

**Estereotipo y entendimiento peruano de España.
Por una revisión del imaginario peruano¹.**

Fermín DEL PINO DÍAZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(Madrid)

Resumen:

Este ensayo sustenta sugerentes reflexiones sobre las conexiones y desconexiones inherentes a la lectura oficial de la matriz cultural hispana por parte de la cultura criolla peruana. El autor sostiene que dicha lectura se basa en la existencia de estereotipos que al ser explicitados, podrían ser superados y así construir una relación desprejuiciada entre España y Perú. Resalta la necesidad de la reflexión filosófica e interdisciplinaria que se proponga como tarea un debate interoceánico al respecto.

Palabras clave:
Estereotipo, creencia.

Abstract:

This essay maintain that the relation into Spain and Peru is based in the existence of someone stereotypes which could be surpassed with a philosophical reflexion, since this way the peruvian's people will dare to criticize it established and budget.

Keywords:
Stereotype, belief.

- 1 Primer congreso Internacional Hispano-peruano de Filosofía. (Madrid, 7-9 de Mayo 2007). Agradezco a Rubén Quiroz, conocido felizmente en este evento, y a Antonio Jiménez, viejo conocido de los años 70, que me hayan dado la oportunidad de expresarme en un congreso filosófico. Creo que esta vieja disciplina - empeñada desde los albores de la humanidad en mostrarnos los viejos caminos del pensamiento, como modos de conocer- nos permitirá a peruanos y españoles pensar juntos, tal vez para conocernos mejor.

1. Justificación filosófica de mi contribución

Mi participación en un evento sobre Filosofía hispano-peruana sólo se puede entender en un sentido metafórico, y referida aquélla más bien al tiempo colonial que al presente. Mi área de trabajo es más bien la antropología, aunque he dedicado mucho tiempo (desde mi tesis doctoral en 1975) al tratamiento de materiales históricos que tienen aún un valor antropológico. Efectivamente, hice mi trabajo de campo en la selva peruana de Madre de Dios sobre las migraciones altiplánicas, desde 1971 a 1974, y dicté clases de Antropología americana en esos años en la Complutense (precisamente en estas mismas aulas en que hemos celebrado este coloquio hispano-peruano), pero el tema de mi tesis doctoral y el que ha ocupado más tiempo luego ha sido la lectura, interpretación y edición crítica de Crónicas de Indias.

Cuando ingresé al gremio antropológico en la España de los años 60, la presencia de la antropología dependía casi toda ella de profesores formados en el extranjero (Carmelo Lisón en Inglaterra, Claudio Esteva en el México del exilio, y otros muchos colegas venidos de fuera), e incluso en España Caro Baroja se formó con maestros alemanes como Trimborn u Obermaier, ingleses como Evans-Pritchard, y americanos como George Foster). La generación española -de una docena escasa, aproximadamente-, que nos formamos en el Centro Iberoamericano de Antropología, que funcionó por tres años (1966-68) en las aulas del Museo Nacional de Antropología de Atocha bajo la dirección de Claudio Esteva, comprobamos que nuestra disciplina no se cultivaba en España. La pregunta inmediata que nos hacíamos entonces -al comprobar este hecho obvio- era si alguna vez se había cultivado. Esa duda determinó mi tesis doctoral entre 1969 y 1974, que me llevó a hurgar en los manuales históricos usados para su formación por mis colegas de Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos: en ellos se citaban las crónicas de Indias como parte menor de su período fundacional, aunque en ello se distinguieron particularmente los norteamericanos, que tenían en las Crónicas de Indias la información textual más antigua sobre los aborígenes de su país. También los americanistas europeos y norteamericanos, interesados en las sociedades tradicionales de la otra América, la del Sur y el Centro, reconocían el interés de estas fuentes para el trabajo propio que se habían propuesto de conocimiento del pasado americano.

Tras familiarizarme con el tratamiento que la antropología exige dar a estos materiales para su uso presente, centré mi atención en unas cuantas crónicas del s. XVI que me parecieron merecer más el estatuto de 'científicas'. Naturalmente que también eran interesantes algunas obras pa-

