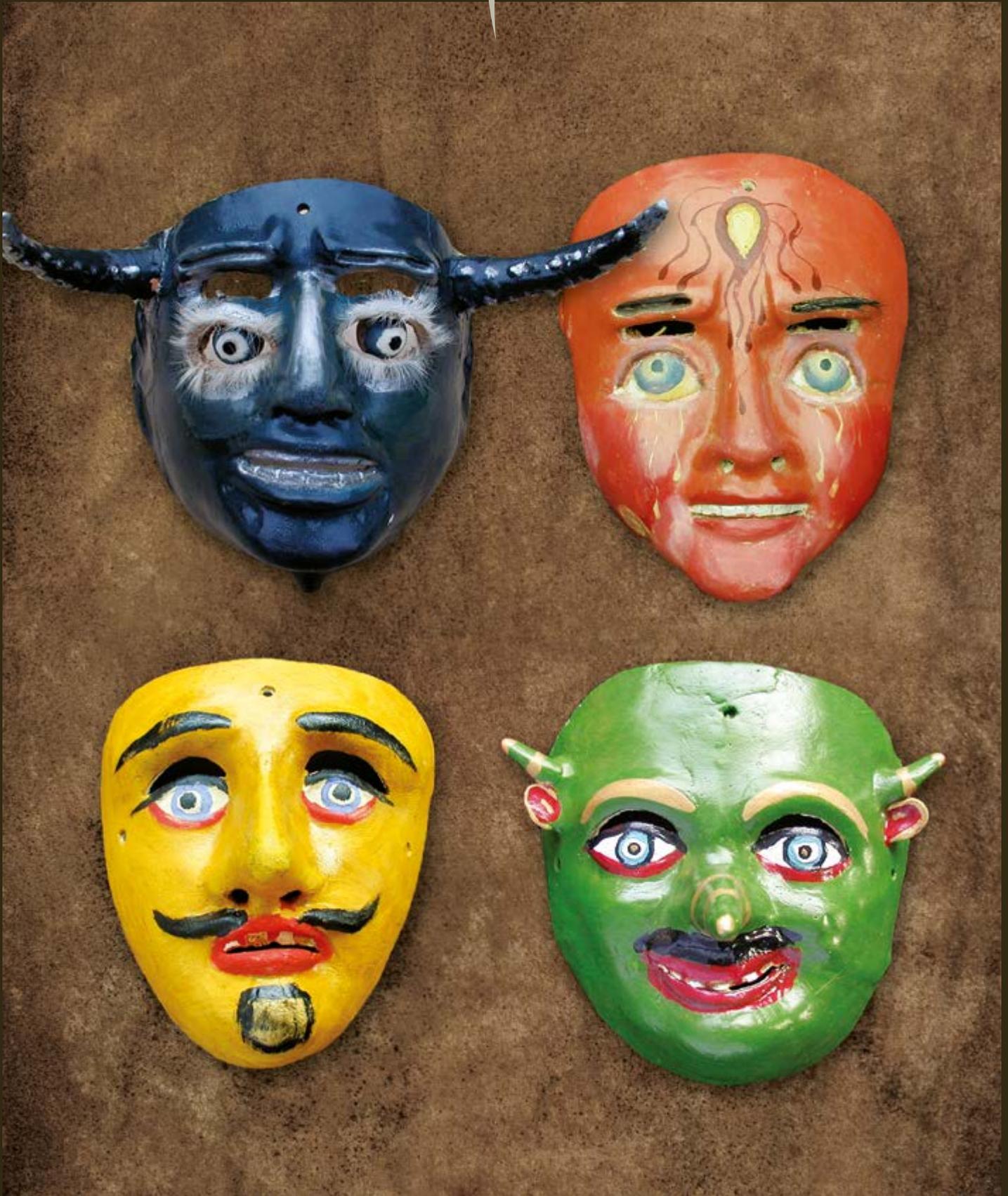
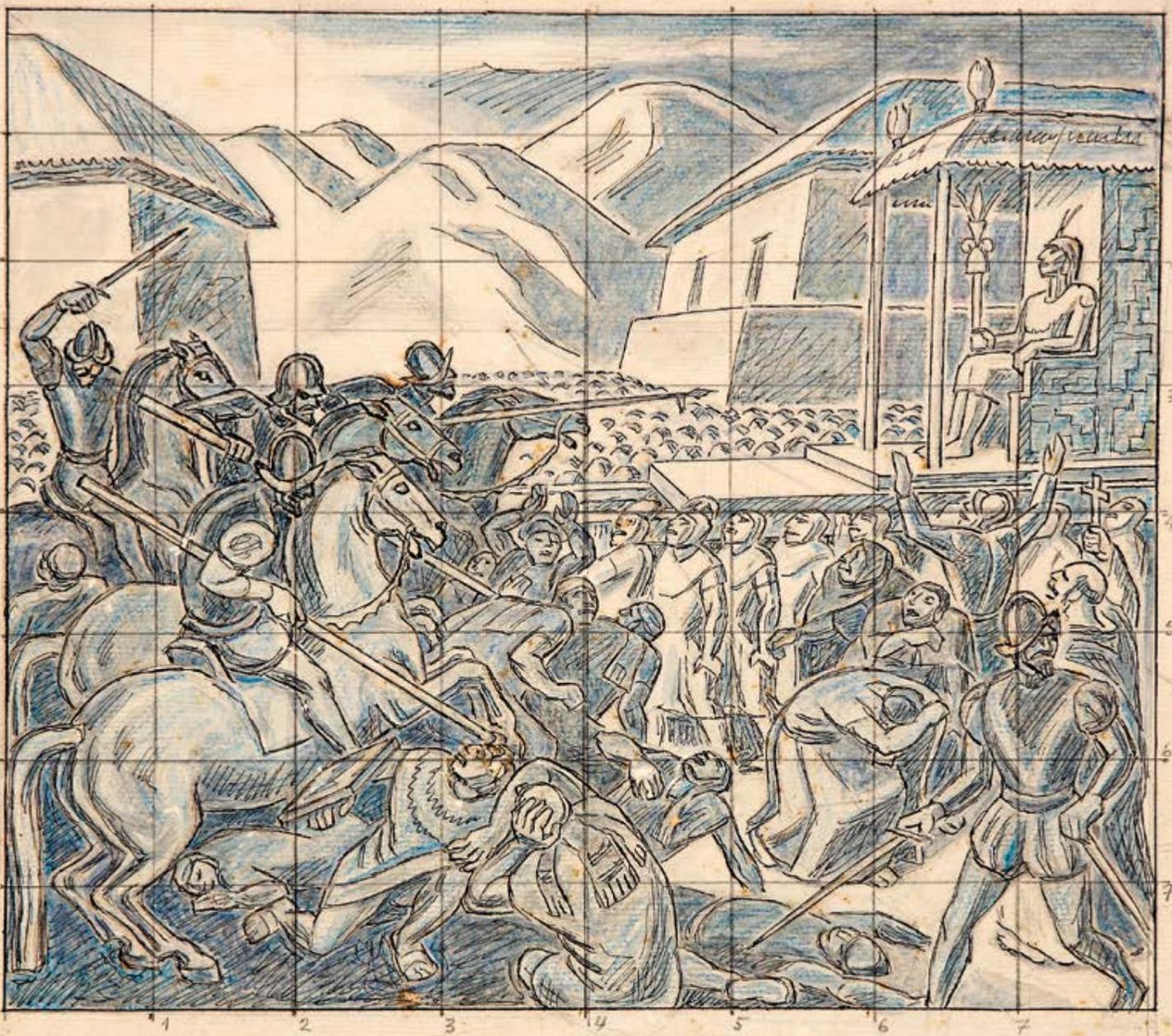


PUEBLO

Ingeniería. Sociedad. Cultura





Publicación del Colegio de Ingenieros del Perú

Director
Alfredo Dammert Lira

Editor
Lorenzo Osoros

Consejo editorial
José Canziani Amico
Adolfo Córdova Valdivia
Alfredo Dammert Lira
Ana María Gazzolo
Juan Lira Villanueva
Marco Martos Carrera

Diseño y diagramación
Alicia Olaechea

Revisión de textos
Elba Luján

Fotografía
Soledad Cisneros

Portada
Máscaras, colección de Arturo Jimenez Borja

Contraportada
Afiche de Camilo Blas

Retira de portada
Boceto de mural de Camilo Blas

Impresión
Forma e Imagen

Subscripciones:
Colegio de Ingenieros del Perú
Av. Arequipa 4947, Miraflores.
Tel. 445-6540

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú:
2006-3189

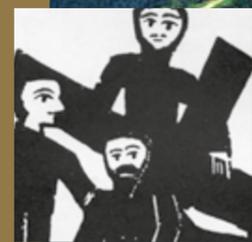


2 ALGO SOBRE PUENTES
Augusto Martín Ueda Tsuboyama



8 ALBERT EINSTEIN Y LOS MEANDROS
Arturo Rocha Felices

14 JORGE BASADRE, EDUCADOR
Max Castillo Rodríguez



20 JUAN CUQUERELLA PADRE DE LA CIENCIA
José Miguel Cabrera

28 LIBERACIÓN: PELIGRO Y RIESGO
Héctor Gallegos



32 ALGO BUENO PUEDE SALIR DE NAZARETH?
Juan 1/46
Alejandro Cussiánovich V.

38 LA MÁSCARA EL REVERSO DE LA REALIDAD O LA REALIDAD MISMA
Antonio Muñoz Monge



44 LIMA IMAGINARIA
Ana María Gazzolo

52 HOMENAJE AL MAESTRO CAMILO BLAS
Jorge Bernuy



60 LA MIRADA DISCRETA Y SUTIL DE ELSA ESTREMADOYRO
Guillermo Niño de Guzmán

70 TECNOLOQUÍAS

72 CARLÍN



ALGO SOBRE LOS PUENTES

Augusto Martín Ueda Tsuboyama

LA GEOGRAFÍA DE NUESTRO PAÍS, QUE DUDA CABE, ES SUMAMENTE VARIADA Y EXIGENTE EN MUCHOS SENTIDOS. RÍOS DE VARIADO RÉGIMEN, QUEBRADAS PROFUNDAS Y CICLÓPEAS Y SINUOSAS CADENAS MONTAÑOSAS SON SOLO ALGUNAS DE SUS CARACTERÍSTICAS MÁS NOTABLES.

