

EL PERÚ, UN PROYECTO MODERNO: una aproximación al pensamiento peruano¹

Augusto castro

MORAL MODERNA, MORAL DE PÍCAROS.

La modernidad puso en cuestión la validez de los principios racionales heredados por la tradición y, con este cuestionamiento, inició una crítica profunda a la moral antigua; pero asimismo la moral moderna representó en algunos casos la justificación racional del comportamiento del sujeto que la ejercía

La moral traída por los españoles constituía una mezcla de las conductas morales antigua y moderna, con preeminencia de esta última. La conquista fue una empresa moderna y la victoria obtenida presenta todos los ribetes que la justifican como una acción propia de la modernidad. Se puede decir, por tanto, que la moral de los conquistadores es moderna. Moral moderna en el mismo sentido en que podemos calificar a la escolástica renacentista como filosofía moderna. La revisión de algunos personajes de la conquista, de la colonia y de la actualidad mostrará cuánto peso tiene esta moral entre nosotros y evidenciará el arraigo de algunas tradiciones antiguas en el comportamiento de los propios colonizadores. Nos interesa en esta parte del trabajo destacar que la moral moderna del conquistador al contrastarse con la moral antigua del hombre andino crea nuevas conductas morales. Hablamos por ello, de la moral moderna del conquistador y de la moral del hombre andino como una nueva síntesis que dará sentido y regirá por siglos la conducta de millones de hombres en los Andes peruanos.

La moral moderna no es la moral de los conquistadores sólo por el hecho de ser éstos conquistadores. En verdad la moral moderna expresa el espíritu de una época, a la que corresponde indudablemente, la liberación de ataduras morales y mentales; así mismo representa el agotamiento de una tradición que se plantea como "pedagoga" del hombre. Pasarán, sin embargo, muchos años para que se cierre el ciclo de la escolástica en los hombres andinos y surjan nuevas ideas morales.

¹ El Perú, un Proyecto Moderno. Una aproximación al pensamiento peruano". PUCP y CEP, Lima, 1994. pp. 181-216

Para enfrentar adecuadamente este tema nos parece conveniente utilizar algunos instrumentos. En la literatura, por ejemplo, podemos descubrir un profundo sentido moral. La narrativa y el cuento, en el mejor sentido, permiten también una reflexión valorativa del hombre y su comportamiento social. Mc Intyre² ve la narrativa como una expresión que puede dar luces para la comprensión moral de una colectividad o grupo humano. Desde esta perspectiva, interesados en conocer nuestro comportamiento moral nos aproximaremos a la obra de J. M. Arguedas.

La narrativa de Arguedas plantea una propuesta de moral que busca colocar el comportamiento humano en la comunidad. Arguedas profundiza sobre la moral del indio en torno a la comunidad; además cuestiona el papel del criollo terrateniente al señalar su inmoralidad. Con ello, coloca el centro de la vida en lo social y en lo político. El "parásito", que es lo que significa "gamonillo", se identifica con el criollo. La práctica del criollo, del pícaro, es enfrentada a la moral del comunero quechua o aymara. Se observa, por un lado, la moral de los comuneros que privilegian la comunidad sobre el individuo; por el otro, la conducta del criollo con su propio comportamiento moral: el individualismo versus el colectivismo.

A pesar de lo sugerente de la propuesta de Arguedas, su discurso entra en crisis porque, en verdad, no es sustancial al criollo el ser inmoral, aunque en nuestra tradición se los haya identificado y existan motivos más que suficientes para ello. Sería una generalización entenderlo así. No todos los criollos tienen o tuvieron un comportamiento inmoral. Por otro lado con el transcurso del tiempo, la modernidad trasciende al criollo y empieza a ser vivida con intensidad también por los "indios". Para ellos, la modernidad representa un nuevo discurso, no sólo porque se ven obligados a hablar en una lengua nueva, a pensar en otras categorías, sino porque se ven obligados también a transformar su conducta moral como único medio de sortear dificultades y alcanzar el éxito.

El "éxito" aparece apadrinando este descubrimiento de los propios indios y mestizos. De la moral del pícaro moderno español, que expresaba el espíritu de la conquista y tenía en el oportunismo su llave maestra, se pasa a la moral moderna de mestizos e indígenas,

² Mc Intyre, Alasdair. *Tras la Virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.

que reivindican su propio interés sobre el espíritu colectivo, el éxito individual sobre la tradición comunera.

Éxiste, pues, en el Perú una moral moderna que ha ido echando raíces y ha prendido en el mundo andino de manera profunda e inexorable. Nos parece que este drama moral es planteado por Arguedas en su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* que revisaremos al final de este capítulo.

1. MORAL DE CRIOLLOS, MORAL DE PÍCAROS. EL ESPIRITU DE LA CONQUISTA.

En el Perú se vive el desarrollo creciente de una moral moderna, sí por moderna entendemos aquella que se justifica a sí misma con la razón argumentativa del hombre, liberado del mito o de la religión. Los destrozos morales³ que ha acarreado este proceder han llevado al desarrollo de un "humor social" que vamos a definir como la "filosofía y la moral del vivo", remedo y pariente del "pícaro" y "bribón" nacidos en la península ibérica, que campearon al lado del arrojo y del "coraje" de los hidalgos y conquistadores. Trataremos de revelar el contenido de ese "espíritu" que tan buenos aires tuvo para desarrollarse y mantenerse en estas latitudes.

Definitivamente el "yo emotivista" no se ha expresado de manera tan categórica en nuestras "cálidas y tropicales" atmósferas latinoamericanas. En realidad, el comportamiento ético es quien así lo define y no una razón especulativa. Sin embargo, debemos advertir que esta diferencia no hace al pícaro en lo fundamental distinto del yo emotivista; indudablemente es su pariente y comparte con él el distintivo papel del sujeto moderno.

Para completar esta reflexión, debemos revisar el impacto que produjo esta nueva moral europea en el comportamiento ancestral de los hombres andinos. No es el caso de sustentar si existe una moral "argumentable", racional y filosófica, en el mundo antiguo peruano prehispánico. Esta tarea escapa de este trabajo.

³ Cuando decimos "destrozo moral" nos referimos al mismo sentido en que Mc. Intyre utiliza la palabra *catástrofe* en el cap I de su obra. Mac Intyre, ob. cit. p. 13.

1.1. El terreno de la modernidad y la moral

La modernidad europea se nos presenta como un nuevo terreno donde replantear los problemas éticos y morales. La modernidad aparece como una ruptura frente a los antiguos, tanto medievales como griegos. La preeminencia del sujeto transforma radicalmente su comportamiento frente al mundo y frente a sí mismo. El sujeto moderno norma la conducta de los hombres y de sí mismo. El es el que justifica su propia acción y su moral. Todo adquiere una nueva perspectiva con su mirada y su proceder la ciencia, la religión, el mundo físico, la política y el pensar.

La moral no podía estar ausente en esta revisión que hace el hombre de sí mismo. Es evidente que, para la nueva forma de concebir el mundo, la moral ocupará un papel cardinal. La preocupación contemporánea por la moral obedece a la necesidad de cubrir la brecha entre razón y práctica que la modernidad ha escindido. Kant, Hegel, Marx y otros autores se mueven en esta perspectiva.

El mundo moderno no es tan joven; existe ya desde hace algunas centurias. Nuestra hipótesis ha partido del supuesto de que la modernidad se inicia en el Perú, entre otras razones, cuando se da el encuentro entre Europa y América. En el descubrimiento y la conquista se puede hablar ya de la modernidad como punto de partida. Esto no es antojadizo; por el contrario, expresa una mirada objetiva del propio descubrimiento y de la revelación de América. Somos, como americanos, parte del tiempo y del espacio moderno de Europa. Esto lo decimos porque fuimos "descubiertos" como parte de América. No será posible alterar esta secuencia y ella marca con huella indeleble nuestro origen y nuestro nacimiento.

Si nuestra lectura es adecuada, podríamos sostener que la modernidad tiene sus propios derroteros en este nuevo espacio del alma del moderno que es América. En realidad, Colón, al descubrir América, se descubrió más a sí mismo que a América propiamente.

Lo decimos porque en sus ojos y en su espíritu de "aventurero", miraba y actuaba el moderno.

Toda esta reflexión es, en realidad, una paradoja. No deja de ser un sinsentido creer que las cosas sólo existen cuando alguien que se autodenomina "sujeto" las observa, las usa y las conoce. Ese sinsentido corresponde en este caso a pretender creer que fue el europeo auroral de la modernidad el que descubrió un mundo determinado; éste sólo constató que el mundo que conocía era insuficiente y limitado y no podía ser llamado "el mundo". Su mundo pasó a ser el "viejo", y el recién descubierto, el "nuevo". Como todos sabemos, los dos son tan nuevos como viejos y si la geología hoy determina tiempos distintos para ambos, se debe más a la propia dinámica de conformación de la tierra que al despliegue generoso de la subjetividad de los modernos.

En buena cuenta, la "novedad" del mundo descubierto no es más que un pliegue del inicial espíritu moderno que ve en su propia presencia y en sus propios descubrimientos el signo de un "nuevo mundo". América fue tenida por nueva sólo por los europeos, porque por lo que a los americanos originarios se refiere, la modernidad no fue sino la vuelta al "caos".

