víctima fue la cortina de humo para ocultar al público las verdaderas causas por las que había sido asesinado. El matador fue condenado por la Corte Suprema de Justicia a veinte años de presidio, en

una colonia penal. Terminado el juicio y la acción difamadora del asesino, ya no existía en los verdaderos responsables ningún interés en que siguiera apareciendo como un "ser psíquicamente normal". Al día siguiente de pronunciada la ejecutoria suprema, al asesino se le recluyó en el manicomio por estar loco. ¡Y dos médicos psiquiatras, peritos en el juicio, lo habían declarado "normal" hasta la víspera! Dos médicos indignos de su profesión. ¡Dos médicos delincuentes que debían, por lo mismo, estar en la cárcel!

¿Alguien, después de conocidos todos los antecedentes que, en visión sucinta, acabamos de exponer, se atrevería a dudar de la crisis profunda y de la quiebra de la conciencia moral en el ejercicio de la profesión médica?

No todo, empero, está podrido.

Hay todavía, por fortuna, médicos que sienten y practican el apostolado de su profesión. Injusto sería el olvidarlos. Son pocos, pero son. Médicos que estudian e investigan; que trabajan y sufren; que sienten en torno suyo la confabulación aglutinada y prepotente de los mediocres que son los más; que no les atrae las perspectivas del lucro porque saben sentir, con mayor fruición, los placeres sobrios y limpios del quehacer científico, a pesar de que el ambiente les es tan hostil, con esa hostilidad, no por sorda y simulada menos efectiva, que en nuestro país se opone siempre a la inteligencia. Médicos que no son ni quieren ser comerciantes, hacendados, empresarios, políticos, accionistas o burócratas, actividades o formas distintas de un enriquecimiento que casi nunca es lícito. Médicos que están satisfechos, legítimamente, de ser lo que son: médicos y nada más que eso. Sencillos, modestos y humildes con la sencillez, la modestia y la humildad que son los altos atributos de la sabiduría. Repitémoslo. Son pocos, pero son. Y estos pocos son los que, ignorando del ditirambo social o la estridencia publicitaria, salvan, con su trabajo abnegado de todos los días, el prestigio de la medicina peruana que tantos y tantos médicos de otra catadura parecen empeñados en contradecir y en eclipsar.

El alma del médico auténtico que, por ser tal, debe tener mucho de sabio y de apóstol, la define el argentino Florencio Escardó en un libro maestro:

"El alma del médico —dice— eleva al grado sumo las excelencias que vemos

en modo incompleto y en realización fragmentaria en el espíritu de cada hombre. Es un alma en zozobra y un alma ecuánime. Está obligado a la simpatía, pero la antipatía le está vedada. Su juicio, su consejo, su apoyo se dan al enfermo como si se tratara de un ángel en un coro de ángeles porque para él el asesino enfermo es un enfermo, el ladrón enfermo, un enfermo; el canalla enfermo, un enfermo y nunca ni un asesino, un ladrón o un canalla.”

“El alma del médico es un alma heroica. El pobre médico sabe muy bien hasta dónde llegan sus posibilidades y lo corto de sus precarias potestades; pero, al mismo tiempo, sabe que tiene que aceptar todos los desafíos. Por eso necesita un alma de héroe, una energía moral indomeñable y de continuo puesta a prueba. Frente a un caso perdido razona como médico: ‘No se puede salvar’; y siente y actúa como madre ‘No se tiene que morir.’ El médico es un héroe que de común no alcanza la historia porque lo consumió la cotidianidad.”

“La zozobra, la ecuanimidad, el heroísmo son circunstancias del alma del médico, trances y riesgos en que su alma se desenvuelve, realiza y perfecciona; pero no son dimensiones intrínsecas del caso particular. Ningún médico puede valer más de lo que vale como hombre; realizar más de lo que realiza como hombre; ni significar más de lo que significa como hombre. No se puede ser un gran clínico y ser vanidoso; no se puede ser un sabio y ser interesado, no se puede ser un buen médico y ser un servil. El género humano pasa con frecuencia tiempos de grandes pruebas de su dignidad y de su calidad y en ellas el médico es algo así como el sismógrafo del sacudimiento gregario.”²

¡Qué distancia tan incommensurable entre el arquetipo teórico y la realidad cotidiana! ¡Qué abismo infranqueable entre el paradigma utópico y nuestros médicos de carne y hueso!

Un prestigioso médico peruano glosa esos conceptos admirables en una frase que constituye, en su esencia, el mensaje de nuestra época, expresión del declive y ocaso, crisis y agonía de la profesión: “El médico de Escardó —afirma— es el paradigma, es la meta. Nos enorgullece como posibilidad, pero nos avergüenza como imposibilidad.”³

Espejismo de la abogacía

No cumplen su misión ninguna de las Facultades de Derecho de todas las universidades peruanas. El mal es común y no sólo es de ahora. No la

² Florencio Escardó “El Alma del Médico”. Buenos Aires.

³ Carlos Alberto Seguí. Artículo publicado en “El Comercio” de Lima, edición del domingo 7 de noviembre de 1954.

cumplen, sea por falta de acierto en sus directivas; sea por la ausencia de una doctrina orientadora que anime y dé calor a la letra fría de los códigos; sea porque los más de sus profesores no tienen una auténtica mentalidad jurídica y son meros repetidores, casi nunca elocuentes, de teorías y de articulados; sea porque los maestros que predicán en las cátedras el respeto al derecho son los mismos que le conculcan, a mansalva, con premeditación y alevosía, cuando el azar los lleva a la vida pública; sea porque los estudiantes no encuentran en sus aulas —bostezos interminables ante la verborrea del dómine— el norte que ellos buscan y necesitan para su próxima vida profesional.

Las Facultades de Derecho constituyen las raíces primarias de la abogacía. La descomposición de la raíz afecta inexorablemente al tronco y a los frutos. La abogacía está en aguda crisis, tan aguda como la de la medicina. Y esta crisis tampoco es de hoy, ni de ayer. Viene desde atrás y cala muy hondo. Ya lo habían comprobado así estudiosos y hombres de Estado, maestros y polemistas en la pasada centuria y en los albores del presente siglo.

En 1900 hubo en el Perú 1,200 abogados, con título, 2,000 jueces de paz, 500 procuradores y escribanos e innumerables bachilleres y tinterillos, cifras estadísticas desproporcionadas al volumen total de nuestra población y al de no pocos países europeos de mucho más crecida población que el nuestro. Manuel Vicente Villarán enjuiciando entonces la crisis de las profesiones liberales, atribuyó la plétora a la influencia del sistema educativo, al prejuicio de que no hay buen colegio sin la enseñanza de la jurisprudencia y a la protección decidida que los gobiernos otorgaban a esta carrera liberal, subrayando el hecho característico y significativo de que la mayoría de quienes se reciben de abogados no ejercen la profesión y aprovechan del título como carta de introducción a la burocracia y a la política.

En los últimos sesenta años el mal se ha agravado aún más. Cinco universidades inyectan cada año al organismo nacional, flamantes promociones de abogados. Alguien afirmó que estas promociones eran “bombas de tiempo” que las universidades le ponían al país. Y como no desaparece anualmente el mismo número de profesionales, va acumulándose, cada vez más, esta sobreproducción de los titulados en Derecho, va engrosándose la clientela de este proletariado académico. El país sufre la hipertrofia de su abogacía. El pulso es cada vez más acelerado y la presión arterial más tensa. Padecemos apoplejía de abogados. Y así como un

derrame cerebral produce la paralización parcial del organismo humano, así este derrame de abogados que sufre el país, hemorragia incontenible, ha agravado la crisis colectiva.

Es que en el Perú se ha creado el espejismo de la abogacía, el mito del abogado. Difícilmente se concibe en nuestro país que un hombre pueda valer algo sin haber obtenido previamente este título académico. “Tan sucede así —exclamaba González Prada— que apenas un individuo pronuncia un discurso, escribe un drama, compone una novela o publica un libro de historia, adquiere por voto nacional el título de doctor.”⁴ Algún país de América, reincidente en las peripecias cuartelarias y cuya historia era un patético eslabonamiento de revueltas, fue considerado “el país de los generales”. Generales improvisados en los vivaces de los sublevados. Generales “de la revolución” que eran tan numerosos como los soldados o acaso más numerosos que ellos. En alguna región de los trópicos, el hijo de un dictador nació con el grado de coronel. Otro país fue “el de los poetas”. Allí, desde que aprendían las primeras letras, las gentes empezaban a fabricar versos. Nosotros somos el país de los doctores. En el Perú todo el mundo es doctor mientras no se le pruebe lo contrario. Con la primera leche materna bebemos nuestra afición al doctorado. Se ha dicho y repetido que nuestras universidades son “fábricas de doctores”. Hay glotones que no se resignan en ser doctores una vez y se doctoran en múltiples materias: en literatura, en filosofía, en educación, en derecho. Estos *doctores múltiples* son algo así como comprimidos de sabiduría: sabios de pacotilla en dosis homeopáticas. Y como no nos contentamos con “doctorar” a los abogados y a los médicos —con ser tantos y tantos como son— nos hemos dado oportunidad y maña para inventar nuevos doctorados. Y hemos hecho “doctores” a los farmacéuticos, a los dentistas, hasta a los veterinarios. Hemos convertido en actividad “académica” preparar tras el mostrador de una botica una receta de bicarbonato, un purgante para limpiar los intestinos o una “toma” de élixir paregórico para aplacar un dolor de barriga. Hemos otorgado las borlas doctorales a quienes nos quitan los dolores de muelas o las muelas mismas sin dolor, a quienes tratan el muermo a los caballos o sacan las garrapatas de las orejas de los toros. Y como estas últimas actividades no andan muy distantes de los herradores —que también los herrajes cuidan, en los cascos, la salud de las

⁴ M. G. Prada, *ob. cit.*

bestias— tal vez pronto y al primer descuido, en nuestro inveterado afán de innovación, inventemos un nuevo título académico para “doctorar” a los “expertos” en ponerles herrajes a las acémilas.

Los abogados son, sin disputa alguna, los doctores por antonomasia. Acaso sean, junto con los médicos, los únicos títulos que puedan justificarse en esta creciente e incontenible marejada de doctorización en el Perú.

Creemos aquí, en nuestro país, que un individuo, por el hecho de ser abogado, tiene la varita mágica de todas las virtudes y los conocimientos: que es igualmente apto para ejercer un cargo en la diplomacia, para dirigir una empresa mercantil o una sociedad anónima, para regentar un colegio o dictar en el mismo algunas asignaturas, para integrar el directorio de algún banco, desempeñar algún cargo administrativo de cualquier categoría, librar de la cárcel a un pillo que la merece, sacar de ella a un asesino o estafador que purgan condena, escribir un editorial en algún periódico o meterse en la política de cualquier manera para llegar a ser, con un poco de suerte, diputado, senador o ministro.

Sólo que el vulgo no comparte de igual creencia. Para el vulgo el abogado es sinónimo de parlachín, mentiroso y pícaro.

Ambos extremos son igualmente exagerados y la verdad, como ocurre casi siempre, está en el término medio.

El mito subsiste a pesar de los tremendos impactos de la realidad. La superabundancia de los abogados impone la selección realizada a través del matiz de la vida cotidiana. El número de abogados está en razón inversa de su capacidad profesional. No son muchos los capaces y apenas son unos cuantos los que surgen acaparando, como pulpos, las clientelas poderosas, casi íntegramente constituidas por firmas extranjeras. Los más sucumben en la competencia desleal de la lucha diaria. Los unos se refugian en el magisterio y vegetan modestamente en la enseñanza, no por auténtica vocación docente sino a manera de un “modus vivendi” para poder subsistir. Los otros ocultan su incapacidad o su rutinarismo en cualesquiera de los rincones, más o menos ignorados, del presupuesto fiscal. Los más audaces dan un salto mortal para caer parados en la política criolla, recorriendo todas las gamas del capitulerismo, que va a producirles mejores rendimientos. Con un poco más de suerte y el respaldo de buenos padrinos se puede llegar hasta representante parlamentario. Los más desvergonzados se tiran el alma a la espalda y se convierten en defensores de cuanto pícaro

se pone a su alcance —tahir, ratero, estafador, ladrón o asesino— y a esta laya de abogados se les llama “penalistas” en nuestro país. Otros, igualmente bandoleros de la profesión, salen a saquear a los incautos por todos los caminos y las encrucijadas del tinterillaje. Los más pudorosos y menos atrevidos se valen de algunos padrinos para embadurnar su ineptitud con el maquillaje de la magistratura judicial. “No olvidemos —afirma González Prada, enfocando la acción de los rúbulas trapacistas— que el juez viene del abogado, como la vieja beata sale de la joven alegrona, como el policía y el soplón se derivan del ratero jubilado.”

Y el verbo admonitivo del maestro continúa:

“Nadie vive tan expuesto a la deformación profesional como el abogado. ¿Qué corazón no se tuerce con el hábito de cifrar la justicia en el fallo aleatorio de un juez? ¿Qué privilegiado cerebro no se malea con algunos años de triquiñuelas y trapisondas? ¿Qué verbo, qué lenguaje no se pervierte con el uso de la jeringoza judicial? ¿Qué buen gusto no se corrompe con el manejo diario de códigos, reglamentos y expedientes?”

“Como un vaso de vinagre es más que suficiente para avinagrar un tonel de vino, así la lengua de un abogado basta y sobra para introducir el antagonismo y la confusión en la colectividad donde reina la armonía y la concordancia. Al oír la disertaciones jurídico-legales de un doctor, nadie se pone de acuerdo con nadie y las sencillísimas cuestiones de hechos se transforman en difusas e irresolubles alteraciones de palabras.”

“Hoy surgen abogados y operan en todo el mundo, desde las inmensas capitales donde tejen la red para que el millonario pesque y desvalije a los negociantes de pocos medios, hasta los reducidos villorios donde arman el anzuelo para que el vecino acaudalado atrape y desnude a las gentes de menor cuantía. Azuza también al déspota cuando no funciona por cuenta propia, que en la América española los gobernantes peores, los más abusivos y retrógrados, fueron abogados.”⁵

Nicolás de Piérola y Augusto B. Leguía fueron los dos gobernantes civiles más grandes que ha tenido el Perú. No fueron hombres de universidades, ni ostentaron título académico alguno. Abogado, en cambio, es José Luis Bustamante y Rivero. El Perú lo padeció tres años en la Presidencia de la República hasta que, en 1948, un motín de la soldadesca lo arrojó del mando y lo echó, como un desperdicio, al olvido de la historia.

⁵ M. G. Prada, *ob. cit.*

La predilección de la abogacía como carrera nacional había sido observada ya, desde 1900, por Villarán quien la atribuía al

“carácter natural, blando y poco emprendedor del peruano, que prefiere el puesto público, bien o mal rentado, pero cómodo y fácil, a las durezas de la vida libre y batalladora. Es así como nuestra principal industria es la industria del título y del empleo público. Nosotros sólo sentimos vocación por la burocracia y dejamos que los extranjeros tomen a su cargo los trabajos productivos. De este modo seremos pronto una colonia de extranjeros, administrada por funcionarios peruanos”.⁶

Existía ya entonces, en 1900, una notoria desproporción entre los estudiantes de Jurisprudencia y los pertenecientes a los demás centros de instrucción superior, fenómeno social sobre el que, ese mismo año, el Ministro del Ramo llamó la atención del Congreso de la República.⁷ El desequilibrio ha venido acentuándose desde entonces en progresión geométrica. En el Perú faltan médicos, ingenieros, sacerdotes. Lo que sobra son abogados.

En pocos gremios, como en este de los jurisperitos, resulta tan cierto aquello de que “no hay peor enemigo que el del oficio”. Pocas gentes más desunidas que éstas. Unos y otros se pasan la vida mordiéndose, siempre en desleal competencia y muy frecuentemente con menoscabo de la ética profesional. Existe una institución encargada de velar por la solidaridad gremial. Es el Colegio de Abogados en cuyos frontis doctrinarios se esculpen los más bellos principios teóricos, siempre incumplidos en la práctica. Pocos organismos tan inútiles como éste. Si de algo ha servido es para que sus decanos se aventuren en las marejadas de la política y pesquen una cartera ministerial.

Está tan desprestigiada la profesión de la abogacía que sólo así se explica la desatendencia y el mal trato que reciben los abogados que, en ejercicio de su profesión y en cumplimiento de su deberes, acuden a los tribunales de justicia. Un abogado peruano los detalla en los siguientes expresivos términos:

“No son pocos los males que nos aquejan: nuestro amontonamiento de dos a seis de la tarde en las Salas de la Corte Suprema cuando se nos cita para in-

⁶ Manuel Vicente Villarán, *La Crisis de las Profesiones Liberales*, Lima, 1920.

⁷ Memoria del Ministro de Justicia, Culto e Instrucción, Dr. Ezequiel Vega, presentada al Congreso en la Legislatura Ordinaria de 1900.

formar; nuestra verdadera vía crucis para que nos designen nuestras causas; nuestras larguísimas esperas que rebasan hasta el año para que las voten; nuestros ademanes de misericordia para conseguir hablar, en las horas de despacho, con los relatores, a fin de que nos entreguen un expediente que necesitamos para estudio, además de misericordia que se hace extensivo hasta a los porteros de las salas; nuestra indignación por el saqueo que los actuarios hacen a los clientes; nuestra repudiable dejadez y mansedumbre ante la soberbia de los jueces de paz que han convertido a esa justicia en una operación cotidiana de llenar un morral. ¿Cuándo y quién o quiénes pondrán remedio o siquiera un paliativo a estos vicios? ¿A qué se debe que no los encaren los llamados a hacerlo que son las Juntas Directivas del Colegio de Abogados.”⁸

Convengamos con tristeza y con pesimismo, que la abogacía ha sido la tumba, prematuramente abierta, para muchas inteligencias, quizás las mejores del Perú.

La *ingeniería*, al igual que la abogacía, la medicina, el magisterio y casi todas las profesiones liberales, tiene una trascendente responsabilidad social, en conexión con el sistema de vida colectiva y los valores espirituales del hombre. Es la ingeniería el esfuerzo técnico para vencer a la materia, domesticándola a las necesidades humanas. Grave error sería considerarla exclusivamente un conjunto de actividades técnicas. El tecnicismo, en nuestra época, abre las maravillosas perspectivas del progreso material. Y en nuestro país, en el que tan poco se ha hecho y en donde tanto falta por hacer, los ingenieros, en sus distantes especialidades, son los trabajadores del progreso nacional, abriendo caminos que disminuyen las distancias y luchan contra las dificultades topográficas que parecían insuperables; tendiendo puentes sobre los ríos caudalosos o anémicos o sobre los abismos que antes parecían insondeables; abriendo —hormigas humanas en las extrañas riquísimas de los Andes-socavones por los que se drenará hacia la civilización, la sangría de los metales preciosos; perfeccionando incesantemente las ciudades con nuevas construcciones que serán el albergue hogareño para el capital humano.

Alguien ha dicho que los ingenieros se capacitan varios años en su Escuela para obtener un título y pasar después a ser empleados del Ministerio de Fomento. Mucho hay de cierto en tan pesimista afirmación. El Estado necesita técnicos y los forma. Explícate, por eso, que la Es-

⁸ Dr. Clodomiro Chávez, Carta Abierta, firmada el 23 de noviembre de 1954, en Lima, Perú.

cuela de Ingenieros que en otros países constituye una Facultad que integra la organización universitaria, en el nuestro haya sido durante tanto tiempo una dependencia directa de uno de los Ministerios al igual que la Escuela de Arte y Oficios —ahora se le llama politécnico— dependiente del Ministerio de Educación y que el Centro de Instrucción Militar, dependencia del Ministerio de Guerra. Lo más curioso es que alguna vez se intentó darle un carácter humanista a la Escuela de Ingenieros, vinculándose a la institucionalidad univesitaria y los propios profesores obstaculizaron su realización y prefirieron seguir como estaban.

Las más seguras perspectivas de los ingenieros están en el Estado. Casi estamos tentados, por eso, de considerarlos empleados públicos. Porque en nuestro país el progreso material, del que son artífices los ingenieros, casi en su totalidad se debe al Estado. Las explotaciones mineras también necesitan de la ingeniería, pero ellas, casi en su totalidad, está en manos de los grandes consorcios internacionales y los ingenieros resultan entonces modestos engranajes técnicos en la gigantesca maquinaria del imperialismo. Difícilmente se encuentra en el Perú algún ingeniero que no haya estado al servicio fiscal o al de algunas grandes empresas extranjeras. El Estado y el imperialismo resultan así las mejores perspectivas para el ejercicio de esta profesión. Algunos ingenieros se enriquecieron, como contratistas, en las grandes obras públicas emprendidas por el Estado y en algunas oportunidades no fue muy lícito —he ahí los nexos de la técnica con la moral, nueva quiebra de la ética profesional— el origen de ese enriquecimiento. No sabemos de ningún ingeniero que se halla hecho millonario al servicio de los grandes consorcios del imperialismo internacional que actúen en nuestro país y se aprovechen de lo mejor de nuestras riquezas en el petróleo o en los minerales preciosos. Se movilizan en ellas enormes masas de obreros nacionales que están bajo el comando inmediato de nuestros ingenieros. He ahí un nuevo contacto de la profesión técnica con la moral social. “Los problemas del ingeniero —ha dicho con tanto acierto Monseñor Fidel Tubino Mongilardi, Rector de la Universidad Católica del Perú— son los de la justicia social con los obreros.”⁹

Y, por lo mismo, los ingenieros resultan, en una forma o en otra, cómplices en no pocas de las injusticias sociales que todavía imperan en nuestro país.

⁹ Monseñor Fidel Tubino M. *Reflexiones sobre la Universidad* “El Comercio” de Lima, edición del domingo 26 de septiembre de 1954.

Tienen también evidente responsabilidad social —aunque sean muy pocos quienes así lo comprenden— los ingenieros que se dedican a la clientela particular, constructores de viviendas en las nuevas urbanizaciones o reconstrutores de las antiguas en los núcleos tradicionales de las urbes. Construir una casa no es sólo trazar un plano, calcular la resistencia de los materiales, estudiar las estructuras, efectuar las mezclas de cemento, levantar las paredes, tender las vigas y los techos, hacer los terrajeos y los enlucidos. Lo esencial es también el factor humano. En cada obra que se trabaje debe estar presente siempre la conciencia profesional. Deben actualizarse constantemente los deberes que ella impone. El más importante de todos es la lealtad con sus propios clientes. No son pocos los ingenieros que lo olvidan. Los más, inspirados en un sentido exacerbado de lucro, bajo el agujijoneo incontenible de hacer más y más dinero —característica que no es oriunda ni exclusiva de la ingeniería porque existe también en todas las demás profesiones liberales, como una constante reafirmación de la crisis de la conciencia profesional— sólo ven en cada cliente una oportunidad de enriquecimiento y no piensan en más. Ocurre entonces una gradación de engaños sucesivos que va desde abajo hacia arriba. Peones y albañiles trabajan a desgano, suplentan los materiales, adulteran las mezclas, engañan al capataz cuantas veces pueden hacerlo. El capataz hace lo propio con el contratista. El contratista sigue el mismo camino con el ingeniero. Y el ingeniero repercute en el cliente que resulta, de esta suerte, la víctima propiciatoria en agravio de la ética profesional.