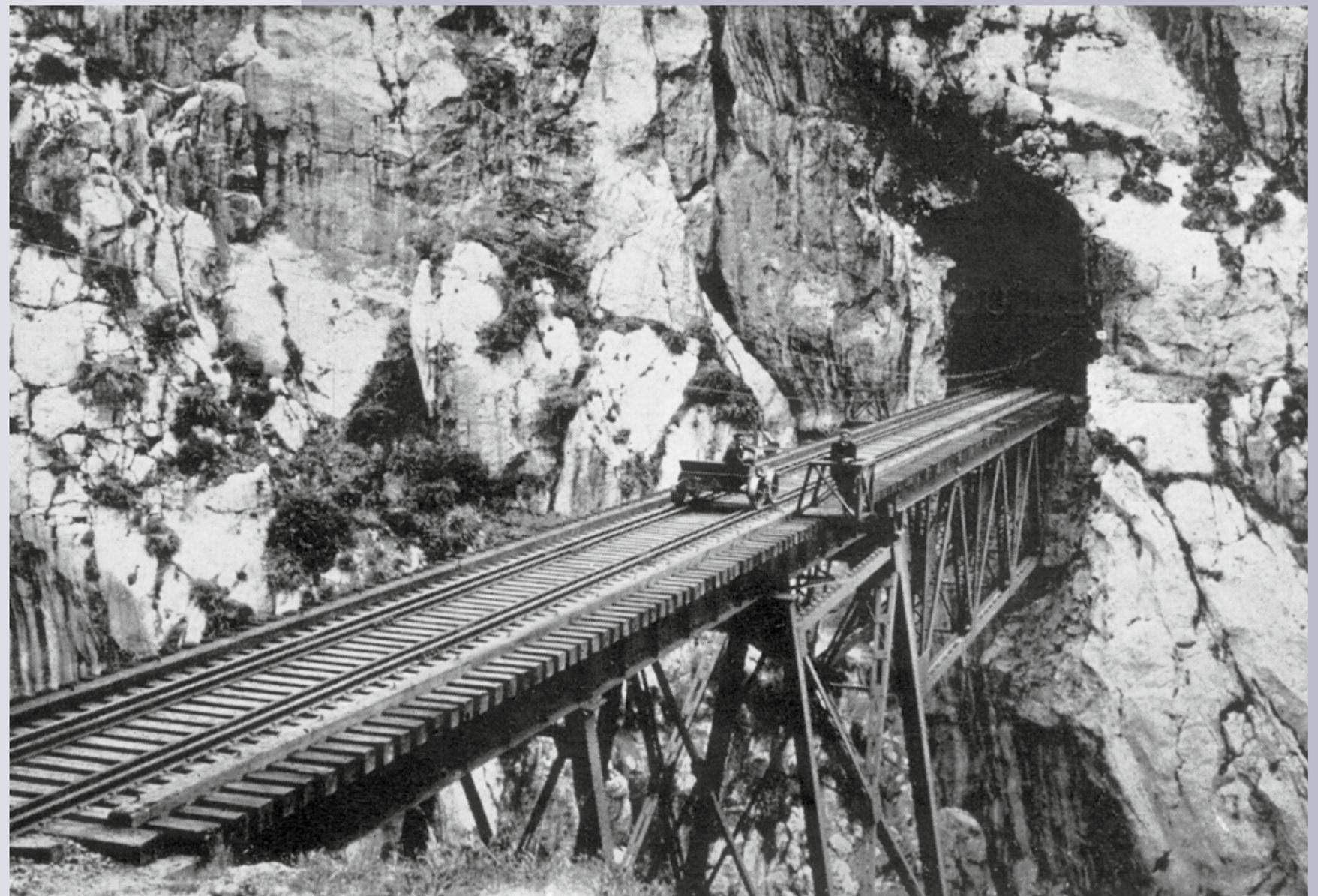
A lo largo de este territorio tan disímil, los peruanos han debido adecuar su infraestructura vial desde épocas remotas. En los tiempos del apogeo incaico, el Qhapac Ñan unía los cuatro suyus con el Cusco, el centro del mundo. Esa vasta red vial comprendía no solo caminos de tierra apisonada y empedrada, y muros de piedra en algunos de sus tramos, sino también puentes ingeniosamente elaborados para salvar los obstáculos naturales impuestos por la geografía. Algunos puentes se elaboraban simplemente con tres sogas hechas con fibras vegetales (maguey, totora, incluso ichu): una servía para caminar sobre ella y las otras dos como barandas. Otros empleaban dos sogas en la base, además de las dos de baranda, sobre las cuales se sujetaban ramas para hacer un camino más

ancho o seguro. Pedro Pizarro, Pedro de Cieza de León, Bernabé Cobo y Garcilaso de la Vega fueron algunos de los cronistas que expresaron su admiración por la manufactura y resistencia de estas estructuras. De esta lejana época no queda ningún puente. Lo que sí perdura, sin embargo, son las bases de piedra de algunos de ellos y, en un caso verdaderamente excepcional (para orgullo del Perú), la técnica de manufactura de uno de ellos: el puente de Qeshwachaka, de casi 30 metros de luz, sobre el río Apurímac en la provincia de Canas, Cusco¹.

(1) Este puente se renueva cada año y en su manufactura intervienen las comunidades aledañas. Véase Antonio Muñoz, "Sobre puentes, caminos y distancias en nuestro Perú andariego", *Puente 5* (junio, 2007), pp. 46-51, Lima, Colegio de Ingenieros del Perú.

Los españoles, durante el tráfago de la Conquista y luego durante el Virreinato, aprovecharon muchos de aquellos puentes incas, adaptándolos a sus actividades productivas y de dominación, y reconstruyéndolos, cuando se venían abajo, según sus propios parámetros constructivos. Pero también construyeron muchos puentes nuevos, valiéndose, por supuesto, de la mano de obra indígena. Varios puentes de esta época colonial sobreviven, principalmente en la sierra peruana, aunque con algunos retoques republicanos y contemporáneos. Solo por mencionar

a algunos tenemos: el puente de Chumbao, en Andahuaylas (Apurímac), sobre el río Chumbao; el de Izcuchaca, en Huancavelica, sobre el río Mantaro; el de Paucartambo, en Cusco, sobre el río Paucartambo; el de Pachachaca, en Abancay, sobre el río Pachachaca; los de Santo Domingo, Kero y Machupunte, sobre el río Apurímac, en Espinar (Cusco), entre otros. Han sobrevivido gracias a que las modernas carreteras y puentes metálicos fueron trazados y tendidos alejados de su ubicación, y al feliz cuidado que los pueblos y comunidades aledañas mantienen sobre



Puente del Infiernillo

ellos (a veces con la ayuda del INC). Muchos de estos sobrevivientes son pequeñas obras de arte que, apacibles, enriquecen el paisaje serrano.

Poco se hizo por los puentes en las primeras décadas de nuestra vida republicana. Solo hacia la mitad del siglo XIX, gracias a los ingresos que empezaban a engrosar las arcas fiscales como producto de la explotación del guano, los gobernantes de turno —principalmente Echenique, Castilla, Balta y Pardo— empezaron a preocuparse por la infraestructura vial del país. Los caminos, los puentes, los muelles y, principalmente, los ferrocarriles se convirtieron en los estandartes del progreso y de la “civilización”, en la panacea para un país que se sabía atrasado política, social, económica y culturalmente. Las obras públicas, en una escala nunca antes vista, dirigidas por el Estado o facilitadas por él,

llegaron a lugares del país que muchos ni sabían que existían. Y al frente de ellas, saltaban a la palestra los ingenieros. Solos o en grupos, estos profesionales del “saber hacer” tenían la misión de proyectar, ejecutar y vigilar las obras públicas, entre las cuales se encontraban, por supuesto, los puentes².

Muchos fueron los puentes que, heredados de épocas pasadas, fueron reparados o reconstruidos; algunos con materiales “modernos” como cables o cadenas de fierro para reemplazar las cuerdas o sogas de los precarios puentes de tipo “hamaca”. La cal y la piedra, sin embargo, siguieron siendo durante mucho tiempo las materias primas básicas para los cimientos y la estructura de muchos puentes. El puente colonial de Izcuchaca, por ejemplo, que mencionáramos líneas atrás, fue reconstruido por Castilla en 1848 haciendo uso de aquellos materiales:



Puente de Izcuchaca

(2) Los primeros ingenieros “civiles” (hasta entonces la ingeniería era un arte militar, a cargo de los ingenieros militares) a los que se encomendó esta misión específica arribaron al Perú durante el gobierno de Echenique. Para 1860 ya se había organizado, con un reglamento, un servicio de ingenieros del Estado que para 1872 se transformó en el Cuerpo de Ingenieros y Arquitectos del Estado.