La moral transplantada por algunos europeos y, en particular, por los conquistadores no es la moral del medioevo en sentido estricto. No percibir las diferentes etapas de reflexión en el mundo medieval expresa un desconocimiento sobre qué es lo moderno y a qué llamamos medieval. Ya en el mundo medieval, el germen de la modernidad estuvo sembrado.

Se habla de modernidad filosófica con Descartes y Bacon, y de los "tiempos modernos" también en el siglo XVI y el XVII; pero podríamos decir que son distinciones más históricas y académicas que reales. La visión del mundo que tuvieron los contemporáneos a Descartes fue profundamente religiosa y con una fuerte tradición medieval y aristotélica. La amistad de Descartes con el cardenal Berulle lo revela.⁴ Nos imaginamos que Descartes era una perfecta minoría como mentalidad en su propia época

⁴ Pophin, R. *La historia de Erasmo a Spinoza*, México, F.C.E. 1980, p. 63.

y quizás por eso el "sentido común" era lo mejor repartido entre los hombres.⁵ La modernidad en términos reales y masivos se ha venido a manifestar victoriosa en estos últimos siglos y décadas, en donde la filosofía de Descartes y no el "sentido común" es lo mejor repartido entre los hombres

Nos parece claro que la modernidad y el medioevo permanecieron más tiempo juntos que las distinciones históricas que entre ellos se establece. La presencia, por tanto, de elementos de corte moral antiguo o medieval es algo común y normal en los inicios de lo que se llama modernidad. Esta se caracteriza porque empieza una nueva síntesis y un nuevo punto de vista. Por eso afirmamos que la moral que trajeron los europeos, en concreto los conquistadores, por más incrustada de elementos medievales que estuviera, reflejaba una síntesis distinta y un nuevo punto de vista, una mirada y una práctica distintas de las medievales. Era la mirada del que conquista, del que actúa. El "arroyo" de Cristóbal Colón lo mantuvieron durante siglos los Cortés y los Pizarro.

La moral de nuestros conquistadores es moderna como moderna es la filosofía cartesiana aunque muy pocos la hayan asimilado en su momento. Así como nos basta que Descartes la propusiera como nuevo proyecto racional, nos basta que los conquistadores del Perú hayan vivido su proyecto moral y lo hayan dejado como modelo, modelo que algunos contemporáneos anhelan con fervor. Tanto Descartes como los conquistadores representan un punto de partida y sólo así los consideramos en estas líneas.

1.2 La picardía y el oportunismo como la divisa del sabio.

La máxima confuciana "el oportunismo es la divisa del sabio" tuvo al parecer mucho eco en la conducta moral de nuestros conquistadores. Claro que no nos referimos a que realmente la "hueste perulera" tuviera internalizada esta máxima china en aquel entonces. En todo caso, lo que nos interesa destacar es que el comportamiento moral de nuestros conquistadores estuvo de acuerdo con esta orientación al margen de si la conocieron o no.

⁵ Descartes, René. *Discurso del Método*. En: Obras escogidas, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, p. 135.

Antes de presentar algunos personajes debemos aclarar el sentido de lo que es el pícaro ¿Qué es la picardía? ¿La picardía es una expresión de lo moderno o es un comportamiento que viene de antaño?

La picardía es la bribonería. El bribón es el sinvergüenza. En la literatura española, aparecen con frecuencia comentarios y narraciones sobre las aventuras de estos pillos, de estos pícaros. El pillo o el bribón es un hombre que transgrede la ley para sobrevivir. Usa su ingenio para sortear las dificultades y salir airoso. La literatura no condena al pícaro, al contrario, se deleita con sus aventuras. La quiebra del mundo medieval trajo consigo desajustes, problemas y sobre todo pobreza. El pícaro es el que sabe vivir, el que conoce como vivir en un mundo que se está transformando. El engaño, el robo, la audacia y la astucia son sus armas y su práctica. No es que la bribonería o la picardía sean deducidas filosófica y racionalmente. Son comportamientos que pueden ser explicados en razón de los desajustes que provoca el nacimiento del mundo moderno. No expresan ni explican la modernidad en si, pero son consecuencia de ella. Por eso, aunque modernidad y picardía no son lo mismo, no se comprenden por separado. La una se explica por la otra. La picardía, por la modernidad.

A continuación presentaremos el comportamiento y acción de algunos conquistadores. Estas conductas pueden ilustrar mejor el sentido de la moral al que estuvieron adscritas. Expondremos tres casos: Garcí Díez de San Miguel, Diego de Agüero y Sandoval y Don Alonso de Alvarado. Nos parece fundamental observar en estos ejemplos la articulación del valor y el coraje propios del conquistador -que son las virtudes del militar- con la codicia del oro, la búsqueda de riqueza y de poder, más propios de un sujeto arribista, pícaro y ambicioso. La conjunción y síntesis de estos elementos constituye lo que hemos llamado la moral del pícaro, que, en el caso de los conquistadores se expresa desnuda y sin eufemismos.

a) Garcí Díez de San Miguel.

Hace algunos años el Instituto Nacional de Cultura editó una obra sumamente sugerente para el análisis de la historia de los tributos.⁶ Se trata de una "Relación" escrita por el conquistador Garcí Diez de San Miguel, que se refiere al compromiso asumido por éste para que los indios aymaras de la Zona de Chucuito pagaran el tributo a la Corona. El trabajo interesó a los historiadores en cuanto refleja las relaciones económicas y de "censo" de la época y porque les permite aventurar hipótesis sobre la existencia de indios ricos en las Zonas del altiplano. Asimismo puede ser útil para los filósofos en cuanto al aspecto moral, si nos disponemos a entender el comportamiento de este pintoresco e ilustre conquistador español citado en la genealogía, de Riva-Agüero.⁷

Garcí Diez de San Miguel es uno de los tantos hombres que llegan al Perú con la voluntad firme y el coraje resuelto para hallar la riqueza y el oro, y con ello, por cierto, la felicidad. Garcí Diez de San Miguel participa en "todos" los conflictos y guerras existentes. Alquila su espada al mejor postor y al que le ofrezca alguna retribución. Combate como los más fieros, es herido varias veces, se escapa y se vuelve a enrolar; cambia de bando, pelea contra sus propios compañeros de travesía, pero nunca olvida su divisa, su propio interés: una encomienda.

Cuando Garcí Diez descubre que las posibilidades de independencia de los conquistadores de la metrópoli son nulas, se transforma en un realista consecuente y tan consecuente que lo vemos encargado de conseguir el pago tributario a la Corona por parte de los aymaras de Chucuito.

Finalmente, después de una vida de arrojo y valentía, logra su meta y la Corona le asigna una encomienda con indios y rebaños incluidos, en donde poder descansar el resto de sus días. Muere Garcí Diez de San Miguel habiendo conseguido lo que se propuso y habiendo desarrollado una conducta moral coherente con sus intereses.

b) Diego de Agüero y Sandoval.

⁶ Garcí Diez de San Miguel, *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964.

⁷ Riva-Aguero, José. *Estudios de genealogía peruana*. En: *Obras completas*, Lima, PUCP, 1983, Tomo VIII, p. 177.

La vida de Diego de Agüero y Sandoval presenta rasgos muy similares al anterior Riva-Aguero relata que "partió joven de España, el año de 1530, como Capitán de Caballos en la expedición de la conquista del Perú.⁸ Señala además que estuvo en la campaña de Coaque y Puerto Viejo, en la isla de La Puná y el desembarco de Tumbes, y en la prisión del inca Atahualpa. También participó en la marcha sobre el Cuzco y en la conquista del Collao. Después acompañó a Almagro a Quito, donde, según Riva-Aguero, "realiza proezas". Fue uno de los principales fundadores de Lima y de Trujillo e intervino en la defensa de Lima y en la pacificación posterior de los indios. Fue reconocido como uno de los jefes más valientes y expertos, todo un militar. Obtuvo como premio el valle de Lunahuaná

Lo más interesante, sin embargo, es que dicho conquistador mantenía una gran relación con Pizarro y con Almagro, de los cuales era amigo. Lamentablemente poco pudo hacer en el conflicto que atravesó medularmente a los conquistadores. Su esfuerzo por contrarrestar a los más beligerantes pizarristas da prueba de esta postura intermedia. La reflexión de Riva-Agüero nos aclara su manera de pensar "comprendida la encomienda de Lunahuaná dentro de los términos indudables de la gobernación de Pizarro y recibida de manos de este, Agüero prestó a su jefe natural el contingente de su persona, escuderos y caballos".⁹ Las guerras contra los almagristas contaron con él desde un principio. En el asesinato de Pizarro, casi pierde la vida al enfrentarse casi solo contra los conjurados almagristas. No lo mataron porque prefirieron llevárselo de rehén. Logró huir de Jauja con algunos familiares y regresó a Lima "apellidando por el camino la voz del Rey". Naturalmente se unió con los realistas y luchó en la batalla de Chupas contra los almagristas.