sadas de otro período posterior cualquiera, y de hecho dediqué varios años a trabajar las expediciones ilustradas (en particular la de Malaspina), la amplia producción de derecho consuetudinario emanada del equipo que trabajaba bajo la dirección del abogado Joaquín Costa a fines del XIX (dentro del cual se contaba a los jóvenes Miguel de Unanuno y Rafael de Altamira, cuya tesis doctoral sobre la propiedad comunal fue dirigida realmente por Costa, y no por su director oficial Gumersindo de Azcárate). También, por último, me interesaron para esta empresa histórico-antropológica los exilados españoles del 39, algunos de los cuales habían sido mis maestros y cuya obra estaba a punto de perderse por muerte de sus miembros más antiguos (Bosch-Gimpera, Juan Comas, Angel Palerm, Barandiarán, etc.). De hecho, fue en el primer congreso español de Antropología del año 76 donde me estrené como coordinador del simposio de historia antropológica, y fue allí donde conocí al joven Antonio Jiménez que vino a hablar de un filósofo español del XIX (Urbano González Serrano), con obra de interés antropológico. El tema de mi interés en ese simposio eran los exilados españoles del 39 como antropólogos, y sus muchos ancestros hispanos (comenzando por algunos exilados erasmistas como Juan Luis Vives, y su interés por las sociedades campesinas europeas, asaltadas entonces por ínfulas revolucionarias y heréticas). Mi preocupación oportuna por los compromisos coloniales de la antropología tradicional –denunciados obsesivamente por la generación del 68- me hizo hallar una relación ‘intrínseca’ –que diría un filósofo escolástico- entre la situación marginal y minoritaria del exilado con la naturaleza minoritaria de los objetos tradicionales de atención antropológica, del que hice objeto de algún artículo posterior². (Del Pino, 1991).

Pero el centro principal de mi atención histórico-antropológica eran los escritores del s. XVI. En aquel tiempo primigenio era donde principalmente se podían encontrar -a un nivel inigualado luego, a nivel internacional comparado- materiales hispanos de primera mano (siendo los primeros en hablar de esa materia etnográfica en el Nuevo Mundo) y de una repercusión mundial, como para llamarlos pioneros de la disciplina. Naturalmente, la muestra de ejemplos a estudiar no podía ser muy amplia, para poder avanzar en su estudio, y había además que elegir entre una gama muy variada de autores (marinos, soldados, misioneros, letrados...). Aparentemente debía escoger entre los primeros escritores de temas indios, (como Colón, Pedro Mártir, Gómara, Cortés, Las Casas, etc.), y en el campo perua-

2 «Antropología, colonialismo y minorías culturales». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, I. (Madrid: 1991), pp. 5-26.

no a los primeros soldados (Estete, Jerez, Cieza, Pedro Pizarro), porque para mis colegas antropólogos lo más valioso era lo más antiguo. Como si se tratase de coleccionistas. Algunos desconfiaban de los escritores eruditos, porque proyectaban sus categorías eurocéntricas, y especialmente de los misioneros, a los que se suponía poco neutrales en el estudio del mundo de los valores y creencias.

Por mi parte, sin embargo, a medida que avanzaba en el conocimiento de las fuentes tempranas, y de los catálogos actuales a ellas dedicados (sobre todo, en los famosos Handbooks de Sudamérica, Norteamérica o Mesoamérica dirigidos por antropólogos y etnohistoriadores norteamericanos), me daba cuenta que las fuentes hoy más apreciadas no eran las más tempranas, dado que estaban llenas de prejuicios populares contra una población extraña, para cuya comprensión no tenían ningún elemento mediador. Como luego reconocerían mis maestros (Lévi-Strauss, por delante de todos), a los humanistas e ilustrados les había ayudado mucho su conocimiento del pasado clásico o asiático para poder 'digerir' la extrañeza de las instituciones políticas y religiosas de las sociedades que estudiaban en el Nuevo Mundo. Todas las sociedades han tardado en aceptar como humanas las costumbres y cosas extranjeras. La alteridad cultural se había logrado asimilar por grados, mediando unos para alcanzar los otros. Primero aceptó Occidente a sociedades como las clásicas de la Antigüedad propia –la grecorromana– como objeto de estudio, porque eran cercanas, si bien cuestionaban los dogmas del credo religioso cristiano: era escandaloso, pero aleccionador para los humanistas, que los filósofos paganos de la antigüedad como Sócrates, Aristóteles o Platón, tuvieran una capacidad de conocer y medir la virtud humana tan elevada o más que los padres de la Iglesia: para los erasmistas, los sabios de la antigüedad no solamente hablaban una lengua excelente, sino que su conocimiento y su virtud era un modelo para la cristiandad (mucho mejor que el ejemplo ofrecido por las órdenes religiosas que se ponían delante del cristiano, como modelo de vida). De ahí su exagerada heterodoxia, cercana al luteranismo para la mayoría de los frailes.

De todos los humanistas interesados en los pueblos del Nuevo Mundo tal vez los mejores conocedores eran los misioneros, especialmente procedentes de órdenes religiosas universitarias (dominicos, agustinos y jesuitas). Y entre ellos destacaban individuos que habían pertenecido a un período reformado de su propia orden, donde los estudios humanistas contribuían a su propia mejora moral y espiritual. Tal vez no haya ahora otro ejemplo mejor que los nombres de Bernardino de Sahagún para la orden franciscana, Francisco de Vitoria para la dominica y José de Acosta para la jesuita. Los jesuitas mismos

eran ellos una orden muy reciente, creada en 1540 entre universitarios de la Sorbona, y se caracterizaban por dos cualidades específicas: una dedicación misional preferencial como medio de ascenso interno, y una especialización en la actividad docente, partiendo de una formación basada en los clásicos.