Toda casa tiene un cuerpo frío: cimientos, sobrecimientos, paredes y techos. Pero también tiene un espíritu, imponderable pero existente. Propio o ajeno la casa es el vivero de un hogar. Viven en ella los padres con los hijos y éstos tienen, a su vez, derechos que deben respetarse, entre otros el de su pudor y su inocencia. “La ingeniería —afirma también acertadamente Monseñor Tubino— comete un delito social cuando levanta madrigueras humanas que se parecen a los nichos de un cementerio y se le asemejan en la corrupción moral que favorecen.”

Abundan, por desgracia, en nuestro país, en todas las ciudades, villorios y poblados, esas “madrigueras humanas” donde viven familias modestas en la más peligrosa de las promiscuidades, conglomeración inmoral de padres, madres, hijos e hijas en una misma habitación donde viven, comen, duermen y van germinándose, día tras día, con la paciente

lentitud de la gota de agua que horada la piedra, esos estados morbosos, bombas de tiempo que a la postre estallan en las más abyectas expresiones de la delincuencia sexual. Hogares promiscuos, albergados en esas madrigueras, que constituyen el prólogo viviente para toda clase de delitos.

Es gravemente responsable el farmacéutico que vende un abortivo. Lo es también el médico que lo practica. De la misma manera tiene análoga y evidente responsabilidad social el ingeniero que, al servicio de quien le paga, se presta a construir una vivienda insalubre, sin importarle la salud física de sus futuros inquilinos, o una madriguera humana, sin importarle la salud moral de sus futuros moradores. En una u otra forma, los ingenieros son, en estos casos, cómplices de un delito de lesa sociedad. Nadie se atrevería a discutir la responsabilidad de un ingeniero que construye mal un puente y provoca, con su derrumbe, un accidente fatal. Más responsable que él es todavía aquel otro ingeniero que construye esas "madrigueras humanas" provocando casi esos accidentes, más graves todavía que la caída de un puente, porque van a tener muy funestas consecuencias, en agravio de la moral colectiva, amenaza constante para la sociedad.

Esas viviendas, que lejos de disminuirse se multiplican día a día, bajo el ansia de lucro de sus propietarios y constructores, son la más grave acusación contra la ética profesional de la ingeniería.

Economía

No sabemos cuánto es lo que necesitamos producir y cuánto es lo que consumimos. No hay en nuestro país estadísticas auténticas y completas de nuestra producción y de nuestro consumo. En esto, como en tantas otras cosas, andamos a tontas y a locas. Producimos a toda máquina porque las máquinas paradas y mudas son pérdida para el industrial. Deben estar siempre en marcha de la misma manera que los altos hornos deben estar encendidos siempre. Producimos a toda velocidad, pero no consumimos a igual ritmo. O sea, sobreproducimos. Ambos procesos están en flagrante desequilibrio, lo que determina la crisis por acumulación, mal irremediable en el régimen capitalista, en el cual la ambición del que sabe y crea es más que la necesidad del que consume. La velocidad de producir no es equivalente a la necesidad de consumir. Es que no la inspira la razón de la necesidad sino la pasión de la avaricia y la concupiscencia del lucro.

En un país donde todos los hombres tienen un precio, el dinero es la medida de todo. Eso ocurre en el Perú. Al que tiene dinero se le encuentra inteligente aunque tenga la mentalidad de un cuadrúpedo; se le inventan blasones nobiliarios, heráldicas, escudos y títulos aunque sea un descastado o un bastardo; se disimulan sus yerros aunque sean gigantescos; se le perdonan sus fallas aunque sean imperdonables; se le abren todas las posibilidades aunque él las desperdicie todas.

No importa el origen de la fortuna. Lo importante es tenerla. Al pícaro que se enriqueció a tarascadas en el erario fiscal, en el turbión de los peculados o en las malas artes de la política, se le reverencia como un hombre de talento y un financista de nota. En cambio, al político honesto que después de manejar los fondos públicos siguió tan pobre como antes —caso rarísimo, pero existente— se le considera un tonto de capirote.

Las Facultades de Ciencias Económicas en nuestras Universidades olvidan la esencia de su misión, reducida hasta ahora a diplomar en serie a las promociones de “contadores” o a incrementar la lista académica de los doctorados. No basta el estudio teórico de las leyes de la oferta y de la demanda. No basta perderse en generalizaciones descriptivas ni en aplicar los criterios matemáticos o estadísticos —bien o mal aplicados— a los fenómenos colectivos. Fundamentalmente hay que imponerle a la riqueza un orden social. Quien dice orden está diciendo deberes y responsabilidades. Que los ricos, sólo por el hecho de serlo, no tengan derecho a todo. Bien está que los pueblos busquen el bienestar material, pero no como un fin en sí mismo sino como un medio para realizar otros fines superiores. Mientras así no lo entiendan no habrán encontrado su auténtico rumbo.

No es posible ya que continúen por más tiempo, ufanos e impunes, los capitalistas, los empresarios, los comerciantes, los patronos que “mirando sólo al tanto por ciento que reeditúa el capital, exprimen con mano de hierro el músculo del pobre empleado, regateándole muchas veces el mendrugo de pan, sobradamente ganado, con trabajos esquilmadores y remunerándoles con suelos que serían irrisorios si no fueran inhumanos”.

Mientras no restablezcamos la visión jerárquica de los valores, devolviéndole la prioridad perdida al espíritu y a la moral, disciplinando al poder económico y manteniéndolo en el lugar que naturalmente le corresponde, no se podrá librar la sociedad contemporánea de la tremenda crisis que la conturba, que resquebraja su estructura y que pudre sus cimientos.

Crisis del Poder Judicial

Cuatro factores convergentes, negativos y perturbadores, nutren la crisis de la magistratura y el creciente descrédito de la función de administrar justicia: 1) la falta de autonomía del Poder Judicial; 2) la exiguidad de las remuneraciones a sus funcionarios; 3) la morosidad en los sistemas procesales; y 4) la calidad personal de los magistrados.

a) *Autonomía del Poder Judicial*

La Constitución consagra, en teoría, la autonomía, aunque muy restringida, del Poder Judicial; pero en la práctica lo convierte en una dependencia del Poder Ejecutivo. Establece que los Vocales y Fiscales de la Corte Suprema serán elegidos por el Congreso, a propuesta en decena formulada por el Ejecutivo; que los Vocales y Fiscales de las Cortes Superiores serán nombrados por el Ejecutivo, a propuesta en terna doble de la Corte Suprema; y que los jueces de primera instancia, instructores y agentes fiscales sean nombrados por el Ejecutivo, a propuesta en terna doble de las Cortes Superiores. “Diferencias de formas —afirmaba González Prada en 1902— porque en sustancia el verdadero y único elector es el Presidente de la República: Cortes y Parlamento deben llamarse dependencias del Poder Ejecutivo.” “Casi siempre un alto puesto judicial viene en remuneración de servicios prestados al Gobierno. Nada de extraño que semejantes jueces no sean instrumentos de la justicia sino herramientas del Poder Ejecutivo.”¹

La acusación candente del gran luchador peruano, lanzada hace más de medio siglo, conserva su actualidad más lacerante. No existe, en realidad, hasta ahora, la autonomía judicial. Todos los resortes están en manos del Gobierno. El Gobierno hace las decenas para los Vocales y Fiscales de la Corte Suprema, pero el Congreso no tiene libertad de elegir entre los diez a quien creyere más capacitado y más digno para el ejercicio de la suprema magistratura. El Presidente de la República señala previamente entre ellos a quien debe ser elegido por las dóciles mayorías parlamentarias. Votar por otro distinto, equivale a desafiar al Gobierno y a malquistarse con el Jefe del Estado. El Gobierno nombra a los

¹ Manuel González Prada, *Horas de Lucha*. Biblioteca de Cultura Social. Editorial Americalee. Buenos Aires, 1946.

magistrados de las cortes superiores y a los de primera instancia, pero previamente, por conductos confidenciales, hace conocer a los tribunales que forman las ternas, el nombre de quien debe ser incluido en ellas. El armazón constitucional, ya, de por sí imperfecto, queda convertido, en la práctica, en una irrisión. Todo está en manos del Presidente de la República. Él es el único gran elector del Poder Judicial. El Gobierno, además, elabora el Presupuesto General de la República que aprobará el Congreso y en uno de cuyos pliegos se fijan los haberes de los magistrados en las distintas categorías. El Poder Judicial resulta así sujeto también al Gobierno por el cordón umbilical del peculio.

Los magistrados, en tales condiciones, se encuentran frecuentemente con obstáculos insalvables. No tienen libertad de conciencia. Están amarrados de pies y manos. Cada uno de ellos alienta la natural y justificadísima esperanza de un ascenso en su carrera. Su ascenso, empero, se lo otorgará el Gobierno y casi siempre tiene un precio muy caro que algunos no pueden pagar: el sometimiento y la incondicionalidad. No basta una vida decente y ejemplar consagrada al ejercicio del derecho y meritísima en la administración de la justicia. Eso vale poco o nada vale en la balanza discriminatoria. Es necesario, es indispensable la influencia política de parientes, amigos y protectores. Sin esas influencias nada puede hacerse. Por eso, por carecer de ellas, no son pocos los magistrados austeros, honestos y eficientes que yacen olvidados en alguna lejana corte o en algún oscuro juzgado de provincias; y no son pocos, a su vez, los que están preteridos en la propia capital porque se les niega toda oportunidad de ascenso, al que —por lo demás— tienen pleno derecho.

En Chile alguna vez un periodista le ganó un juicio al propio Presidente de la República. En el Perú eso sería inconcebible. Más aún. Nadie se atrevería siquiera a enjuiciar al Jefe del Estado. No habría juez que abriese proceso contra él, ni tribunal que lo condenara, ni abogado que defendiera al demandante, ni demandante que no fuera encarcelado por “desacato”. El Gobierno tiene, en este sentido, algo del anecdótico “caballo del comisario” que no perdía ninguna carrera, sólo por eso, por ser del comisario. Así, el Gobierno no pierde en nuestros tribunales de justicia ningún juicio. Cuando el Estado es vencido en juicio —lo que ocurre rarísima vez— es porque los hechos materia del litigio no corresponden al régimen político imperante sino a otro ya pasado y porque, además, se trata de asuntos insignificantes en los que el Gobierno no tiene ningún

interés: por ejemplo los reclamos de las viudas, de los jubilados o de los cesantes solicitando una rectificación a sus respectivas pensiones que, a más de ser exiguas, fueron reguladas arbitrarias e ilegalmente por las dependencias fiscales.

El Gobierno no sólo interviene directamente en sus propios juicios en los que tiene interés. También interfiere en los ajenos cuando son seguidos por sus adictos o favorecidos. En ambos casos ejercita presiones desdorasas para la dignidad de la magistratura. No son raras las llamadas a los magistrados para que concurran a Palacio de Gobierno o a algún despacho ministerial a recibir instrucciones. Algunos, los más acuciosos, lo hacen espontáneamente, sin necesidad de cita previa. Unos y otros venden por un plato de lentejas sus derechos de primogenitura y permiten, que se levante, de esta suerte, el velo simbólico que cubre los ojos de la Justicia que, por eso, no es ciega como debiera serlo.

Es tan hondo y tan grave este mal y sus raíces profundas están tan diversificadas que el propio Presidente de la Corte Suprema de Justicia lo abordó en una de sus Memorias:

“Es clamoroso —dijo— lo que acontece en todos los grados de nuestra organización judicial. La costumbre indigna de apoyar a las partes litigantes, mediante la presión que importan los pedidos de políticos o de otras personas, perturba gravemente la administración de justicia. Ministros, Senadores, Diputados o simplemente funcionarios del Estado, desde hace algún tiempo han creído que deben intervenir en la administración de justicia, en favor de las partes que litigan, presionando a los jueces mediante la recomendación. Una causa no puede ni debe transformarse en justa o injusta por las recomendaciones. Si la Justicia no depende de la bondad de la causa del interesado; si el Derecho no tiene valor sino en tanto esté apoyado por los influyentes y poderosos, pronto el escepticismo cundirá en el pueblo, en los más humildes. ¿Para qué pedir justicia a los tribunales, si previamente hay que contar con el apoyo de las recomendaciones? ¿Para qué defender el patrimonio, la libertad y el honor, sino se cuenta con influencias?”²

La grave acusación, lanzada desde el más alto estrado judicial del Perú, por el magistrado que preside el cuerpo judicial, no ha sido levantada hasta ahora. Su voz austera cayó en el desierto. Y los males siguieron igual que antes.

² Luis Antonio Eguíguren, Presidente de la Corte Supema. Memoria correspondiente al año judicial de 1952.

En nuestro país —doloroso es decirlo— sólo se administra justicia auténtica cuando los litigantes son igualmente insignificantes y anónimos, incapaces de mover ninguna influencia foránea, ni por sus personas, ni por los intereses que juegan en el litigio. Sólo entonces el fiel de la balanza judicial coincide con el fiel de la justicia. Sólo entonces.

Cada litigio resulta, por todo ello, un verdadero rompe-cabezas para los abogados que patrocinan profesionalmente a las partes. La mayor parte de los fallos constituyen verdaderas loterías. No se puede hacer vaticinios jurídicos con el simple estudio de los expedientes, ni el análisis objetivo de los presuntos derechos que ambas partes exhiben. Causas que debieron perderse, porque ningún fundamento jurídico las apuntalaba, resultaron ganándose a la postre. Causas que eran imperdibles, se perdieron. Todo se explica, empero, por la acción de las influencias perturbadoras, capaces de doblegar la conciencia y de torcer la rectitud de la justicia.

Y el mal, por desgracia, no es sólo de ahora, ni de ayer. Es de siempre. Lo fue, hace medio siglo, cuando González Prada le puso la marca de fuego de su anatema. Lo fue hace una centuria, a tal punto que el Sub-Secretario de Negocios Extranjeros de la Gran Bretaña, Mr. Layard, se vio obligado a afirmar en la Cámara de los Comunes, al discutirse la reclamación del capitán White, que este súbdito británico, tratado de un modo cruel, como otros muchos, había tenido la desgracia de caer en las garras de lo que sólo por cortesía puede llamarse Corte de Justicia en el Perú.⁸ Y el mal seguirá mientras la justicia no actúe radicalmente alejada de la política que menoscaba su majestad y le impone oprobiosa servidumbre moral; mientras el Poder Judicial no sea completamente autónomo en su estructura, en su funcionamiento y en sus rentas, que la emancipación económica es el corolario de la liberación política; y mientras los magistrados que no están dispuestos a obedecer a otro dictado que el de su propia conciencia, no sean tildados, como ocurre hasta ahora, de “enemigos del Régimen” y le sobrevengan todas las consecuencias de lo que eso significa. Que no ha sido raro, por desgracia, el caso de un magistrado probo que fue destituido por haber emitido un voto de conciencia, en un asunto judicial, no acatando las órdenes políticas, y contraviniendo el interés gubernativo.

⁸ Nota enviada por el Comisario Regio Salazar Mazarredo al Ministro de Relaciones Exteriores del Perú el 12 de abril de 1864.

Un imperativo categórico exige la eliminación del sistema de las rectificaciones judiciales cada cinco años, prescrita por la Constitución del Estado. Este sistema es contrario a la doctrina; no existe, como institución, en ningún país; da pábulo, mediante el voto secreto, emitido sin expresión de causa, al desborde incontrolado de las pasiones personales, venganzas, odios y represalias; y contradice, inquisitorialmente, el principio procesal de que “nadie puede ser condenado, sin antes ser oído y vencido en juicio”, negándose así a los propios jueces el derecho de defensa que no se niega ni a los reos comunes.

No siempre la justicia y la razón inspiran al tribunal supremo al no ratificar a los magistrados de segunda y de primera instancia. Difícilmente se olvidará en el ambiente judicial que alguna vez no fue ratificado un magistrado que merecía serlo, porque tal fue la consigna del Gobierno o porque contaba con la malquerencia personal de los magistrados supremos ratificadores. Hay todavía hechos más significativos. Alguna vez la Corte Suprema destituyó al Presidente de una de las Cortes Superiores de las provincias por los conceptos patrióticos, vinculados a la integridad territorial, que expusiera en una de sus Memorias. Alguna otra vez dejó de ser ratificado un juez instructor, cortando así su carrera judicial. Las veleidades del destino hicieron que, a los pocos años, el juez no ratificado llegara a ser representante al Congreso; y, en ejercicio de su función parlamentaria presentara un proyecto de ley, rebajando el límite de edad para la jubilación de los magistrados, lo que significaba arrojar violentamente a la cesantía a casi todos los magistrados supremos que habían intervenido en su no ratificación. Aunque la Constitución del Estado prohíbe expresamente la irretroactividad de las leyes, como una garantía del equilibrio jurídico, en respeto a los derechos adquiridos, el Gobierno se apresuró a promulgar esa ley, tan pronto fue aprobada por el Congreso y la puso en vigencia, con efectos retroactivos, porque, a su vez, el Gobierno quería castigar, en esta forma a más de un magistrado supremo que no era de su simpatías. ¿Alguien podrá negar que estos episodios son pocos edificantes, por decir lo menos? ¿No es verdad que todo ello está acusando un peligroso enmohecimiento en los engranajes de la maquinaria judicial?

Sólo hay un camino para obtener una Justicia justa; una justicia imparcial, diligente y respetable, incapaz de alterar sus cesiones ante el aguijoneo de intereses transitorios y con olvido de sus objetivos permanentes

que no son otros que el dar a cada cual lo que legítimamente le corresponde; una justicia que sea la plataforma inmovible del orden democrático y que devuelva al pueblo la fe que ha perdido en la solvencia moral y en la dignidad de sus instituciones. Ese camino no es otro que la autonomía completa del Poder Judicial en la designación y promoción de sus magistrados. Todos los hombres de doctrina, jueces y juristas, están concordes en esta solución. Pero la solución no adviene porque los políticos que hacen, deforman y deshacen las leyes saben que perderán gran parte de su poderío caciquero cuando el Poder Judicial tenga garantizada su independencia y cuando no sean ellos, los políticos, quienes nombren —como ocurre hasta ahora— a los magistrados; cuando el Congreso no interfiera, como acontece también ahora, coartando los juicios por delitos comunes que están en tramitación o poniendo en libertad, mediante el indulto, a reos comunes que sufren carcelería en cumplimiento de sentencia judicial ejecutoriada.

No se concibe un Poder Judicial autónomo, si los magistrados supremos emergen de una elección del Poder Legislativo y a los demás magistrados de segunda y primera Instancia los nombra el Ejecutivo. La provisión de los cargos judiciales es, por tanto, la clave del embolismo. Urge, por lo mismo, abolir estas prescripciones constitucionales e implantar un sistema nuevo que garantice el acierto en la elección de los administradores de justicia y elimine su dependencia de los otros dos Poderes del Estado. El Congreso Internacional de Juristas, celebrado en Lima, en 1951, con ocasión de las fiestas jubilares del IV Centenario de la Universidad de San Marcos, aprobando la ponencia titulada "Mejor sistema de provisión de cargos del Poder Judicial",⁴ recomendó un sistema semejante al de la República de Italia: la formación de un Consejo Nacional de Justicia, con representación de las Universidades, Colegios de Abogados y Poderes Públicos, realizándose los nombramientos, sobre la base de un cuadro de ascensos y de méritos.

Para dar mayor independencia aún a los nombramientos judiciales, otorgándoles la máxima amplitud democrática y emancipándolos totalmente de la influencia personal —cualquiera que sea la índole de la misma— y que pudiera traducirse en una hipoteca espiritual para el futuro, el Consejo debía terminar su labor en la elaboración de los Cuadros de As-

⁴ Moción presentada por el Colegio de Abogados de Lima.

censos y Méritos. Y en el supuesto de que todos los que figuren en el Cuadro son capaces, por su versación jurídica y su solvencia moral, de desempeñar una magistratura, habría que encomendar al sorteo entre ellos la designación del cargo. No podría, de esta suerte, ser más limpia, más democrática y más impersonal la provisión de la magistratura. Se daría así mayor prestancia a los jueces. Se suprimiría así ese regateo, casi mendicante de favores que hace la mayor parte de los candidatos, en los domicilios, antecámaras y oficinas de los Ministros, parlamentarios y políticos influyentes. Se realzaría así la majestad de la justicia y la dignidad de sus funciones.

La inamovilidad de los cargos judiciales, que es la mejor garantía cuando se trata de los jueces de primera instancia y de los magistrados superiores, resulta contraproducente para los magistrados supremos por la supresión de todo estímulo y control, salvo el cumplimiento de una edad límite que determina su jubilación. La inamovilidad debe consistir en que el juez sólo cesa por mandato de la ley; y, por lo mismo que estaría plenamente garantizada la pureza de los nombramientos judiciales, sería conveniente establecer períodos determinados para el ejercicio de sus funciones, pudiendo permitirse la reelección.

“En una democracia —dice un tratadista— los elevados cargos judiciales deben recibir constantemente el aire puro de la renovación, porque si la ley no lo regula así, la realidad, que es más fuerte e incontenible, llegará a imponerlo en una forma o en otra.” Esto último, por desgracia, ha ocurrido en el Perú, por actos violatorios de la legalidad existente.

La edad máxima no debe ser, dentro de este sistema, la pauta exclusiva para el retiro definitivo de los magistrados. La edad es algo muy personal y muy relativo. Conocemos a algunos magistrados que, sólo por el apremio de haber llegado a la edad-tope han tenido que jubilarse a pesar de estar en espléndida lucidez mental, privando así a la administración de justicia de elementos valiosísimos, que, por lo mismo, y no obstante su condición de jubilados, han servido o sirven al país, en altos organismos del Estado, como consultores o en el estudio conducente a modificar la legislación. En cambio, la Justicia ha padecido a otros magistrados que, a pesar de no haber llegado aún a la edad límite, adolecían ya de insalvables manifestaciones de senilidad mental, embrollaban el procedimiento, dificultaban con su chochera la pronta resolución de las causas y que, por todo ello, constituían las taras de la magistratura,

personajes de irrisión, con mengua de la respetabilidad de las altas funciones judiciales.

La independencia esencial en quienes administran justicia debe emerger también, no sólo del origen de sus nombramientos, sino de sus propias categorías personales, éticas y profesionales. Nada debe alterar la conducta de un juez que tiene clara conciencia de su misión, de sus deberes y de su responsabilidad. Dos signos condicionan esta conducta: el respeto que los magistrados deben merecer, lo que implica previamente que ellos sean respetables; y la austera dignidad que debe rodear su existencia, lo que exige una remuneración decorosa.

Lo sustantivo y esencial es la autonomía del Poder Judicial tanto en la designación de sus miembros como en el orden económico. Ello no debe significar, en manera alguno, la ruptura de relaciones entre los tres Poderes Públicos que integran la unidad del Estado.