Las guerras entre pizarristas y almagristas pasan y se asienta la Colonia y los intereses del imperio español. Nuestro hidalgo viaja a España y regresa con el virrey Nuñez de Vela. No obstante, Agüero empieza a tener divergencias con el propio Virrey. Este deseaba el cumplimiento estricto de las ordenanzas de Carlos V que desposeían de sus señoríos a los "más de los conquistadores".¹⁰

⁸ Riva-Agüero, ob. cit. p. 13.

⁹ Riva- Agüero, ob. cit. p. 14.

¹⁰ Riva-Agüero, quien defiende a los conquistadores contra el Virrey, dice Nuñez de Vela: "rabioso con el alzamiento de Gonzalo Pizarro, el cual bajaba ya del Cuzco pujante, y con la defección de las tropas que le

Don Diego de Agüero no había tomado partido todavía. La posición del Virrey le obliga a tomarlo y con esta decisión la suerte del Virrey estuvo echada; el 18 de setiembre fue prendido y encarcelado. Sin embargo, Don Diego le salvó la vida en un lance de lucha con el tumulto que quería matarlo. Custodiado por el propio don Diego fue tenido por prisionero en una de las islas del Callao. Sin embargo, la vida de nuestro hidalgo llega a su fin por enfermedad en octubre del mismo año y quien lo llora es nada menos que el propio Virrey, al que Don Diego logró derrocar.¹¹

Deseamos destacar el peso de la encomienda para la determinación de alianzas políticas. La observación de Riva-Agüero al respecto realmente es muy aguda. Si la vida de Garcí Diez de San Miguel se orientó a la búsqueda de un premio o una recompensa, que era finalmente un bien llamado "encomienda", la vida de don Diego de Agüero y Sandoval es la defensa inteligente de una propiedad ganada y defendida por la "realización de sus proezas", de su valor y de su coraje. Se siente guerrero, se siente héroe. Es comprensible verlo aceptando un título nobiliario, tierras, siervos, etc. Paradójicamente, el interés del moderno conquistador es una propiedad feudal.

c) Don Alonso de Alvarado.

La vida de Alonso de Alvarado Montoya González de Zevallos y Miranda es la historia de un interesante personaje del Perú. En 1535 Pizarro le encomienda la conquista de las vastas regiones boscosas de Chachapoyas y Moyobamba tarea que cumple y que fue, según Riva-Aguero, una "de las conquistas menos inhumanas" por la disciplina de sus tropas, aunque luego apunta "mérito raro en campañas de América".¹²

oponía, salió completamente de juicio: prendió sin causa al antiguo Gobernador Vaca de Castro; cometió un verdadero crimen asesinado, en uno de sus arranques frenéticos, al leal anciano Yllén Suárez de Carvajal; y propuso a la Audiencia despropósitos como despoblar la ciudad de Lima y llevarse en los navíos a todos los vecinos y moradores, con sus mujeres, criados y esclavos, hasta Trujillo o Túmbez". Riva-Agüero, ob. cit. p. 15.

¹¹ Dice Riva-Agüero: "se afligió y desconsoló muchísimo con la noticia de haber muerto quien fue tanta parte para derrocarlo, por entender que ea el más humano y moderado de sus contrarios". No era para menos: El Virrey iba a ser asesinado. Riva-Agüero, ob. cit. p. 16.

¹² Riva-Agüero, ob. cit., p. 16.

Viaja desde Chachapoyas y asiste a sus compañeros cuando se subleva Manco Inca, pero no llega al Cuzco y queda detenido cerca del río Mantaro. Ahí se entera de que Almagro, vuelto de Chile, tiene presos a los hermanos Pizarro, y ha tomado posesión del Cuzco. Va contra Almagro y pierde sus tropas ante el asedio y la seducción que ejercieron las huestes almagristas. Queda solo. Siendo amenazado de muerte y procesado por los almagristas, tiene que huir. Logra llegar a Lima "no sin combatir por los caminos con la indiada hostil, que en Huarochirí estuvo a punto de despeñarlo".¹³

Desde Lima reorganiza la caballería y emprende las operaciones contra Almagro. Sin embargo, su postura es particular, porque estando a las órdenes de Hernando Pizarro y teniendo discrepancias sobre la dirección de la campaña, lo reta a duelo días antes de la batalla de las Salinas. Producida la batalla, prende a Almagro el Viejo y le salva la vida del furor de los realistas, siendo él de los más realistas. De la misma manera, intercede por la vida de Almagro ante Pizarro.

Luego de estas aventuras, vuelve a sus tierras en Chachapoyas y tiene que regresar a Lima por la muerte de Francisco Pizarro y la segunda guerra almagrista. Nuevamente se asocia a los realistas con Vaca de Castro, y una vez más reta a duelo a sus compañeros realistas, cosa que Vaca de Castro impide: "D. Alonso de Alvarado, altanero y díscolo, tuvo dos carteles de desafío[...] la interposición personal de Vaca de Castro impidió estos combates singulares, en los días que precedieron a la batalla de Chupas".¹⁴

Pero la historia no acaba ahí, vuelve a España y enfrenta problemas con la Justicia "por muy afecto al partido de los Pizarros". Se casa y el propio Carlos V le escribe una carta pidiéndole consejos para ayudar a sosegar el levantamiento del Virreinato; le ordena el viaje al Perú y le concede el hábito de Santiago y el título de Mariscal del Perú. Junto con la Gasca, organiza el ejército. Guerrea, vence y se le ve autorizando las sentencias de muerte, una vez obtenida la victoria sobre los rebeldes. Realmente un personaje muy importante para nuestra historia nacional.

Sin embargo a este gran personaje le sucede un hecho pintoresco al concluir la guerra, que lo lleva a problemas con la Justicia en Trujillo "y fue que estando doña Ana de Velasco -esposa de nuestro Mariscal- en la Iglesia Mayor, la viuda del antiguo

¹³ Riva-Agüero, ob. cit. p. 21.

¹⁴ Riva-Agüero, ob.cit. p. 21.

conquistador Pedro Barbarán, María de Lezcano, se atrevió a disputarle la almohada. Despertó en doña Ana la furiosa sangre de los Velascos; y de acuerdo con su marido, le mandó dar a la Lezcano una cuchillada en el rostro y le hizo otras afrentas. Probada la culpabilidad del Mariscal, el juez comisionado, cediendo al indignado clamor de los trujillanos, lo condenó a muerte"¹⁵. Por supuesto esta no se llevó a cabo y el susodicho volvió a Lima con su mujer y pagó una fianza por su libertad de mil pesos; fue desterrado de Lima y de Trujillo por un año.

La forma de cumplir la sentencia consistió en ir a deshacer motines que "hervían en el Cuzco". Estuvo gobernando esta ciudad por más de dos años. Pasó a Bolivia, donde al parecer también deshacía motines y reprimía implacablemente a los insurrectos hasta que volvió a estallar una nueva revuelta contra la Corona a raíz de la supresión del servicio personal de los indios. El Mariscal del Perú les hizo frente al mando de las fuerzas realistas, pero fue derrotado y herido. Solo y abandonado, regresó a Lima y desde entonces no volvió a conocer día alegre[...] enfermo de incurable melancolía falleció en 1556"

La vida de este personaje de la historia de la conquista del Perú, nos permite un mayor acercamiento a su personalidad. Parece un hombre "díscolo y altanero", "represivo y brutal". Recibe el hábito de Santiago y tiene problemas con la justicia, con la española a causa de su celo pizarrista y con la peruana a causa de sus desvaríos amorosos.

La vida de este hombre estuvo ligada a los más fuertes, los pizarristas, a la de los que tenían el apoyo del rey. Con estos conquistadores realistas es con quienes se constituirá el sistema colonial después de derrotar y extirpar a los conquistadores con pretensiones separatistas e independentistas. Los primeros pusieron a salvo su riqueza porque astutamente se cobijaron bajo la tutela realista; pero su ambición no era menor que la de los separatistas.

Desde nuestra perspectiva es claro que el espíritu de este conquistador refleja una moral que coloca su persona y su interés como justificación de la guerra, de la sociedad, del amor y de la propia justicia. Esta es ya la moral de Maquiavelo, hermano de tiempo. Esto

¹⁵ Riva-Agüero, ob. cit. p. 23.

es común al bando adversario, de los separatistas, almagristas o posteriores. No interesa en realidad si tenían o no razón, pues eran sus propios y desnudos intereses de poder, honor y riqueza los que se enfrentaban de manera tan brutal y antojadiza.

¿Cuál es la conducta ética y la moral que nos señalan estos personajes? ¿Están ellos adscritos a una moral medieval o son quizás ya sujetos de la modernidad por su discurso y su práctica moral? Nos inclinamos a pensar que la moral del conquistador es una moral moderna, que se justifica a si misma y justifica la conquista; que legisla sobre el bien y el mal teniendo como punto de partida no una racionalidad metafísica o religiosa, sino el interés y la ambición del moderno sobrepuesto al mundo colectivo y social.

En varios de los momentos de la más dramática de las batallas la de Chupas, enfrentadas las huestes pizarristas y almagristas por el control de "todo" y por la relación con el Rey de España, suceden algunos hechos que reflejan con una nitidez asombrosa quiénes eran los que peleaban y realmente por qué peleaban. Era esta una batalla minúscula y quiijotesca que enfrentaba ejércitos de cientos de señores y que no interesaba para nada a la población realmente los indios.