De todos ellos decidí elegir al P. Acosta como tema de estudio preferente. Porque, en primer lugar, se trata de un estudiante con excelente formación como latinista, interesado particularmente en temas filosóficos y morales, más que escriturísticos, como reconocía en su carta al P. Jerónimo Nadal (1561). Porque además, aparte de conocimientos teológicos y filosóficos como Vitoria, contenía una información amplia y de primera mano sobre las culturas americanas (sobre Perú y México principalmente). Y finalmente porque, al contrario que Sahagún y la mayor parte de los misioneros, su obra no había quedado inédita sino que se había publicado en sus días, e incluso se había traducido a varias lenguas, influenciando realmente la idea que los filósofos europeos se hicieron de las sociedades americanas.

Como botón de muestra, uno de los libros más influyentes de la teoría política en la Europa ilustrada usaba su obra indiana para explicarse el proceso general de evolución política de las sociedades humanas, en general. Efectivamente, el filósofo inglés John Locke escribiría al final de su vida una obra muy conocida, titulada *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Londres, 1690), que dejaría anónima para evitar complicaciones, pero que honraría de por vida su nombre: en ella, para explicar el origen contractual de la sociedad civil, Locke intenta justificar históricamente la existencia de un estado natural previo, recurriendo al ejemplo de los pueblos americanos prehispánicos. No encuentra otro modo mejor de convencer al lector que mencionar párrafos de la «Historia Natural y Moral de las Indias», donde se establecen las diferencias entre la sociedad peruana y sus ancestros bárbaros y sin orden. Algunos estudiosos establecen que Locke elabora su teoría pensando precisamente en la situación de América³. He aquí la referencia de Locke a Acosta:

3 Ver de nuestro colega Francisco Castilla: «El indio americano en la filosofía política de Locke». *Revista de Indias*, V. XLVI, julio-diciembre de 1986, N° 178, pp 421-451. Precisamente, en la p 439, Castilla postula que «Locke desarrolla su teoría del estado de naturaleza pensando en su aplicación a las tierras de América... De aquí que sea el Nuevo Mundo el lugar que aparece constantemente cuando se trata de presentar los tiempos primitivos». Al respecto es útil igualmente el texto de Ronald L. Meek, *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI, 1981

«Roma y Venecia empezaron al conjuntarse cierto número de hombres, libres e independientemente unos de otros, y entre los que no existía superioridad natural o sometimiento. Y si José de Acosta merece crédito, él nos asegura que en muchas partes de América no existía ninguna clase de gobierno [1590, I, 25)...] que sigue siendo todavía un modelo de lo que fueron las épocas primitivas en Asia y en Europa, cuando los habitantes eran muy escasos para la extensión de esos países, y la escasez de habitantes y de dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones de tierra ni a luchar por una extensión mayor de sus fincas» (*Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VIII, Madrid, 1976: 77-82).

Sin embargo, el interés filosófico de Acosta era completamente excepcional en el mundo hispánico y contrariaba todo lo que se había escrito sobre las Indias, que era mucho. Efectivamente, el autor era consciente de esta excepcionalidad, pues distinguía su obra de las otras por dos cualidades novedosas: a) tratar la materia desde un punto de vista que él tituló 'filosófico', y b) interesarse por el Nuevo Mundo (su naturaleza y su humanidad), pero no sobre la historia española o europea en Indias. El propio autor caracterizó así su obra, en el Proemio al lector:

Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se ha descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte; ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe.

A la verdad ambas cosas tienen dificultad no pequeña. La primera, por ser cosas de naturaleza que salen de la *philosophía* antiguamente recibida y platicada: como es ser la región que llaman tórrida muy húmeda y en partes muy templada, llover en ella cuando el sol anda más cerca y otras cosas semejantes. Y los que han escrito de Indias Occidentales no han hecho profesión de tanta *philosophía*, ni aún los más dellos han hecho advertencia en tales cosas. La segunda -de tratar los hechos e historia propia de los indios- requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios, del cual carecieron los más que han escrito de

Indias: o por no saber su lengua o por no curar⁴ de saber sus antigüedades. Assí, se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. Desseando, pues, yo tener alguna más especial noticia de sus cosas hice diligencia con hombres prácticos y muy versados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos destas gentes. Y en lo natural de aquellas tierras y sus propiedades, con la experiencia de muchos años y con la diligencia de inquirir y discurrir, y conferir con personas sabias y expertas, también me parece que se me ofrecieron algunas advertencias que podrían servir y aprovechar a otros ingenios mejores para buscar la verdad, o passar más adelante, si les pareciese bien lo que aquí hallasen.