Es conveniente al sistema democrático la inter-relación de los distintos Poderes del Estado pero en forma tal que no signifique jerarquía entre ellos, subordinación de unos a otros. Cada uno, por el contrario, debe cumplir sus funciones específicas, sin ninguna interferencia técnico-funcional de los otros, con la más absoluta independencia de ellos. Hay que obtener, por eso, la autonomía completa, técnica, administrativa y económica del Poder Judicial, indispensable garantía para el más eficaz funcionamiento en la administración de la justicia. Hay que implantar un sistema de nombramientos judiciales que garantice el acierto en la elección de los administradores de justicia; que los libere del sometimiento indecoroso a las influencias políticas; que elimine toda dependencia de ellos en relación con los otros poderes estadales; que garantice la estabilidad auténtica de sus funciones a fin de que nada pueda alterar la conducta de un juez que tenga clara conciencia de su deber y de su responsabilidad; y que asegure a todos los miembros del Poder Judicial una remuneración decorosa en vez de la irrisoria que hasta ahora percibe.

2) Porque esa es precisamente otra de las raíces profundas en la crisis de la magistratura: la economía. La naturaleza de sus trascendentales funciones y la prestancia personal que de ellas emerge, impone a los magistrados un régimen de vida en armonía con el decoro de su alta misión social. Imperativos legales les imponen la dedicación única y exclusiva a la ardua tarea de administrar justicia y —con la única excepción de la enseñanza superior, también mal retribuida— les impide

dedicarse, simultáneamente, a cualquier otra actividad reproductiva en el comercio o en las industrias, que les proporcione ingresos suplementarios a los sueldos que perciben. A mayor abundamiento, la índole de las labores judiciales no tiene horario fijo por que, además del tiempo señalado en el horario vespertino para el despacho oficial, el estudio de los expedientes, muchas veces voluminosos, complejos e intrincados, les exige un tiempo mayor que tienen que hurtar a las horas de su descanso hogareño, trabajando así muchas horas más que las exigidas a los demás servidores del Estado.

Los magistrados de todas las categorías y de todas las instancias perciben sueldos írritos. Verdaderos sueldos de hambre que no guardan relación ni con el decoro exigido por la majestad de sus funciones, ni con el costo cada vez más alto de la vida. Mientras el costo, en alas de la inflación, sube en progresión más que geométrica, los haberes de los magistrados han ido aumentando tan solo en números dígitos y en progresión mucho menos que aritmética. Las consecuencias de este desequilibrio, económico no pueden ser más deplorables para la buena administración de la justicia. Pocos, muy pocos son, en verdad, los magistrados que tienen bienes y rentas propias, heredados de sus padres. La gran mayoría de ellos no tienen más ingresos que los muy exiguos de sus haberes por sus funciones judiciales y con los que —increíble pero evidente— apenas si pueden cubrir, con dificultad, las demandas de sus presupuestos domésticos.

La penuria económica de los magistrados trae una secuela múltiple y dolorosa. No son raros los casos de magistrados prestigiosos, con auténtica vocación judicial y solvencia moral ejecutoriada, que han renunciado a sus cargos y a sus funciones —privando así a la recta administración de justicia de su colaboración invaluable— para dedicarse al ejercicio de su profesión de abogado, abriendo sus respectivos bufetes, para obtener de su clientela como abogados lo que el Estado les negaba como jueces: el rendimiento económico necesario para una vida decorosa, tranquila y libre de las angustias de esa índole.

La exigüedad de los haberes de la magistratura no sólo no constituye un aliciente que atraiga a ella las mejores vocaciones forenses, sino que, por el contrario, es casi siempre signo de aversión para las inteligencias mejor clutivadas en los estudios del derecho y de la jurisprudencia.

Urge, por lo mismo, dotar a la magistratura de una remuneración

decorosa. Mientras no se satisfaga esta necesidad imperiosa, se mantendrá en pie la crisis funcional con todas sus dolorosas secuelas.

3) *Calidad personal de los magistrados*

La dignidad del Poder Judicial no depende únicamente de la ley. Por óptima que sea, la ley podrá establecer la autonomía a consagrar la independencia absoluta en la tarea de administrar justicia; podrá crear y definir el derecho; marcar la órbita del status jurídico en una colectividad; pero no podrá, por sí sola, garantizar la dignidad funcional en el ejercicio de la magistratura que, acaso más que en cualquier otra actividad, exige la integridad moral. Esta calidad espiritual imponderable no se define en la ley. Ni la ley la crea. Reside en el alma de los hombres. La justicia, sin la cual no hay paz social ni orden jurídico, depende, en gran parte, de la calidad humana, de la capacidad jurídica, de la rectitud de criterio y de la responsabilidad moral de los funcionarios encargados de administrarla. Explícate así cómo la calidad personal de los magistrados —con muy plausibles y raras excepciones— incide en acentuar la crisis del Poder Judicial. No son ellos arquetipos platónicos sino hombres de carne y hueso. Hombres de toga y de leyes, pero que tienen los mismos sentimientos, pasiones, deseos y apetitos que los demás mortales. Hombres que son tan pecadores como el resto de los hombres. Sólo que los magistrados tienen mayores deberes y responsabilidades que las gentes del resto de la comunidad. Y cuando no hay en ellos una sólida contextura moral y no tienen los frenos éticos indispensables, esas pasiones y apetitos rompen los diques, se desbordan incontenibles y se llevan todo de encuentro, inclusive la dignidad de las funciones judiciales.

En razón de sus calidades personales, al margen de toda clasificación o jerarquía oficial, y sólo con un sentido de discriminación ética-jurídica, los magistrados pueden agruparse en distintas categorías: *a)* los impreparados; *b)* los políticos; *c)* los rutinarios; *d)* los negligentes; *e)* los venales; y *f)* los austeros, dignos, probos, honrados y eficientes.

a) Por regla general, y con las naturales excepciones que la confirman, ingresan y siguen la carrera judicial —que tan pocos alicientes y estímulos tiene— elementos impreparados, no pocos de ellos recién salidos de las aulas universitarias, conocedores tal vez de la teoría muerta, pero no de la práctica forense; sin una clara noción de su responsabilidad como jueces;

sin un conocimiento cabal de las leyes que van a aplicar; fácilmente sugestionables ante la presión de las influencias foráneas; que toman sus funciones como un transitorio "madus-vivendi" sin evaluar su profunda trascendencia, como un trampolín para dar, desde allí, el salto mortal hacia la política y caer de pie en cualquier sinecura parlamentaria; o que, dóciles e incondicionales servidores de los caciques políticos, van subiendo, peldaño tras peldaño, sin más merecimientos que el apoyo compensatorio de sus protectores, por toda la gradiente de la jerarquía judicial.

b) La política y la magistratura han formado no pocas veces un maridaje vergonzante en el transcurso de nuestra historia republicana. La política, erupción de ambiciones, intrigas y deslealtades, no puede ser jamás una buena antesala para la magistratura. Quien es ducho en todos los ardides y martingalas de la política criolla no puede ser buen magistrado. Quien es buen magistrado será siempre un mal político. Por eso. Porque entre la política y la magistratura existe una incompatibilidad tan irreductible como entre el fuego y el agua.

Nuestra realidad, sin embargo, ha entreverado ambos elementos, con detrimento incalculable para las funciones judiciales. Es posible que un mal juez pueda resultar un buen diputado. Lo que no es posible es que de un mal diputado salga un buen juez. En algún momento de nuestra historia el Poder Judicial fue considerado algo así como los "cuarteles de invierno" para los políticos contrariados por las veleidades de la suerte. ¿Que el Congreso censuraba a un Ministro? Muy poco después el Presidente de la República le daba cualquier vocalía. Así se amenguaba la caída ministerial. Y el político caía suavemente, como en un colchón de plumas, sobre una magistratura. Líderes parlamentarios, fogosos oradores de combate político, que no habían obtenido su reelección, pero que continuaban con el apoyo gubernativo, conseguían, en mérito al mismo, algún cargo judicial. El Poder Judicial resultaba algo así como un cajón de sastre en el que se iban metiendo todos los retazos que sobraban de la política.

¡Cuántas veces la política arrojó un aluvión de gentes inapropiadas para la función de administrar justicia, en las distintas instancias y jerarquías de la magistratura!

La vida judicial está llena de recuerdos y anécdotas que, sobre los nombres propios y los hechos individuales, trasuntan la secuela perniciosa de las interferencias políticas. Esos magistrados indeseables, arrojados a la

magistratura por la ola turbia de la política, llevaron a la función judicial —que debe ser austera serenidad— sus odios, sus pasiones, su intransigencia. Algunos de ellos, integrando un tribunal, en plena audiencia, dirimieron a trompadas, ante la estupefacción del público, sus discrepancias de orden jurídico, emanadas del expediente que examinaban. Magistrado hubo que, antes de serlo, y en plena beligerancia política, había sido uno de los asaltantes, a mano armada, a una imprenta en la que se editaba un periódico que defendía la libertad de las ideas. Otro magistrado, años atrás, había estado complicado en el asesinato de unos comuneros. Un Vocal Supremo, en un mismo caso, emitió dos votos contradictorios. Otro magistrado de provincias, que antes había sido un Prefecto abusivo, perpetró, ejerciendo la magistratura, alevoso asesinato en agravio de una doméstica, menor de edad, después de haberla desflorado. Un aluvión político llevó enhoramala a la magistratura a esta clase de gentes y otro aluvión político los arrojó enhorabuena de ella.

Estos magistrados —¡a cuantos de ellos hemos conocido nosotros personalmente!— jamás procedieron con la serena austeridad y la imparcialidad irreductible de los auténticos administradores de justicia. Dos malos consejeros —el odio y la venganza— inspiraron siempre sus fallos y dictámenes. Porque ellos, en el ejercicio de la función judicial, que deformaron siempre, no procedieron como magistrados sino como políticos. Y como políticos de mala ley, sin más mira que perjudicar y arruinar a sus adversarios en política aunque ellos tuvieran la razón y los amparara el derecho. Malos magistrados éstos que aplicaron en sus fallos la fórmula maquiavélica: “A los amigos hay que servirlos aún contra la ley; a los indiferentes, aplicarles simplemente la ley; y a los enemigos, jamás darles la razón aunque los asista la ley”.

c) No menos indeseables es la aglutinación de los magistrados mediocres y rutinarios, embelecados de la ineptitud. La maldad de aquéllos se conjuga con la estupidez de éstos. No sabemos cual es peor.

“Tienen estos magistrados por cerebro —afirma González Prada— un fonógrafo con leyes y decretos; por corazón un legajo de pidos y suplicios; por ciencia un monstruo engendrado en el contubernio de la Teología con el Derecho Romano.” “No veneran más Biblia que el Diccionario de la Legislación, ni saben más que sus códigos, su práctica forense y su reglamento de tribunales. No aceptan renovaciones porque van agazapados en su concha medioeval, porque llevan la cartera rebosando de diplomas universitarios mientras guardan

el organismo salpicado de incrustaciones antidiluvianas. Como la oveja tardía, siguen el camino de las delanteras; como el castor labran habitaciones idénticas a las que todos los castores labraron; como la ostra, nacen se multiplican y mueren en el mismo ostral donde sus padres nacieron, se multiplicaron y murieron.”⁵

d) No son pocos, por desgracia, los magistrados negligentes. Por lo general son gentes bien dispuestas, honorables, incapaces de picardía alguna. Su única calidad negativo es el descuido en las tareas de su cargo. Estos no pecan por acción sino por omisión; pero siempre son pecadores. Si son jueces, no estudian los expedientes y lo dejan todo en manos de los escribanos, inclusive la redacción de los fallos, que ellos sólo se limitan a leer, aprobar y firmar. Si integran el Ministerio Público —agentes fiscales o fiscales— tampoco trabajan y entregan a sus secretarios letrados el estudio de los asuntos y la redacción de los dictámenes que ellos solo firmarán. Si son vocales harán recaer en sus compañeros de tribunal todo el peso del trabajo y ellos se contentarán, muy ufanos, con poner su rúbrica al pie de cada proveído o su firma al pie de cada resolución.

Un activo magistrado, Presidente de la Corte Superior de Lambayeque, enjuicio, con engercia claridad, esta anómala situación.

“Es verdaderamente lamentable —dijo— y además perjudicial el que los vocales y jueces no asistan a su despacho a las horas que la ley señala, dando preferencia a asuntos domésticos o solicitando licencias sin verdadera justificación. En cuanto a los jueces, faltos de carácter, o sin verdadero sentido de responsabilidad que les encomienda la Nación, caen en manos de los actuarios, lo que consecuentemente redundo en irreparables daños a la colectividad.”⁶

La negligencia puede adoptar diversos grados y calidades, Conocimos a un magistrado de provincias, en la región central, que, entregado a sus aficiones hípicas, viajaba a Lima, casi todas las semanas, y siempre sin licencia, para concurrir al Hipódromo. Otros concurrían a su despacho, pero se distraían frecuentemente en él, sobre todo prodigando toda clase de atenciones —sin excluir las íntimas— a las litigantes cuando ellas eran

⁵ Manuel González Prada, *ob. cit.*

⁶ Reportaje concedido por el Dr. Hildebrando Martínez Mejía, Presidente de la Corte Superior de Justicia de Lambayeque al diario “La Prensa” de Lima, edición del 10 de noviembre de 1954.

atractivas y bellas. En los archivos de la Corte Superior de Lima deben existir seguramente si es que no se han trasapelado —cosa muy posible— algunos interesantes documentos que contienen quejas concretas sobre las distracciones de aquellos magistrados, más preocupados en admirar y usufructuar la belleza de las litigantes que en discernir justicia a quien la tiene.

Catón, en la Antigüedad, censuró acremente ciertas costumbres sociales y, ya en los límites entre la madurez y la senectud, cometió los mismos pecados que antes él mismo había execrado con su censura. Hay también algunos catones entre los magistrados. Ventilábase una vez un juicio por seducción en agravio de una bella muchacha. Uno de los funcionarios que, en nombre de la ley, intervenía en ese proceso, incurrió en el mismo desliz de Catón. En nombre de la moral pública, pidió ejemplar castigo para el seductor, lo cual no fue óbice para que él, el magistrado, cometiendo el mismo pecado que condenaba en público, hiciera su amante (“querida” en el lenguaje social, “concubina” en términos jurídicos) a esa bella muchacha, que acudió a los tribunales en demanda de castigo para quien había dado mala cuenta de su virginidad y de su pudor.

e) No estamos exentos de los magistrados venales. Son pocos, pero son. Sus orígenes pueden ser varios, pero el mal existe.

Hay magistrados que sucumben ante las exigencias de su economía doméstica deficitaria y, amordazando a su conciencia moral, son dóciles al cohecho e incurrn en prevaricato. Este es un pecado de hoy y de siempre. Magistrados prevaricadores han existido en todos los países y en todos los tiempos. Ya en las Partidas de Alfonso el Sabio se preceptuó que “malamente yerra el juzgador que juzga contra derecho a sabiendas. E otro si, el que algo promete porque lo faga. E por ende queremos dezir que pena deben aver cada uno de ellos”.⁷

El Perú no constituye, por desgracia, la excepción. También hemos padecido la gangrena de los magistrados prevaricadores. Los comentarios en los pasillos, galerías y antosalas del Palacio de Justicia han repetido, una y otra vez, sus nombres propios. La opinión pública las ha señalado con el dedo. Algunos han sido protagonistas de anécdotas sabrosas que el vulgo ha ido repitiendo y acrecentando de boca en boca. Desde dos ángulos de enjuiciamiento, opuestos e irreductibles, desde un reducto del

⁷ Partida II, título 22, ley 24.

libre pensamiento, hace más de medio siglo, y desde la austeridad de una tribuna sagrada, ya en nuestros días, se ha anatematizado a esos magistrados venales, carroña de la magistratura que ponen a remate su propia conciencia y venden sus fallos al mejor postor.

González Prada, el implacable fustigador de todos los males del Perú de hace medio siglo, expresó con energía:

“Que nos quiten la vergüenza, que nos provean de algunas libras esterlinas; y ya se verá si no logramos que los jueces nos declaren dueños legítimos de la Catedral. Que nos trasfundan la sangre de un matoide impulsivo, dándonos al mismo tiempo los dólares de un Carnegie o de un Rockefeller e infringiremos impunemente los mil o dos mil artículos del Código Penal. No hay iniquidad irrealizable, ni reato ineludible, cuando se tiene dinero, influencias y poder; y los desgraciados que se anemizan en una cárcel o se consumen en la penitenciaría, no hallaron protector o protectora, o carecieron de razones tangibles.”

“Y no valen pruebas ni derechos. Como se busca un mal hombre para que pegue un esquinazo, así en los juicios intrincados se rebusca un juez para que anule un sumario, fragüe otro nuevo y pronuncie una sentencia donde quede absuelto el culpable y salga crucificado el inocente. Si por rarísima casualidad se topa con un juez íntegro y rebelde a toda seducción (masculina o femenina) entonces se recurre a una serie de recusaciones hasta dar con el maleable y el venal.”

“Nada patentiza más en el envilecimiento de una sociedad que la relajación de su Magistratura. Donde la justicia desciende a convertirse en arma de ricos y poderosos, allí se abre campo a la venganza individual, ahí se estimula el retroceso a las edades prehistóricas. Y tal vez ganaríamos al regresar a la caverna y al bosque, si lo realizáramos sin hipocresía y términos medios; porque vale más el estado salvaje donde el individuo se hace justicia por su mano, que una civilización engañosa donde unos oprimen y devoran a los otros, dando a las mayores iniquidades un viso de legalidad.”

“La tiranía de un soldado exaspera menos que la del juez: la primera se desbarata con un levantamiento popular o con la eliminación del individuo; la segunda no se destruye ni con trastornos sociales y conmociones políticas. Asesinamos, colgamos y calcinamos a los Gutiérrez; pero nunca nos atrevimos a cosas iguales con tanto juez venal y prevaricador. A esos tres soldados violentos y amenazadores, no los sufrimos ni una semana; a muchos magistrados, mucho más perniciosos y culpables que los Gutiérrez, los soportamos medio siglo.”

“El tirano asume la responsabilidad de sus violencias resignándose a concentrar en su persona el odio de las muchedumbres; el juez causa daño sin

arrostrar las consecuencias, parapetándose en los Códigos y atribuyendo a deficiencias de la ley los excesos de su malicia personal. Una corte de justicia es una fuerza irresponsable que desmenuza la propiedad, la honra y la vida, como las piedras de un molino trituran y pulverizan el grano.”

“Y sin embargo ninguna clase disfruta de mayor seguridad. El militar nos despachurra con su bota o nos atraviesa con su espada; mas da su vida por nosotros cuando el país se ve amenazado por la invasión extranjera. El sacerdote... asiste a los enfermos, consuela a los moribundos y expone su cuerpo a las flechas del salvaje. El magistrado lo gana todo, sin arriesgar nada. Reposa cuando todos se fatigan, duerme cuando todos velan, come cuando todos ayunan, ejerciendo una caballería andante en la que Sancho hace las veces de don Quijote. En los naufragios nacionales representa el leño que flota, la vejija que sobrenada. Mejor aún, es el pájaro guarecido en su peñón: no se cuida de la tempestad que sumerge los buques ni piensa en el clamor de los infelices que naufragan.”

“El pantano de la magistratura no admite drenaje.” “Sin embargo de todo, los vocales disfrutan de esa veneración y ese respeto que infunden las cosas divinas. Como un negro salvaje convierte en fetiche una caja de sardinas o una bota, así nosotros divinizamos a los miembros de las Cortes, principalmente a los de la Suprema. Nadie les toca ni les mira de igual a igual, todos les dan en todas partes el sitio de honor y les prodigan las consideraciones más exquisitas. ¿El señor vocal asoma?, todo el mundo de pie. ¿El señor vocal entra?, todo el mundo inclina la frente. ¿El señor vocal se sienta?, todo el mundo le imita. ¿El señor vocal habla?, todo el mundo sella sus labios y bebe sus palabras, aunque diga simplezas con la magnitud del Himalaya y suelte vulgaridades con el tamaño de un planeta: vulgaridades y simplezas no dejan de abundar porque muchos de nuestros grandes magistrados, como el dios Serapio de Alejandría, guardan en la cabeza un nido de ratones.”⁸

Medio siglo más tarde, no ya con el espoloneo del panfletario descreído, sino con la energía serena de los escogidos de Dios, no ya desde las páginas de un libro candente y demoledor sino desde la austeridad de un púlpito del Catolicismo, en las Conferencias Preliminares, realizadas en Lima, en 1933, en preparación del Congreso Eucarístico Peruano, un eminente orador sagrado, el R. P. Eliseo Álvarez (O. S. A.), al condenar con vigorosas admoniciones la honda crisis de la conciencia profesional en nuestro país, fustigó, como lo hizo Cristo con los mercaderes del templo, a esos hombres de leyes, magistrados y jueces que “mirándolo todo a través

⁸ Manuel González Prada, *ob. cit.*

del lente utilitarista, no dudan en manchar la toga con el delito del soborno y torcer la ley para justificar el espolio, el robo y la injusticia y hacer caer las sentencias en favor de aquellas partes que mejor remuneran sus servicios”.⁹

Seguramente con el pensamiento puesto en estos malos jueces, el entonces Presidente de la República, General Benavides, pocos momentos después de inaugurar oficialmente el Palacio de Justicia, construido durante su gobierno, le dijo confidencialmente a uno de sus buenos amigos, en frase que es ya patrimonio de la anécdota histórica: “¡me parece mucho Palacio para tan poca Justicia!”

f) Hay, por fortuna, para superar esta crisis, magistrados que son arquetipos de austeridad, honradez y sapiencia jurídica, rectos administradores de la justicia, indoblegables ante las influencias foráneas de toda índole, sin más norte que su propia conciencia. Hay jueces justos. Siempre los ha habido y los seguirá habiendo. Yo conozco a algunos magistrados de segunda instancia que tuvieron en sus manos la posibilidad inmediata de convertirse en vocales supremos y la declinaron porque no quisieron llegar al más alto tribunal de justicia —en pugna con los mandatos constitucionales y la voz de su propia conciencia— por un decreto gubernativo expedido por una junta militar revolucionaria. Yo he conocido a otro jurisconsulto eminente que renunció al cargo de Vocal Supremo, negándose a asumir ni siquiera por breves horas, por haber sido nombrado en idénticas condiciones. Yo conozco a jueces de apartadas provincias que han preferido mantenerse en la preterición de esos tribunales lejanos antes de doblegar un ápice la rectitud de su conciencia de administradores de la justicia. Magistrados son estos que pasan por la vida sin una apostasía, sin una claudicación, sin una vergüenza. Magistrados que enaltecen y honran la magistratura, Magistrados ante cuyas vidas señeras, el pueblo recupera la fe perdida porque siente la garantía de su vida, hacienda y honra.

3) *Morosidad en los sistemas procesales.*

Leyes, jueces, escribanos y abogados coadyuvan activamente para agudizar otro de los aspectos de esta crisis judicial: la morosidad de los juicios que menoscaba el prestigio de la justicia peruana.