Al inicio de la batalla los indios tomaron asiento en los cerros más cercanos¹⁶ y observaron cómo los españoles se mataban entre si por el oro. Vieron cómo en plena batalla, algunos capitanes e hidalgos cambiaban de bando y se pasaban al lado del vencedor. Demasiado astutos, "zorros", pícaros y viejos para ser derrotados. Los indios vieron finalmente cómo la codicia era la madre de la moral de los conquistadores, y cómo por arte de magia se fueron transformando todos en realistas.

1.3. La crítica a la moral del "pícaro"

En la primera parte hemos intentado presentar y ejemplificar la conducta moral de los modernos aurales venidos desde la península ibérica. Nos ha parecido más interesante observar sus vidas y su conducta que leer los epitafios que se pudieran

¹⁶ Riva-Agüero, José, "Paisajes Peruanos". En: *Obras completas*, Lima, PUCP, 1969, p. 126 y ss.

colocar en sus tumbas, como hace Alasdair Mc Intyre.¹⁷ Las virtudes de estos héroes modernos han marcado nuestro comportamiento moral como nación y como pueblo heredero de la tradición española. La marca sin embargo, no sólo se efectúa sobre los descendientes directos de los españoles, los criollos, sino que se ha expandido a todas las capas sociales y a todas las razas o grupos étnicos que pueblan nuestras latitudes.

No deja de ser interesante que el comportamiento de los españoles sea imitado por "el común". Es elocuente que Huamán Poma de Ayala fustigue el comportamiento de indios y mestizos, quienes siguiendo el modelo del "pícaro", del "sinvergüenza", cometen todo tipo de atropellos y delitos.

“Cómo ay muy famosos ladrones y jugadores, rufianes, salteadores y mintirosos, peor que negros, españoles como en Castilla en este rreyno. Porque en tiempo de los Yngas no tenían puertas ni caxa ni serradura, llaves. Tenían sus casas serrado con dos palillos. Agora ay grandísimos ladrones que desserraxan y hurtan y rroban los yndios como españoles y peor que negros”.¹⁸

Lo que nos parece claro es que la moral individualista expresada en nuestro medio como la moral del pícaro, es el punto de partida para la destrucción del mundo moral y social que heredaron los propios españoles -mundo proveniente además de la moral del mundo clásico antiguo- y, por otro lado, también para la destrucción de los valores morales acuñados por los pueblos andinos, que Huamán Poma resalta "hurtan y roban los indios como españoles y peor que negros".

Los antiguos tradujeron con toda claridad que el papel de la moral y de la conducta humana estaba estrechamente ligado a la vida en común de los hombres. El comportamiento moral estaba, por ende, vinculado a la vida social y a la dimensión política. No era moral ni virtuoso el hombre en si mismo, sino en cuanto estaba ligado y cumplía una función como la del tábano o la del torpedo en una organización social o

¹⁷ Mc Intyre, Alasdair, ob. cit. p. 289. ss.

¹⁸ Felipe Huamán Poma de Ayala. "El primer nueva corónica y buen gobierno". Lima, Siglo XXI-IEP, 1980, T. III, p. 871.

comunal'.¹⁹ La moral del conquistador no persigue ningún bien colectivo. No realiza la conquista en función de España, porque si así fuese ¿cómo explicar el comportamiento permanente y hostil a los primeros virreyes que expresaban al menos el orden del imperio español? Los conquistadores no representaban ningún orden fuera del propio. Ellos eran la medida y el orden, la ley y la moral. Tienen lamentablemente todos los defectos del Menón platónico y ninguno de sus atributos.

Lo decimos en el sentido de que nunca les importó la organización de la sociedad peruana ni tampoco les interesó darle un curso propio como pueblo y como nación. El espíritu nacional -si se puede hablar de un espíritu nacional- surgirá siglos después y como respuesta al monopolio político que los peninsulares tenían sobre los criollos. Muy pocos pensaron que este espíritu nacional tenía que ver con las posibilidades de realización de todos los peruanos incluidos los indios, los negros y otros.

La moral moderna de los conquistadores no nació precisamente para responder a los requerimientos de solidaridad humana o de afianzamiento del espíritu nacional. La razón encontraba, no bien nacía, su límite práctico. Nació aplastando los intereses de las mayorías y reduciendo a servidumbre a millones de seres humanos; sin mencionar el siempre doloroso tema del genocidio en masa producido por las guerras, las enfermedades y el caos espiritual que produjo el cataclismo de la conquista. La "desestructuración espiritual del mundo andino"²⁰, como dice N. Wachtel, refleja de manera precisa el contenido de una propuesta moral que rompe la existente en el discurso tradicional andino y origina una crisis de valores y de sentido en la vida, que eliminó más gente que los arcaboces y la gripe.

2. LA TRADICION MORAL DEL INDIO.

Para enfrentar este problema convendría conocer el impacto de la moral de los conquistadores en el mundo andino y preguntarnos además si la Colonia, posterior a la

¹⁹ Platón, *Menón* 80 a. En: Platón, *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos S. A., 1987, p. 299.

²⁰ Wachtel, Natan. *Sociedad e ideología. Ensayos de Historia y Antropología andinas*, Lima, IEP, 1973. Cfr. también Wachtel, N. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial, 1976. En especial el capítulo 2 "La desestructuración" de la Segunda parte, pp. 135-211.

conquista, tuvo algún proyecto social y político para organizar sus territorios conquistados. El impacto de la moral de los conquistadores en el mundo andino, hay que recordarlo, se realizó teniendo en cuenta los criterios morales de la escolástica renacentista española, que si bien expresaba elementos modernos, estaba teñida de aristotelismo.

Los españoles organizaron el nuevo mundo de acuerdo a sus tradicionales maneras de organización comunal y social. Estas hunden sus raíces en la antigüedad. Además España, como parte de su proceso de reconquista, venía organizándose territorialmente de este modo desde hacía siglos. En América, Española prolongó sus formas de organización territorial y social. Obviamente no negaremos que conquistadores y colonizadores tuvieron que recoger las características de cada lugar y pueblo. Lo remarcable para la investigación que desarrollamos, estriba en que las características locales se tuvieron que articular al patrón organizativo que los españoles trajeron. Esto explica por qué los españoles fundaron ciudades, redujeron las poblaciones aborígenes y crearon comunidades de indígenas.

Es sobre la base de estos criterios sobre los que nos gustaría argumentar una cierta afinidad moral entre los antiguos griegos y los quechuas. Esto puede parecer forzado, y no lo negamos, pero aún así nos ha parecido interesante. El vínculo de ambos pueblos lo podemos apreciar a través de los españoles antiguos. En algunos pueblos antiguos de España, hasta no hace poco, se mantenían tradiciones que provenían del mundo antiguo romano. Lo sorprendente es observar que muchas de estas características existen en las lejanas comunidades andinas.

Lo que explica esto son las razones antes aludidas. En las comunidades campesinas andinas encontramos no sólo vestigios, sino también una organización social de antigua data que al parecer fusionó los rasgos andinos antiguos con los que provenían de la tradición europea antigua.

En mayo de 1968, se publicó el libro de José María Arguedas *titulado Las comunidades de España y del Perú*²¹, que presenta una investigación de seis meses realizada en las comunidades españolas en Bermillo y la Muga de Sayago de la zona de Castilla. Arguedas lamenta el escaso tiempo disponible para investigar. El trabajo es de etnología

²¹ Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, UNMSM, 1968.

y relata largamente la situación y las características de estas comunidades. Asimismo, el libro presenta una investigación sobre cuatro comunidades peruanas en Puquio, pero no con la intensidad con que se trabaja a las comunidades castellanas. Estas últimas son el motivo del trabajo.

Lo interesante del trabajo es que Arguedas vincula la tradición española con lo indígena y no así lo español con el comportamiento del "criollo". Arguedas queda sorprendido; no esperaba encontrar semejanzas tan grandes con las comunidades españolas más antiguas de Castilla. No puede dejar de exclamar en el prefacio: "¡comunidades tan idénticas en muchos aspectos medulares de la vida " aquellas peruanas que observamos mejor o en las que pasamos nuestra infancia!".²²

¿En qué reside esta identidad que Arguedas encuentra con las comunidades peruanas? En la respuesta a esta interrogante está de alguna manera contenido lo que puede dar solución al problema moral. Igualmente es posible leer, como lo hemos sugerido, la no narrativa de Arguedas como un poderoso instrumento para argumentar un nuevo discurso moral.

2.1. La tradición andina

El texto que hemos mencionado presenta con cierto orden lo recopilado en la investigación realizada por Arguedas. Al final, a manera de conclusión, Arguedas presenta un paralelo entre las comunidades españolas y las andinas bajo el título de "Sayago y el Perú Andino".²³ En esas breves páginas se hacen comparaciones sobre el trabajo, el sentido de comunidad, las fiestas, el papel del estado, las relaciones familiares y humanas, y otros aspectos más de la vida comunal. Arguedas quedó impresionado por las semejanzas encontradas y por la cercanía de organización entre las comunidades campesinas de España y las del Perú.