“Se trata de un hermoso arco que forma el puente: íntegramente de cal y piedra, de 30,0 m de largo y 3,0 de ancho; elevándose (sic) sobre las aguas del río 12m. Elemento ornamental y de seguridad para la población vecina es un torreón de dos pisos, al que se sube por una escalerilla, y que estaba provisto de una gruesa reja de fierro que defendió en forma efectiva el pueblo.”³

Muchos de los nuevos puentes republicanos, como los del puente Vado, sobre el río Lucanas (Ayacucho, 1846); el puente de Caraz (Ancash, 1861) y el puente de Lucmacucho (Cajamarca, 1862) también apelaron a la cal y a la piedra. Una de las novedades dignas de admiración de aquel siglo XIX fue la construcción de puentes enteramente de metal. No nos referimos solo a las conocidas estructuras de metal que se levantaron para permitir el paso del ferrocarril central desde 1870 (como el puente Carrión o el puente del Infiernillo, los más llamativos y famosos), sino a los puentes “comunes”. El primero enteramente de metal que se construyó en el Perú fue el de Turín, sobre el río del mismo nombre⁴. Se trataba de un puente de tipo colgante adquirido en Inglaterra en 1850 y terminado de instalar el año siguiente. De acuerdo con el ingeniero Alberto Regal:

“(…) el puente tenía sus elementos de suspensión formados por cadenas de largos eslabones, de fierro forjado, que se apoyaban y se sostenían en cuatro columnas huecas de fierro fundido, y terminaban ancladas en cámaras de amarre, de albañilería de calicanto. La luz, en sentido longitudinal, entre ejes de columnas era de 30,8m y el ancho también entre ejes de las mismas, de 8,5m. El tablero de madera colgaba por medio de péndolas constituidas por barras redondas de fierro forjado.”⁵

Este puente de Lurín, con algunas reparaciones más, recién fue reemplazado completamente en 1929, después de haber prestado servicio durante 78 años.

La construcción de puentes cobró nuevo impulso desde principios del nuevo siglo XX principalmente por la irrupción de los automóviles y camiones,

(3) Alberto Regal, Castilla constructor. *Las obras de ingeniería de Castilla*. Lima: Instituto Libertador Ramón Castilla, 1967. p. 96.

(4) Regal, Castilla...Op.cit., pp. 96-98.

(5) Regal, Castilla...Op.cit., p. 97.



ALGUNOS PUENTES SE ELABORABAN SIMPLEMENTE CON TRES SOGAS HECHAS CON FIBRAS VEGETALES (MAGUEY, TOTORA, INCLUSO ICHU): UNA SERVÍA PARA CAMINAR SOBRE ELLA Y LAS OTRAS DOS COMO BARANDAS.



Puente Bolognesi

ENGARZADAS EN SU HISTORIA Y SU ALMA, LA BLANCA CIUDAD DE AREQUIPA CUENTA ENTRE SUS ORGULLOS A SUS TRES PUENTES: EL BOLOGNESI, EL BOLÍVAR Y EL GRAU. LOS TRES HAN SIDO CONSTRUIDOS SOBRE EL RÍO CHILI.

que necesitaban no solo buenos caminos carreteros, sino estructuras adecuadas para soportar su peso y poder así salvar los numerosos obstáculos geográficos de nuestro país.

El puente, el río y el paisaje

No son pocas las ciudades o pueblos del Perú cuya historia y tradiciones no se encuentren ligadas a algún puente.

Entre los varios y más antiguos puentes que enriquecen el paisaje urbano de Piura se contaban el Puente Viejo (hoy puente San Miguel), el Luis M. Sánchez Cerro y el Francisco Bolognesi, todos sobre el río Piura. De estos el de mayor antigüedad era el primero, pues con algunas refacciones de por

medio, se mantuvo en servicio desde 1891 hasta el infausto mes de marzo de 1998, cuando finalmente sucumbió a la crecida del río. Ese año, todos los puentes piuranos fueron severamente afectados como consecuencia de uno de los fenómenos de El Niño más fuertes registrados⁶. No hubo piurano que no sintiera que el río se llevaba, junto con el Puente Viejo, su corazón.

Engarzadas en su historia y su alma, la blanca ciudad de Arequipa cuenta entre sus orgullos a sus tres puentes: el Bolognesi, el Bolívar y el Grau. Los tres han sido construidos sobre el río Chili. El Bolognesi, por su antigüedad que se remonta a las postrimerías del siglo XVI, es también conocido como el Puente Viejo. Sus cuatro siglos no lo han doblegado aún y ha

(6) "Del puente a la tragedia", *Caretas* 1508 (Lima, 19 de marzo de 1998).



Puente de Piedra

sido testigo de las numerosas jornadas cívicas arequipeñas. Como contraparte moderna de esta señorial estructura, en 1882 se levantó, a la entrada de la ciudad, el puente Bolívar, llamado con justeza Puente de Fierro. Este sirvió para el tránsito del ferrocarril que iba hacia el Cusco. En su momento fue el puente más largo del mundo.

La ciudad de Lima, por su parte, cuenta con dos puentes antiguos y muy unidos a su historia. El primero es el hoy llamado puente Trujillo. Se trata del Puente de Piedra, mandado construir por el virrey Montesclaros en la primera década del siglo XVII para unir la ciudad con la zona de San Lázaro, en la otra ribera del río Rimac. El otro puente es el puente Balta, construido a inicios de la década de 1870. Este fue el primer puente de fierro construido en la ciudad capital⁷.



Puente Balta

(7) Juan Luis Orrego, *El valle del Rimac: los puentes sobre el río Rimac* (8 de marzo de 2010), en <http://blog.pucp.edu.pe/item/90140/el-valle-del-rimac-los-puentes-sobre-el-rio-rimac> (consulta: 28 de julio de 2010).

(8) Miguel L. Mayurí, *Reflexiones sobre el vals "La Flor de la Canela"* (3 de marzo de 2009), en http://www.unanue55.blogspot.com/2009_03_01_archive.html (consulta: 29 de julio de 2010).

Actualmente se encuentra en restauración por haberse debilitado sus columnas. Aunque ambos están arraigados en las tradiciones limeñas, a ninguno de estos dos antiguos puentes cantaba Chabuca Granda cuando repetía el estribillo "del puente a la alameda" (*La Flor de la Canela*). El puente al que la cantautora hacía referencia en esa memorable canción era otro, de madera, que se levantaba en donde hoy se encuentra el puente Santa Rosa, en la avenida Tacna. Se le conocía como el Puente de Palo ("el viejo puente del río y la alameda") y conducía

a la Alameda del Tajamar y no a la Alameda de los Descalzos, ambos en el distrito del Rímac⁸. Con esta breve explicación resulta claro, entonces, por qué los terrenos donde hoy se levanta el campus de la Universidad Nacional de Ingeniería, alma mater de tantas generaciones de profesionales peruanos, recibiera el curioso nombre de Fundo Puente Palo.*

ALBERT EINSTEIN Y LOS MEANDROS

Arturo Rocha Felices



ALBERT EINSTEIN, EL FAMOSO AUTOR DE LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD, ES MUY CONOCIDO ENTRE LOS CIENTÍFICOS Y TAMBIÉN ENTRE EL GRAN PÚBLICO, POR EL ENORME IMPACTO QUE HA TENIDO SU OBRA EN EL DESARROLLO DE LA FÍSICA MODERNA Y LA CIENCIA EN GENERAL.

E

n cambio, los meandros, que son aquellas misteriosas curvas que de un modo reiterativo describen perezosamente algunos ríos, solo son estudiados por los ingenieros dedicados a la hidráulica fluvial. Los meandros aparecen también, metafóricamente, en algunos críticos literarios y escritores, como por ejemplo en Borges (... “los meandros de su infatigable novela”). A su vez, de la prosa de Borges se ha dicho que ella es difícil por los meandros ideológicos que se ocultan o emergen inopinadamente de sus obras, en contextos inesperados... En arquitectura, meandro es un adorno de líneas sinuosas y repetidas.

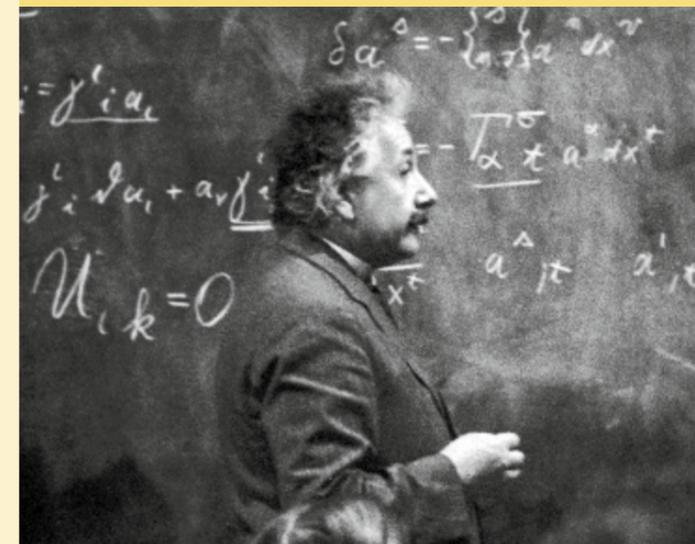
Uno de los hechos menos conocidos de la actividad científica de Einstein es el interés que tuvo por algunos aspectos de la hidráulica fluvial. En efecto, en 1926 publicó en la revista *Die Naturwissenschaften* (*Las Ciencias Naturales*) un breve artículo titulado “Las Causas de la Formación de los Meandros Fluviales y la llamada Ley de Baer”, que correspondía a la conferencia que había dictado ese mismo año en la Academia Prusiana.

De la lectura de lo arriba expuesto surge inmediatamente la pregunta ¿qué relación existe entre Albert Einstein y los meandros? Esa es la pregunta que trataremos de responder en el presente artículo. Para ello es útil empezar con algunos aspectos de la vida y personalidad del famoso científico.