⁹ R. P. Eliseo Álvarez, *ob. cit.*

Superabundan las leyes llenas de ambigüedades y recovecos. Las hay que parecen nebulosas susceptibles de las interpretaciones más antagónicas. Puntos de vista contradictorios pueden ser sostenidos en leyes distintas. Por eso proliferan y se dilatan los litigios. “Las leyes, por muy claras y sencillas que nos parezcan —afirma González Prada— entrañan obscuridades y complicaciones suficientes para servir al hombre honrado y al bribón, quien sabe si más al bribón que al honrado”. Las leyes procesales estimulan, con largueza, las acciones dilatorias, estableciendo trámites inútiles, abriendo el camino a toda clase de incidentes dilatorios, fijando excesivos plazos para las probanzas. Unese a ello la excesiva facilidad con que los jueces acogen los pedidos del litigante interesado en las dilaciones, dictando “traslados” en casos que deben rechazarse de plano y de oficio por su flagrante ilegalidad. Antes de entrar de lleno a estudiar, conocer y fallar el fondo del asunto los jueces perezosos o negligentes prefieren “dejarlo para después”, distraendo mientras tanto el procedimiento con la tramitación rutinaria de los incidentes dilatorios. Hay tribunales superiores cuyos miembros por eludir ocuparse de un asunto intrincado o embarazoso cuyo conocimiento las demandaría mucho estudio o por verse libre de las fuertes influencias y presiones que ejercitan, a manera de un nudo de guerra, ambas contrapartes litigantes, prefieren acudir al camino más fácil encontrando o inventando algún motivo baladí de insubsistencia para que la causa regrese a primera instancia, sin haberse pronunciado ellos sobre lo principal y con la secreta esperanza de que no les toque ya el turno cuando el juicio vuelva a subir a segunda instancia. Estos procedimientos dilatorios, debidos a la negligencia, malicia o falta de responsabilidad en los jueces, quedan impunes. No debía ser así. La ley deber crear un sistema de sanciones y aplicarlo a los administradores de justicia cuando éstos, maliciosamente, dilaten los trámites procesales.

Hay también dilaciones que no son imputables a la negligencia de los jueces sino a la magnitud cada vez más creciente de los litigios cuya proliferación corre paralela con el aumento vegetativo de la población y con el surgimiento de nuevos tipos de conflictos jurídicos. Hay juzgados, fiscalías y tribunales que tienen un trabajo abrumador y extraordinario y a pesar de ello, no logran poner al día el despacho cada vez más nutrido.

Un magistrado conspicuo el Dr. Ricardo Bustamente Cisneros, en la época en que fue Presidente de la Corte Superior de Lima, expresó, en

su Memoria respectiva, que “había varios miles de expedientes criminales que no eran atendidos por los Tribunales Correccionales”.

“Hasta en la propia Corte Suprema —afirmó un Vocal de este Tribunal— se hace evidente, la falta de celeridad en la administración de justicia. Hay allí expedientes que están en espera del fallo desde hace más de tres años. Es dramática entretanto la lentitud de esa justicia en los otros organismos judiciales. Suman miles y miles los procesos que se acumulan en escribanías y juzgados sin haber sido oportunamente sentenciados y resueltos”. “Hay encausados que sufren por ello carcelería indebida por mucho más tiempo del que le corresponde a su delito”. “No sólo daña a los encausados esta morosidad del organismo judicial, sino que también sufre el prestigio de la justicia peruana”. “Son también notorios y lamentables los casos de las resoluciones y sentencias cuyo incumplimiento queda inexplicablemente retardado por uno y dos años y en veces por más tiempo. La situación es penosa y se presta a honda meditación”.¹⁰

Cierta clase de abogados —rábulas o picapleitos debe llamárseles con más propiedad— son también directamente responsables de la morosidad procesal con la cual lucran. Hay abogados de mala ley que son expertos en martingalas dilatorias. A ellos acuden los litigantes de mala fe que saben de antemano que su causa está perdida y que tienen, por lo mismo, interés en que se entorpezca al máximo posible el procedimiento, deduciendo toda clase de excepciones, planteando todo género de incidentes, formulando pedidos ilegales a sabiendas que el juez ha de denegarlos para tener oportunidad de apelar, siendo bien sabido el tiempo que se pierde en todo ello, retardando así indefinidamente el pronunciamiento de la sentencia que les será condenatoria y procurando obtener ganancia de pescadores en el río revuelto de tanto papeleo, en la esperanza de que la contraria —que tiene la razón y el derecho y que seguramente va a ganar el juicio en las calendas griegas— desesperada y desesperanzada con tanto y tanto retardo, se resigne a aceptar cualquier transacción, siguiendo el consejo aleccionador del adagio popular: “más vale una mala transacción que un buen juicio”.

Predomina en nuestro país, por todo ello, el sentimiento generalizado de que no es posible obtener justicia rápida y eficaz. Esto produce justificada desconfianza y desaliento en el pueblo. Mucha gente, por eso, prefiere renunciar a sus legítimos derechos antes de acudir a los tribunales de

¹⁰ Reportaje al Dr. Bernardino León y León, Vocal interino jubilado de la Corte Suprema de Justicia, publicado en el diario “La Pensa” de Lima. Octubre, 1954.

justicia para defenderlos y hacerlos prevalecer. Y porque, además, temen que interferencias foráneas puedan burlar sus derechos. Nada hay tan peligroso en una colectividad como la falta de fe en la justicia. Es el primer paso hacia otra posibilidad que es todavía mucho más peligrosa: que cada cual se haga justicia por sí mismo en la forma más rápida posible.

Todos son responsables de las morosidades procesales que tanto daño hacen a una buena y recta administración de justicia: las leyes anacrónicas que, por su antigüedad, la estimulan; la organización estadual que, ante la plétora creciente de juicios, no aumenta el número de jueces y tribunales, sin tener en cuenta que las más peligrosas economías fiscales son las que se hacen precisamente en el ramo de Justicia; los jueces que, por su negligencia, pretenden acogerse a los trámites dilatorios, retardando el pronunciamiento de sus fallos o resoluciones; los abogados que, en grave mengua de la ética profesional y de su propio prestigio, utilizan, como elemento de defensa, esas martingalas dilatorias; y los actuarios, auxiliares de la justicia, cuando, olvidando sus deberes y responsabilidades, se ponen al servicio remunerado de los litigantes de mala fe.

No sólo los magistrados y los abogados aportan su cuota de responsabilidad en la crisis de la conciencia profesional. También cooperan activamente en ese empeño negativo para la administración de la justicia los colaboradores subalternos y auxiliares: los escribanos y los policías.

No todos los escribanos tienen conciencia cabal de sus deberes y responsabilidad. Por eso no pocos de ellos interfieren, en forma indeseable, entorpeciendo el procedimiento y llegando, algunos, a interferir en lo sustantivo, al amparo de jueces perezosos o negligentes. Los escribanos son, en realidad, los secretarios de los juzgados y deben actuar, por ende, con la misma austeridad e imparcialidad que los jueces. Pero eso, por desgracia, ocurre pocas veces. No son raros los casos en que ellos actúan, en realidad, al servicio remunerado de una de las partes litigantes cuyos intereses —no siempre honestos ni legales— favorecen, ya sea no dando cuenta inmediata u oportuna de los recursos que reciben de la “contraria”; ya proveyéndolos de motu-propio, denegándolos o entorpeciendo con incidentes dilatorios, sin consulta previa con el juez cuya firma recabarán luego entre el maremagnum del despacho diario; ya retardando indefinidamente el cumplimiento de las órdenes judiciales cuando ellas contrarían los intereses del litigantes al que sirven; ya, en fin, poniendo en juego las mil y un martingalas para eludir la ley, al servicio de quien los soborna.

La *policía*, como auxiliar de la justicia, debe desenvolver sus actividades entre la sociedad y el delincuente. Sus deberes sociales son garantizar la seguridad colectiva e individual, la integridad del patrimonio público, y privado, vidas y haciendas. Y cuando se perpetra un delito, descubrir al delincuente, perseguirlo, capturarlo y ponerlo en manos de la justicia. He ahí su misión, sencilla a la par que trascendental, fácil y difícil a la vez. Fácil si se la cumple rectamente, con eficiencia, capacidad técnica y solvencia moral. Pero difícil cuando falta alguno de estos signos. Difícil y perturbadora, nociva y perjudicial para la sociedad.

La crisis de la conciencia profesional en la policía que auxilia a la justicia, no es solo de nuestro país. Es un fenómeno general. Desgraciadamente nada hemos hecho nosotros para constituir una de las pocas excepciones en ese deplorable estado de cosas que mereció el severo anatema de Su Santidad el Papa Pío XII.

La sociedad —afirmó el Santo Padre— necesita protección frente a los que se rebelan contra las normas colectivas y la disciplina social, contra los delincuentes, no pocos de los cuales, particularmente los profesionales, no merecen, es cierto, mucha consideración. Pero la dignidad de la justicia y la autoridad pública exigen, para la policía, la estricta observancia de las normas jurídicas en lo que se refiere a la detención de un sospechoso y a su interrogatorio.

¿La justicia de hoy no ha llegado a ser, bajo formas veladas apenas, en sus pesquisas, un sistema de verdaderas torturas, mucho más violentas que las prácticas del pasado?

No debemos olvidar que el desarrollo íntegro de un proceso, desde su iniciación hasta su fin, y la intervención de todos los que participen, acusadores, testigos, defensores, jueces, peritos, debe obedecer a un mismo principio, en busca de un mismo objetivo: la Verdad.¹¹

Siempre sentimos especial predilección por imitar a otros pueblos más adelantados que el nuestro. Pero, en cumplimiento de las leyes sociales de la imitación colectiva, el proceso quedó trunco. Empezamos imitando sus signos negativos y no los positivos, los defectos y no los méritos, los pecados y no las virtudes. Y ahí se detuvo, y no fue más allá, el proceso imitativo. Por eso, la admonición del Santo Padre es también para nosotros y ojalá sirva de estímulo a nuestra policía que alardea de ser “cien-

¹¹ Alocución de Su Santidad Pío XII ante los delegados a la Conferencia Internacional de Policía (Interpol), celebrada en Roma, en octubre de 1954.

tífica”, pero que está comprobando, con sus propios hechos, que dista mucho de serlo.

No una, sino muy repetidas veces hemos escuchado explicaciones públicas de los investigadores policiales, reveladoras sólo de su ineficiencia e ineptitud para descubrir a los delincuentes. Hace algunos años, en horas de intensa efervescencia pública, apareció ahorcado un individuo, colgado de un árbol y con las manos fuertemente amarradas a la espalda. La policía se empeñó en convencer al público, en repetidos “comunicados oficiales” que se trataba de un suicidio. Y las gentes se preguntaban cómo podía suicidarse, ahorcándose, un individuo que tenía las manos atadas a la espalda. Un joven y pundonoroso cadete del Colegio Militar “Leoncio Prado” fue asesinado, por un rufián, en el Campo de Marte, en pleno centro de la Capital de la República. Los vecinos indicaron las señas y características del asesino, a pesar de lo cual, y del tiempo transcurrido, no ha podido ser capturado hasta hoy y el crimen sigue también impune. En septiembre y octubre de 1954 comparecieron ante los tribunales correccionales de Lima los delincuentes más destacados del hampa criolla e hicieron sensacionales revelaciones que ni siquiera intentaron ser desmentidas por la policía, lo que prueba la veracidad de las mismas. “Tatán” —el de más nutrido prontuario— reveló, sin ser contradicho, que los investigadores de la policía le insinuaron a él que sindicara como su colaborador en la perpetración de los delitos, sin haber tenido participación alguna en ellos, a un “confidente” de la policía, de quien los investigadores querían vengarse. Así lo hizo “Tatán” y el “confidente”, por eso, sufrió varios años de prisión, antes de ser juzgado y absuelto. Otro procesado, acusado por tráfico de estupefacientes, dijo también sin ser desmentido, que los agentes de la policía le indicaron que, por su propia conveniencia, debía acusar, sindicándolo como jefe de la banda, a un individuo, que nada tenía que ver con ella, pero de quien los investigadores querían vengarse. El tribunal puso en claro el infundio.

He tenido en mis manos, en ejercicio de mi profesión, algunos “atestados”, partes policiales, elaborados por los investigadores, como cabeza de proceso; y tengo, por lo mismo, autoridad suficiente para afirmar —podría hacerlo citando casos concretos y nombres propios— que esos atestados adolecen de graves irregularidades, omisiones inexplicables, mutilaciones en las citas de las declaraciones vertidas por los testigos y presunciones infundadas y difamatorias, todo lo cual revela la intervención

tendenciosa de esos investigadores —ya sea por propia iniciativa, ya en cumplimiento de “órdenes superiores”— en su evidente propósito de desviar de la justicia, faltando así a sus elementales deberes de función e incurriendo, además, en grave responsabilidad ante la ley.

Ante la perplejidad de la policía para descubrir a los autores del secuestro de un menor de edad, practicado por primera vez en Lima, a la usanza de los gangsters norteamericanos, se presentó un honesto ciudadano, dando informes importantes, sin los cuales no se hubiera podido llegar, como se llegó, a la captura de los culpables. Ese ciudadano merecía recompensa, por lo menos el reconocimiento público. La policía lo apresó, incomunicó y trató como criminal, trato vejatorio que le valió a ese buen ciudadano el haber cooperado en forma tan espontánea como eficaz en el descubrimiento del delito y en la marcha de la justicia. Ejemplos como éste no son, por cierto, los más propicios para estimular a la ciudadanía a cooperar en la misión de la policía frente al crimen.

El cadáver de un niño de apenas dos años de edad fue encontrado en el interior de una de las cuevas frecuentadas por conocidos maleantes lugareños, en los acantilados de Miraflores, la ciudad vecina a la Capital de la República. Como resultaran infructuosas las averiguaciones de la policía, y frente a la demanda infatigable del periodismo limeño, los investigadores citaron a los cronistas de policía para pedirles que aceptaran la tesis policial de que se trataba de un “accidente fortuito”. Los cronistas declinaron la propuesta, haciendo notar que no podía tratarse de un accidente fortuito, porque las ropas desgarradas del menor, revelaban las intenciones depravadas del victimario. Los cronistas policiales de los periódicos fueron entonces los activos cooperadores de la justicia. Poco después, y debido en gran parte al celo de estos periodistas, se capturó al monstruo, convicto y confeso de su horrendo crimen. Sin la energía y la tenacidad de esos periodistas, se hubiera aceptado la tesis policial del “accidente fortuito” y otro crimen más hubiera quedado impune, como en el del ahorcado-“suicida” o el del viril cadete del colegio militar.

En la colonia penal del Frontón, un reo, convertido ex-profeso, en tea humana fue asesinado de la manera más bárbara: murió quemado vivo. La policía sindicó al culpable y éste fue enjuiciado. Cuando compareció, años después, ante el Tribunal Correccional comprobó que él no pudo ser el asesino porque la noche del crimen se encontraba encerrado en su propia celda, que no era vecina de la que ocupaba la víctima.

Denunció, además, que, con conocimiento del Director del penal, había sido cruelmente torturado para que confesara ser el autor de un crimen que él no había cometido. Indicó el nombre del agente de policía que lo había torturado y éste compareció ante el tribunal y ratificó plenamente, con pormenores espeluznantes, la denuncia del reo. El Fiscal pidió el enjuiciamiento del Director del penal y del policía torturador, pedido que fue desestimado por el tribunal, tan sólo porque se había cumplido ya el plazo de la prescripción.

No es un caso aislado. No es que una golondrina haga verano, ni que incurramos en un sofisma de generalización. La concatenación de los hechos precedentes está revelando algo más que un indicio o un síntoma. Está revelando un profundo relajamiento de la conciencia profesional en estos investigadores de la policía que debieran ser lo que no son ahora: auxiliares eficientes en la administración de la justicia, brazos infatigables en la lucha contra el delito, garantías firmes de la tranquilidad social.

Conocemos muy de cerca el caso en que los “investigadores” de la policía, en un clima de odios sin horizontes y ante el asesinato de un ciudadano eminente —crimen del que la opinión pública responsabiliza al esbirro Alejandro Esparza Zañartu, Director de Gobierno de la dictadura de Odría— urdió todas las tretas imaginables para entorpecer la acción de la justicia y ocultar, tras las cortinas de humo del escándalo, las verdaderas raíces de tan horrendo crimen, garantizando la impunidad de los verdaderos culpables. El embajador, bárbaramente asesinado, había sido de los testigos presenciales, el último sobreviviente capaz de identificar al verdadero asesino de Francisco Graña Garland, otro de los crímenes cuya inspiración imputó el consenso ciudadano a la mazorca de la oligarquía que encabeza Pedro Beltrán Espantoso. Los agentes de la policía, en cumplimiento de las consignas gubernativas, bloqueando toda indagación que condujera al esclarecimiento de la verdad, resultaron así encubridores y cómplices de los verdaderos asesinos.

Son estos “investigadores” de la policía los sicarios de todos los gobernantes abusivos, los torturadores de los presos políticos o de los infelices rateros, los partícipes de hurtos o robos en gran escala, los que atacan a palos o a tiros a las muchedumbres indefensas, los entes más despreciables por vivir subterráneamente ligados con el rufián, el delator, el tahur, el ratero, el vago o el cronista oficial.

De ahí que la Corte Suprema, en reiteradas ejecutorias, haya consa-

grado que el atestado policial no tiene mérito probatorio en la instrucción. Y tal medida es acertada porque casi siempre los atestados policiales representan el amaño de autoridades incapaces, inmorales y serviles y porque los magistrados no pueden compartir, en ninguna forma, ni su conciencia ni su responsabilidad de jueces, con esta baja ralea de “investigadores” y de “soplones” que no tienen ni pueden tener, en ningún caso, el rango de auxiliares de la justicia.

Urge una reforma radical en la administración de la justicia. Urge devolver al Poder Judicial la respetabilidad que le es indispensable para el fiel cumplimiento de su augusta misión. Y urge hacerlo, sin tardanza, para que la sociedad se sienta garantizada y para que el pueblo recupere la confianza que, desde hace tiempo, ha perdido en sus jueces.

Agonía de la fe

(Examen de la conciencia colectiva hecho por un creyente)

Nuestra fe, la fe católica, que heredamos de nuestros padres, que transmitimos a nuestros hijos y en la que nosotros hemos vivido y queremos morir, consagra, a través de las generaciones, una solidaridad que empieza antes de la cuna y va más allá del sepulcro; comunión entre los vivos y los muertos, los hombres, los santos y la Divinidad, robustecida con la fortaleza espiritual del dogma, del culto y de la práctica, en el acontecer de la vida cotidiana. Nuestra Iglesia, por eso, se distingue en “*triunfante*”, integrada por quienes alcanzaron ya, después de su liberación definitiva, en ultratumba, la bienaventuranza y la gracia supremas; “*purgante*”, compuesta por quienes, después de haber dejado la vida, expían sus culpas y van purificándose, con ello, en una mansión de dolor y de esperanza; y “*militante*”, la que actúa en esta vida, organización democrática, basada en la selección de los más capaces y virtuosos, que establece la precedencia de los jerarcas, bajo el comando supremo del Pontífice, infalible en materia de dogma, la agrupación disciplina del clero regular y secular y los muchos millones de creyentes o prosélitos, esparcidos entre todas las naciones, pueblos y razas del orbe.

La magnitud de la crisis contemporánea alcanza también al espíritu religioso. A nada conduciría el disimularlo. Lo reconocemos así, no con la acritud vocinglera del renegado, ni con la indiferencia del descreído que se encoge de hombros ante el mal que avanza, sino con el

profundo anhelo del creyente, entrevero de tristeza, de fervor y de esperanza. Crisis religiosa, no en el dogma, naturalmente, porque nuestros dogmas son de una firmeza inconvencible y tienen el sello divino de la eternidad. Crisis que no se vincula, por fortuna, a las tendencias dispares, pugna de siempre entre la renovación y la tradición, que esta vez ha llegado también a los ámbitos austeros de la Iglesia y aspira a darle un tono distinto a su régimen disciplinario y adjetivo: la una conservadora, ultramontana, intransigente en mantener la tradición e inmovilizar la arquitectura disciplinaria con toda rigidez legada por los siglos pretéritos; y la otra liberal, permeable al nuevo ritmo de la vida, anhelante de flexibilizar, sin desmedro alguno del credo intangible, el sistema adjetivo, adaptándolo mejor a las condiciones y exigencias de nuestra época. Sana discrepancia porque no envuelve peligro alguno de desintegración, cisma o desquiciamiento. A ella deben, antes bien, algunas innovaciones provechosas y saludables como ciertas directivas en la acción social de los sacerdotes en relación con las masas obreras, sólo en procura de una mejor cristianización y sin interferencia, que serían indeseables, en la política militante; en la extensión cultural católica, aprovechando para ello los avances del cine y del radio; determinadas reformas en la organización de las órdenes monásticas que, sin relajamiento de su disciplina ejemplar, las ponen más a tono para el mejor cumplimiento de su misión evangélica; la autorización para celebrar misas vespertinas y nocturnas y recibir la comunión en ellas; nuevas normas para el ayuno eucarístico; innovaciones, todas ellas, en el régimen adjetivo, que ni siquiera hubieran sospechado nuestros abuelos, hace apenas dos generaciones y que han sido adoptadas con la plausible finalidad de facilitar el acceso a la fuente suprema de la Gracia al mayor número de católicos.

La crisis de la fe, antinomia entre la creencia y la práctica, la idea y la actitud, trastrueque e inversión de valores, dando preferencia a lo accesorio sobre lo fundamental, a lo epidérmico sobre lo profundo, ha ido dejando sus huellas digitales en el proceso histórico de nuestro país y se ha agudizado en nuestros días, multiplicando sus expresiones: *a)* en el sacerdocio;¹ *b)* en la actitud acomodaticia de los creyentes; *c)* en los hogares católicos; *d)* en las costumbres, nutridas por el quehacer diario; y *e)* concepciones sobre la beneficencia y la caridad cristiana.

¹ El problema y la crisis del sacerdocio se analizan en esta misma obra, al tratar de las Clases Sociales en el Perú y estudiar, entre ellas, la acción de clero.

b) Creyentes y no "observantes"

La actitud de la gran mayoría de los creyentes nutre y agrava la crisis y relajamiento del espíritu religioso.