²² Arguedas, ob. cit. p. 5.

²³ Arguedas, ob. cit. p. 327 y ss.

Nos interesa también incorporar en nuestra argumentación algunos artículos que Arguedas escribió décadas antes de su investigación en España, alrededor de los años 40, que nos permiten comparar las interesantes vinculaciones existentes entre el mundo andino y la tradición clásica a través de comunidades campesinas españolas. Nuestra selección recoge tres pequeños artículos que nos parecen suficientes para fundamentar nuestro punto de vista.²⁴ Al final de esta sección, volveremos sobre el texto presentado inicialmente.

Lo importante a recoger en estos textos es su esfuerzo por presentar la vida cotidiana de las poblaciones quechuas. Tomemos los ejemplos como muestras, y gracias a ellos nos daremos cuenta de que Arguedas pretende presentar no sólo su propia subjetividad, sino que, al hacerlo, presenta también probablemente sin pretenderlo, los "vestigios" de la moral tradicional y la palpación de esa moral en la vida de hombres que aún hoy se rigen por gran parte de esos valores que llamamos tradicionales y que en realidad pertenecen a la visión escolástica de fines del medievo y principios del mundo moderno.

a) Matrimonio y economía familiar.

Arguedas, en el primer artículo, sobre el matrimonio, relata las formas tradicionales en las que un joven solicita a su futuro suegro el poder casarse con su hija. El relato presenta los ritos y las normas. El joven es acompañado por sus familiares y el "mayor" de su familia es el que pide y habla por él. El suegro acepta el pedido, pero el joven debe ser puesto a prueba en la casa del suegro y demostrar que está en condiciones de "tomar estado" y que puede ser un jefe de familia. La prueba es dura porque el joven se transforma en "peón" del suegro. El suegro es directamente quien lo prueba y lo observa. Dice Arguedas "en todas las faenas que se realicen en las tierras del suegro, el pretendiente será siempre el Ccollana, es decir, el primero, "modelo de seriedad y verdadero ejemplo de buenas costumbres".²⁵

²⁴ Artículos escritos en el diario La Prensa de Buenos Aires, Argentina y que se encuentran en Arguedas, José María, "Indios, mestizos y señores". Lima. De. Horizonte. 1ª. Edición. 1985. El primer artículo es "Ritos del Matrimonio entre los indígenas del Perú" del 14 de setiembre de 1941, el segundo "El nuevo sentido histórico del Cuzco" escrito el 19 de octubre de 1941 y el tercero "El varayoc, eje de la vida civil del Ayllu".

²⁵ Arguedas, ob. cit. p. 126.

El mayor que habló por el joven ha fundamentado su pedido en que la joven está lista para ser el "cimiento" de una casa y que su patrocinado "tiene cuales y tales virtudes que garantizan la seguridad de que será un buen marido". Concluida la prueba, vuelve el mayor y pide nuevamente a la joven por esposa para su familiar y sostiene que éste ha demostrado sus virtudes. Si el padre acepta, "ese mismo día el wayna puede llevarse ya a la sipas (joven)"²⁶, y la conclusión que coloca Arguedas es la siguiente: "Cuando el wayna se lleva a su prometida se dice que se lleva el "cimiento" de su casa, la imagen y el símbolo vivo de la madre tierra, mama pacha, porque la mujer por su fecundidad -dice el indio- es la imagen de la tierra, su representante genuina y verdadera. 'Es la madre tierra', dice el padre al entregar su hija en poder del wayna".²⁷ Lo destacable en la reflexión de Arguedas es que las virtudes son prácticas y no se derivan ni del linaje, ni de la especulación filosófica o mítica.

Adelantando algunas ideas, podemos decir que es clarísimo el papel fundamental de la formación de la familia en la organización del mundo social andino. Lo interesante son las similitudes con el papel conferido a la mujer como el fundamento y como el receptáculo de la economía en la cultura clásica, en el *oikos*, lo que se podría llamar aquí el "capital cimiento".²⁸

b) El papel de la ciudad

En el segundo artículo, Arguedas habla del Cuzco, como la Ciudad de los Incas, como "ombbligo y "ojo" del imperio. Arguedas presenta el significado que para los habitantes del Perú antiguo tenía el escuchar su nombre "al oír su nombre surgía en las almas la imagen de lo insuperado, lo inigualado, de lo único perfecto, y de la más alta y suprema hechura del hombre".²⁹ Al comentar cómo los españoles destruyeron la ciudad, Arguedas describe

²⁶ Arguedas, ob. cit. p. 127.

²⁷ Arguedas, ob. cit. p. 127.

²⁸ Esto se expresa en el rito social de hacerle "regalos" a la pareja, en que éstos se conozcan como el "capital cimiento". Arguedas dice que así se forma "el capital cimiento de todos los matrimonios". Cfr. Arguedas, ob. cit. p. 130.

²⁹ Arguedas, ob. cit. pp. 131-132.

que estos demolieron casi toda la ciudad y destruyeron la obra que había costado siglos de trabajo y de perfeccionamiento al genio creador del indio; los españoles habían convertido las joyas más preciadas en vulgar oro, habían exterminado a los príncipes y habían destrozado las Canchas (palacios), los templos y las plazas. Arguedas puntualiza que todo el imperio lloró por la destrucción de la ciudad que era la obra maestra de los indios; se estaba destrozando el verdadero corazón del mundo indio, sus ojos, su centro, su cerebro, su juez en arte y sabiduría. Los españoles habían destruido el fundamento del mundo indio.

Citando a Cieza en un texto que gráfica el sentimiento que tenían los indios de su ciudad dice "Y yo me acuerdo por mis ojos haber visto a indios viejos, estando a la vista del Cuzco, mirar contra la ciudad y lanzar un alarido granado, el cual se les convertía en lágrimas salidas de tristeza, contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado".³⁰ La opinión de Arguedas es clara en pintar lo que el Cuzco significa para la población andina y su destrucción lleva la destrucción del mismo mundo andino. Nos parece adecuada la relación que se da entre mundo y ciudad, entre orden económico y orden político. La ciudad era el centro de todas las dimensiones de la actividad humana; pero, a su vez, era el centro del mundo y del cosmos y también de la sabiduría.

Sin embargo, Arguedas precisa que el Cuzco no podía ser destruido como residencia y espacio; como ciudad había sido hecha para la eternidad, tenía geográficamente cuanto el hombre busca para asentar su morada y no por casualidad los conquistadores se quedaron en ella. Estos transformaron la ciudad hasta donde pudieron, de acuerdo con la exigencia de su cultura, de su religión y de su sentido de lo urbano. Los españoles reconocieron el papel de la ciudad y ello era natural. La ciudad no podía ser destruida porque al margen de que fuera la ciudad de los Incas, también era una ciudad susceptible de ser ciudad para cualquiera. Para Arguedas, este nuevo Cuzco es parte del nuevo Perú que se construye y que "hoy parece muy próximo a su definición".³¹

C) Autoridad y estado.

³⁰ Arguedas, ob. cit. pp. 133.

³¹ Arguedas, ob. cit. p. 134.

En el tercer artículo Arguedas relata el papel de los *varayok*, de la máxima autoridad india, jefe de los ayllus. El *varayok* es la cabeza del ayllu, director en las faenas, su presidente en los cabildos, su representante en los reclamos, el agasajante en las fiestas, juez en los pleitos y peleas, "una especie de padre, de jefe y de director, y representante legal del ayllu".³²

El cargo de *varayok* nace de la Colonia, es el alcalde del ayllu. Es una síntesis de la idea del municipio ibérico con la tradición organizativa del Ande. A la "marca" andina se superpone la idea del municipio español. Lo que nos podría llamar la atención es por que esta forma de articulación pudo conjugarse y llevar a una síntesis, a partir de experiencias sociales tan distintas. La respuesta es que quizás no eran tan distintas. Presuponemos que son distintas, pero en realidad no lo son.

El cargo de *varayok* es un cargo por elección y por un año. Su importancia determina que el postulante a *varayok* asuma el cargo por dos: un año para ejercerlo y el anterior de prueba, como aprendizaje bajo la dirección del *varayok* efectivo. Aquí queda presente una idea similar a la que encontramos en el matrimonio. El postulante hace un periodo de "prueba". Se "prueba" para ser jefe de familia ante otro jefe de familia, el suegro; se "prueba" para dirigir y ser jefe de los jefes de familia, bajo la dirección del jefe" del *varayok*. Esto nos recuerda la definición de "estado" de Aristóteles, el "estado" como suma de familias".³³ Para ser un buen marido se debe tener virtudes, así como para ser un buen jefe comunal se requieren las virtudes para el cargo. La virtud es fruto de la experiencia, del hábito.

El *varayok* paga la fiesta de la comunidad y se sacrifica por ella. En la actualidad, se destinan algunas tierras para las fiestas para no gravar al presidente o *varayok*. Esto podría asemejarse también al pago que los griegos hacían por sus fiesta, a sus "pritanes".³⁴

³² Arguedas, ob. cit. p. 139.