Assí que, aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo según hay mucho dicho y escrito dél, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva: por ser juntamente historia y en parte *philosophía*, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también las de libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.

He querido conceder tanto espacio a una cita del pasado, pues expresa muy bien y dice lo que entendía su autor por filosofía. El conocimiento depurado y crítico de las cosas naturales como de las cosas morales, tanto da. Ahora justamente me estoy ocupando de una edición crítica de esta obra, que está llena de ilustraciones y notas explicativas. Saldrá en Madrid este año, pero espero poder sacarla también en una editorial limeña, para que la adquieran los estudiantes y profesores peruanos: cosa hasta ahora no realizada (aunque parezca raro, ya que fue en Perú donde desarrolló su actividad principalmente, y no en México, donde el filósofo Edmundo O'Gorman se encargó de editarla más de media docena de veces desde 1940).

Mi mayor contribución a la valoración filosófica del autor, por el momento, es acercar este autor pasado al lector peruano⁵. Es una pena no

4 'cuidar' (Mateos, 1792 y 1894).

5 Naturalmente, la obra de Acosta es muy conocida en el ámbito peruano, como etnógrafo y como naturalista, e incluso algunos intelectuales la han valorado como contribución filosófica. Ver de José Carlos Ballón, «José de Acosta: naturalismo, historia y lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano», *Logos latinoamericano*, año 5, n° 5, 14 pp. Consultada en Internet: sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/publicaciones/Logos/2000n5/avances_investigacion2htm/22.jose-de-acosta22. Tal vez una distinción mayor entre su

poder ahora dedicar un espacio suficiente a la tarea editorial de fuentes, como labor de un antropólogo, pero quisiera al menos señalar que la edición crítica es una labor de autoría, y la considero por ello muy digna de la antropología. Si queremos respetar la palabra del otro, no hay otra actividad más congruente que editarle críticamente. Los antropólogos se engañan a sí mismos cuando se ocupan solamente de 'escribir' monografías etnográficas (Recuerden el título del famoso congreso de Santa Fé -México- de 1987, *Writing cultures*, traducido como «Retóricas de la antropología», que inauguró el debate postmoderno en la antropología norteamericana). Creo que tan importante como escribir monografías, es leer monografías, y naturalmente para ello hay previamente que editarlas, pero los antropólogos temen que 'la letra mata'.

Sin embargo, la labor antropológica –referida al rescate del discurso vario y cambiante de los informantes- puede ser comparada a la mera labor de leer y editar críticamente. De hecho, el conocido maestro Clifford Geertz la comparaba justamente con la inteligente 'lectura de un palimpsesto», lleno de tachaduras y elipses, en un brillante artículo sobre la labor etnográfica como 'descripción densa'⁶. Lo mismo que los discursos de informantes actuales, llenos de elipses y misterios que deben ser descifrados por un antropólogo perceptivo, los discursos del pasado (en particular los de autores que se ocupan de otras culturas, y escrituras, como nuestros cronistas) merecen una lectura 'densa', de estilo antropológico. No habría, por otro lado, mejor definición de esta labor etnográfica que la que pidiera el filósofo Gadamer para emprender la buena lectura actual de la antigua filosofía: para entender hoy a un filósofo pasado hay que colocarse en el mismo horizonte mental, fundirse con él («Verdad y método»).

2. Importancia filosófica del Perú

En este sentido, la filosofía tiene un punto de encuentro con la ciencia, y particularmente con las ciencias humanas y sociales. Y creo que podremos,

historia natural y su tratado misional (el segundo no es obra de autor, sino de grupo), así como matizando más sus opiniones precisas (sobre la lengua indiana y la escritura, y sobre la naturaleza y la civilización indianas), nos permita entender mejor sus oscilaciones varias ante el tema de la alteridad cultural y la modernidad racional. Espero que nuestra edición contribuya a ampliar y esclarecer este novedoso 'revival' actual sobre la temprana filosofía peruana.

6 Clifford Geertz (1990), *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa. Cf. Art. Primero.

a partir de este modo de proceder, revisar nuestro comportamiento diario recíproco y, tal vez, proponer otro que nos lleve a un entendimiento mejor. En este caso trataremos de revisar las imágenes peruanas sobre España, no de lo contrario, la idea española del Perú. Aunque ambas cosas están íntimamente relacionadas, como era de prever. Intentaremos sacarle algún provecho filosófico, en el sentido primario del mismo, es decir de 'compromiso con el saber'.