Víctimas de conflictos internos y desadaptaciones interiores, los creyentes vivimos en un estado perenne de confusión, inestabilidad, contradicciones e inquietudes. Vivimos en conflicto permanente entre el precepto y el ejemplo, entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que se cree y lo que se practica. Somos fugitivos de nosotros mismos. Pretendemos creer en Dios, pero tenemos la credulidad siempre abierta de par en par para las supersticiones. A la vieja usanza colonial que "acataba pero no cumplía" las leyes metropolitanas, nosotros también acatamos pero no cumplimos las leyes divinas. Invocamos a las virtudes en el preciso momento en que estamos mancillándolas. Nos jactamos de vivir dentro de la jurisdicción de los mandamientos de Dios y a cada uno de ellos le aplicamos un codicilo que nos sirve de portezuela de escape. Hacemos gala de honradez; pero no seguimos el ejemplo del católico protagonista de la comedia española "La Muralla"² y no se nos ocurre devolver a sus legítimos dueños lo que no nos pertenece. En público y en teoría somos defensores de la santidad intangible del matrimonio-sacramento, pero en privado nos ufamamos de compartir nuestra intimidad biológica con esposa y concubina, esta última permanente o eventual. Invocamos la ayuda y protección divina en las horas de nuestras tribulaciones y angustias para olvidarnos luego de Dios tan pronto como nuestros pesares se desvanecen. Negamos un pedazo de pan o una limosna misérrima a los pobres que, en forma anónima, acuden a las puertas de nuestro hogar; pero somos pródigos en limosnas más o menos apreciables cuando ellas, a través de

² "La Muralla", comedia de Joaquín Calvo Sotelo, desarrollada en el ambiente de una familia católica —reflejo de un sector social bien identificado— aferrada a la molición burguesa y a una respectable situación cuyo origen es una cuantiosa fortuna, robada mediante una hábil falsificación testamentaria. Protagonista es el padre de familia que ha despojado de una herencia cuantiosa a su destinatario natural, individuo que lleva una vida miserable y que, por eso, después de haber descendido peldaño por peldaño, purga en la cárcel, la comisión de varios delitos. El padre de familia, convertido a la fe auténtica, resuelve conformar su conducta moral con los principios de la religión que acaba de abrazar con convicción, profunda y devolver, por eso, a su legítimo dueño todo lo que le pertenece, enfrentándose entonces resueltamente a "La Muralla" de intereses mezquinos que la familia le opone para conservar su predominio social.

los periódicos, van a tener difusión pública. No nos preocupa el fervor íntimo, profundo y sustantivo de la fe que eleva los espíritus hacia Dios. Nos atrae, en cambio, lo espectacular y lo adjetivo. Somos creyentes de exportación. Convertimos la fe en algo así como una agencia de publicidad. Ignoramos las maravillas íntimas de la oración mental. Cuando rezamos lo hacemos en voz alta para que los demás nos escuchen y nos comenten. Hacemos acto de presencia en las misas dominicales principalmente en las que están más concurridas de gente "distinguida". Maquinalmente, en ellas, nos persignamos, nos levantamos, nos arrodillamos, nos sentamos, nos volvemos a levantar, nos volvemos a arrodillar sin entender un ápice de los símbolos que se desarrollan en el incuento sacrificio y de las perdurables enseñanzas que contienen. También nos entreveramos en el apretujamiento de las grandes procesiones, cada vez más paganizadas y menos místicas, para que todo el mundo nos vea en ella. Y cuando hay Congresos Eucarísticos somos de los primeros en acudir a las grandes concentraciones para salir de ellas sin haber elevado un sólo milímetro nuestro nivel espiritual, sin haber amortizado un sólo adarme de nuestro fuerte déficit moral, tan egoístas, tan vacíos y tan pecadores como siempre.

En otros países —en Europa, por ejemplo y en los EE. UU.— son los creyentes los que sostienen, mediante su aporte pecunario, las subsistencias del culto. Si en el Perú se tratara de hacer lo propio, casi todos los creyentes pondríamos el grito en el cielo y las iglesias quedarían casi vacías. Y como las limosnas recogidas en los templos, por sacristanes o monaguillos, es un centaveo mendicante que apenas si alcanza para los cirios de los altares, preferimos adoptar una actitud más cómoda y le echamos al Estado las cargas del sostenimiento de nuestro propio culto; evidencia desdolorosa de que ese culto no tiene raíces profundas en el espíritu de los feligreses; no logra, por lo mismo, despertar un fervor total en ellos; y no es capaz, por ende, de mover los intereses materiales para su propia subsistencia.

Para apaciguar los escrúpulos de la conciencia —de esa conciencia que, en la intimidad de nosotros mismos, es "delator, juez y verdugo", según los versos del teatro clásico español— y en el propósito de engañarnos a nosotros mismos, en vez de amoldar nuestras vidas a nuestras creencias pretendemos amoldar nuestras creencias a nuestras vidas y así, en esta actitud acomodaticia, creamos una "moral" para nuestro exclusivo uso particular, amoldada a nuestros gustos, aptitudes, apetitos y pasiones, como si

la moral pudiera ser amorfa o multiforme, a la manera de los líquidos, sin forma propia pero que se adaptan bien a las diversas de los distintos recipientes que los contienen. Nos jactamos, por eso, en interpretación sui-géneris de nuestras propias flaquezas y debilidades, en ser creyentes pero no “observantes” como si la fe pudiera tener la forma de un embudo, tomando, claro está, lo ancho para nosotros. Y eso no puede ser. No basta creer para ser creyente. No basta, aún más, tener buenas intenciones porque bien sabemos que de ellas está empedrado el infierno. La creencia hay que vivificarla con la práctica, con la observancia. Hay que vivir conforme a las creencias porque de poco o de nada sirven ellas cuando se les reduce a permanecer inmóviles y momificadas en nuestro espíritu al igual que las piezas de cerámica que se exhiben inmóviles en las vitrinas de los museos.

Forman legiones, por desgracia, estos “creyentes y no observantes”, diablos predicadores que llevan su religión por hábito antes que por convicción propia cuando no lo hacen por cálculo, por conveniencia o por interés mezquino, parodiando a esos ateos o descreídos que se ganan la vida en las cercanías de los templos vendiendo estampitas divinas, efigies sagradas o cirios para un culto en el que ellos no creen y en propaganda de una fe que ellos no tienen ni sienten. Creyentes y no “observantes” que se llevan de encuentro a casi todos los mandamientos de la ley de Dios, pero que creen cumplir con nuestra fe llevando permanentemente algún escapulario bendito, colgado al cuello, debajo de la camisa; concurrendo a misa los domingos y días de precepto; tal vez confesándose o comulgando una vez al año; o llevando el estandarte en los días de procesiones, inscribiéndose acaso en alguna cofradía o institución de la acción católica o en la lista de suscritores de alguna publicación parroquial; o abriéndose en cruz, en alguna oportunidad religiosa, para significar devoción; reverenciando teóricamente las virtudes pero apartándose de ellas en su vida diaria y manchando la tierra con sus egoísmos y sus pecados. Pecadores siempre arrepentidos. Arrepentidos siempre; pero siempre en trance de reincidencia.

Abundan los creyentes y no practicantes. Pero faltan hombres. Sí. Hombres y mujeres en el sentido fervoroso y auténtico del cristianismo que reclama nuestra fe en crisis. Gentes que no alberguen, ni siquiera en lo más recóndito de su espíritu, el aliento traidor de Judas, o la timidez de Juan, el discípulo amado en quien el Maestro “puso todas sus complacen-

cias”, o el miedo de Pedro, jefe de los apóstoles, quien no tuvo reparo en negarlo tres veces, antes que cantara el gallo, la noche trágica de la Pasión. Faltan creyentes con verdadero amor a su fe; que vivan y practiquen las concepciones integrales del catolicismo; que encarnen y realicen los valores cristianos; que salgan de su abulia y pasividad para luchar, con las ideas, con la acción y con el ejemplo de sus propias vidas, cada cual en la propia órbita de sus actividades y de su ambiente, pero todos unidos en la comunidad de los mismos empeños, a fin de conseguir la exaltación de los valores espirituales en esta sociedad materialista y pagana que se empeña en vivir sin Dios y en no cumplir sus leyes, marchando así, cada vez con mayor impulso, hacia la vorágine de su propia disgregación.

c) *La Familia Cristiana*

Dos factores —exógeno el uno, caracterizado por las uniones extralegales y su secuela la descendencia ilegítima; el otro, endógeno, determinado por la propia constitución familiar— plantean las dimensiones y la magnitud en la crisis, cada vez más expansiva y alarmante, de la familia cristiana, basada en la perpetuidad e indisolubilidad del vínculo y en la finalidad suprema de la unión conyugal que no es ni puede ser otra, dentro de la tesis católica, que la prolongación de la especie.

La amplitud de las *uniones ilegítimas* y los hijos que de ellas emanan han constituido siempre un grave problema en la América Latina. “Ello —afirma Rodríguez Pinto— es un índice de la composición anormal de la familia y exponente de la relajación de la moral privada, cuanto por los perniciosos efectos que produce para el futuro desde el punto de vista de formación de los hijos, ya que va a constituir uno de los mayores focos de la desadaptación social.”³

El Perú, por desgracia no es una excepción. Muy lejos de serlo. Las estadísticas de los nacimientos acusan, en toda la República, un coeficiente superior al sesenta por ciento correspondiente a los hijos ilegítimos. Más de la mitad de la población peruana nace al margen de la organización familiar. Si bien es cierto que en algunos otros países esa cifra es aún más

³ Fernando Rodríguez Pinto, Delegado de Chile ante el Primer Seminario Interamericano de Registro Civil (Santiago de Chile, diciembre, 1954). Informe presentado en sesión plenaria.

elevada, no deja de ser alarmante en sumo grado lo que en el nuestro ocurre tanto por su significación social como por ser un exponente inobjetable del desquiciamiento de la institución familiar cristiana.

Cada cual es hijo de sus propias obras. Ciertamente es. Pero no es menos cierto que también son hijos de sus padres y la herencia deben recibirla con su deber y con su haber. La constitución cristiana de la familia está en no identificar a los hijos nacidos en un hogar bien constituido, exponente de las virtudes católicas, con esos otros nacidos al azar, en cualquier parte y en cualquier forma, considerándolos hijos del pecado que en no pocos casos no conocen ni a sus padres y en otros no saben ni quien les dio el apellido que llevan. Y son frecuentemente estos descastados, gentes sin cuna propia, quienes, desde afuera, sabotean, atacan y no pocas veces denigran —pero jamás defienden— la organización cristiana de la familia. ¿Cómo pedirle al dueño de un periódico, hijo “sacrílego” de un monseñor italiano que libere una campaña periodística en defensa de la santidad de la familia? ¿Cómo esperar de un mulato profesor de Derecho, hijo concubinario, que escriba un texto defendiendo la organización jurídica de la familia que a él mismo le negó sañudamente la vida? ¿Cómo demandar de un legislador, hijo de nadie, que proponga, defienda y apruebe con su voto leyes en defensa de la institución tutelar de la familia, si en su propia vida lleva la marca de un estigma contradictorio? ¿Cómo exigirle a un escritor expósito que escriba un libro en defensa de la familia católica, en páginas que, por sí solas, constituirían la más enérgica condenación para sus propios padres y para su propia vida?

Pero los ataques a la familia católica no sólo son foráneos. No sólo vienen de afuera. También la desintegración, a manera de quinta columna, va haciendo su propia obra desde adentro. Porque —duele el confesarlo— nada hay más anticatólico que los propios hogares católicos, los que se constituyeron, con decencia y con dignidad, ante el altar, bajo la bendición de Dios. En casi todos estos hogares, nuevo reflejo de la contradicción de nuestra cultura, entrechocan también, en pugna interminable, la santidad intangible del dogma con la realidad dura de la vida, las creencias con las acciones, lo ideal con lo real, la fe con la observancia.

“La familia católica —afirmó el eminente jesuita Padre José Antonio de Laburu— está llevando una vida artificial, nada católica; está perdiendo el concepto substancial del hogar; está subordinando la finalidad primaria del matrimonio, que no es otra que la procreación de hijos, a la animalidad

y a los instintos sexuales; y está destruyendo así los vínculos de la unidad familiar, base de la estructura social.”⁴

En las clases bajas de la sociedad, entre las familias obreras y aún entre las de los empleados, unas y otras religiosamente constituidas, el cuadro no puede ser más pavoroso. La escasez de la vivienda para unos y otros los empujan a vivir en tugurios donde asientan su hogar, llevan una vida infrahumana, en una intimidad promiscua donde naufraga la moral, la decencia y la dignidad humana.

“Los caballos de carrera están en mejores condiciones que la mayoría de los empleados y los obreros —continúa afirmando con energía el padre Laburu— pues aquéllos, además de heno cuentan con viviendas apropiadas, mientras que los trabajadores deben contentarse con pocilgas en donde viven en absoluta promiscuidad, dando pábulo a la propagación de la tuberculosis y otras enfermedades psíquicas. De estos hogares salen los hijos enfermos moralmente y resentidos contra la sociedad para iniciar en la mayoría de los casos la vida de delincuencia.”⁵

El ideal cristiano del matrimonio es la solución monogámica indisoluble, bella conjunción del instinto y de la amistad, que, desde hace veinte siglos, ha contribuido, en forma ostensible, al progreso moral de la humanidad. Sólo que la perpetuidad del vínculo, base insustituible de la familia católica —motivo de la ardorosa defensa de los moralistas y del ataque ardoroso de los biólogos— sufre, al margen de la polémica doctrinaria, los duros embates de la vida real. Por indisoluble que lo declare el credo católico y las leyes canónicas, el matrimonio tiene sus portezuelas secretas de escape. La mayoría de las veces el hombre sucumbe ante las exigencias del instinto que lo incita a variar y se hace polígamo. Puede decirse que todavía la poligamia es el estado habitual del macho humano y que éste ama en la mujer al género y no al individuo, lo que supone, aunque atenuado, un grado evidente de indiferenciación sexual.⁶ Por eso, los maridos, en público, defienden la santidad del matrimonio monogámico e indisoluble con el mismo empeño conque, en privado, en el am-

⁴ R. P. José Antonio de Laburu, S. J. —Conferencia en el Teatro Segura, como acto preparatorio del V Congreso Eucarístico Nacional y Mariano. Lima, diciembre de 1954.

⁵ J. A. de Laburu, *ob. cit.*

⁶ Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología Integral*. Tomo II. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología. Lima, Perú, 1953.

biente recóndito de los “dulces secretos”, quebrantan la monogamia y la indisolubilidad. Unos a firmes, con una o varias amantes, de esas que llaman “de asiento”. Los más en esas aventurillas eventuales y trascendentes que las circunstancias ponen a su alcance. ¡Que arroje la primera piedra el hombre que no haya conocido en su vida más intimidad femenina que la de su esposa! ¡Que arroje, asimismo, la primera piedra el soltero que haya permanecido fiel al mandato de sus creencias religiosas que le imponen la castidad monástica, huelga de hambre del sexo, desconocimiento biológico de toda mujer mientras dure su soltería masculina! “El matrimonio está en crisis —afirma, por eso, Quintiliano Saldaña— porque el hombre llega a él sin encanto, hastiado del amor en experiencias ilícitas, y la mujer sin misterio, experta en fraudes pecaminosos; él sin virginidad física, ella desprovista de virginidad moral.”

No son tampoco raras, por ende, las esposas que, a despecho de su fe católica y con agravio de sus creencias teóricas, quebrantan, concientes de su propia responsabilidad ética y social, la prohibición religiosa que les señala el camino, para ellas entonces intransitable de la fidelidad conyugal, y sucumben unas veces ante las exigencias de sus propios sentimientos para encontrar en el amante —en el afán compensatorio que restablezca el equilibrio afectivo de sus propias vidas— cariño, ternura o pasión de los que carece el marido, indiferente, insustancial y monótono, ocioso, jugador o borracho; y, en otras ocasiones, no ya por sentimiento sino por cálculo, no por afecto sino por interés, para encontrar, con la vergüenza del adulterio, la compensación económica, suplemento de exiguos sueldos o de salarios misérrimos, que mantenga el equilibrio inestable del estrechísimo presupuesto familiar con el que apenas llegan a cubrirse, con suma dificultad, las más premiosas e inaplazables necesidades.

La fe católica prohíbe, en los matrimonios, el control de la natalidad, el placer infecundo entre los cónyuges, las prácticas abortivas, porque lo consideran un sacramento destinado exclusivamente a la propagación y perpetuidad de la especie. ¿Observa la abrumadora mayoría de los cónyuges católicos estas prescripciones que sus creencias y su moral les impone? Indudablemente que no. Y esa pugna entre la creencia y la práctica, entre la teoría y la acción, entre lo ideal y lo real, es lo que provoca la crisis institucional del matrimonio religioso. Un jesuita eminente, el padre José A. de Laburu, encuentra tres raíces de esta crisis: la limitación anticoncepcional, impuesta voluntariamente por los cónyuges; las prácti-

cas abortivas para impedir que venga a la vida el ser ya engendrado; y la ruptura del vínculo conyugal mediante el divorcio.⁷

El divorcio y el matrimonio civil inciden también en la crisis de la conciencia religiosa. Católicos y católicas acuden a los tribunales de justicia en demanda de divorcio. Estableciendo el Código Civil del Perú que “las disposiciones de la ley, en lo concerniente al matrimonio, no se extienden más allá de sus efectos civiles, dejando íntegros los deberes que la religión impone”, tranquilizan esos creyentes sus escrúpulos de conciencia, al divorciarse de sus respectivos cónyuges, por razones más o menos justificables, en acto que ellos, para su fuero interno y para su fe católica, consideran una simple separación civil, indispensable cuando hay intereses patrimoniales que cuidar o defender. Conocemos, de esta suerte, a no pocos católicos divorciados que se mantienen concordes con su fe y frecuentan los sacramentos establecidos por la Iglesia.

Pero el divorcio, que liquida un matrimonio anterior, es casi siempre, a plazo más o menos breve o largo, la antesala de un nuevo matrimonio. Las segundas nupcias —que tienen una calidad jurídica esencialmente distinta a la del divorcio— atentan contra el dogma religioso de la indisolubilidad matrimonial. Y, pese a ello, no es raro el caso de los católicos, hombres o mujeres, jóvenes o maduros, que, a despecho de todas las admoniciones de su fe, no vacilan en contraer segundas nupcias, en matrimonio civil, condenado por la Iglesia, porque vive todavía el anterior cónyuge y el matrimonio-sacramento sólo se disuelve por muerte de uno de ellos. Profunda crisis en las convicciones religiosas patentiza este entrevero de uniones que la Iglesia anatematiza por considerarlas meramente concubinarias: mujeres solteras, adolescentes o maduras, nacidos y educadas bajo los signos maravillosos de la ley de Dios y de la fe católica, se unen “civilmente” ante los funcionarios de los registros municipales, con un hombre que tiene impedimento para contraer matrimonio religioso por ser divorciado; hombres solteros, maduros o jóvenes, que se unen, en matrimonio civil, con una divorciada; o —lo que no es tampoco insólito— dos divorciados que “rehacen sus vidas” desposándose entre sí. Fácil es colegir el tremendo impacto moral que estas uniones significan en los hijos que cada uno de ellos tuvo en su anterior matrimonio. Los hijos de ella ven a su madre casada con otro hombre, estando aún vivo su padre. Los

⁷ A. de Laburu, S. *La Crisis del Matrimonio*.

hijos de él contemplan a su padre casado con otra mujer, viviendo aún su madre. Hay mujeres que, en divorcios sucesivos, han tenido varios maridos; y hombres que, por el mismo procedimiento, han tenido varias esposas. Conságrase, de esta suerte, una “poligamia sucesiva”, amparada por las leyes civiles pero con absoluta quiebra del ideario católico.

Hombres y mujeres se llaman y se consideran “católicos” porque así se consigna en sus respectivas partidas de bautismo. Ellos y ellas fueron educados, en su niñez y en su infancia, dentro de las normas dictadas por la fe de sus mayores, fe que ellos heredaron junto con su vida, su sangre y su nombre. Pero, a despecho de todo, unos y otras, cuando la oportunidad llega, sin reparo alguno, rompen las barreras de la moral católica; apartan sus propias vidas de la ley de Dios; se unen con otra persona, en unión que sólo el poder civil reconoce, pero que la Iglesia califica de escandaloso amancebamiento, considerando a sus autores como “pecadores públicos”, a quienes la legislación canónica excluye de los sacramentos, de toda participación activa en la vida pública, social o sacramental de la Iglesia, negándoles inclusive la Extrema Unción en caso de gravedad o agonía y negándoles también, una vez muertos, la sepultura eclesiástica. A pesar de todos estos anatemas y admoniciones, tan graves para la conciencia del católico, ellos y ellas, cristianos sólo en el nombre, pero renegados de su fe por su propia vida, viven aparentemente tranquilos, mereciendo inclusive consideraciones en la frivolidad del mundo social —sobre todo si tienen y ostentan su poder económico— todo lo cual está demostrando ya un grave y cada vez más progresivo y profundo relajamiento de la conciencia moral y de la fe religiosa.

Esta invasión aterradora de conductas anormales —en una sociedad como la nuestra en donde lo “anormal” parece haber escalado a la categoría de lo “normal”— la familia, así constituida al margen de los preceptos católicos, nada positivo representa en la *educación psicológica y moral de los hijos*. Los padres lo han sido sólo en el sentido biológico de la paternidad. La familia, abdicando de sus elementales funciones, no es ni modelo ni modeladora para el carácter de los hijos, allí donde precisamente se necesita hacer lo que el padre Laburu llamó, con tanto acierto, una “ortopedia psíquica”.⁸ Esa falta de auténtica convivencia familiar, esa

⁸ R. P. José A. de Laburu, *La Familia en la Educación Psicológica de los Hijos*. Segunda Conferencia Preparatoria del V Congreso Eucarístico Nacional y Mariano. Teatro Segura. Lima, noviembre, 1954.

despreocupación de los padres —absorbidos por los negocios o entregados a sus compromisos sociales— en la educación de los hijos son frecuentemente, en estos últimos, la raíz de desviaciones mentales, alteraciones psicológicas, perversiones sexuales y fuente malsana y peligrosa, en no pocos casos, de la proliferación de los parásitos sociales y de los delinquentes infantiles. Revelan las estadísticas que el 70 % de la criminalidad infantil proviene de la falta de convivencia familiar.

d) Las costumbres

Nuevas expresiones que configuran la magnitud de la crisis de la conciencia religiosa en nuestros días, emergen del trato y de las costumbres y modas sociales en la vida cotidiana: en los bailes libidinosos —“coitos musicales” los hubiera llamado, y con mucho más razón que entonces, el Pitigrilli de hace veinticinco años— que, a pesar de estar expresamente prohibidos por la Iglesia, nunca faltan en los saraos que presumen de “distinguidos” o en las fiestas sociales de los hogares más cristianos; en las canciones obscenas que todas las radiodifusoras, entreveradas con el empalago de anuncios comerciales, transmiten constantemente a todos los hogares y llegan así a todos los oídos; en los libros de diversa índole que, cuanto más dura es la prohibición eclesiástica que pesa sobre ellos, mayor es su difusión porque mayor curiosidad concitan; en los periódicos, no siempre redactados y dirigidos por personas de ejecutoriada solvencia moral, y que, por lo mismo, ponen en todas las manos y en todas las mentes, informaciones de la más baja ralea policiaca sobre hechos abominables protagonizados por gente depravada; en las películas que, a pesar de ser tamizadas por el ojo, no siempre avizor y casi siempre anquilosado de la censura, traen y difunden mensajes de inmoralidad social que concitan la prohibición de la Iglesia, prohibición que ahora, a diferencia de lo que hubiera ocurrido antaño, constituye propaganda de la cinta inconveniente y la garantía de su mejor éxito en el público; en las reuniones sociales en donde, con la más apacible de las apariencias y sólo a guisa de comentarios noticiosos, lenguas viperinas, afiladas como estiletos y venenosas como las víboras, se ensañan sobre la honra ajena, deshaciendo méritos y levantando infundios, con hambre de hienas y voracidad de chacales; en la indumentaria inmoral, sobre todo en las playas veraniegas, en donde en una corbata de hombre hay tela suficiente para un

vestido de baño de mujer y en donde las mujeres, con la más natural y la más elegante de las impudicias, lucen todo lo que tienen, en la desvergonzada creencia que nada malo hay sólo en el lucir y que su belleza natural, en el caso de que la hubiere, que no siempre la hay, debe ser disfrutada, por lo menos con la mirada —que para ellas es lo menos inofensivo— de sus admiradores conocidos o ignorados; y en esos “concursos de belleza”, hechos con la más estridente propaganda publicitaria, en los que las concursantes, en su mayor parte ex-alumnas de colegios de religiosas, lucen ufanas y garbosas, todas las toillettes, inclusive en muy breves ropas de baño ante el creciente entusiasmo del público, esperanzadas en el fallo de un jurado que les mide, centímetro en mano, bustos y torsos, caderas y muslos, concursos en los que se encumbra el “sexappeal” de las lindas muchachas, pero en los que naufragan su modestia y su pudor, dos calidades invalorable de toda mujer. ¿Este es el modo de vivir de una sociedad recatada, católica y creyente? ¿Alguien puede dudar todavía del relajamiento de la conciencia religiosa en la sociedad de nuestros días?

e) Caridad y beneficencia

Son dos conceptos que deben descuajarse de raíz en el léxico y en la vida de las sociedades contemporáneas. Son dos ideas anacrónicas, y ya inaceptables, que respondieron a la época de la súplica que exhibe su hambre y de la limosna que deprime y humilla. Esta clase de obras de misericordia han pasado a ser ya una categoría histórica y debe ser abolida definitivamente. Las conquistas de la humanidad no han detenido la marcha inexorable en el reloj de la historia. No en vano esas conquistas han costado al mundo tantas y tantas horas de lucha, de dolor, de sangre y de esperanzas. Antes, cuando el pueblo estaba desamparado y los pobres vivían su propio destino de miserias sin horizontes, la beneficencia y la caridad fueron dos virtudes nobilísimas, expresiones de la misericordia humana. Ahora no. Lo que entonces fue una virtud plausible, es ahora un deber que no puede eludirse. Lo que antes era una obra de misericordia, practicada por gentes de buen corazón, ahora es uno de los postulados inalienables de la justicia social. El pueblo no necesita ya de caridades humillantes porque ahora demanda y exige, con imperio, el pleno reconocimiento de sus derechos asistenciales. Y, por eso, en los

países bien organizados, el Estado ha tomado a su cargo los institutos de "beneficencia", aboliendo este nombre ingrato y humillante para la colectividad, y los ha incorporado dentro de la estructura estadual, convirtiéndolos en organizaciones activas de una dignificante solidaridad humana.