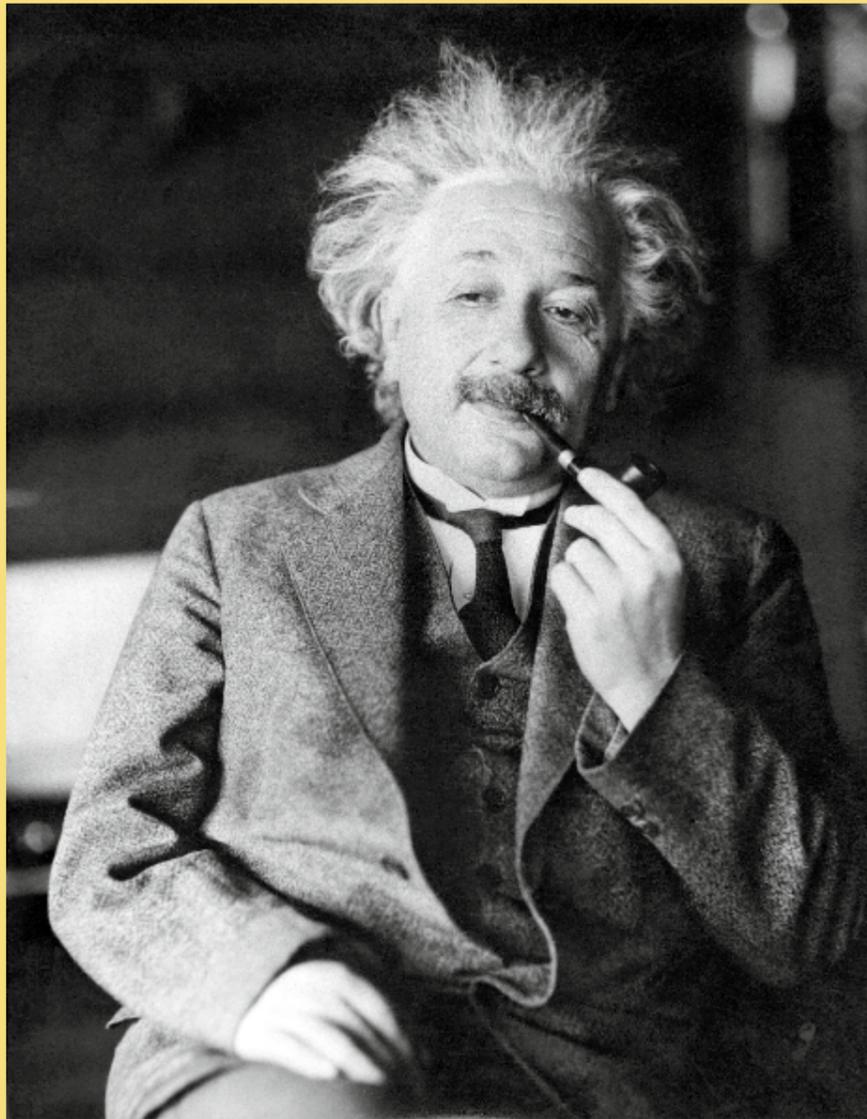
Su vida

Albert Einstein nació en 1879 en Ulm, Alemania, a orillas del Danubio, cuyos característicos meandros seguramente observó muchas veces. Realizó sus estudios de matemáticas y física en la famosa Escuela Politécnica de Zúrich, donde se graduó el año 1900. En el laboratorio de Hidráulica de ese Politécnico se han realizado numerosos estudios en modelo hidráulico para el Perú, el más importante de ellos fue el de la sedimentación y purga del embalse del Proyecto Mantaro (Tablachaca).

ALBERT EINSTEIN NACIÓ EN 1879 EN ULM, ALEMANIA, A ORILLAS DEL DANUBIO, CUYOS CARACTERÍSTICOS MEANDROS SEGURAMENTE OBSERVÓ MUCHAS VECES.



REALIZÓ SUS ESTUDIOS DE MATEMÁTICAS Y FÍSICA EN LA FAMOSA ESCUELA POLITÉCNICA DE ZÚRICH, DONDE SE GRADUÓ EL AÑO 1900.



la Relatividad, que aún no se consideraba suficientemente comprobada.

En 1933, luego de casi veinte años, ante la creciente presión del nazismo dejó la dirección del Instituto Kaiser-Wilhelm y se trasladó a Estados Unidos y se incorporó al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, New Jersey, donde permaneció unos veinte años. En 1940 se nacionalizó norteamericano y permaneció en Princeton trabajando en sus investigaciones sobre la Teoría del Campo Unificado, hasta su muerte en 1955. Desde hace muchos años se le reconoce como el padre de la física moderna.

Su interés en diversos temas

Einstein era muy aficionado a la música y tocaba el violín con gran habilidad. Fue también un gran pacifista y

frente a la amenaza de las nuevas armas llegó a decir: “No sé con qué armamento se peleará la Tercera Guerra Mundial, pero la Cuarta Guerra Mundial se peleará con palos y piedras”. Escribió numerosos artículos en pro de la paz: “La cuestión del desarme”, “Se ha ganado la guerra, pero no la paz” y otros más. En 1950 se dirigió a los estadounidenses y señaló el peligro de las armas nucleares y los riesgos de la carrera armamentista entre Estados Unidos y la entonces Unión Soviética.

Einstein se interesó en numerosos temas, como los ya mencionados. Tenía una mente inquieta y una vez afirmó: “Todos somos muy ignorantes. Lo que ocurre es que no todos ignoramos las mismas cosas”. Tuvo

A los 26 años, en 1905, Albert Einstein dio a conocer su trabajo titulado “Sobre la Electrodinámica de los Cuerpos en Movimiento”, que después se conocería con el nombre de Teoría de la Relatividad Especial. En 1909 era profesor en la Universidad de Zúrich, en 1911 lo era de Física Teórica en la Universidad de Praga y en 1914 llegó al alto cargo de director del Instituto de Física Kaiser-Wilhelm (en la actualidad es el Instituto de Física Max Planck). En 1916 dio a conocer la Teoría de la Relatividad Generalizada y en 1922 obtuvo el Premio Nobel de Física por sus investigaciones de física teórica, específicamente por sus trabajos sobre la teoría del efecto fotoeléctrico. Al otorgársele el premio no se mencionó la Teoría de

también mucha sensibilidad por los temas sociales; en una oportunidad expresó lo siguiente: “¡Triste época la nuestra, es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio!”. Escribió, entre otros temas, sobre: “El auténtico valor del ser humano”, “La comunidad judía” y “Cristianismo y judaísmo”. Quizás fue en ese contexto de incompreensión y rechazo al segregacionismo que dijo: “Hay dos cosas infinitas: el Universo y la estupidez humana. Pero, no estoy muy seguro de la primera. De la segunda puedes observar cómo nos destruimos solo para demostrar quién puede más”.

El interés y admiración que produjeron sus estudios sobre la Teoría de la Relatividad opacaron sus muy variadas contribuciones en otros campos del pensamiento. Su libro *Mis ideas y opiniones*, constituye una recopilación de lo que algunos autores han llamado sus trabajos “menos técnicos”, entre los que están: “El mundo tal como yo lo veo”, “El significado de la vida”, “Fascismo y ciencia”, “Métodos inquisitoriales

¿Es que recordó los meandros que en su niñez vio en el Danubio? ¿Es que tuvo un interés por ellos como consecuencia de alguna conversación con su hijo Hans Albert, graduado de ingeniero civil en Zúrich el mismo año en que escribió el artículo? ¡Quién sabe!, pero lo que no puede dejar de tenerse en cuenta es que por sus trabajos de Física, Einstein tuvo que estudiar muy profundamente la fuerza de Coriolis, así como los problemas relacionados con la curvatura en general, de donde no resulta tan extraño que se interesase por la curvatura de los ríos y por su explicación a partir de efecto de Coriolis.

Hans Albert Einstein

Al tratar de Einstein y los meandros se recuerda a su hijo Hans Albert, muy conocido entre los ingenieros hidráulicos, quien obtuvo su doctorado en Zúrich en 1936 con una tesis sobre el transporte sólido fluvial. Más tarde se trasladó a Estados Unidos y fue Profesor en Berkeley, California. Hans Albert Einstein partici-

QUIZÁS FUE EN ESE CONTEXTO DE INCOMPREENSIÓN Y RECHAZO AL SEGREGACIONISMO QUE DIJO: “HAY DOS COSAS INFINITAS: EL UNIVERSO Y LA ESTUPIDEZ HUMANA. PERO, NO ESTOY MUY SEGURO DE LA PRIMERA. DE LA SEGUNDA PUEDES OBSERVAR CÓMO NOS DESTRUIMOS SOLO PARA DEMOSTRAR QUIÉN PUEDE MÁS”.

modernos”, “El espíritu religioso de la ciencia”, “La necesidad de una cultura ética”, “Sobre la literatura clásica”, “La cultura ha de ser una de las bases de la comprensión mundial”, “Sobre la verdad científica”, “Johannes Kepler” y muchos otros, entre los que se encuentra su notable contribución acerca del origen de los meandros.

Dado el interés que tuvo Einstein en tantos y tan diversos temas no debería llamar la atención su investigación sobre los meandros; sin embargo, debe reconocerse que se trata de un tema muy específico de hidráulica fluvial, que resultó ser algo aislado dentro de su enorme producción científica y humanista.

pó en el Estudio de Factibilidad del Proyecto Chirapiura (1968) y preparó un informe preliminar sobre el ingreso de sedimentos al embalse de Poechos. En aquella oportunidad visitó el Laboratorio Nacional de Hidráulica y conoció el primer modelo de fondo móvil que se ha investigado en nuestro Laboratorio.