De hecho, la materia peruana ha ocupado tempranamente a las mentes europeas, casi desde su misma aparición en su horizonte vital: cuando se tienen las primeras noticias en 1532, es justamente cuando se está configurando el cargo de cronista mayor de Indias a favor del madrileño Gonzalo Fernández de Oviedo (como ya estudió en 1890 el peruanista Jiménez de la Espada, descubridor de las primeras «relaciones de la tierra» conservadas masivamente en archivos españoles), como evidencia olvidada del interés hispano por las Indias. Efectivamente, como diría el historiador inglés Henry Kamen, éste es «uno de los proyectos más creativos» de Felipe II⁷, como gobernante europeo. Me encargué hace unos años de organizar en Lima (diciembre de 1999, publicado en 2004 en Madrid, Iberoamericana) un congreso de historiadores españoles y peruanos que examinase unos cuantos precedentes españoles sobre el fenómeno del peruanismo hispánico, enfocando como eje del 'discurso' filosófico la obra del jesuita José de Acosta, tal vez uno de los escritores que los filósofos europeos reconocieron como ancestro. No teniendo hoy tiempo de analizar con detalle ninguna parte de esta obra peruanista de valor universal, me contentaré con poner dos ejemplos del particular interés filosófico. Uno pertenece a la primera parte, o historia natural, cuando describe las tierras indianas, y llega al Perú:

Este pedaço de mundo que se llama Pirú es de más notable consideración, por tener propiedades muy extrañas y ser cuasi excepción de la regla general de tierras de Indias... (Sevilla, 1590, libro III, cap. 20)

El otro ejemplo pertenece a su segunda parte, o historia moral, pero lo tomamos de su otra obra (el tratado misional de 1588), en cuyo proemio explica el interés particular de su opción peruanista:

7 Henry Kamen, *Felipe de España*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1997, pp. 251-252

He preferido ceñirme principalmente a los indios del Perú, pensando así ser más útil a todos los demás [bárbaros]. Y esto por dos razones: la una por serme a mí más conocidas las gentes del Perú [y por ello puedo hablar con más certeza]; la otra, porque siempre he creído que estos indios ocupan como un lugar [o estadio] intermedio entre los otros, por donde con más facilidad se puede por ello hacer juicio de los demás [extremos] (ACOSTA, 1954: 390b-391a).

En todo caso, las muchas ediciones de la obra en varias lenguas, y su propia republicación castellana en nuestros días, revela el éxito general obtenido por el autor con sus análisis particulares del Perú. Efectivamente, el ilustre viajero alemán Alejandro de Humboldt (tal vez el más ilustre, cuyo centenario del viaje entre 1799 y 1804 acabamos de celebrar, con varios homenajes en España y fuera de España), no se recató de publicitarlo repetidamente, referido tanto al P. Acosta como a Fernández de Oviedo, llamándolos inventores primeros de la *Física del globo*. Ese nivel de globalidad del conocimiento físico de la tierra (de sus corrientes marinas y orográficas, de su flora y fauna, de la presencia física del hombre) es la característica más sobresaliente del sistema ideológico que se le atribuye, por el cual se le han erigido tantas estatuas: ahora recuerdo, por ejemplo, la que se alza a la puerta del Museo de Historia Natural neoyorkino, dando la espalda a Central Park. Pero, aparte referencias personales, nuestro hombre eminente de la Ilustración europea reconocía al mismo tiempo el peso trascendente del viaje americano a los Andes en la formación de su sistema científico: hoy día asociamos a Humboldt subiendo al Chimborazo, sobre todo, como pensamos en Darwin visitando las islas Galápagos, una generación después.

Como se ve, el impacto intelectual del mundo andino sobre la Filosofía europea es un fenómeno que ha ocurrido no solamente en el caso de España sino de otros intelectuales europeos, y no solamente alemanes o ingleses. El propio Humboldt debía su entusiasmo con el trópico americano a la tradición francesa, donde desarrolló su vida científica por largos años, antes y después de su periplo americano. Recuérdese que mucho antes de su viaje, y casi exactamente un siglo antes del viaje de Darwin al Nuevo Mundo, la Academia de Ciencias de París envió al trópico andino a varios sabios para medir la longitud del arco del grado ecuatorial, al mismo tiempo que otro grupo lo hacía en Laponia. De estas mediciones pendía la verdadera idea sobre la figura de la tierra (en forma de manzana o de pera), que había comprometido el honor nacional de la Academia, enfrentada a las diferentes

predicciones de la Royal Society y de Isaac Newton. Pues bien, el grupo enviado al Polo Norte regresó al poco tiempo con las mediciones hechas, mientras el grupo viajero al virreinato peruano tardó casi diez años. Según los expertos que hacen historia hoy de esos viajes y descubrimientos en el campo global de la Física, el mérito del viaje ecuatorial fue superior, a pesar de su demora: porque no solamente trajeron medidas exactas, sino una más fina conciencia de la capacidad limitada de nuestros instrumentos de medición de los fenómenos físicos⁸. Otra vez, la particularidad de la naturaleza andina facilitó la observación precisa de los fenómenos a ser medidos, mostrando especiales dificultades, que ayudaron a afinar los métodos para aplicar a nivel global sus conclusiones regionales.