Pero en nuestro país, en el Perú, todavía vivimos con una época de atraso. Todavía practicamos una caridad de exhibición. Una "caridad" que reedita pródigamente a quienes saben administrarla con astucia. Una "beneficencia" que es un almácigo más de la burocracia inútil y que para nada se acuerda de los pobres.

La caridad, en su esencia bidestilada, es la más bella y significativa expresión de la confraternidad cristiana, símbolo tangible del amor al prójimo que el divino taumaturgo predicó a la humanidad, alianza entre el dolor y la esperanza, identificación mancomunada entre los que reciben y los que ayudan, entre los que sufren y los que pueden mitigar algo el sufrimiento, entre los que sienten hambre y los que están satisfechos, ayuda innominada de los unos a los otros, en forma tal que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha; caridad que, por su discreción y su silencio, ennoblece aún más a quien la otorga y dignifica y no humilla a quien la recibe. Pero la caridad, en su sentido cristiano, también ha caído en crisis. No somos ya caritativos por la íntima e incommunicada tranquilidad de conciencia que el serlo nos causa, por el placer espiritual indefinible que nos produce el cumplimiento de este deber moral.

Nuestros filántropos —filántropos de caricatura— lo son sólo en la medida que conviene a sus inconfesables afanes publicitarios. Abrirán abundantemente la escarcela cuando la dádiva va a ser difundida ampliamente en los periódicos y revistas o va a perennizarse en la apología de las placas conmemorativas, exhibidores mercantilistas con la feria, pródiga de las vanidades humanas. Pero permanecerán herméticos y sordidos, como las cajas fuertes de los avaros, cuando esas caridades que se les solicitan van a permanecer en la sombra discretas sin proyectarse sobre ellas los reflectores iluminados de la publicidad; en el silencio apacible, ajeno a la estridencia ensordecedora de bombos, platillos y clarinetes; sin más compensación que la inefable tranquilidad de conciencia, secuela inevitable de la ayuda bien intencionada a los necesitados.

Poniéndose a tono con el declive social y procurando sacar del mal

el bien —no en vano afirma el adagio popular que no hay mal que por bien no venga— se ha paganizado, para hacerlo más provechoso, el sentido de la caridad cristiana. Y han surgido y se han multiplicado, por eso, las llamadas “fiestas de caridad” en las que pretende conjugarse el egoísmo humano con el altruismo religioso. En esas fiestas se baila toda clase de bailes, inclusive los obscenos; se juegan todos los juegos de sociedad en los que las madres de familia pierden, con su tiempo, el dinero de sus maridos, descuidando, además, a sus hijos y desatendiendo a sus hogares, juegos que, en no pocas ocasiones, fueron impugnados, desde el púlpito, por los predicadores; se come a discreción los potajes esmeradamente preparados, olvidándose del consejo previsor de la templanza; y se bebe, igualmente, sin tasa, todo lo que resista el bolsillo y el cuerpo. Nadie piensa en los pobres en esas irrisorias fiestas de caridad en las que los naipes y las fichas se manipulan, incansablemente, sobre los tapetes verdes de las mesas de juego; en las que se mastica poniendo a prueba la resistencia mandibular y dando abundante ejercicio a los jugos gástricos; y se bebe mientras haya algo que beber, sea bueno o malo, porque vencidos ciertos límites de resistencia y de apreciación orgánica, ya no se está en condiciones de discriminar la bebida; y todo sea por los pobres y por la caridad.

La “caridad” se ha convertido también en un objetivo institucional. Alienta las “sociedades de beneficencia pública”. El nombre y la organización resultan ya de un anacronismo insoportable. En otras épocas, cuando el Estado no tenía aún noción de sus deberes sociales y todo se relegaba a la iniciativa privada, se explicaba entonces la existencia y el funcionamiento de las “Sociedades de Beneficencia”. Ahora, cuando la asistencia social ha pasado a ser un deber ineludible del Estado, las sociedades de beneficencia no tienen razón de ser. El pueblo ahora, a diferencia de antes, tiene el derecho a que se cuide su salud. Antes no tenía ese derecho. La sociedad se lo otorgaba como un fruto de la caridad, como una expresión de la beneficencia. El solo nombre “beneficencia” resulta ahora deprimente e injurioso para el pueblo. Las clases populares no tienen por qué recibir como “beneficencia”, expresión de la caridad, lo que deben recibir por derecho propio, en cumplimiento de uno de los postulados de la asistencia social, en actividad ejercitada por uno de los Ministerios del Estado. Lo curioso es que las beneficencias, que realizan indebidamente determinadas funciones públicas, que deben ser de la

competencia exclusiva del Estado, tiene rentas que el Estado no maneja y cuyas inversiones desconoce; rentas que provienen, en gran parte, de los impuestos creados por leyes especiales y de los subsidios del Fisco; propiedades urbanas que están en situación de privilegio porque se escapan de la jurisdicción de las leyes de inquilinato vigentes; pequeños feudos dentro del Estado, anacrónicos e insoportables como todo sistema feudal y en los que la "caridad" —así entre comillas— es sólo un pretexto para prolongar la supervivencia de estas cofradías sin devotos, cenáculo sin apóstoles, verdaderas camarillas donde se entreveran algunas personas respetables con otras que no merecen respeto, cabezas de puente para un engranaje burocrático que reedita, agravándolos, todos y cada uno de los vicios de la burocracia fiscal.

El egregio escritor nacional Abelardo M. Gamarra, que prestigió y popularizó su seudónimo "El Tunante", hundió las garras de su crítica en nuestras costumbres de hace medio siglo e hizo, en páginas maestras, la autopsia espiritual de un socio de la Beneficencia Pública. Hela aquí:

"El socio de la Beneficencia —dijo— es una persona acomodada: padre de numerosa familia (hasta de dos); político viejo, metido a socio como las mujeres de cuerda, cansadas del Chivato, se meten a hermanas del Corazón de cualquier santo; o como las más veteranas se meten a matronas. Un buen sujeto, en la apariencia. Apacible y mañoso. Puntual a las sesiones, exacto en el desempeño de su ramo, idolatrado por las hermanas de caridad, de gran influencia en las regiones oficiales, poderoso en el seno de la comunidad benéfica. Experto en todas las tramoyas, práctico en todos los enjuagues. No se le siente, pero su omnipotente decisión es sin igual."

"Este buen señor, sin que nadie le diga nada, ha colocado a todos los parientes y a los parientes de sus parientes, desde la primera hasta la última generación, pudiéndosele creer, por el número de destinos que ha dispuesto, como al jefe de la tribu de las pachalangas o de las argusachas. Y tiene alojadas cómodamente, en centenares de casas de la venerable institución, a centenares de comanditarios que pagan un huevo y sub-arriendan por decenas de soles; gente no por cierto invalidada para el trabajo o familias de poca renta, gente que goza de semejante gollería nada más que por su linda cara; es decir, por la linda cara del principal de la familia."

"Este socio de Beneficencia tiene adicionadas todas las obras de misericordia, en éste orden:

"Dar de comer al hambriento, *si tiene recomendación.*"

"Dar de beber al sediento, *si tiene recomendación.*"

“Vestir al desnudo, *si tiene recomendación.*”

“Sin recomendación, no hay para el socio de Beneficencia caridad posible. El huérfano, el amente, el moribundo, el cadáver del infeliz, deben llevar su tarjetita si es que buscan amparo en este dispensador de gracias.”

“Por eso, suban o caigan los gobiernos, los boten a balazos o los cuelguen como a los Gutiérrez, el socio de Beneficencia permanece como petrificado, clavado, remachado, incrustado en su puesto.”

“No maneja un solo centavo. Por sus manos limpiísimas no pasa medio real. No hace cristianamente otra cosa que firmar cuentas; pero firma con tal sabiduría, que después de diez, doce o veinte años de firmas, le sale una casita, un callejón, alguna hermosa propiedad. Y siempre en el mejor concepto de santo. Para él, es un martirio semejante tarea, pero no la suelta ni por todo el oro del mundo. ¡Es tan dulce vivir haciendo el bien, sobre todo aquella caridad, bien entendida, que dice que debe comenzar por uno mismo! Y ¿qué cosa más bella que estar, en el propio pellejo, ejercitando eternamente tan augusta virtud?”⁹

Los más firmes puntales de la Beneficencia están en el juego. Ella acapara la exclusiva de las loterías y nutre, además, su pliego de ingresos con las apuestas que se realizan en los hipódromos. El juego, donde quiera que se establezca —en los casinos millonarios, en los garitos chinos, en los clubes sociales, en los coliseos de gallos— será siempre un vicio. Las carreras de caballos serán “el deporte de los reyes” en las pistas donde galopan los potros, en los *studs* donde los preparan o en los haras donde nacen; pero deja de ser deporte los pizarrones de las cotizaciones y los dividendos por boleto; y el vicio se agrava con el delito —delincuencia merecedora de la cárcel— cuando los jinetes “amañan” las carreras, cuando “hacen tongo” según la jeringoza hípica; o cuando los preparadores dopan a sus pupilos y estafan así al público “aficionado”. La caridad que practican las beneficencias resultan, de esta suerte, la flor que nace y vive en el pantano. Es la paradoja del vicio, y a veces del delito, engendrando la virtud. Dentro de este criterio podría también crearse un impuesto a la actividad de los lupanares, o de la trata de blancas o de los traficantes de estupefacientes y justificarlo, dándoles un porcentaje a las sociedades de beneficencia. El vicio, en su esencia, es siempre vicio. Y, por ser tal, merece condenación, sin exceptuar sus modalidades, ni justificar sus ate-

⁹ Abelardo M. Gamarra, “El Tunante”. “¡Cien Años de Vida Perdularia!”. Tipografía Abancay, n^o 239. Lima, 1921, pp. 196, 197, 198.

nuantes. El jugador es siempre un vicioso. La prostituta no siempre lo es. Es casi siempre una infeliz que se muere de hambre, un deshecho social a quien nadie protege y a quienes muchos explotan, una obrera desarrapada que tiene en su sexo su único instrumento de trabajo, de sustento y de vida. Si el juego en loterías e hipódromos arroja constantemente un fuerte saldo de ingresos a las beneficencias, no vemos por qué no puede hacer lo propio la prostitución. El vicio se reparte entre ambos. Y muchas veces, casi siempre —lo repetimos— en el juego hay más vicio que en la prostitución. Las sociedades de beneficencia resultan, de esta suerte, las celestinas en un maridaje vergonzante entre el vicio y la virtud. Hija de ese maridaje es la “caridad” benéfica. Esta caridad que nada tiene de cristiana. Que nada tiene de católica porque nuestra fe no admite ni puede admitir transacción alguna entre la virtud y el vicio. Y eso es precisamente lo que hacen las beneficencias: zurcidoras del vicio y de la virtud bajo la alcahuetería del Estado. Esta situación debe terminar. Hay que abolir, por anacrónicas, a todas las sociedades de beneficencia. Que se termine, con ellas, ese engendro de una “caridad” postiza. Y que el Estado cumpla su deber de asumir, sin ninguna taxativa, todas y cada una de las obligaciones de la asistencia social. El pueblo no puede admitir que se le dé por caridad lo que le corresponde por derecho propio, lo que tiene derecho a demandar y a exigir.

Ideario de Acción

Nuestra religión goza de una situación privilegiada en el Perú, país que, por fortuna, se ve libre, hasta ahora, de los enconos de las luchas religiosas porque nuestra fe no es atacada, como ocurre en algunos pueblos, ni se impide a los pastores el desempeño de su misión, ni se les encarcela o se les veja, ni se procura extirpar la fe de la mente de los creyentes mediante la calumnia que en no pocos casos resulta un arma tan eficiente como dañina.

Tampoco en el Perú existe la separación entre la Iglesia y el Estado como ocurre en los EE. UU., México, Uruguay, Chile, Cuba y Ecuador. El problema de la separación no siempre concita la crítica de los católicos. A veces, por el contrario, merece su elogio. El Cardenal de Chile, Monseñor Caro, en una audiencia que me concediera, en febrero de 1955 —merced al gentil y espontáneo empeño del sin par amigo Mario Da-

rech uno de los líderes espirituales del catolicismo y mi alumno en la Escuela de Verano de la Universidad de Chile— enfocó el problema de la separación de la Iglesia y del Estado. Y ese eminente prelado me expresó, sin eufemismos, su aprobación a tal régimen que, según él, libraba a la Iglesia de la ingerencia perturbadora de la política estadual y le dejaba las manos libres para administrar su propio patrimonio y proveer a los distingos cargos eclesiásticos, sin más mira ni otra selección que la impuesta por las virtudes de cada cual. Análogos términos escuché en Montevideo a prominentes católicos uruguayos. “Quienes quisieron dañar a nuestra religión —me expresó uno de ellos— al legislar separando la Iglesia y el Estado, le hicieron en realidad un bien. La experiencia ha demostrado las ventajas prácticas de este sistema.” A mediados de 1955, cuando vivía uno de sus puntos álgidos el entredicho entre el Estado y la Iglesia en Argentina, yo escuché, en la Catedral de Buenos Aires, leída desde el púlpito, en una misa dominical, la Carta Pastoral del Episcopado Argentino expresando que la Iglesia no se opone a la separación con el Estado, siempre que se respete su propia jurisdicción (“Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” dijo Cristo); se le devuelvan los bienes de los que fuera despojada por el Estado y que constituye la base de la economía eclesiástica; y no se pretenda, por el Estado, interferir en el ámbito moral de los ciudadanos que es incumbencia exclusiva de la Iglesia.

Los cinco Cardenales de Francia, en representación de la Iglesia, en declaración solemne, hecha el 13 de noviembre de 1944 y reactualizada en septiembre de 1958, en vísperas del referendun, afirmaron:

“Si por la denominación ‘*¡Estado laico!*’ se entiende proclamar la soberanía autónoma del Estado en su dominio de orden temporal, su derecho de regir la organización política, judicial, administrativa, fiscal y militar de la sociedad temporal y, de una manera general, todo lo que se relacione con la técnica política y económica, nosotros declaramos expresamente que esta doctrina está perfectamente conforme con la doctrina de la Iglesia.”

“Si el ‘clericalismo’ es la intromisión del clero dentro del dominio político del Estado, o la tendencia que podría tener una sociedad espiritual de utilizar los poderes públicos para satisfacer su voluntad de dominación, nosotros declaramos bien alto que condenamos ese clericalismo como contrario a la auténtica doctrina de la Iglesia.”

El catolicismo, que había sido la esencia espiritual del Virreyno del Perú, recibió igual consagración en la República. Todas nuestras Constituciones Políticas declaran que el nuestro es un país soberano y católico y que la religión del Estado es la Católica, Apostólica y Romana. En cuanta oportunidad pública se les presenta para ello, a través de la historia, los mandatarios hicieron gala de su fe católica, aun aquellos cuya vida privada estaba en flagrante contradicción con dicha fe y aun aquellos otros que ostentaban los más altos grados de la masonería, agrupación que la Iglesia Católica condena con energía. El gobierno es, por definición, católico aun cuando se tolere el ejercicio de otros cultos. Pero, en verdad, vivimos en una sociedad con etiqueta católica pero paganizada en sus modos de ser. Somos desmemoriados en materia de fe. En realidad sólo nos acordamos de la Iglesia en la medida en que nuestros propios intereses despiertan nuestra memoria. Hacemos peldaños de nuestras creencias religiosas. Peldaños que no conducen a las cimas de la superación espiritual sino que se desvían hacia otros logros menos perfectos y de provechos más utilitarios e inmediatos.

“La Iglesia —dice Leclerc en frase cáustica pero certera— en América del Sur no ha dado un santo desde Santa Rosa de Lima, hace tres siglos; ni un gran teólogo, ni un autor espiritual notable; ella no da misioneros, no da ni siquiera suficientes sacerdotes para ella misma y las iglesias de Europa tienen que enviarles auxiliares. Estos hechos, trasladados a la vida cotidiana, significan tibieza e ignorancia del pueblo.”¹⁰

Es que nos falta a los católicos peruanos un auténtico ideario de acción, ya que no basta concebirlo en teoría sino que es necesario realizarlo en la práctica. No somos buenos católicos porque nuestra fe en los valores cristianos no está acompañada de su vivencia, porque no existe una perfecta ecuación entre nuestro pensamiento y nuestras acciones, porque desconocemos el sentido profundo de nuestra doctrina y la maravilla espiritual de nuestra propia religión y porque hemos anquilosado nuestra creencia en la rutina impermeable a los nuevos ritmos de las épocas nuevas, sin reparar o sin importarnos que todo ello constituya peso muerto en el empeño de la unidad espiritual de la Nación, cuyo mantenimiento y preservación es indispensable como la suprema garantía de la convivencia humana.

Frente a la crisis de la fe, que plantea la deslealtad entre la actitud y la

¹⁰ Jacques Leclerc, *Cristo, su Iglesia y los Cristianos*. Ediciones Desclé de Brover.

creencia; que resquebraja la disciplina y prestigio del clero y fomenta una feligresía acomodaticia y timorata; que desvía o morigerera el fervor evangélico de los pastores, desorientando más aún al rebaño; que se siente en los hogares católicos, impregna de paganismo las costumbres sociales y relaja la conciencia religiosa, hay que reconocer, empero, que la Iglesia es y será siempre, en este desquiciamiento social sin precedente en la historia, el más firme baluarte en la unidad espiritual de la Nación, la más firme garantía de dignidad en la convivencia humana; el faro que, desde lo alto, ilumina y orienta la ruta en la tremenda negrura de la noche y entre el fragor de todas las borrascas; el decálogo que encierra la clave segura de una vida mejor para los individuos y para los pueblos que parecen haberlo olvidado; y que, por todo ello, sólo en el retorno a Cristo podrá la humanidad superar y sobrevivir a la terrible crisis que ahora la convulsiona, la desangra y la angustia.

Bajo el Imperio de los Mediocres

Sobresalir es un delito en el Perú.

Nadie puede elevarse impunemente sobre el nivel marcado por la Mediocridad imperante.

No se renuevan periódicamente, en nuestro país, los jugos de la vitalidad y los modos de coexistencia colectiva. En vez de ello, los poderes públicos y las instituciones no estadales han ido triturando desapaciblemente la convivencia peruana, los primeros abusando de su fuerza para el logro de sus ambiciones de predominio; las segundas, convirtiéndose en instrumentos de los fines privados, personalistas o familiares; unos y otros dando prioridad, casi siempre, a los necios sobre los inteligentes, a los bribones sobre los honestos, a los granujas sobre los irreprochables. De ahí su persistente preferencia a lo ruin sobre lo selecto, a lo bajo sobre lo alto, a lo inferior sobre lo superior, síntoma y comprobación, a su vez que el país vegeta bajo el imperio de la mediocridad. He ahí, en este cuadro de la patología colectiva, el proceso irremediable de la decadencia.

“Cuando un pueblo —afirma Ortega y Gasset— se arrastra por los siglos, gravemente valetudinario, es siempre porque faltan en él hombres ejemplares.”¹ Por una extraña deformación del instinto encargado de las

¹ José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*. Obras Completas. Tomo III. Segunda edición. Madrid, 1950.

valoraciones, nuestro país parece tener especial aversión por todo hombre ejemplar o estar ciego ante sus excelentes cualidades. Cuando surge entre nosotros algún valor auténtico, en las letras como en las ciencias, en las artes como en la política, y se perfila con vigorosos caracteres, todos a una —como en Fuente Ovejuna— se confabulan para cerrarle el camino y liquidarlo. Que en el Perú —repetámoslo— nadie puede cometer impunemente el delito de elevarse sobre el nivel de los mediocres que imperan en aplastante mayoría. Y no es sólo de ahora sino de siempre este estado del alma colectiva. Ya lo había denunciado un siglo atrás Antonio Raymondi:

“Extraño fenómeno —dijo entonces, con amargura el sabio italiano— mientras que en todos los países reina un exagerado y ciego nacionalismo, que hace creer a sus hombres que son superiores a todos los de las demás naciones, en el Perú, por el contrario, no se tiene fe en sus compatriotas, se desconoce su mérito, no se aprecian sus trabajos y aunque asombraran al mundo, tanto como Galileo o Newton, pasarían casi desapercibidos.”

Por eso los hombres inteligentes se agostan en los invernáculos del Estado, en las academias fósiles, en las universidades domesticadas, sintiendo en torno suyo la perversa conspiración del silencio o la detracción. Por lo mismo cuando el país se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin o inferior que se pone al servicio de los bajos instintos multitudinarios.