³³ Ross en su obra *Aristóteles* dice que "el estado deriva de la familia" (p. 342). Y afirma también que "el estado es para él (Aristóteles) una comunidad de comunidades. La familia tiene su función propia en el conjunto de la vida" (p. 341). En: Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 2ª Edición, 1981.

³⁴ Se puede encontrar algo semejante en la obra de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 1. Se trata de los cargos elegidos por sorteo. Se concede gran importancia a las Pritanías, "fondo público para

Relata Arguedas el comportamiento de algunos varayok que dejan el cargo "el Varayok que hace entrega de su cargo arroja al suelo su sombrero y su poncho, levanta las manos al cielo, agradece o ruega(..) otros con violencia(..) unos dicen que hace esto de desesperación, porque el cargo lo dejó pobre y endeudado para toda su vida y maldice y aún blasfema, lo que debe ser cierto. Pero algunos creen que esta violencia es la expresión de su alegría por haber cumplido con la obligación mas dura e ineludible del comunero". Y sentencia Arguedas "pero la verdad es que el indio que pasa su 'vara' anda orgulloso por los campos de su ayllu y exige el respeto de los que aún no cumplieron con esa obligación; y los ex Varayok más viejos son los verdaderos cabecillas y patriarcas de las comunidades".³⁵

Para que estas descripciones de aspectos de la vida andina tengan más interés al comentarlas, pasemos primero a presentar las observaciones que Arguedas ofrece veinte años después (1962) en la obra sobre las comunidades castellanas que hemos citado. Arguedas expresa el mismo sentido para comparar las comunidades españolas con las andinas. Al parecer, tanto las andinas como las castellanas investigadas, expresan una tradición muy antigua, tradición que se mantuvo apartada durante muchos siglos.

2.2. La tradición española. Comentarios sobre Sayago y Viriato

Nos interesa un elemento que puede explicar el por qué se vuelve de tanta importancia la comunidad española de Sayago. La semejanza con las comunidades del Perú, dice Arguedas, "era tan extraordinaria que decidí elegir alguna de ellas para realizar mi trabajo de campo".³⁶

Arguedas encontró ahí el terreno propicio para fundamentar la cercanía de la vida de las comunidades españolas tradicionales con las andinas. En el mismo texto, señala que tuvo "la fortuna de llegar especialmente a Sayago, en un periodo de crisis, cuando las

subvencionar a los ciudadanos pobres con el fin de que asistan a las fiestas públicas". En: Aristóteles, *Constitución de los Atenenses*, Madrid. Editorial Gredos, 1984, pp. 7-227.

³⁵ Arguedas, ob.cit. p. 143.

³⁶ Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima UNMSM, 1968, p. 10.

instituciones antiguas que hicieron de estos pueblos verdaderas comunidades agrarias, han sido removidas por la penetración de la economía moderna, y algunas de ellas han liquidado su estructura económica comunal y se han lanzado agudamente a la carrera de la economía liberal, basada en la acumulación y prosperidad individuales". La preocupación de Arguedas será la misma para las comunidades peruanas la presencia de la economía moderna que disuelve las bases de la comunidad primitiva.

Sayago representa el modelo de comunidad primitiva que Arguedas asocia a la comunidad andina. De los testimonios recoge un elemento que es el que queremos destacar: la figura de Viriato. Viriato es un legendario jefe sayagués, héroe máximo de la resistencia antiromana. El nombre de Viriato es pronunciado con reverencia y orgullo. Saben los campesinos que él luchó por España contra los "extranjeros"; dicen que fue el más "grande guerrero que ha existido en el mundo conocido", pero no pueden precisar cuándo realizó esa lucha ni contra quiénes³⁷.

Arguedas no observa vestigios de dominación árabe en Sayago, pero sí ve un proceso de "romanización evidente"³⁸. Nuestro autor no va más allá; pero ha dejado un camino de investigación. No es difícil ni exagerado pensar que la tradición antigua se exprese en esta zona. Indudablemente es parte de la antigua influencia clásica y medieval. Se sabe por la misma investigación que Sayago permaneció aislado en los últimos siglos y que por ello mantuvo sus añejas tradiciones. Son estas tradiciones provenientes de la tradición clásica española las que precisamente encuentra Arguedas y las que percibe similares a las del mundo andino del Perú.

2.3. La presencia del mundo clásico.

Nos parece conveniente sostener que la tradición clásica, tanto griega como medieval llegó a las comunidades campesinas andinas a través de la tradición escolástica española. No sólo es necesario comparar las tradiciones para advertir similitudes, sino también comprender que después de la Conquista, la Colonia intentó organizar las

³⁷ Arguedas, ob. cit.p. 13.

³⁸ Arguedas, ob. cit. p. 13.

poblaciones indígenas de la manera en que la misma España meridional había sido organizada durante la reconquista por los castellanos y extremeños. Podría entenderse que la conquista peruana fue una continuación de la reconquista ibérica. Lo que ofrece interés para nuestro trabajo es que los colonizadores españoles recogieron esta tradición española y la adaptaron para que sirviera en la organización de los pueblos andinos. Parte de las tradiciones que hemos expuesto y presentado como andinas pueden ser también españolas de procedencia antigua.

Muchos defienden la "comunidad campesina" peruana como signo de colectividad y de trabajo en común, lo cual es por cierto loable, pero no investigan sobre los alcances de esas tradiciones. Estas bien pueden ser originarias del propio ande como el *ayni* y la *minka*, pero también expresan el sentido de "comunidad" de la herencia española que va más allá de su propia tradición y se hunde en el mundo antiguo.

No es difícil advertir el parentesco de conceptos y de ideas sobre la familia, la ciudad y el papel del jefe comunal. En la tradición griega, la mujer cumple el papel de fundamento del hogar y representa también el cimiento de la casa. El caso de la diosa Hestia como patrona de la casa expresa esta idea. Ella es la diosa de lo inmóvil, de lo permanente, de la casa.³⁹ La mujer guarda la economía y por ello desempeña un papel decisivo. Así guardaba la casa de Odiseo su mujer Penélope.

Asimismo, en la tradición andina, a la ciudad le corresponden no sólo las características comerciales propias de la urbe moderna nacida en la "encrucijada de los caminos", sino que está íntimamente ligada a la propia organización social y humana. Más que un mercado, es el corazón, los ojos, el centro del pueblo y de la vida humana. El llanto del indio sobre Cuzco destruido podría ser el llanto de cualquier griego sobre su ciudad destruida. La destrucción de la polis era la destrucción de la vida del hombre. No sabemos si Arguedas estudió a los griegos, pero lo interesante de su propuesta estriba en que al plantear el nuevo Cuzco, establece las bases de un nuevo proyecto de polis.

³⁹ Véase el texto de Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Editorial Ariel, 1973, sobre todo el cap III "La organización del espacio" y el subtítulo "HESTIA-HERMES", pp. 135-241. Vernant dice: "la mujer en la casa está dentro de oikos, el elemento centrífugo." P. 143.

La reflexión sobre el varayok está también atravesada de elementos de corte clásico. Un jefe se debía a su comunidad, a su ciudad. La comunidad andina expresa la igualdad de todos sus miembros. Todos son jefes de familia, todos pueden ser elegidos y deben prepararse para ser gobernantes, todos ejercen la justicia.⁴⁰ En la comunidad andina como en la polis griega, no están divididos los poderes legislativo y judicial. La misma asamblea comunal ejerce la justicia y determina el funcionamiento de la comunidad. Quien se resiste a acatar sus decisiones es expulsado de la comunidad. Aristóteles abandonó Atenas para evitar otro crimen contra la filosofía⁴¹. La ventaja de la democracia comunal del Ande radica en que no se basa en la esclavitud. En la comunidad andina todos son comuneros.

El sacrificio del jefe y director por la comunidad expresa la íntima vinculación del hombre con su sociedad. La moral está asociada a este proyecto comunal. El hombre tiene normas que respetar y cumplir. Estas normas en la cultura andina -hayan sido reinterpretadas o no y extraídas o no de su contexto- eran "ama sua, ama quella, ama llulla", que significaban "no seas mentiroso, no seas ladrón, no seas perezoso", es decir, puesto en enunciados afirmativos, "di la verdad, sé trabajador y respeta los bienes de otros". En estos postulados se pueden hallar virtudes como veracidad, honestidad y laboriosidad. Todas ellas presentan como elemento común la importancia de la comunidad sobre el individuo. Son virtudes o cualidades para ser vividas en el mundo de los hombres y colectivamente. No hay posibilidad de ser virtuoso fuera de la comunidad humana. La ética se vive en la polis. Carece de sentido vivir la veracidad en la soledad, o "trabajar con honestidad" fuera de la comunidad y del bien común. Aunque estos valores fueran reinterpretados por los colonizadores no se modificó lo fundamental. Hasta hoy tales valores han funcionado como baluartes de la propia firmeza de la comunidad y la han vuelto impermeable a los arrebatos díscolos de los criollos modernos que pulularon por doquier.

No debemos confundir esto con el espíritu moderno que sólo busca su bienestar y quiere "cobrar su parte" por el esfuerzo desplegado en la conquista. Ese espíritu es el del pícaro, del condotiero, del que se alquila para una campaña. No hay duda de que la Conquista tiene mucho de mercenaria pero la Colonia se instala derrotando a los

⁴⁰ Esta es una característica de los ciudadanos. Ross, ob. cit. pp. 352-353.