3. Estereotipos peruanos de España, antiguos y modernos

Se llama 'estereotipo' a una cosa que Ortega hubiera llamado «creencia», como opuesta a la categoría filosófica de la Idea. Tal vez no haya un concepto más paradigmático del oficio filosófico que el de Idea, que recuerda las especulaciones grecolatinas (en especial de Platón) tanto como los ensayos ilustrados, románticos o hasta de los filósofos de hoy. Incluso de los filósofos españoles que, desde Ortega y Gaos, enfatizan hablar más de historia de las ideas o pensamientos filosóficos que de Filosofía, *stricto sensu*.

Sin embargo, no vivimos de ideas principalmente, y es sabido que la filosofía contemporánea se ocupa de ubicar las ideas en la vida, no en abstracto. Vivimos principalmente con supuestos, ya que la acción se interrumpe en la medida en que pensamos. Como dijo Ortega, «las ideas se tienen y en las creencias se vive». Por eso nos interesa tener en cuenta los estereotipos y creencias acerca de la identidad del otro que se han formado a lo largo del tiempo entre España y el Perú. Creo que las relaciones entre España y el Perú se han regido por unos estereotipos mutuos, y que hay que atender a los mismos si queremos entenderlas. Creo también que entender al otro –y, tras ello, analizar las creencias diversas en que se basan nuestras mutuas relaciones– es –o debiera serlo– una función primaria del oficio filosófico.

8 Antonio Lafuente, *La geometrización de la tierra: observaciones y resultados de la expedición geodésica hispano-francesa al virreinato del Perú (1735-1744)*. Madrid: CSIC, Cuadernos Galileo, Instituto «A. de Vilanova» (CSIC), 1984.

En este sentido, es curioso lo que ocurre desde el principio con el tema del estereotipo, en sí mismo una palabra que ha dejado ya de significar lo que realmente significó primero. Como dice Wikipedia: «Originalmente un estereotipo era una impresión tomada de un molde de plomo que se utilizaba en imprenta en lugar del tipo original. Este uso desembocó en una metáfora sobre un conjunto de ideas preestablecidas que se podían llevar de un lugar a otro sin cambios (al igual que era posible con el tipo portable de impresión)». Parece ser que el uso metafórico se ha impuesto totalmente sobre el original, como revela la definición prioritaria de la Real Academia Española (de la Lengua), que comienza por el significado metafórico para concluir en el original, obedeciendo al uso más común: «Estereotipo es una imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable. Viene derivada de su segundo significado, tomado de la *Imprenta*, «Plancha -de plomo- utilizada en estereotipia».

Como se ve, los estereotipos tienen un enorme interés para el análisis de la conducta humana, en la vida diaria, que es de lo que se debe ocupar la filosofía preferentemente. Creo que en el caso de las relaciones hispano-peruanas es conveniente abordarlo, para ver si coincide con la historia real, y entender el 'juego' que la memoria presente del pasado nos hace, para actuar en el presente.

Los peruanos imaginan una España que no existe como tal (me atrevería a sostener). No conocen una imagen moderna e izquierdista de España, porque no recibieron exilados del 39 (como México), tal vez porque la izquierda no dominaba en Perú. Al contrario, el presidente M. Odría se apoyó en el embajador español en los años 50 (Fernando M^a Castiella, luego canciller español con Franco) para sostener su dictadura.

La imagen peruana de España no es fiel ni con la España colonial ni con la España moderna. El peruano olvida que en la colonia, la república de los indios en tiempos de los Austrias (el tiempo de esplendor peruano) funcionaba a relativa satisfacción de la población autóctona, aunque no con los Borbones (y de ahí la rebelión de Condorcanqui). Con los Austrias los indios no buscan el mestizaje (como en México), porque había que ser indio y no pagar tributo (todos los incas u huancas), o también había que ser indio y controlar gremios e incluso acumular capital, ganar pleitos, etc. Karen Spaldin (en su antigua monografía *De indio a campesino...*, del IEP) establecía las diferencias enormes con México. Los jesuitas se encargaron de 'integrar' la élite incaica en la élite colonial, y por eso fueron tan buenos aliados del monarca, hasta Condorcanqui. Obviamente, había en tiempos de los Austrias y tam-

bién de los Borbones (1700-1825) muchos españoles explotadores y también algunos filántropos. Ni más ni menos tal vez que en otros sistemas coloniales, en general.