Los meandros

La Real Academia Española define la palabra meandro como cada una de las curvas que describe el curso de un río; por extensión se aplica a un camino. Se origina en el griego *Maiandros* (Μαίανδρος) que era el nombre de un río del Asia Menor (en la actual Turquía), célebre por lo tortuoso de su curso.

Pero, ¿existe algo así como un río recto? La respuesta es no. Los ríos rectos prácticamente no existen en la naturaleza. La formación de curvas y meandros es inherente a los ríos aluviales. Es por eso que se dice que los ríos son serpenteantes, que tienen una tendencia natural a no seguir un curso rectilíneo, lo que constituye una expresión de su naturaleza.

Un río aluvial es tortuoso en la medida en la que desarrolla muchas curvas y es meándrico cuando estas curvas (es decir, las tortuosidades) se desplazan. Se dice también que un meandro es la sinuosidad de un río formada por un proceso de erosión en la orilla exterior (cóncava) y de sedimentación en la orilla interior (convexa).

El origen de los meandros ha interesado a numerosos investigadores, pues su comportamiento es complejo e intrigante y se han hecho grandes es-

fuerzos por comprenderlos. El intenso dinamismo que presentan las curvas fluviales, que se manifiesta mediante procesos de erosión y sedimentación y desplazamientos laterales y longitudinales, juega un papel decisivo en la gestación y desarrollo de la morfología fluvial y tiene gran importancia para la ingeniería en el momento de proyectar una obra ubicada en sus inmediaciones. El artículo de Albert Einstein ayudó a comprender el origen y evolución de estas misteriosas curvas fluviales.

El origen de los meandros

El artículo de Einstein de 1926 es en verdad breve. Menos de tres páginas, tres figuras muy simples y solo una fórmula. Se recuerda acá unas palabras suyas, dichas en otro contexto, pero aplicables a su explicación del origen de los meandros: “Desde que los matemáticos invadieron la teoría de la relatividad, yo mismo no la entiendo más”.



Einstein empieza mencionando la ley de Baer, según la cual, debido a la rotación de la Tierra, en el hemisferio norte la erosión fluvial se presenta principalmente en la margen derecha, en tanto que en el hemisferio sur ocurre en la izquierda. Esta muy discutida ley se debe a las observaciones realizadas por el biólogo y geógrafo Karl Ernst von Baer (1860).

Einstein continúa con gran humildad y señala que no está seguro de que lo que escribe sobre el origen de los meandros sea algo nuevo para los especialistas. Pero, añade que como no ha encontrado a nadie que explique las relaciones causales correspondientes, resulta pertinente dar una corta y cualitativa exposición de ellas.



Sigue con gran sencillez y dice: “Es de conocimiento general que los cursos de agua tienden a formar curvas, en lugar de hacer un recorrido recto siguiendo la inclinación del terreno según la línea de máxima pendiente”. Como se ve, Einstein amaba la sencillez y se inspiraba, al igual que Galileo, en el mundo natural, lo que no ocurre con muchos científicos. Quizás por eso dijo: “Cada día sabemos más y entendemos menos”.

Para tratar el origen de los meandros Einstein utilizó, al igual que en otras de sus publicaciones científicas, la técnica denominada “experimentos mentales” y si se recuerda que solo usó una fórmula, además muy simple, adquieren pleno significado algunas palabras suyas, dichas en otra oportunidad, pero muy significativas: “Cuando me examino a mí mismo y mi método de pensamiento, llego a la conclusión de que el don de la fantasía ha significado para mí más que mi talento para absorber el conocimiento positivo”. A lo que podría añadirse otras palabras suyas: “En los momentos de crisis, sólo la imaginación es más importante que el conocimiento”.

Siguiendo con la simpleza que lo caracteriza empieza con un pequeño experimento que cualquiera puede fácilmente repetir y que consiste en imaginar una taza con fondo plano, llena de té. A partir de la observación del movimiento de las hojas de té señala que algo similar ocurre cuando un río desarrolla una curva y concluye que: “en cada sección transversal a lo largo de una curva fluvial se desarrolla una fuerza centrífuga que actúa hacia la parte exterior de la curva. Esta fuerza es menor cerca del fondo, donde la velocidad es menor como consecuencia de la fricción, y mayor lejos de él”. Y añade que esto causa un movimiento circular del líquido. Añade que aun en los tramos fluviales que no son curvos se presentará un movimiento circular, aunque muy pequeño, y que se debe a la influencia de la rotación de la Tierra.

Se considera que el artículo de Albert Einstein ayudó considerablemente a entender, de un modo muy simple, la participación del flujo helicoidal en la formación de los meandros, en la determinación de su longitud y en su propagación hacia aguas abajo.*



JORGE BASADRE, EDUCADOR

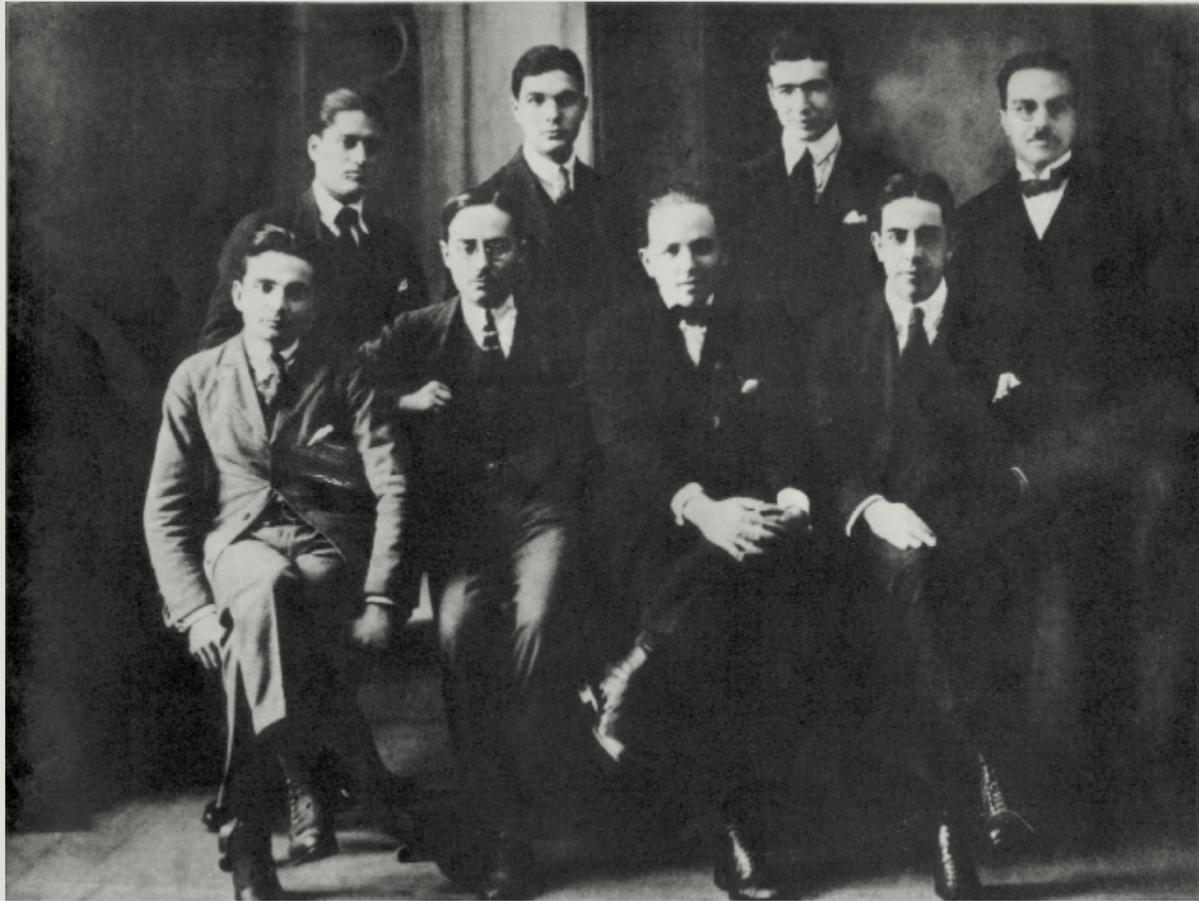
Max Castillo Rodríguez

CUANDO HABLAMOS DE JORGE BASADRE GROHMANN PENSAMOS EN SU DECISIVA IMPORTANCIA COMO HISTORIADOR, SÓLIDO, RENOVADOR, FUNDADOR DE LA HISTORIOGRAFÍA NACIONAL, PERO PASAMOS POR ALTO SU AGUDO DIAGNÓSTICO SOBRE LA EDUCACIÓN PERUANA. SIN EMBARGO SI NOS DEDICAMOS A EXAMINAR SU *HISTORIA DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ* ENCONTRAMOS SU PASIÓN Y DEDICACIÓN POR EL DEVENIR DE LA EDUCACIÓN PÚBLICA Y POR EL DESARROLLO Y MODERNIZACIÓN DE LAS BIBLIOTECAS EN LAS QUE SE INTERESÓ DESDE SU PRIMERA JUVENTUD CUANDO, EN 1919, EL HISTORIADOR CARLOS WIESSE, TACNEÑO COMO ÉL, LO LLAMÓ PARA TRABAJAR EN LA BIBLIOTECA NACIONAL.