⁴¹ Ross, ob. cit. p. 18.

conquistadores y organizando el territorio colonial en función de la metrópoli. Utiliza los valores colectivos del mundo andino y de la antigüedad clásica para reforzar la capacidad de trabajo en función de los intereses de abastecimiento, producción y comercio de la metrópoli. Las viejas tradiciones sirvieron en un primer momento para el beneficio del conquistador instalado, el colonizador; pero luego Toledo articula la tradición y la cultura para beneficio del imperio español.

La comunidad andina no es una organización oriental donde un sátrapa o déspota impone su voluntad. El ayllu era la organización social donde el inca imponía su poder; pero desplazado el despotismo incaico, el español se esforzó por construir un proyecto social comunal la comunidad de nativos o indígenas se funda en el mundo clásico heredado del medioevo. La, virtudes del hombre se daban en la comunidad. En la medida en que los españoles y luego los españoles-americanos abandonaron la sierra y sus tierras, la propia estructura comunal quedó expresada en su asamblea como órgano de representación política.

La organización de comunidades campesinas es semejante a la forma en que la propia España se organiza a partir de la Reconquista.⁴² Este es el punto en el que se transmite la tradición clásica al mundo andino y es también el momento en que dicha tradición se funde con los rasgos propios de la reciprocidad, del ayni, la minka y el trabajo colectivo que nacieron por las características propias del ande y de sus hombres. Sin embargo, no nacieron para vencer, sino para resistir, y lo lograron.

Distinta será la moral del indio asociada y vinculada a su comunidad, de la del criollo que sólo se tiene a sí mismo como norma y como juez. Por eso, en una aguda percepción, Luis Varcárcel escribía que el indio "solamente se sentía solo en la ciudad"⁴³, fuera de su comunidad.

3. LAS APORIAS DE LA NUEVA MORAL DEL INDIO. LA NARRATIVA DE JOSÉ MARIA ARGUEDAS.

⁴² Arguedas, ob. cit., p. 8. Arguedas cita la obra de Francois Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et Societé aux XVIe-XVIIe siècles.*

⁴³ Varcárcel, Luis. *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972, p. 109.

En la obra de Arguedas reconocemos una inspiración indudablemente moral que está asociada a la narrativa. Sus novelas expresan justamente mundos de personajes, de ideales, de experiencias y de tradiciones. No obstante, no creemos que en Arguedas sólo aparezca el discurso moral; su obra también expresa un proyecto social y político, y una extraordinaria capacidad para poner en cada uno de sus personajes el lenguaje adecuado.

A partir de la idea de Mc Intyre de que en la narrativa se puede comprender y presentar un discurso moral, podemos tratar de leer las novelas de Arguedas como tal. Algunas ideas de Arguedas nos permitirán aproximarnos a su narrativa para encontrar un discurso moral comprendido dentro de un proyecto social y político.

En Arguedas se observa la tendencia de unificar ética y política. Tal unidad se expresa en el proyecto del Perú entendido como nuevo proyecto social y político, y que es parte de la dimensión andina. Esto lo expresa con claridad al hablar sobre su novela *Todas las sangres*:

*“Y escribí este libro, Todas las sangres, en que he intentado mostrarlo todo, allí lo que pueda tener de bueno y lo que tiene de defectos. Hay tres personajes que son los más importantes, dos son fundamentales, dos heredan un gran feudo, los dos hermanos se odian a muerte por circunstancias especiales, ya han sido maldecidos por su padre, a quien han quitado sus bienes en vida; uno es de mentalidad completamente antigua y feudal, el otro ha sido educado en los EEUU y en Lima, es casi ingeniero, no llega a ser ingeniero, y desea hacer del Perú un país muy como Norteamérica; el otro quiere aguantarlo para que siga siendo un país antiguo. En el fondo, uno de los dos hermanos lucha porque desea modernizar el país (y debe modernizarse sin perder sus raíces antiguas) y el otro odia lo moderno porque considera que lo moderno es un peligro para la santidad del alma. Entre los dos, como cuña formidable, está un indio que sufrió todo cuanto un indio puede sufrir en Lima, honorable Rendón Willca”.*⁴⁴

⁴⁴ Arguedas, “Testimonio y Lectura”. En *Revista Peruana de Cultura*, num. 13-14, Lima. 1941, pp. 15 y 16.

Los personajes participan en este universo de los problemas y de las pasiones del Perú. Sin embargo, la idea que recogemos es la que sugiere Arguedas en el paréntesis "y debe modernizarse sin perder sus raíces antiguas".

La apuesta de Arguedas es por el reencuentro del Perú consigo mismo, del Perú con el indio, de todas las sangres con el Perú. Al final de la rebelión, Rendón Willca, antes de ser fusilado, le dice al capitán:

*“¡Capitán! ¡Señor Capitán! - dijo en quechua Rendón Willca-. Aquí ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a apagar al Sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todo, los indios. Siga fusilando. Nosotros no tenemos armas de fábrica que no valen. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí, en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y Ud no va a matar a la patria, señor”.*⁴⁵

Los indios descubren que tienen patria. Ya no le temen a la muerte y Rendón Willca⁴⁶, aún fusilado, ya no muere. La "patria" es aquello que puede hacer que la muerte sea realmente la "muertecita" o la "pequeña muerte" como la llama Rendón Willca", frente a la gran muerte que es la muerte del pueblo y del indio.

En nuestro autor, parece que todo lo positivo que la vida tiene está incorporado a lo social. Y esto marca el destino de la propia vida. El que los indios hayan descubierto el sentido de patria significa que Rendón Willca trasciende el debate de los hermanos criollos (liberal y conservador) y los subordina como problema, menores de la vida del Perú. El concepto de "patria" expresa el punto de partida de una nueva existencia social y política y es lo que Arguedas presenta, al concluir esta novela, como lo verdaderamente moderno. Son los indios -las raíces antiguas- los que se modernizan. Si el indio se apropia de la idea de "patria" se está realizando y transformando en moderno.

⁴⁵ Arguedas, *Todas las sangres*, Lima, Editorial Peisa, 1973, p. 288.

⁴⁶ Arguedas, ob. cit. p. 288

La reflexión ética sólo encuentra su sentido en medio de la polis. Si la ética ha pasado a ser un elemento subordinado y de corte privado, ello se debe al predominio de una moral que excluye de la vida política el contenido moral. Desde el nacimiento del mundo moderno, ética y política marchan separadas. Por eso, Mc Intyre define la "política moderna como una guerra civil continuada por otros medios".⁴⁷ Arguedas, sin embargo, busca el reencuentro entre ética y política y propone un nuevo discurso, una nueva moral y una nueva concepción de política.

El asunto, sin embargo, no es tan simple. La moral moderna le presenta un nuevo frente de lucha. Los modernos ya no son los blancos o criollos hijos de los conquistadores, sino los propios indios. Arguedas enfrenta el problema. Una nueva y última novela es el terreno de esta reflexión.

El gran escenario es Chimbote. La novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* refleja este nuevo enfrentamiento entre dos tipos de comportamiento moral Chimbote, ciudad de indios y mestizos muestra el impulso pujante del mundo moderno que estrangula la moral y el comportamiento del indio, que le cambia de valores y de costumbres. La tradición queda atrás. Chimbote es el mundo sórdido que le presenta a Arguedas los nuevos desafíos a la tradición andina que él intenta salvar.

En la figura de Asto⁴⁸, uno de los personajes, se presenta la metamorfosis del indio Asto, después de cobrar, asiste al burdel y escoge a "la argentina", mujer blanca, de pelo dorado. Asto sale feliz del burdel "silbando un huaynito". Después él se dice a sí mismo "Yu... criollo, carajo; argentino carajo ¿Quién serrano ahora?".⁴⁹ Asto expresa los nuevos desafíos que enfrenta el mundo andino con la civilización moderna y capitalista. La pregunta de Asto queda flotando "¿Quién serrano ahora?" Ya no hay serranos, ya no hay indios. Ahora hay modernos.

⁴⁷ Mc Intyre, ob. cit. cit. p. 311.

⁴⁸ Asto fue el "chanca" que puso en jaque el poderío inca. Nuevamente aparece Asto. ¿Quizás como imagen de que el mundo quechua se agota?

⁴⁹ Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Lima, Editorial Horizonte, 1986, p. 40.

Más adelante, Arguedas, en el fárrago de la novela, nuevamente presenta a Asto en el burdel, esta vez en la parte más desgarradora y triste en la parte de atrás, llamada "el Corral". Allí encuentra a una prostituta que resulta ser su hermana:

*"lo vieron salir del cuartucho, abrazado de una mujer bajita. Ella cargaba en el brazo derecho una maleta pequeña. Yo como cabrón Tinoco era. Ahora, ochinta toneladas de diario, tres semanas hey cobrado. Me cumpleaños es, me santo. Tengo billete...¡Adiós prostibolo 'corral', adiós ¡ay! Mala vida!"*⁵⁰

En el propio personaje se encuentra el drama de la vida, en su lucha por ser moderno y sobrevivir, y en la angustia por ser fiel a sus propias tradiciones. Las paradojas de la modernidad. Chimbote representa la prueba de fuego, la "prueba" aún no concluida de si el hombre andino y peruano puede realmente encontrar un proyecto propio lo suficientemente moral y lo suficientemente político como para que no traicione sus orígenes y su tradición.