A este respecto es digno de atención el modo tan hispánico como se plantean los peruanos su historia pasada, considerándola un fracaso. Ya se sabe la tendencia española a hablar de su pasado, y admirar los modelos extranjeros: la famosa 'leyenda negra' tiene su origen primero en la propia autocrítica hispana, la lascasiana y muchas otras posteriores. Somos muy amigos de dar 'arbitrios' y propuestas que creemos de valor general: en base a esa tradición nacional se atrevió Huamán Poma en aconsejarle al rey cómo gobernar su reino andino. ¿Sería pensable una correspondencia así en otras monarquías europeas?⁹ Los propios indigenistas peruanos reaccionan muy diferentes de los mexicanos, que han intentado usar el castellano para unir la población dispersa aborigen (no tan centralizada como en el Perú, por la ausencia de un precedente como el incaico): en los centros coordinadores indigenistas se enseña el castellano para 'mexicanizarla'. Los indigenistas peruanos como Luis E. Valcárcel abominan del lado hispánico de su pasado histórico, como queriendo matar al padre ilegítimo, por injusto. Tuvo que corregirle la plana su alumno José María Arguedas, hablándole bien del mestizaje cultural en los Andes, que aprendió precisamente en sus tempranas visitas mexicanas de los años 40. Es verdad que los mexicanos no aman mucho a Cortés, pero han terminado aceptando la estirpe mestiza dejada por él, y su hueste. En el Quinto Centenario fueron los primeros colaboradores, una vez que se aceptó por el gobierno español que lo que se trataba de conmemorar era el encuentro, no el descubrimiento.

México cultiva una imagen positiva de su pasado, elevando el indigenismo a categoría de levadura nacional, mientras en Perú el pasado andino (por no hablar de otros pasados varios) es motivo de alta discusión nacional. Toda idea imperante en Perú de pertenecer a una república cultural atrasada, son concepciones que forman parte de planteamientos cambiantes: para la elite peruana colonial (que es la que formaba opinión, como siempre, según Marx) su mundo no era el peor de los mundos, aunque era mejorable, como todos. La expectativa posterior –ya en tiempos borbónicos–

9 No hay prueba alguna de que esta carta llegara a la corte española, al contrario de lo que suponen sus estudiosos, colocando sus orígenes en un donativo real. El mismo Museo de Copenhague que adquirió la carta del 'escritor Ayala' –como gustaba llamarse el autor– es dueño de la carta original del virrey (que difícilmente se hubiese regalado).

de que la solución a sus problemas viene del Norte (Inglaterra, Francia, Alemania, Suecia, EE.UU. ...) es una idea que se va imponiendo a medida que pierden poder, aunque suele formar parte del armamento ideológico de todas las burguesías reformadoras, que quieren suplantar el régimen oligárquico anterior. Finalmente, lo que se compartía entre las burguesías ilustradas europeas –en especial, su crítica del régimen anterior– pesaba mucho más que aquello en que se diferenciaban. Si hubiera vivido tan bien la clase popular en la orgullosa Europa (en Inglaterra, Francia o Alemania), ¿por qué las migraciones masivas al Nuevo Mundo? ¿Por qué las revoluciones inacabables?

Tras la independencia de América, en España se vuelven a dar posibilidades modernizadoras que Perú no volvió a percibir. Tal vez, la interrupción de la migración española en Perú impidió concebir la existencia de esa dinámica hispana, y la misma elite peruana quedó con una imagen falsa de España, una imagen interesada y estereotipada, tanto para la elite hispanizada como para sus competidores. Me pregunto por qué vías llega al Perú su imagen 'arcaica' de España (el propio Arguedas vino en 1958 a España, buscando el arcaísmo sociológico hispano, para comparar con el peruano), y por qué hay tan pocos aliados peruanos de los reformadores hispanos (entre otros, por ejemplo, de Unamuno). Por lo que he leído (no mucho) sobre la generación del 98 en Perú, lo que les interesaba de ella (a Porras y Víctor Raúl, Mariátegui, Cesar Vallejo, Basadre; quizás no tanto a Víctor Andrés o García Calderón, los conservadores) era la combinación exitosa (buscada por ellos) de modernidad y tradicionalismo. Hay que oír a gentes como Estuardo Nuñez y Maticorena su opinión al respecto, por ejemplo, en el homenaje a su común maestro Porras.

Frente a México, cuyos intelectuales eligieron generalmente a los progresistas españoles (Unamuno, Valle Inclán, Ortega, Américo Castro... y tantos profesores exilados, alumnos suyos), los peruanos tuvieron amistades menos definidas, y tal vez se buscaron más los conservadores, a estilo Riva Agüero. De hecho, los escritos de Unamuno a Riva Agüero revelan malentendidos a este respecto.