No podemos disimularlo. Padecemos una evidente y perdurable carestía de hombres eminentes, de valores sustantivos, de individuos que “son”, por ellos mismos. “No tenemos hombres” es la frase que ya se ha hecho alma y raíz en las convicciones nacionales. Todos echamos de menos la hombría; pero, a nuestra vez, tuertos en el país de los ciegos, todos parecemos confabulados en que las cosas sigan así y no de otra manera. Son muy contados, y cada vez más raros en el transcurso de nuestra historia, los hombres que saben condensar, en sus propias vidas, la energía social que la masa necesita y reclama. Y como la masa ya se ha cansado de esperarlos y tantas y tantas veces ha sido defraudada por los falsos valores, ha terminado por perder la fe en todo y por insubordinarse espiritualmente contra la posibilidad de que surja una minoría eminente. Este caso clínico de la patología colectiva se manifiesta en todas las pulsaciones de la vida nacional. En el Perú son los mediocres los que se aglu-

tinan, los que prevalecen, los que se insolentan, los que medran, los que se reparten doctorados en toda clase de sabiduría, los que oponen una muralla invencible contra todo lo que no sea mediocridad y los que se yerguen para aplastar, en cualquier forma y por cualquier medio, a quienes, en cualesquiera de las actividades, demuestren alguna actitud para elevarse sobre el nivel de la inferioridad. En todos los planos de la convivencia nacional asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores que son los menos. Y triunfan sobre ellos. Y precisamente por eso, por esa deplorable ausencia de los “mejores” y por nuestra plurisecular ceguera para distinguir al hombre mejor del hombre peor es que, en nuestra Patria, se ha formado una tabla falsificada de los “valores” nacionales, verdadera estafa nacional, elaborada por los mediocres para mantener y prolongar su predominio y excluir y aniquilar a los pocos individuos, privilegiados de la inteligencia, que puedan nacer en nuestra patria.

“Una facción de vividores —afirma José Ingenieros con pleno conocimiento de causa— detenta los engranajes del mecanismo oficial, excluyendo de su seno a cuantos desdeñan tener complicidad en sus empresas. Aquí son castas advenedizas, allí sindicatos industriales, acullá facciones de parla en balde. Son gavillas que intentan disfrazar el monopolio del Estado. Son bandoleros que buscan la encrucijada más impune para expliar a la sociedad.”²

En esa geometría colectiva donde se desconoce la línea vertical porque todas son horizontales, nadie puede marchar erguido allí donde todos se arrastran, en un entrevero nauseabundo, oprobiosa chatura moral que nivela al honrado con el ladrón, al virtuoso con el asesino, al bribón con el honesto, al que todavía tiene vergüenza con el que nunca la tuvo.

La domesticación y el encebamiento realízase de mil y una manera distintas y sus usufructuarios parecen estar satisfechos y aun orgullosos de ello como si un sifilítico sintiera la jactancia de su sífilis, un cornudo la de sus cuernos y un imbécil la de su imbecilidad. Abundan los eunucos del carácter y la ausencia de virilidad, al igual que en los bueyes de labranza y en los caballos de paseo, se considera una necesidad elegante, perfecta aclimatación al medio ambiente donde el mérito se oculta como un contrabando peligroso y en el que están condenados a perecer, sin

² José Ingenieros, *El Hombre Mediocre*. Buenos Aires, Argentina.

remedio, quienes no sientan el oportunismo de uncirse a alguna carroza o ser los títeres de alguna de las argollas de la mediocridad imperante.

Nuestro pretendido "aliento democrático" que impregna todos los latidos de nuestra vida institucional, tan apestada de funcionarismo rutinario, inútil e irresponsable, no es, en esencia, sino una torva suspicacia y una solapada confabulación contra todas las afirmaciones, cada vez más escasas, de los valores sustantivos. Nuestro mundillo ha sido formado de valores ficticios que favorecen el insólito encumbramiento de los mediocres; de anacronismos económicos que permiten hasta ahora la supervivencia de una casta feudal, oligárquica y privilegiada; de entreveros inauditos en los que el elogio a lo subalterno se amalgama con la difamación de lo conspicuo; de miedos pueriles que paralizan la mente y el músculo para toda acción renovadora; de maledicencias sordas y de mentiras convencionales.

Nadie se atreve, por lo mismo, a intentar elevarse, siquiera algunos codos, en un imperativo de selección, sobre el nivel marcado por la mediocridad reinante. El solo pensarlo ya es un delito. En el Perú la impunidad ha cubierto, cubre y seguirá cubriendo a muchos delitos. Pero jamás quedará impune el grave delito de ser inteligente.

Diagnóstico del Perú

No pocas veces nos hemos apartado, materialmente, del país —ya sea en cumplimiento de misión oficial, ya voluntariamente a título personal, ya desterrado por la dictadura pretoriana— y así hemos podido verlo mejor desde afuera, con las perspectivas de la distancia y del tiempo, lejos de la influencia perturbadora del ambiente local, ensamblando su ritmo con el de otros pueblos hermanos o disímiles. Y así también hemos podido justipreciar, en su cabal proporción, a nuestros hombres, nuestras instituciones y nuestros acontecimientos.

La Patria no es ni debe ser el egoísmo intransigente, amurallado dentro de una denominación geográfica; ni el feudo de una oligarquía astuta y corrompida, deudora de tremendas responsabilidades ante el pueblo y ante la historia; ni el botín de algún soldado revoltoso, impulsivo y voraz; ni el patrimonio exclusivo de un centenar de familias cada vez más enriquecidas, a expensas del trabajo del pueblo cada vez más pobre. Este es el sentido negativo que ha tenido nuestra Patria. Esta, la grave enfermedad de que adolece.

No es la menor desventura del Perú la falta de hombres que tengan una visión exacta de la realidad colectiva. Tal vez existan unos cuantos. Pero ninguno de ellos se siente capaz de decir la verdad, bien sea por desaliento, ya que sus palabras admonitivas tendrían el mismo eco que las prédicas en el desierto; bien sea por temor de que esa verdad, amarga y dura —como la ración de pan que comen los pobres— no va a ser grata a los oídos acostumbrados a la estridencia de las loas y a los ojos que se solazan ante el humo ascendente de los turíbulo y pebeteros y que prefieren ver multiplicadas todas las genuflexiones del servilismo. Loas y genuflexiones que marean a los poderosos y les acentúan su aberración visual en la apreciación de las perspectivas nacionales.

El Perú está enfermo. Padece de colapso ciudadano. El país todavía no se hace adulto. No madura. No logra un equilibrio racional entre los deseos y las realizaciones. Es interminable la pugna de los impacientes para escalar situaciones expectables a las que jamás llegarían por sus propios méritos. Para conseguirlas unos van arrastrando su indignidad como los reptiles; otros mandan a sus mujeres para que les abran el camino en el contubernio de las intimidades de alcoba; éstos usan la adulación como herramienta; aquéllos, la intriga. Unos no están maduros por dentro: son los teoriquillos habladores. Otros carecen de madurez por fuera: son los ignorantes y los presuntuosos, los trepadores y los audaces. Unos gastan los codos para abrirse camino con ellos, en tanto que otros encajecen las rodillas.

Aquí todo es liliputiense: pequeños rencores, pequeños odios, pequeñas envidias, pequeñas emulaciones, pequeñas venganzas. Sólo son grandes los abusos y los latrocinios de los poderosos.

El Perú declina en pertinaz decadencia. La crisis cala muy hondo en todos los tejidos de la anatomía nacional. Las vísceras del país sienten, por estar enfermas, la incompatibilidad física con el ambiente circundante. Eso precisamente es la náusea. La temperatura espiritual ha descendido a límites imprevisibles, formando ese bajo clima tan propicio a las jau-rías de mediocres que se disputan a codazos el monopolio de las prebendas gubernamentales, en la bajamar de las más torpes intrigas de antecámara. El termómetro colectivo marca muchos grados bajo cero y el dilema es fatal para las gentes: nivelarse o sucumbir. Vivimos, de esta suerte, en un estado de disolución, como sonámbulos que no nos damos cuenta de la realidad, crepúsculo de las almas, pódredumbre de los carac-

teres en donde quien no cede al miedo se corrompe al interés y en donde la convivencia nacional, lejos de ser activa y dinámica, tiene la pasividad estática de esos montones de piedras que forman las "apachetas" al borde de los caminos en nuestras serranías.

Los necios pretenden consolarse, en disculpa de su conformismo o inacción, expresando que nuestros males no son ni originarios, ni exclusivos de nuestro país; que otros pueblos padecen también las mismas lacras; y que, en este sentido, somos una de las múltiples expresiones colectivas de Latino-América, conjunto de nacionalidades que no han alcanzado aún la plenitud de su madurez, grupos étnicos que no se adaptan a los nuevos procesos de transculturación, conglomerados humanos independientes y recelosos unos de otros, pero que tienen la comunión de las tradiciones ancestrales, la herencia psicobiológica, los mismos problemas, las mismas preocupaciones, las mismas angustias.

Cierto es ello. Pero no es menos cierto que en esos otros países se han protagonizado, y a veces aun sangrantemente, episodios de regeneración nacional, en tanto que, en el nuestro, ni siquiera se ha intentado hacerlo con honestidad, con desinterés y con fe. Nadie se atreve a gritar al rezagado Perú la inminencia de una aurora nueva. La hipocrecía nacional se asusta de que se llame a las cosas por sus nombres.

El ex-presidente de la república, José Luis Bustamante y Rivero, hace la autopsia de la realidad peruana en los siguientes términos:

"Desde la banca y la industria unas pocas docenas de hombres son los árbitros de la economía e imponen sus dictados al propio gobierno y a todo el resto del país. En otros sectores la voluntad cívica flaquea bajo el influjo de las prebendas oficiales, o por miedo a las leyes penales de excepción o simplemente como índice de esa filosofía conformista que, ante la inseguridad del pan diario, acepta con laxitud indiferente la rutina del mal. Aquí y allá, la avidez del dinero, exacerbada en términos que causan preocupación y asombro, desprestigia la función pública, gana estratos sociales bien reputados, rebaja y mediatiza la personalidad, embota la sensibilidad social y afloja los frenos de la conducta. Son notas dominantes la postura servil y la adulación interesada. La dignidad se arrastra en ditirambos cortesanos y en ofrendas a prorrato. Los hábitos se tornan sibaritas y el sentido moral se deforma. Lección tremenda para un pueblo pobre cuya ética rudimentaria y laxa reclamaría otros ejemplos de dignidad y de templanza."¹

¹ José Luis Bustamante y Rivero, *Mensaje al Perú*, 1955.

Nuestro pueblo permanece en la más estólida indiferencia. El encogimiento de hombros es su gesto más elocuente. Todo le da lo mismo Governare quien governare, nada le importa porque, a martillazos de desengaños, ha perdido la fe en todo. Acaso sea éste su mal mayor: “padecer extenuación en su facultad de desear”, usando la acertada frase de Ortega y Gasset.² Sobrevenga lo que sobreviniere, poco le da: todo lo sufre y acepta. “El Perú —grita, por eso, el verbo tremante e iracundo de González Prada— es como una infeliz mujer que, encadenada al poste de un camino real, puede sufrir los ultrajes de un bandolero, de un imbécil, de un loco y hasta de un orangután.”³

No se vislumbra, desgraciadamente, lo decimos con amargo aunque justificado pesimismo, la posibilidad de una reacción salvadora. A una generación responsable del desastre, sucedió otra generación nacida y crecida en el oprobio de la derrota y ella, en el devenir del tiempo, ha sido subrogada por otra generación, la nuestra, habituada a la apatía y al conformismo. Nada hicieron nuestros padres para engrandecer la obra de nuestros abuelos. Nada hemos hecho nosotros para superar la de nuestros padres. Nada hacen nuestros hijos para igualar nuestra obra. Las generaciones que vienen dan muestras de valer tan poco como las que se van. Y así de una generación a otra vamos trasmitiéndonos nuestros males y nuestros vicios, como los sífilíticos se transmiten sus taras, los camellos sus jorobas, las serpientes su veneno, las hiena su voracidad y los cerdos sus gruñidos.

No aguardemos, pues, mejores días en el futuro. Estamos embarcados en el mismo tren para seguir el mismo itinerario y cumplir el mismo destino. El destino de los asnos que viven y mueren dando siempre las mismas vueltas a la noria. O el del perro bíblico que vuelve sobre su vómito.

La nación marcha con la misma timidez del reo que avanza en el pretorio, en un camino angostísimo embadurnado de sangre y de lodo, tanto a la izquierda como a la derecha. Donde no hay sangre, hay lodo. Donde no hay lodo, hay sangre.

Cada piara forma su estado mayor que pretende apoderarse del mundo para encubrir osadas piraterías con el pretexto de sostener los llamados “intereses nacionales”. José Ingenieros enjuicia, en frase cáustica pero certera, ese estado de decadencia colectiva donde la domesticidad lo eclipsa

² José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*. Prólogo a la segunda edición, 1922.

³ Manuel González Prada, *ob. cit.*, Lima, 1889.

todo y en donde surge una moral hostil a la firmeza y propicia al relajamiento:

“Los espíritus subalternos medran con torpes intrigas de antesala. El laudal se agosta y los cardizales se multiplican. Los palaciegos se frotan con los malandrines. Progresan fonámbulos y volatineros. Nadie piensa, donde todos lucran; nadie sueña, donde todos tragan. Lo que antes era signo de infamia o de cobardía, tórnase título de astucia; lo que otrora mataba, ahora vivifica, como si hubiera una aclimatación al ridículo; sombras envilecidas se levantan y parecen hombres; la improbidad se pavonea y ostenta, en vez de ser vergonzante y pudorosa. La patria vuelve a la condición de país. Lo que en la patria se cubría de vergüenza, en el país cúbrese de honores.”⁴

Y es así como, en ausencia de toda afirmación, el mérito adquiere una tonalidad negativa en que las sombras se prefieren a los hombres y en que el “no hacer” se considera una virtud. A los “estadistas” que no piensan se les llama “prudentes”. A los ciudadanos que nada bueno ni malo han hecho se les considera “ponderados”. Al político que no es un ladrón, sólo por el hecho de no serlo, se le aureola como “ejemplar”. Es la apatía que enturbia estos períodos de decadencia en los que, a diferencia de la antigua Roma Imperial, no hay ni circo, ni pan.

¿Los responsables? Todos a una. La geografía, la raza, la historia. Los hombres de anteayer, de ayer y de hoy. Seguramente también los de mañana. La geografía la hizo Dios. Cada país nació con su geografía propia de la misma manera que cada individuo vino al mundo con su propio cuerpo, su propia raza y su propia alma. Por deforme que sea un jorobado, no puede librarse de su joroba. Un país tampoco puede eludir su propia geografía por mala que esta sea. La historia, en cambio, la han hecho los hombres y de los hombres depende, por tanto, cambiarle su rumbo. Pero ¿dónde están esos artífices que van a empuñar el timón con mano firme, van a encontrar el norte perdido y van a hacer que la Nación no siga a la deriva como esos troncos caídos en los desmontes que las corrientes encontradas de las aguas llevan de un lado para otro, envueltos en el fango?

La impaciencia de las masas tiene un límite sobre todo en nuestro tiempo que ha reafirmado en el mundo el instinto reivindicatorio del hombre. Nada de eso parece preocupar a los privilegiados del Perú ni a sus estultos

⁴ José Ingenieros, *ob. cit.*

consejeros de la estupidez y del egoísmo como si nuestro país pudiera ser una isla paradisíaca en medio de los terribles convulsiones cósmicas. No queremos aprovechar la experiencia aleccionadora de otros pueblos que se abrieron camino a sangre y fuego. Muy pocos piensan en el destino de nuestro país. Los más parecen empeñados en arrojar de su mente ese mal pensamiento porque su única preocupación es “no comprometerse”. No son escasos tampoco esos tartufos —permanente contradicción entre sus palabras y sus actos— que aconsejan la lealtad y son traidores, que exaltan al patriotismo y lo explotan, que predicán la dignidad y son serviles. No se extingue el fuego, arrojando más combustible a la hoguera, ni se trabaja por la paz pública perturbándola constantemente. Algunas voces osan levantarse en medio de tanta complicidad, pero se apagan sin eco alguno, sin repercutir en el tiempo ni en el espacio, como si resonaran en el vacío de una máquina neumática.

Bustamante y Rivero, en cuya parsimonia nadie puede sospechar ninguna tendencia extremista, dice:

“En los pueblos donde ha faltado visión o ductilidad para abordar resueltamente la reforma social desde las alturas del poder, la reforma ha venido o amenaza venir de abajo, desde la masa misma, por la vía de la revolución.

“En el Perú, confundiendo la prudencia con la hipocrecía, gran número de gentes pusilánimes y de políticos obtusos —sea por mantener sus intereses o preservar su tranquilidad reputan temeraria indiscreción aludir en público a los fenómenos de nuestras vecindades y consideran tabú temas tales como el de la reforma agraria o el de las nacionalizaciones de ciertas industrias. Boba actitud de aves sin seso, ingenuamente seguras de que, con meter la cabeza bajo el ala, se han puesto ya a cubierto de los vientos de tempestad. Resulta candoroso suponer que las consignas oficiales del silencio van a impedir, por ejemplo, que lleguen a nuestras serranías los ecos de la actual euforia cívica del indio boliviano. Es obligación clarísima de los poderes del Estado y de la opinión pública peruanos encarar a la luz de aquellos acontecimientos internacionales, nuestros propios problemas e iniciar el programa de su solución venidera por el camino, pacífico pero radical y firme, de una evolución social que transforme la fisonomía colonial de nuestro país. Esto se llama anticiparse al porvenir. De lo contrario la paciencia sumisa de los pueblos tiene su ciclo y su tope, rebasados los cuales la búsqueda del libre destino se abre paso por donde puede, rompiendo vallas y pisoteando fueros.”⁵

⁵ Bustamante y Rivero, “Mensaje al Perú”, *ob cit.*, 1955.

En manos de los grandes consorcios extranjeros, ausentistas y descapitalizadores y de los señores del feudalismo criollo, de rebenque, cepo y calabozo, están los latifundios azucareros, ingenios, trapiches y plantaciones. Es la economía feudal, colonialista y opresora del "azúcar caro y cholo barato". Es la alianza del capitalismo de afuera con la oligarquía de adentro, ambos participantes y responsables directos en el dolor, en el hambre y en la angustia del pueblo.

De ahí la urgencia, cada vez más premiosa e inaplazable, de una reforma que signifique la renovación sustancial de la estructura económica. Una reforma que ponga fin al régimen de explotación de las riquezas nacionales por los consorcios extranjeros en condiciones lesivas para nuestra soberanía y una reforma agraria que abata al feudalismo, exalte al trabajo, trasmute los campos, y los haga más productivos y cumpla el ideal de hacer de cada labriego un pequeño propietario de las tierras que cultiva.

"Tierra para todos" fue el lema victorioso, acaudillado por Zapata, en la revolución agraria de México. Zapata fue asesinado; pero su ideario ("¡bárbaros, las ideas no se deguellan!") se hizo carne y acción en el alma del pueblo. México nacionalizó también, en 1938, su petróleo que hasta entonces estaba en poder de extranjeros. La calumnia y la propaganda yankee mordió durante algún tiempo, a través de la multiplicidad de las agencias noticiosas, las realizaciones de la revolución mexicana. Pero las perspectivas históricas proyectaron su luz resplandeciente. La nacionalización aumentó la producción petrolera, elevó el standar de vida de los trabajadores, mantuvo el bajo precio del combustible y el nivel de los salarios remuneradores, todo lo cual tuvo innegable repercusión en el desarrollo industrial y comercial de esa República.⁶

"La tierra es para quien la trabaja" fue el lema de la revolución social argentina que atacó duramente el latifundio opresor y la tierra ociosa e improductiva y nacionalizó, los ferrocarriles y servicios de transportes que antes estaban en poder de los capitales extranjeros.

Bolivia nacionalizó el estaño, fuente primaria de la riqueza pública y cumplió igualmente un vasto plan de reforma agraria que ha convertido en pequeños propietarios a millares y millares de pequeños agricultores. En plena beligerancia las pasiones que defienden o atacan estos regímenes político-sociales, en plena marcha y experimentación, les falta a ambos la

⁶ Informe del Licenciado Antonio Carrillo Flores, Secretario de Hacienda de México en la Conferencia Inter-Americana de Río de Janeiro, 1954.

pátina del tiempo, transcurso de los años, perspectiva histórica indispensable para su enjuiciamiento sereno y definitivo.

La historia de los demás países latino-americanos, que están en la avanzada de la acción social, constituye un mensaje para nuestro pueblo.

Un mensaje histórico que todavía no nos hemos atrevido a escuchar ni a cumplir.

Vemos al Perú tal como es; pero no con el conformismo de resignarnos a que siga haciendo así. La radiografía nacional no puede ser más alarmante. Nadie se atreve a dudarlo. Esa es la verdad ruda. Así somos, pero no debemos seguir siendo. No nos impulsa el afán del moralista que traza ideales inalcanzables, ni el fervor del místico que cree en su dogma a ojos cerrados. Sabemos que el país no va a componerse súbitamente, ni sus males van a cesar por arte de encantamiento, ni sus vicios van a transformarse mágicamente en virtudes sólo porque nosotros clamemos por la necesidad del remedio, por la premura de la rectificación, por la urgencia del nuevo rumbo que ennoblezca y dignifique, con un sentido de justicia, las distintas formas de la convivencia nacional. Meditemos, sin embargo, como lo evocaba el pensador, que “el oscuro soldado que desgarró las entrañas de Juliaño y el insecto que inoculó la fiebre en la sangre de Aníbal tal vez cambiaron el curso de la historia”. Toda acción, por modesta que parezca, es necesaria. Más aún. Es urgente. La abstención equivale al suicidio. Y la resignación, es un crimen de lesa Patria.

No reneguemos del pasado. Allí están las raíces profundas de la nacionalidad. Allí su aleccionadora experiencia de infortunios y errores. Allí, sus glorias y sus desastres. Pero no nos pasemos la vida mirando hacia atrás. Los pueblos que así lo hacen —reencarnaciones del bíblico Lot— corren el riesgo de petrificarse, convertidos en estatuas de sal. Sintámonos deudores de nuestros antepasados con la convicción de que la mejor manera de pagar esa deuda es superar su obra. El pasado debe ser el arco tenso que dispara la flecha hacia el porvenir.

Sepultemos definitivamente en el pasado, sin esperanzas de resurrección, a las tiranías que envilecen a todos, a unos con la prebenda y a otros con el látigo, a unos con la dádiva y a otros con el miedo, a unos ensillándolos con la librea de los lacayos y a otros reduciéndolos a la condición de ilotas. No permitamos que los ricos se sigan enriqueciendo, en tanto que los pobres se sigan muriendo de hambre. Que no subsista, por más tiempo, la ignominia feudal de los latifundios si no queremos

mañana lamentar la reacción iracunda de los campesinos, hartos ya de esperar inútilmente y resueltos, al fin, a hacerse justicia con mano propia. No eludamos indefinidamente el problema de la reforma agraria y el reparto justiciero de tierras a todos los que la necesiten. Que nuestros "caudillos" no se conviertan en prófugos de la justicia cuando pierden el poder; que los nombres de nuestros políticos no engrosen las listas de los depósitos bancarios en los EE. UU. y en Europa, a tal punto que para escribir la historia económica del país sea necesario consultar los archivos bancarios del extranjero. Que nuestros asuntos políticos no se ventilen, como tantas veces ocurre, en el celestinaje de secretas influencias de alcoba y salgan de ellas —confidencias íntimas entre las sábanas clandestinas— los nombramientos de embajadores y ministros, las designaciones de senadores y diputados, los ascensos o traslados de los magistrados o la promociones en la administración pública. Que el pueblo no siga siendo el telón de fondo, pasivo y neutro, de un escenario en donde, en nombre suyo, se perpetren todas las fechorías imaginables. Que el Perú "invertibrado" —usando la feliz expresión de Ortega y Gasset para España— no sea un país rico, lleno de hambrientos y miserables, ni un país grande poblado por muchos miles de infelices y desarraigados, por gentes cuya decadencia física sólo sea comparable a su chatura intelectual y moral.