La muerte se lleva a Arguedas. Él es consciente de que se cierra un ciclo y se abre uno nuevo en el Perú.⁵¹ La imagen de Chimbote será la imagen de algo que destruye medularmente la tradición cultural y moral andina, porque destruye la vida humana que él entiende como colectiva. Chimbote es la victoria del individualismo, ese "retorcido pulpo fosforescente". El paralelo entre su muerte y el fin de su capacidad expresiva puede ser entendido como el fin de la narrativa cuando desaparece la posibilidad del discurso moral y político. Ya no hay nada que contar, nada que narrar, nada que decir.

Al inicio de su vida literaria, Arguedas había intentado expresar un lenguaje, un discurso: su aporte a la cultura nacional. El mundo moderno se ha realizado en el Perú. Los nuevos caminos del moderno nativo peruano empiezan. Poco puede importar que los filósofos europeos de hoy discutan sobre modernidad y postmodernidad. Lo interesante es comprobar que la modernidad acabó de instalarse en el Perú. La discusión moral está abierta como abierto siempre ha estado el deseo de vivir de acuerdo con la razón y ser felices.

⁵⁰ Arguedas, ob. cit. pp. 42-43.

CONCLUSION

Hemos sostenido a lo largo de este trabajo que existe un vínculo entre el Perú y la modernidad. El Perú es el programa de nuestra modernidad. Este programa aparece como el centro de nuestro pensamiento.

El descubrimiento del Perú como proyecto moderno es un proceso. Su plasmación y realización han costado muchos años y siglos. Los autores peruanos que hemos presentado expresan momentos de esta reflexión, ya que no existe una revisión sistemática y filosófica sobre ella. El trabajo de los filósofos en el Perú ha sido parcial y asistemático. No existe un discurso integral, ni siquiera un solo discurso.

Nuestro esfuerzo ha consistido en mirar sintética y sistemáticamente el programa moderno del Perú, organizar y ordenar los temas de discusión y, en función de ellos, ubicar la obra o parte de la obra de los autores mencionados. Nos pareció el camino más adecuado.

El problema era desentrañar el núcleo de la discusión nacional. El trabajo consistía en articular y tejer el hilo de la misma. Esto supuso que abandonásemos el criterio de superponer o yuxtaponer las obras de los pensadores o filósofos nacionales. Este criterio nos parecía erróneo por varias razones. La primera, porque no hay continuidad temática ni histórica entre los llamados filósofos peruanos; poco se gana creyendo que al colocar sus obras unas al lado de las otras se pueda contar con la tradición nacional. La segunda, porque los problemas nacionales no han sido discutidos sólo por filósofos, sino por otro tipo de pensadores que en su esfuerzo por fundamentar sus teorías, tuvieron que incorporar ideas o parte de sistemas filosóficos. Nuestro esfuerzo tenía, entonces, que resolver esta dispersión temática, carente a veces de base filosófica y otras veces con presencia de elementos filosóficos en autores no filósofos.

Nuestra hipótesis partió del planteamiento de que el pensamiento nacional se encuadraba dentro de la llamada filosofía moderna. Este ha sido el escenario desde el cual los

⁵¹ Arguedas, ob, cit. “¿Ultimo Diario?”. P. 198.

filósofos peruanos expresaron sus teorías, sus ideas y sus convicciones. Descubrimos así una secuencia común que emparentaba todo el pensamiento y podía permitirnos efectuar una síntesis del mismo.

El trabajo realizado se distingue del esfuerzo de Salazar Bondy en que no pretende construir una historia de las ideas, y del de Sobrevilla en que no intenta repensar toda nuestra tradición filosófica. Sin embargo, debemos reconocerlo, sin sus trabajos nos hubiera sido más difícil y penoso expresar nuestros puntos de vista.

En este texto, hemos querido simplemente manifestar nuestra perspectiva acerca del pensamiento peruano y hemos constatado en su revisión que la razón que lo ordena es su ser moderno. Desde el inicio de este trabajo, hemos intentado sostener que la escolástica renacentista estaba inmersa en preocupaciones modernas y que las posiciones del Lunarejo, los probabilistas, Llano Zapata y otros en el Perú las expresan. Después de sortear obstáculos y problemas, el pensamiento moderno se afirma en el país a principios del siglo XIX llevando consigo las huellas de su herencia renacentista. La independencia, la ideología de los próceres y libertadores está impregnada de ideas modernas, de ilustración y de racionalismo. El moderno peruano de estas épocas se siente dueño de su destino, de su patria y desea asumir responsabilidades. El cambio de ideas lleva a un cambio de actitudes. Un país nuevo requería de hombres e ideas nuevas y modernas. Sin embargo, el proyecto de los amantes del Perú fracasa. Ni la libertad, ni la democracia se estabilizaron. Los criollos, modernos nacionales, no representaban totalmente las nuevas ideas. Terratenientes y aristócratas en la vida, contradecían así sus aspiraciones democráticas y liberales.

Ante las inconsecuencias de los amantes del Perú, se genera una revisión del proyecto moderno y se critican sus postulados. Alejandro Deustua busca un nuevo criterio de verdad, pero éste no puede estar en la razón. Para él, el logocentrismo es padre del positivismo y de lo que se trata es de superarlo repensar la tradición supone superar el racionalismo de nuestros liberales y volver nuestros ojos al criterio estético, al conocimiento de la belleza. Sólo espíritus selectos y sensibles a lo bello podrán resolver los problemas del Perú.

El punto de vista de Deustua lleva a la elitización de la cultura, de la vida y de la política. Critica la racionalidad moderna, pero su propuesta es aristocrática y elitista y se enfrenta con el contenido igualitario del proyecto moderno. González Prada representa la propuesta opuesta al descubrimiento del individuo. Sólo reconoce los derechos de los particulares; todo lo demás -el estado, la patria- es enajenación y explotación. La figura anarquista de González Prada no conduce a la formulación política de la modernidad. La propuesta anarquista es el límite y el fracaso del programa liberal. Belaunde, nuevo ilustrado, se lo reprocha y se propone refundar el proyecto moderno bajo el grito y el lema "Queremos patria". La peruanidad de Belaunde es, sin embargo, algo abstracto; no parte de la realidad del país. Por su parte, Mariátegui define que el particular, el individuo peruano, es el indio, cimiento biológico de la nacionalidad y su propuesta política consiste en que el indio gobierne y sea dueño de la patria: peruanizar el Perú. Todos nuestros pensadores desde sus distintas posturas, han querido hacer del Perú un país moderno.

No obstante, el proyecto moderno no se agota en estas perspectivas. El programa de la modernidad es aún más profundo. Raúl Porras reconoce que la conciencia del tiempo pasado y futuro es vital para formular las perspectivas de la nación; una lectura seria del pasado sirve al presente, elimina los exclusivismos y plantea el proyecto moderno en mejores términos. En Iberico la idea del espacio es proyección del moderno, como lo es la idea del tiempo. El pensamiento de Porras y el de Iberico subjetivizan el tiempo y el espacio y los transforman en definitivos para el moderno peruano. El Perú tiene su espacio y su tiempo. El Perú es una realidad y una posibilidad. En ambos se recoge toda la tradición, la indígena y la hispana. Porras revisa la crónica y rescata el alma indígena, Iberico percibe en el paisaje el sentimiento del indio. Ello coloca la investigación científica sobre el país en un terreno nuevo.

La reflexión no sólo se da en la historia o en la filosofía. También se desarrolla en la ciencia social. Cuando Quijano argumenta en favor de lo heterogéneo, entendemos que lo hace para reconocer las cosas y volver a lo propio. Su crítica a la teoría social apunta en dicha perspectiva. Algo de lo propio es el indio. Gamaliel Churata, ilustrado mestizo, trata de desentrañar el alma del nuevo indio. No es sólo indicarlo como el problema primario del Perú. Se trata de mostrar quién y qué es. El indio es la célula, el origen, el pez. La suerte del proyecto moderno en el Perú se juega con él.

La reflexión moral ha corrido paralela al proyecto moderno. La moral moderna se ha ido enseñoreando sobre el comportamiento de criollos e indios. Primero los criollos, después los indios, pero todos están adscritos hoy a una creciente moral moderna. La tragedia de Arguedas expresa el nuevo desafío de la moral moderna que debe resolver la permanente contradicción entre el interés público y el interés privado.

A través del proceso de nuestra autoconciencia y de la confrontación de paradigmas y conductas, hemos podido comprender cómo el peruano se afirma como el sujeto de nuestra modernidad y en esa progresión podemos descubrir los velos que han cubierto nuestro entendimiento.

La revisión sucinta de este recorrido por el pensamiento nacional indica que la filosofía está por hacerse. En realidad, este trabajo no es más que un programa de investigación. Existen ideas, materiales, partes, pedazos que bien pueden ser utilizados y confrontados con la tradición filosófica universal y que pueden ayudar e conocernos mejor.