Merecerá la pena dedicar en algún otro momento un examen detenido a los epistolarios hispano-peruanos. Al menos, a los de la generación del 98, que sí tuvieron un relativo contacto estrecho¹⁰. Entonces hubo oca-

10 Véase la obra de W. Kapsoli, *Unamuno y el Perú, Epistolario, 1902-1934*. Lima: 2002, y el Coloquio *La ira y la quimera*, coordinado por E. Hopkins, 2001 en la PUCP, que contiene artículos muy interesantes.

sión de volver a vivir del mismo modo el drama nacional, tras la invasión chilena de 1879-84, y la guerra del 98 entre España y Estados Unidos. De las reclamaciones literarias de Ricardo Palma a la Academia de la Lengua, a las propuestas de gobierno de los hermanos García Calderón, Víctor Andrés Belaunde, Víctor Raúl Haya de la Torre, y la alianza historiográfica de Riva Agüero y Porras Barrenechea, se recorre un amplio espacio para revisar nuestra manera respectiva de entender el pasado, entre la tradición y la modernidad.

Creo que la venida de J. M. Arguedas a España en 1958, año en que el propio Vargas Llosa estaba matriculado en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid estudiando a García Márquez -antes de decidir su nacionalización de los años 90-, son un buen colofón de un largo diálogo entre España y el Perú, tal vez ininterrumpido desde el Inca Garcilaso¹¹, aunque también lleno de discontinuidades globales a nivel nacional.

Me pregunto si no cambiarán los destinos bilaterales entre ambas sociedades con la nueva 'conquista' española del mercado económico latinoamericano por los empresarios españoles, privadamente -como en el pasado-, así como la venida masiva de una emigración laboral de los países andinos a España (compuesta de mano de obra sin cualificar, pero también de médicos u otros titulados universitarios, que desarrollan su vida normal en Europa). Al menos, los estereotipos tradicionales tendrán ocasión de ponerse a prueba, y será posible contemplar de cada parte nacional los lados ocultos de la luna, en el otro país. Ni todos los gachupines son blancos aristócratas, ni todos los peruanos son andinos, sino al contrario: en ambos países existe una multilateralidad cultural predominante, que incluso ha afectado en ocasiones a la viabilidad del estado nacional. En Perú será la predominancia histórica del interior serrano lo que pesa sobre el Estado nacional, aparentemente uniforme, y en España el enorme peso histórico de la periferia costera (Andalucía, países catalanes, vascos y gallegos).

Son dos estados arcaicos, de una enorme precocidad temporal (destacados uno en la vieja Europa, y otra en el joven Nuevo Mundo), que no pueden disolver su heterogeneidad estructural en las exigencias

11 Efectivamente, quedan por estudiar algunas excepcionales amistades personales de peruanos y españoles (del ilustrado Olavide con el conde de Aranda, del romántico R. Palma con Jiménez de la Espada, del poeta moderno César Vallejo con Juan Larrea, etc.) que pueden mostrar la coincidencia profunda de personas pertenecientes a contextos nacionales totalmente inconexos.

homogeneizadoras del estado moderno. El estado incaico fue la materia principal con que reflexionaron los utopistas europeos acerca del Nuevo Mundo (entre ellos el filósofo proto-ilustrado John Locke), y la monarquía española fue la materia principal de las reflexiones 'constitucionales' de Maquiavelo, Bodino y Montesquieu (como demostró sobradamente el viejo profesor D. Luis Diez del Corral, y recientemente el joven historiador Anthony Paguen). Ya es hora de que los filósofos hispanos y peruanos conviertan a su propio mundo social y cultural en la materia de sus reflexiones comparadas. Además de glosar nosotras filosofías de moda construidas para otros ámbitos históricos, que han logrado imponer su prestigio metodológico sobre el conjunto, tal vez no esté mal que comencemos a 'construir' ideas que sirvan para explicar nuestras formas de ser, y podamos superar así el nivel magmático de los estereotipos. Lo peor de éstos no es que consagremos imágenes falsas acerca de los otros, sino que terminemos por apoyar con ellos nuestras rutinas mentales en el necesario oficio de 'concernos a nosotros mismos'. La consigna del oráculo de Delfos puede servirnos mucho en la senda filosófica futura, a peruanos y españoles, como ya le sirviera a Sócrates para instruir a sus devotos alumnos, y también a los entusiasmados antropólogos de finales del s. XIX, cuando lo adoptaron como leyenda de su museo, en el museo del Dr. Velasco que se alza frente a la estación del AVE (tren rápido interprovincial español). La modernidad del tren que conduce a Sevilla se empareja bien con la tradición filosófica griega, utilizada por los científicos positivistas para prestigiar su nuevo modo de conocerse a sí mismos.