Estamos padeciendo a nuestro Perú. Lo padecemos en sus heridas y en sus angustias, en su postración y en su decadencia. Pero ya lo dijo el apóstol cubano José Martí: "¿Para qué se ha hecho la Patria sino para sufrir por ella?"

La disyuntiva histórica es inexorable entre la vida y la muerte. O se da un fuerte golpe de timón que enderece los rumbos nacionales o el declive hacia el abismo continuará cada vez más acentuado. Y nuestro país marchará hacia la disgregación definitiva, ya sea violentamente como desaparecen las islas bajo el terror de las convulsiones geológicas, ya sea lentamente como se desmoronan esos cerros de arena, minados por imperceptibles gotas de agua.

En el Perú, como en el Infierno del Dante, no puede entrar la Esperanza. No puede entrar todavía. Se ha quedado a las puertas de la Patria.

A las puertas del Porvenir. Está afuera. ¡Pero allí está...!



COLOFÓN

Curriculum vitae del

Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós

- Nació en Tacna, Perú, el 18 de marzo de 1904.
- *Padres*: Roberto G. Mac-Lean y Forero y Carmen Rosa Estenós de Mac-Lean.
- *Estudios*: Cursó instrucción primaria y secundaria en el Colegio de los P. P. Jesuitas, en Lima (1911-1919) y en el de los P. P. Agustinos (Santa Rosa de Chosica, 1920) y la instrucción Superior en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, donde obtuvo el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía, Historia y Letras (1928) y el título de abogado en la Facultad de Derecho (1928).
- *Hogar*: contrajo matrimonio, en 1930, con Dña. María Ugarteche Bebin, quien falleció en 1942; y desposó, en segundas nupcias, en 1954, con la Dra. Adriana Cabrejos.—*Hijos*: Roberto y Augusta María Mac-Lean y Ugarteche.

Actividades en la Función Pública

- Pro-Secretario de la Presidencia de la República (1920-1928).
- Secretario de la Delegación del Perú a la Sexta Conferencia Internacional Americana (La Habana, 1928).
- Presidente de la Sociedad Patriótica "Tacna y Arica" (1928-1930).
- Secretario-Tesorero del Patronato de Irredentos (1928-1930).
- Miembro del Comité Peruano de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones (1928).
- Miembro Activo, correspondiente en el Perú, de la Asociación Cooperadora de la Concordia Americana (1927-1928), con sede en Buenos Aires, bajo la presidencia del Dr. Enrique Loudet.
- Diputado Nacional por Tacna (1929-1930). Iniciativa suya, que acogió y realizó el Presidente Leguía, fue la creación de la Corte Superior de Tacna y de los Colegios Nacionales de Varones "Coronel Bolognesi" y de Mujeres "Francisco Antonio de Zela", cuyas direcciones se encomendaron a

muy prestigiosos pedagogos con motivo de la reincorporación de Tacna al Perú, en 1929.

- Obra Legislativa en 1929-30:* fue autor de la Ley que incorporó a Tacna en los beneficios de la Ley de Saneamiento (pavimentación, agua, desagüe, cremación de basuras, canalización y alcantarillado); de la ley que ordenó construir un Frigorífico Camal en la ciudad de Tacna; de la Ley que autorizó la construcción de un Estadio (pista de carreras, campo de tiro, canchas de foot-ball, de tennis, de basket ball y piscinas de natación); de la ley que exoneró el pago de predios rústicos y urbanos en la zona reintegrada a la soberanía nacional y de la ley que reguló los alquileres en Tacna, cautelando, por igual, los derechos de los inquilinos y de los propietarios.
- Producida en 1930 la revolución que derrocó el régimen leguista, fue apresado y recluso en la Isla San Lorenzo y en el Frontón donde purgó su lealtad al Presidente Leguía.
 - Director de la Oficina Plebiscitaria (Plebiscito Nacional) en 1939.
 - Director de la Oficina Electoral en el Ministerio de Gobierno (Elecciones Generales de 1939).
 - Diputado por Tacna (1939-1945).
 - Delegado del Perú a la Tercera Conferencia Consultiva de Cancilleres Americanos (Río de Janeiro 1942).
 - Ministro Plenipotenciario en la Comitiva Oficial del Sr. Presidente de la República, Dr. Manuel Prado, en la visita de estado que realizó a los Estados Unidos de Norteamérica, Cuba, Panamá, Venezuela y Colombia (1942).
 - Presidente de la Comisión Electoral del Congreso (1939-1940).
 - Presidente de la Comisión de Educación Pública de la Cámara de Diputados (1940-1945).
 - Miembro de las Comisiones de Relaciones Exteriores y de Post Guerra del Congreso del Perú (1939-1945).
 - Presidente de la Delegación del Perú al Primer Congreso Demográfico Inter-Americano, realizado en México (1943).
 - Delegado peruano a la Conferencia Inter-Americana del Congreso por la Libertad de la Cultura. México, septiembre, 1956.
 - Comisionado por el Gobierno del Perú, desde el 1º de enero de 1957 para hacer un estudio exhaustivo del problema indígena mexicano, a fin de adoptar en el Perú, mediante una adecuada legislación positiva, todo lo que fuere adoptable de los principios, doctrinas y realizaciones de la Revolución Mexicana. Cumplió esta misión, remitiendo al Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas de Lima, cuatro extensos informes conte-

niendo el estudio exhaustivo del problema aborigen en sus múltiples aspectos (económico, agrario, educacional, sanitario, jurídico, asistencial, etcétera).

- Representante Permanente del Perú en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, con sede en París (1958).

Obra Legislativa en el período 1939-1945

- Es autor de la reforma constitucional, vigente desde 1940, estableciendo la simultaneidad en la renovación sexenal de los Poderes Ejecutivo y Legislativo, para dar unidad de Doctrina y de Acción a la estructura estatal.
- Es autor de la reforma constitucional, vigente también desde 1940, reorganizando las bases de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, suprimiendo la intervención del Congreso en la designación de arzobispos y obispos; disponiendo que sea el Presidente de la República, de acuerdo con el Consejo de Ministros, quien haga las presentaciones respectivas ante la Santa Sede; creando nuevos obispados y arzobispados; y haciendo así factible un hondo anhelo del catolicismo peruano: la creación del Cardenalato que la Santa Sede dispuso muy poco tiempo después.
- Es coautor de la Ley de Educación Pública que rige desde el 1º de abril de 1941 y que contiene la más trascendental reforma educativa realizada en el Perú.
- Es autor de la ley que creó el Obispado de Tacna (1942).
- En las legislaturas de 1939 y 1940 tuvo las iniciativas, aprobadas por la Cámara de Diputados, para proseguir la edificación de la Catedral de Tacna, construir el Hotel de Turistas, un local para el Colegio Nacional, un local para el Municipio, un Estadio y la pavimentación asfáltica de la ciudad. El Ministerio de Fomento y Obras Públicas anunció al Congreso, acogiendo la iniciativa del Diputado por Tacna, que el Gobierno incluiría esas obras en el plan integral de obras públicas que se iniciaron en las postrimerías del régimen que presidió el Dr. Manuel Prado, fueron suspendidas durante el gobierno de su sucesor, confirmadas posteriormente y concluidas en 1954.
- Fue el autor de la creación de la Escuela Normal, inaugurada en junio de 1945 bajo la dirección de las Religiosas del Buen Pastor, en Tacna.

Actividades en el Periodismo

- Redactor del diario "La Prensa" de Lima (1924-1930).
- Redactor del semanario "Mundial" de Lima (1924-1930).

- Redactor político de la "Revista Semanal" de Lima (1928-1930) y editorialista del mismo semanario (1931-1933).
- Redactor del semanario "El Hombre de la Calle" (1931-1933).
- Miembro del Directorio del diario "La Crónica" de Lima y editorialista del mismo (1933-1938).
- Redactor político del diario "Universal" de Lima (1938-1939).
- Co-director de la revista universitaria "Educación" (1941-1945).
- Director propietario del diario "El Sur" de Tacna (1942-1946).
- Del Comité de Redacción de la Revista "Educación" órgano de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1945-1952) y Director de la misma (1952-1953).

Actividades Universitarias

- Catedrático Principal Titular de Sociología, en la Facultad de Letras de La Universidad Nacional de San Marcos (1928-1953).
- Catedrático Principal Titular de Sociología Peruana, en la misma Facultad (1942-1953).
- Catedrático de Historia de la Pedagogía (1936-1953).
- Delegado de las Universidades Nacionales del Perú al Consejo Nacional de Educación (1943-1946).
- Delegado de la Facultad de Letras al Consejo Universitario (1940-1953).
- Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1943-1953).
- Catedrático Vitalicio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Miembro del Consejo Universitario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1940-1953).
- Delegado al Primer Congreso Mundial de Sociología y Ciencias Políticas (Zurich, Suiza, 1950).
- Misión Cultural en las escuelas de Londres, invitado especialmente por The British Council (Londres, 1950).
- Delegado de la Universidad Nacional de San Marcos al Congreso Internacional de Universidades (Niza, Francia, 1950).
- Profesor visitante en las Universidades de Harvard U. S. A., (mayo, 1942), Nacional Autónoma de México (1943 y 1951), Coimbra (Portugal, 1950), Oxford, Cambridge y Londres (1950), Zurich (Suiza, 1950), Sevilla y Madrid (España, 1950), Florencia, Padua y Roma (Italia, 1950) y Puebla, Veracruz y Guadalajara (México, 1951), Lieja, Lovaina y Bruselas (Bélgica, 1950), Nüremberg y Berlín (1958).
- Invitado de Honor de la Universidad Nacional Autónoma de México,

- en la conmemoración académica del IV Centenario de su fundación (septiembre, 1951).
- Vice-Presidente del Congreso de Sociología (Guadalajara, México, 1951).
 - Huésped de Honor de la ciudad de Puebla, México, declarado por Decreto Gubernativo del 25 de septiembre de 1951.
 - Huésped de Honor del Estado de Veracruz, México, declarado por Decreto Gubernativo del 25 de septiembre de 1951.
 - Decano de la Facultad de Educación (1952-1953) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
 - Desterrado a Chile por haber defendido el principio de la autonomía universitaria peruana, oponiéndose a que se implantara el "certificado de conducta" expedido por las Comisarías de Policía, —al igual que en las universidades argentina del Dictador Perón— como requisito indispensable para ser admitido, como alumno, en las universidades del Perú; y a que se expulsara de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos a más de doscientos ochenta alumnos, sólo por desafección a la dictadura militar imperante entonces (mayo, 1953).
 - Profesor de la Universidad de Chile. Departamento de Extensión Cultural; 1) Escuela de Verano de Santiago (1954-1955); 2) Misión Cultural con Punta Arenas (1955); 3) Escuela de Temporada de Osorno (1955).
 - Catedrático Principal de Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México (1956-1957).
 - Doctor Honoris-Causa de la Universidad de América (Bogotá, Colombia, 1956).
 - Invitado de Honor al Primer Seminario de Ciencias Sociales, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, bajo los auspicios de la UNESCO (Bogotá, julio, 1956); al II Congreso Internacional de Derecho Social (Bruselas, Bélgica, junio, 1958) y al XVIII Congreso Internacional de Sociología (Nüremberg, Alemania, septiembre, 1958).
 - Delegado Peruano a los Congresos de Sociología, realizados en México (Guadalajara, 1951; Monterrey, 1956; Durango, 1957).
 - Huésped de Honor de la Ciudad de Durango, capital del Estado del mismo nombre (México), declarado por el Ayuntamiento, en sesión del 23 de septiembre de 1957.

Instituciones a las que pertenece

- American Sociological Society of New York (U. S. A.).
- The American Academy of Political and Social Science of Filadelfia (U. S. A.).

- Instituto Internacional de Estudios Afro-Americanos, con sede en México, D. F. (Miembro fundador), 1943.
- Asociación Latino-Americana de Sociología, establecida en Zurich, Suiza. (Miembro fundador, septiembre 1950) con actual sede en Buenos Aires, Argentina.
- Internacional Sociological Association, fundada por la UNESCO.
- Instituto Internacional de Sociología, con sede en Roma.
- Asociación Mexicana de Sociología.
- Asociación Argentina de Sociología.
- Instituto Colombiano de Sociología.
- Instituto Peruano de Sociología (lo preside).
- Sociedad Bolivariana del Perú (lo presidió en el bienio 1943-1945).
- Sociedad Bolivariana de Colombia.
- Colegio de Abogados de Lima, Perú.
- Sociedad Fundadores de la Independencia, Vencedores del Dos de Mayo de 1866 y defensores Calificados de la Patria.
- Sociedad Geográfica de Lima, Perú.

Decoraciones que posee:

- Gran Oficial de la Orden del Libertador (Venezuela).
- Gran Oficial de la Orden de Carlos Manuel de Céspedes (Cuba).
- Gran Oficial de la Orden de Vasco Núñez de Balboa (Panamá).

Libros que ha publicado:

1. *Alma errante*. Imp. Lux. Lima, 1922. Carátula de C. Quispez Asín.
2. *Piedras filosofales*. Con dibujos de Raúl Pro y Jorge Seoane. Imp. Lima, Perú, 1933.
3. *Quimera salvaje*. Contiene los poemas laureados en los Juegos Florales de Lima (1922), Juegos Florales del Cusco (1924) y en el Certamen Literario Latino-Americano, en la conmemoración del Primer Centenario de la Batalla de Ayacucho. Lima, 1924.
4. *Democracia*. Primera ed. Lima, 1925.
5. *Cosmopolis llega*. Carátula de Carlos Raygada. E. Libris de Jorge Vinatea Reinoso. Lima, 1927. Imp. E. Caballero.
6. *Sociología*. Exégesis sobre el contenido, método, orientaciones y leyes de la Sociología. Imp. E. Lux. Lima, 1929.
7. *Sexo*. Aporte para un ensayo de Sociología Sexual. Editorial Minerva. Lima, 1935. Esta obra mereció el premio anual que la Revista Argentina, editada

en Buenos Aires, otorga a los mejores libros que se publican en el Continente.

8. *Del salvajismo a la civilización*. Casa Editora Sanmarti. Lima, 1936.
9. *La ciudad y el campo*. Sociología Urbana y Rural. Obra presentada al Primer Congreso Inter-Americano de Municipios. La Habana, Cuba, 1938.
10. *Sociología*. Obra completa 550 pp. Ed. "Ariel", Lima, 1938
11. *Pedagogía sexual*. Ponencia presentada en la Primera Jornada de Eugenesia del Perú. Lima, 1939.
12. *La brujería en el Perú*. (Sociología Peruana). Primera ed. publicada por el XVII Congreso Internacional de Americanistas. Lima, 1939. Segunda ed. publicada por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1953.
13. *Autoctonismo de las culturas andinas*. (Introducción al estudio de la Sociología Peruana) Ponencia presentada a la II Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Lima, 1940.
14. *El litigio limítrofe peruano-ecuatoriano*. Estudio histórico publicado por acuerdo de la Cámara de Diputados del Perú, a pedido de su Comisión Diplomática, adoptada en sesión del 20 de enero de 1941. Casa Editora E. Bustamante y Ballivian. Lima, 1941.
15. *Clases sociales en el Perú*. Conferencia dictada en la Escuela Superior de Guerra. Lima, junio 1941.
16. *Signos y evolución del mito en el Perú*. Conferencia en la Escuela de Verano. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1941.
17. *Exposición de Motivos del Estatuto Universitario y Anteproyecto de la Sección II de la Ley Orgánica de Educación*. Publicación hecha por el Ministerio de Educación Pública. Lima, 1941.
18. *Peruanidad de Tumbes, Jaen y Mainas*. Discursos pronunciados en el Congreso del Perú con motivo del conflicto internacional y armado con el Ecuador. Publicación acordada por la Cámara de Diputados, en sesión del 6 de octubre de 1941, a pedido de los señores diputados Augusto C. Peñaloza y Teobaldo J. Pinzás. Imp. Torres-Aguirre.
19. *Sociología Peruana*. Obra completa, 560 pp. Casa Editora "Librería e Imprenta Gil. Lima, 1942.
20. *San Martín y Bolívar en la Historia de la Pedagogía Peruana*. Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, marzo 1945.
21. *Racismo*. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México, D. F. 1944.
22. *Sociología Educativa del Perú*. (Historia de la Pedagogía Peruana). . . . completa, 487 pp. Casa Editora "Librería e Imprenta Gil", Lima, 1944. Esta obra obtuvo el Premio Nacional de la Cultura, 1944.

23. *Discursos Parlamentarios*. Obra completa 678 pp. Casa Editora "Librería e Imprenta Gil. Lima, 1943.
24. *Sociología Integral*. Primera ed., 852 pp. Editorial "Librería e Imprenta Gil." Lima, 1945. Segunda ed. aumentada: Tomo I, Introducción al Estudio de la Sociología, Lima, 1951. Tomo II, Dinámica Social, Lima, 1954. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología.
25. *Negros en el Perú*.. Editorial "D. M. Miranda". Lima, 1947.
26. *Negros en el Nuevo Mundo*. Editorial P. T. C. M. Lima, 1958.
27. *Sociología de la Ciudad en el Nuevo Mundo*. Ponencia presentada al XIV Congreso Internacional de Sociología reunido en Roma. Publicación hecha por la Sociedad Italiana de Sociología. Roma, 1951.
28. *El Estado como Concepto Sociológico en el Continente Americano*. Ponencia presentada al XIV Congreso Internacional de Sociología, reunido en Roma, en 1950. Publicación hecha por la Sociedad Italiana de Sociología. Roma, 1951.
29. *La Eugenesia en América*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.
30. *Sociología de la Educación en el Antiguo Perú*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.
31. *La Crisis Universitaria en Hispanoamérica*. Editado por el Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

ÍNDICE

CAPÍTULO I

Orígenes del hombre y de la cultura en el Perú	7
--	---

CAPÍTULO II

El determinismo geográfico en la evolución social del Perú. Influencia social de: la cordillera andina, el mar, el clima, el río, la selva, la frontera	19
---	----

CAPÍTULO III

Clases sociales en la era precolombina, Colonia, República. Acción del clero, militarismo, plutocracia, clase media. Proletariado: breve historia de las huelgas en el Perú	39
---	----

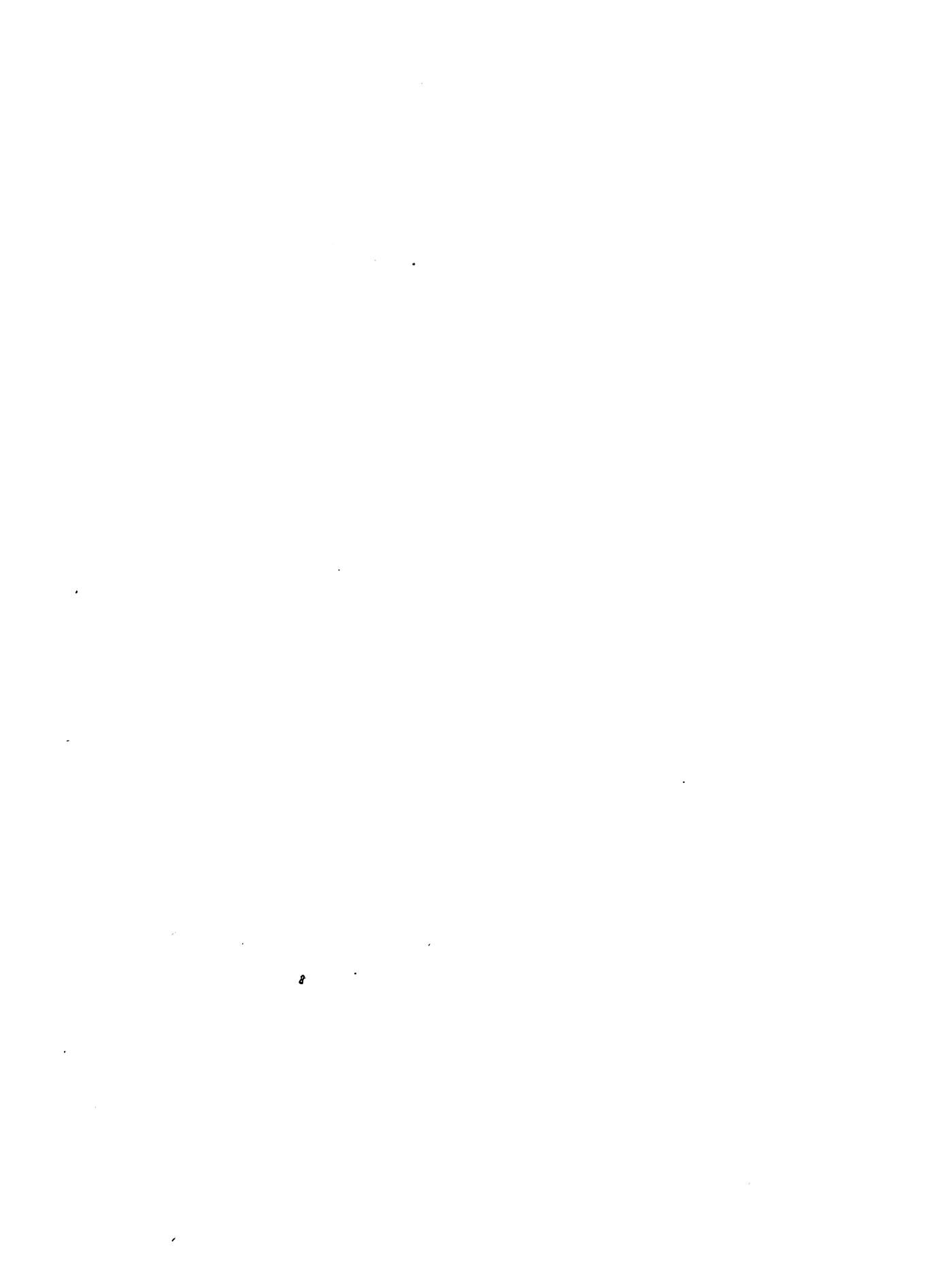
CAPÍTULO IV

Sociología indiana. El ayllu. Comunidades indígenas. Vida y pasión del indio en la Colonia y en la República. Economía y trabajo de los aborígenes y mestizos. Régimen familiar indígena. Indios selváticos. Supervivencias ancestrales. Ideario de acción. El "sirvinacuy", matrimonio de prueba entre los aborígenes del Perú. República	239
--	-----

CAPÍTULO V

Una visión del Perú. Colonialismo. Tragicomedia de la democracia criolla. Quiebra de la conciencia profesional. Crisis del Poder Judicial. Agonía de la fe. Bajo el imperio de los mediocres. Diagnóstico del Perú	541
--	-----

Este libro se terminó de imprimir el día 28 de agosto de 1959 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. De él se tiraron 1,000 ejemplares.





MAC-LEAN Y ESTENÓS

SOCIOLOGÍA
DEL PERÚ

HN343
M3

INSTITUTO DE INV