Su gran obra *Historia de la República del Perú* examina el problema educativo desde el establecimiento en 1822 de la Escuela Normal del inglés Diego Thomson –que contó con el apoyo de San Martín–, la fundación, ese mismo año, de la Biblioteca Nacional gracias al fervor de Bernardo de Monteagudo –que fue muy pronto saqueada por las tropas españolas–, hasta los primeros decretos de Bolívar con el fin de reanimar la educación nacional y fundar en 1824 la Universidad Nacional de Trujillo. En dicha obra, Basadre también nos habla de las vicisitudes de la educación nacional, sus realizaciones y fracasos, menciona la experiencia del primer Jardín de la Infancia promovido por la norteamericana Elsie Wood, la fundación del Colegio Alemán en 1910, donde el propio Basadre llegó a

estudiar en 1912 cuando dejó Tacna, la convulsa vida universitaria de la segunda década del siglo XX que se grafica en el proyecto trunco de una educación moderna e integral propuesta por don Manuel Vicente Villarán, en ese entonces rector de San Marcos.

SAN MARCOS Y LA EDUCACIÓN NACIONAL
En San Marcos, cuando Basadre ingresa a la Universidad, en 1919, se vive la gran polémica de la reforma universitaria, en la que participa con el selecto grupo llamado *Generación del Centenario*, conformado por Luis Alberto Sánchez, Raúl Porras, Jorge Guillermo Leguía y Haya de la Torre. En ese ambiente bullen los ecos de la Reforma Universitaria de Córdoba, Argentina (1918).



Basadre, Vegas García, Porras y Sánchez

El manifiesto del Comité de Reforma Universitaria de 1919 era tan claro como reformador. Hablaba de descolonización cultural, apelaba al esfuerzo intelectual exclusivamente nacional, y se orientaba hacia una verdadera ciencia democrática. No temía plantear la fundación de la Universidad Peruana en el país, al que no dudaba en calificar culturalmente de mediocre y esencialmente analfabeto. Promovía el derecho a la libre asistencia a clases, la cátedra libre, la enseñanza práctica y técnica en los laboratorios. Luchaba contra los catedráticos vetustos y mediocres que estaban muy alejados de lo que debería ser un maestro. En el Congreso Universitario del Cusco, en marzo de 1920, Basadre se encuentra directamente con el indígena marginado al que su aislamiento lo hacía invisible a la sociedad de entonces. La vivencia de la lucha por la Reforma fue fundamental para forjar en Basadre su espíritu crítico.

Más tarde, en *La vida y la historia*, narración reflexiva y a la vez apasionada sobre diversos episodios de su vida, Basadre nos lleva de la mano al inicio de su preocupación pedagógica que se ubica sin duda en su ingreso a San Marcos: “Yo tenía dieciséis años, era un estudiante pobre, huérfano y provinciano”, y agrega “pocas veces he sentido tanta satisfacción en la vida como la banda de recuerdos que me agitan al transitar aún por las calles cercanas al Parque Universitario”.

Desde su adolescencia frecuentó la Biblioteca Nacional y con un grupo de incipientes historiadores, entre los que destacaba Raúl Porras, se dedicó con esmero juvenil a fichar documentos, “los papeles varios” que serían la base de la edición histórica por el centenario de la república. Siendo estudiante de la Facultad de Letras aún no había decidido su futuro, su maestro Pedro Zulen lo animaba en sus afanes bibliotecarios, pero la literatura también lo seducía.

Los estudios históricos en aquellos tiempos eran insustanciales. En los años 30 y 40 del siglo pasado había una ignorancia generalizada en el estudio de lenguas extranjeras. No se conocía nada de los grandes historiadores de entonces como el holandés Johan Huizinga, o el innovador belga Henri Pirenne. Se ignoraba la existencia de la revista francesa *Annales*, que cambió totalmente los enfoques de la disciplina de la Historia, con autores como Marc Bloch o Lucien Febvre. En Alemania, muchos años después, Basadre oyó hablar de la obra monumental de Theodor Mommsen.

El historiador tacneño ha dicho que entre 1919, año de la tumultuosa Reforma Universitaria, y 1927, los alumnos no realizaban lecturas sistemáticas, no se investigaba, no había Facultad de Educación, se ignoraba la teoría de la historia y se desconocía por completo la paleografía.

Precisamente ante la mala formación de profesionales Jorge Basadre impulsó la Escuela de Bibliotecarios cuando años después se desempeñó como director de la Biblioteca Nacional, tras el incendio de mayo de 1943.

LOS LIBROS Y LAS BIBLIOTECAS

Pedro Zulen fue para Basadre un educador, un maestro y un guía intelectual. A su lado editó el Boletín Bibliográfico de la Universidad. En 1920, Basadre comenzó a laborar como auxiliar en la Biblioteca Nacional. Años después, Alejandro Deustua que era el Director le encargó la ardua labor de registrar en fichas todas las ediciones aparecidas desde comienzos del siglo para orientar a los lectores. Basadre ha expresado el deslumbramiento personal que le causó esta actividad y su dedicación tuvo un premio cuando viajó en 1931 a Estados Unidos gracias a una beca de la Carnegie Foundation para catalogar volúmenes de libros en diversas y modernas bibliotecas del país del norte. Al regresar a San Marcos en 1935 era ya el más versado bibliotecario del país y nunca olvidó que fue Pedro Zulen, el filósofo y escritor desaparecido prematuramente, quien le sembró el amor por esta profesión. Su ensayo “El sentido de las bibliotecas” (*La Prensa*, 1936) fue el propagador fundamental de la modernidad en la labor bibliotecaria en el Perú.

Su dedicación a la Biblioteca de San Marcos colapsa con su renuncia en 1942. Un año antes se había publicado la Ley Orgánica de Educación. La indignación y la amargura por la conducta de sus colegas y del mismo alumnado que llegó a saquear los libros de José Carlos Mariátegui cedidos por su viuda al propio Basadre, lo acompañarán el resto de su vida.

El último capítulo de la relación de Basadre con la Biblioteca Nacional se dio dramáticamente cuando, tras el pavoroso incendio de mayo de 1943, fue nombrado Director de la misma por el gobierno del presidente Manuel Prado. Su labor fue mucho más que satisfactoria. A través de un Comité de Reconstrucción buscó donaciones tanto a nivel nacional como en el extranjero. La mayor de sus adquisiciones fue la colección privada de más de veinte mil libros del general Agustín Justo quien fue presidente de Argentina.

En su gestión, entre 1943 y 1948, Basadre creó la Sala de Lectura para Niños, además de las salas Perú, Ciencias, Humanidades e Investigaciones Bibliográficas. Su gran aporte fue la creación de la Escuela de Bibliotecarios que contó con el apoyo de profesores norteamericanos. Introdujo el moderno sistema Dewey para confeccionar el Catálogo General.

SIENDO ESTUDIANTE DE LA FACULTAD DE LETRAS AÚN NO HABÍA DECIDIDO SU FUTURO, SU MAESTRO PEDRO ZULEN LO ANIMABA EN SUS AFANES BIBLIOTECARIOS, PERO LA LITERATURA TAMBIÉN LO SEDUCÍA.



Jorge Basadre con bibliotecarios

Su dedicación a las bibliotecas continuó en su breve gestión como Ministro de Educación durante el gobierno del doctor Bustamante y Rivero, y más tarde con el presidente Manuel Prado, 1956-1958, durante su segundo mandato. En este último periodo creó el Consejo Nacional de Bibliotecas Populares Municipales. Al año siguiente apareció la primera Biblioteca rodante del Perú, el biblio-bús que actuó con la Biblioteca Municipal del Callao como plan piloto. En 1956 se inició la construcción del edificio de la Biblioteca de Tacna, la primera dedicada a una biblioteca fuera de Lima. La Biblioteca Nacional adquirió la importante colección de obras en quechua y aymara del peruanista francés Paul Rivet.

LA APLICACIÓN CIENTÍFICO TÉCNICA EN LA EDUCACIÓN

Amigo del progreso verdadero, Basadre estimuló a científicos como su antiguo amigo el doctor Eleazar

Guzmán Barrón. Este sabio ancashino, dedicado durante años en la universidad de Chicago a los estudios acerca del átomo, presentó un proyecto que estaría destinado a cambiar los cimientos de la educación peruana y en 1956 planteó las bases del Consejo Nacional de Investigaciones, institución que hubiera dado primacía al desarrollo científico nacional y descentralizado, al saber técnico y científico, con centrales en el Cusco e Iquitos además de Lima. Lamentablemente, este gran proyecto educativo encontró una tenaz oposición en sectores muy poderosos de la sociedad peruana.

En este segundo periodo como ministro de Educación, Basadre realizó lo que se llamó el Inventario de la Realidad Educativa. En esta suerte de inventario viviente, había que certificar el número de alumnos, maestros y aulas existentes en todas las provincias del Perú para la elaboración de planes de estudios.

El planeamiento educativo fue un objetivo también de su gestión, para ello debía incidirse en aspectos como el diagnóstico, las prioridades, las urgencias, y evitar la improvisación con el trazado de una política integral. Estos modernos y profesionales lineamientos que ocuparon a Basadre fueron posteriormente ocultados por las siguientes administraciones educativas.

El progreso, la especialización, el amor al espíritu científico fue la lucha de su vida ante la mediocridad y las instituciones vetustas. En los años 50 hablaba de diversidad cultural entre los niños del Perú, para él la educación no podía ser pensada, menos aún atendida, sin considerar el complejo y muchas veces abismal panorama social. Él confiaba en que el analfabetismo sería anulado siguiendo los lineamientos del planeamiento educativo, y sostenía que el Estado debía promover la Educación Secundaria Técnica

para posibilitar una industrialización nacional. Temía una educación libresca y elitista.

Sus investigaciones historiográficas acerca de la promesa peruana y su obra educativa la resumió el año 1960 en un libro de sus recuerdos como educador: *Materiales para la otra morada*, en donde atisba el futuro de la promesa de una nación que ha superado las diferencias entre el Perú oficial y el Perú real.

Basadre, Maestro de generaciones, se sentía mortificado por el estímulo escolar que se daba a la memorización y por el desdén hacia la imaginación y la cultura. “El maestro debe vindicar su profesión aristocrática”, para ello, escribía en 1952, la Escuela Normal debe educar a los educadores para que estén luego en capacidad de alentar a sus alumnos mediante la riqueza del diálogo y la anécdota, en una labor que esté mucho más cerca de la obra de arte que de la suma de datos.*



JUAN CUQUERELLA PADRE DE LA CIENCIA

José Miguel Cabrera
Fotos de Soledad Cisneros

EL SACERDOTE JESUITA JUAN CUQUERELLA ES DESDE HACE MÁS DE VEINTE AÑOS DIRECTOR NACIONAL DE LOS COLEGIOS FE Y ALEGRÍA Y UN APASIONADO DE LA ENSEÑANZA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA. CONDECORADO CON LAS PALMAS MAGISTERIALES EN EL GRADO DE AMAUTA, EL NOTABLE EDUCADOR ESPAÑOL RELATA SUS EXPERIENCIAS EN LA SELVA, SUS INICIOS COMO DOCENTE EN PIURA Y EL DESARROLLO DEL INTERESANTE PROGRAMA EDUCATIVO TARPUY, TODA UNA VIDA DE TRABAJO DEDICADA A MEJORAR LA EDUCACIÓN DE LOS PERUANOS.

La habitación parece detenida en el tiempo: un viejo tocadiscos, una antigua radio para comunicarse con la selva, una pizarra con cifras de presupuestos y balances. De la pared cuelga un mapa donde aparecen señaladas en rojo las cientos de escuelas de Fe y Alegría diseminadas por todo nuestro territorio, y una frase elocuente del presidente Belaunde: “No habrá equitativa distribución de la riqueza si no hay una equitativa distribución del saber”.

Sentado en su oficina, el padre Cuquerella dibuja una sonrisa, se toma un respiro en medio de su agitada agenda y empieza a recordar:

Llegué al Perú en 1958 a bordo de un barco de inmigrantes italianos luego de un viaje de veintidós días por

el océano. Tenía 18 años y estaba en mi primer año de noviciado. Me alentó el padre José María Guallart, sacerdote español, gran investigador y miembro de la Academia de Geógrafos del Perú. Él era un científico a la antigua, preocupado por conocer a fondo la realidad, toda su vida trabajó con los aguarunas en la región nororiental del Marañón.

Lo conocí cuando yo era chico; era mi profesor en la escuela, en Madrid, y nos hablaba mucho acerca del Perú. Al ingresar a la Compañía de Jesús pensé en venir y trabajar siguiendo el camino que nos había señalado.

Desde siempre tuve un marcado interés por la educación técnica, una visión signada por la importancia



ACTUALMENTE HAY CERCA DE CIEN COMUNIDADES, Y CUANDO LOS JESUITAS LLEGARON EN EL AÑO 48 VIERON QUE ERA NECESARIO DAR UNA FORMACIÓN HUMANISTA BÁSICA. ERAN MUY POCAS LAS ESCUELAS QUE EXISTÍAN Y EL MINISTERIO DE EDUCACIÓN



LES ENCARGÓ ARMAR LA RED DE ESCUELAS PÚBLICAS. ASÍ, SE ENCARGARON DE FORMAR A LOS PROFESORES, ELEGIRLOS E INCLUSO DE LLEVARLES EL PAGO PORQUE NO EXISTÍA UN BANCO DE LA NACIÓN CERCA. EL DINERO LLEGABA A BAGUA Y SE TRASLADABA EN BOTE HASTA LAS DISTINTAS COMUNIDADES.

de la formación tecnológica y la preparación para el trabajo. En la Europa de los años 50 y 70 que yo viví, luego de la segunda guerra mundial, se dio el *boom* industrial y hubo una preocupación muy fuerte por estructurar la educación técnica de los jóvenes, lo cual hizo posible la industrialización del continente. Por mi parte, hice dos años de ingeniería antes de inclinarme por los estudios de Letras y Filosofía.

Alta tecnología

Mi primer trabajo como jesuita fue con Monseñor Luis Bambarén, con quien constituimos un instituto técnico, en Piura, dirigido a la formación de los campesinos. Corría el año 63 y esa era una zona agrícola muy tecnificada, pues en los campos de arroz y al-



godón había una gran industrialización del agro. Así, nos dedicamos a formar a los campesinos en las maestrías donde se hacía el mantenimiento de la maquinaria. Los cursos duraban dos años y la gente se formaba no solo técnicamente, sino también en valores y en lectoescritura, ya que muchos eran analfabetos.

En Piura manejaban las máquinas más sofisticadas de producción agrícola: grandes tractores, bombas de agua, motores diesel importados de Suiza e Inglaterra de las marcas Cummins y Man, pioneras en el desarrollo de la fuerza motriz. Para hacer eficiente el sistema de riego había que sacar el agua del río Chira y luego bombearla a los canales de regadío.

La mecanización era muy alta, pero quienes manejaban las máquinas eran personas con muy poca for-

mación y había que instruirlos. Era gente que con su sola práctica había adquirido una capacidad muy grande para el trabajo. Recuerdo a un tornero de la maestría de la Cooperativa San Miguel, analfabeto y de 45 años, que era capaz de darte una exactitud de corte de diez milésimas de milímetro sin siquiera saber leer el micrómetro. Era increíble, lo hacía simplemente por pura palpación. Así, sobre la base de estas personas tan experimentadas fue muy fácil avanzar en el campo tecnológico.

Entre aguarunas y huambisas

Los jesuitas teníamos un trabajo de educación en la zona del Cenepa, el Marañón y el río Nieva, donde trabajó el padre Guallart toda su vida. Él fundó



originalmente un colegio secundario dirigido a los jóvenes aguarunas y huambisas de las comunidades que se hallan dispersas por el ámbito de cinco ríos: Marañón, Cenepa, Nieva, Chiriaco y Santiago. Actualmente hay cerca de cien comunidades, y cuando los jesuitas llegaron en el año 48 vieron que era necesario dar una formación humanista básica. Eran muy pocas las escuelas que existían y el Ministerio de Educación les encargó armar la red de escuelas públicas. Así, se encargaron de formar a los profesores, elegirlos e incluso de llevarles el pago porque no existía un Banco de la Nación cercano. El dinero llegaba a Bagua y se trasladaba en bote hasta las distintas comunidades. Eso duró hasta fines de los años 60, ya que con la reforma educativa del gobierno militar esta red de escuelas se entregó a manos del Estado.

Hacia 1966, el padre Guallart estableció las escuelas secundarias orientadas específicamente hacia las necesidades de las comunidades. Y fundó un colegio agropecuario bajo el nombre Valentín Salegui, en homenaje a un jesuita que murió ahogado en las aguas del río Chiriaco.

Yo también estuve en peligro durante un viaje por el Alto Marañón en el que partimos tarde porque el motorista estaba borracho. Iba a celebrar la entrega de unos títulos de propiedad de la comunidad de Santiago de Villagonzalo y chocamos contra un tronco. El bote estaba lleno de cemento, calaminas, alimentos, además de una gran cantidad de personas migrantes que venían de la sierra. Tres de ellas cayeron al río; el



motorista aceleró la marcha y se arrimó a una isla de arena, pero antes de llegar nos hundimos. Felizmente estábamos en zona de remanso, así que pudimos llegar a nado con las criaturas en brazos. Los que se cayeron desaparecieron, y sacamos lo que se podía salvar de la carga: las cajas de huevos y las calaminas. Era de noche y lo único que había para comer eran los huevos. La gente de la sierra no sabía qué hacer, los selváticos en cambio hicieron fuego de inmediato y prepararon huevos con patarasca. El colmo fue que el motorista quería cobrarnos el pasaje y también los huevos de la cena.

Lección de supervivencia

La idea de nuestra escuela era que las comunidades tuviesen jóvenes preparados para dirigir el desarrollo de sus comunidades; entonces se añadieron unos cur-



EL MODO DE VIDA DE ESTAS COMUNIDADES HA SIDO MUY NÓMADE POR LA POBREZA DEL BOSQUE QUE LAS OBLIGABA A DAR VUELTAS CADA SIETE AÑOS Y TODOS SUS RECURSOS AGRÍCOLAS ERAN ROTATIVOS.

los llamados “especialidades básicas de la zona”. Estos comprendían silvicultura, control e inventario forestal, cuidado de las especies, manejo y explotación racional de las mismas, crianzas de animales locales que se domesticaban, como el sajino y el majaz, así como el conocimiento de las piscigranjas, que históricamente se desarrollaron en las reducciones jesuitas de la zona de Maynas.

El modo de vida de estas comunidades ha sido muy nómada por la pobreza del bosque que las obligaba a dar vueltas cada siete años y todos sus recursos agrícolas eran rotativos. Las proteínas las conseguían a través de la caza y la pesca; es así como su alimentación ha sido buena durante los diez mil años que llevan en la selva,

porque han sabido hacer uso muy racional de los recursos que el bosque les proporciona. Sin embargo, su situación siempre ha sido de constante movimiento.

Luego, cuando las comunidades se asentaron en un territorio fijo y se repartieron la tierra, tuvieron una deficiencia de proteínas en la alimentación. Entonces se hizo necesario añadir la agricultura y la ganadería. Esta situación fue muy clara para los jesuitas y de inmediato asumieron la tarea de ayudar a modernizar la producción agraria y pecuaria y apoyar así el desarrollo comunitario.

Los cultivos para el material de construcción era otro punto importante en la educación, ya que la casa tra-

dicional aguaruna está muy unida a los productos vegetales que son cosechados sin necesidad de sembrarlos, como la hoja para los techos y las columnas que se hacen del núcleo de árboles duros.

Cuando empezaron a escasear la hoja y la madera, se vio la necesidad de difundir enseñanzas acerca de la producción de estos cultivos que antes sólo se recogían del bosque. Todos estos cursos hicieron que la enseñanza secundaria fuese una educación con mucho contenido técnico; teníamos más horas de lo normal porque los alumnos vivían (y siguen viviendo) en el colegio y así aprovechaban el día desde el amanecer. Algunos chicos llegaban luego de quince días de camino entre la trocha y el río.

Mecánico de peque peque

El padre Guallart estaba solo en la selva cuando yo llegué en 1982 para apoyarlo. Retomamos la idea del colegio y lo trasladamos a un terreno más extenso. De entrada asumí la enseñanza de la línea de transporte en bote. Yo había estudiado motores diesel, pero en

Yamakaientza, donde vivíamos, solo existían los fuera de borda, muy frágiles y caros, y otro que recién estaba introduciéndose y venía de Vietnam y de la desembocadura de los ríos grandes de la China: el peque peque, con un motor industrial básico y barato, que permitía transportar la producción de plátanos, cacao, gallinas y pescado a todas las comunidades. Yo enseñé a repararlos y mantenerlos, y así creamos el taller de mecánica de motores y otra especialidad de construcción de botes, pues los miembros de las comunidades fabricaban sus canoas con técnicas ancestrales maravillosas.

Otro de los cursos que dicté fue topografía; entonces me iba con ellos a través de la trocha haciendo apuntes en un cuaderno, pero a pesar de la brújula y del teodolito a los veinte minutos no sabía cómo volver al punto de partida. Sin embargo, ellos siempre sabían perfectamente dónde se encontraban.

Yo podía saber mucho de mecánica pero jamás manejé un bote porque no conocía los ríos. Necesitaba de ellos





Años de aprendizaje

En la escuela no queríamos hacer prácticas ficticias, las comunidades entonces nos llamaban para los trazados topográficos, la reparación de los pequeños, la construcción de casas comunales.

Con los muchachos de quinto de media nos pasábamos una semana trabajando en una comunidad y en eso consistía nuestro curso. Allí fue que aprendí una forma de entender la selva que no tiene nada que ver con la de un habitante urbano: entiendes la selva como tu casa y no como un territorio que hay que explotar.

Toda nuestra historia escrita habla de la selva como la gran reserva de riqueza, un lugar deshabitado que es la despensa de los peruanos a la que hay que sacarle todo el provecho posible. Esa visión no tiene nada que ver con la gente que vive en el bosque y para la cual la selva es su casa, su hogar, su territorio, su iglesia.

en cualquier circunstancia, lo cual es una gran cosa a nivel de un educador porque uno no es precisamente el profesor que lo sabe todo, sino más bien un compañero que junto con los muchachos va encontrando caminos. Esta es una postura muy importante para la educación y para la vida, y permite cultivar amistades muy grandes.

Aguarunas y huambisas son comunidades abiertas y sinceras, tienen una cultura muy rica, grandes valores y uno de ellos es su gran capacidad para relacionarse con los demás.

Una anécdota simpática ocurrió una noche que estaba diluviando y una señora que había sido picada por una

víbora llegó a Chiriaco buscando ayuda. En ese momento no había quien le pusiera la inyección y el río estaba muy crecido para cruzar a la posta más cercana, así que me tocó a mí colocarle el antídoto porque si no se moría. Al amanecer la mujer estaba mejor y se fue a su pueblo. A la semana siguiente me crucé con su hijo, le pregunté por ella y me contó que la señora estaba bien pero un poco coja. “Por la picadura”, comenté, “no, por la inyección”, me respondió. (risas)

El proyecto Tarpuy

Uno de los problemas que encontrábamos con mi amigo Héctor Gallegos, representante de la Academia de Ingeniería, era que la tecnología no se desarrollaba en el Perú porque no estaba presente en el proceso educativo, lo cual generaba una pérdida de inquietud científica en los alumnos. No existe esa curiosidad natural por saber cuánto mide tal cosa, cómo funciona, qué hay dentro de una máquina. Esas inquietudes no están en la cabeza de los niños y a partir de esta premisa nació la idea del proyecto Tarpuy, que significa “sembrar” en quechua, y que trata de brindar al alumno los principios básicos de la técnica y de la concepción científica del mundo.

Lo elaboramos junto con los profesores de Tecsup y empezamos con el ejemplo de la bicicleta, el caño de agua, el teléfono y una cerradura. Felizmente este proyecto está sirviendo para cambiar el *chip* de los niños de Fe y Alegría, de manera que desde pequeños se preguntan cómo funcionan las cosas y se dan cuenta de que no son actos de magia. Así, el chico sabe que la tecnología es comprensible, que han existido personas que la han pensado y que esa historia del pensamiento ha permitido que tengamos luz, teléfono, televisión, etcétera.

Soy un educador pero mi visión de la educación se orienta a lograr que las personas desarrollen capacidades de pensar, planificar y, sobre todo, hacer y transformar las cosas en beneficio de la humanidad.

El mundo hay que saber manejarlo porque si no nos come, la realidad es bárbara. Para eso existe la tecnología; hemos sobrevivido en la selva porque hemos sabido estructurar nuestra acción con la naturaleza,

NO EXISTE ESA CURIOSIDAD NATURAL POR SABER CUÁNTO MIDE TAL COSA, CÓMO FUNCIONA, QUÉ HAY DENTRO DE UNA MÁQUINA. ESAS INQUIETUDES NO ESTÁN EN LA CABEZA DE LOS NIÑOS Y A PARTIR DE ESTA PREMISA NACIÓ LA IDEA DEL PROYECTO TARPUY, QUE SIGNIFICA “SEMBRAR” EN QUECHUA, Y QUE TRATA DE BRINDAR AL ALUMNO LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA TÉCNICA Y DE LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO.

la hemos medido y dominado. Esa es mi vocación educativa: despertar la inquietud científica en las personas en pos del avance de la humanidad.

Me siento deudor de todos mis antecesores, no solo en lo filosófico sino también en el manejo del mundo. Somos capaces de manejar las cosas para vivir mejor, pero si no podemos desarrollar esta aptitud en los jóvenes que vienen, entonces seremos malos educadores.

No debemos desarrollar solo la capacidad de aprender y entender, sino también la capacidad de renacer, construir, manejar y comunicar tecnologías. Toda riqueza que queramos generar va a estar basada en la capacidad de transformar lo que nos rodea.

Me gusta y me reconforta ver cómo crecen las personas en toda su potencialidad, y uno de estos aspectos es la dimensión tecnológica y científica. Son los elementos más humanos que tenemos porque constituyen un valor fundamental: el de comprender la realidad y saber transformarla para vivir mejor.*

Las polémicas que la Teología de la liberación suscitó en su tiempo y que hoy, casi medio siglo después de su surgimiento, aún provocan, son signos de la vitalidad y vigencia de sus propuestas, son también expresión de su importancia en el desarrollo de las ideas de nuestra época. Por esta razón hemos creído conveniente reproducir el artículo que Héctor Gallegos escribió hace 25 años para la revista *Debate* y publicar el artículo que, desde otra perspectiva, ha preparado para esta edición de *Puente* Alejandro Cussianovich.

LIBERACIÓN: PELIGRO Y RIESGO

Héctor Gallegos
Grabados populares brasileños



EL 6 DE AGOSTO DE 1984, LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE HIZO PÚBLICA LA *INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN* DESPUÉS DE QUE ÉSTA RECIBIERA LA APROBACIÓN DEL PAPA JUAN PABLO II. ROMA DABA ASÍ UN PASO MÁS EN EL PROCESO DE DESMANTELAMIENTO DE CIERTAS CORRIENTES DOCTRINALES Y DE ACCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA EN LATINOAMÉRICA INICIADO PERSONALMENTE POR EL MISMO JUAN PABLO II EN LA CONFERENCIA DE LOS OBISPOS LATINOAMERICANOS EN PUEBLA, EL AÑO 1979.

La *Instrucción* no pretendía ser un mandato infalible e irrevocable para todos los católicos. Sin embargo, en el marco del estilo de la Iglesia, impuesto por la fuerte personalidad del Papa, implicaba obediencia particularmente a las “orientaciones” de la *Instrucción*, que constituían el mandato práctico de la misma para teólogos, sacerdotes, religiosos y laicos.

No obstante, no hay duda de que se trata de un documento que expresa, inapelable y oficialmente, el pensamiento de Roma acerca del contenido ideológico de la teología de la liberación y de la praxis social o quehacer político que de ella se desprende. Dicho pensamiento es inequívoco y de fácil identificación ya que las ideas básicas se repiten insistentemente en los diferentes capítulos de la *Instrucción* cambiando solo el punto de vista desde el que se analizan. En resumen, dice lo siguiente:

a) La liberación es un tema fundamental del cristianismo; en consecuencia, abordarlo teológicamente, con todas sus implicancias doctrinales y repercusiones prácticas, es plenamente válido.

b) La Iglesia está comprometida con la liberación que es, ante todo y principalmente, liberación de la esclavitud radical del pecado y que, lógicamente, incluye la liberación de múltiples esclavitudes derivadas: de orden cultural, económico, social y político.

c) Por ello la Iglesia alienta a sus fieles a vivir la vida cristiana integralmente, comprometidos en la tarea liberadora que es también luchar por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos.

d) Pero en esta tarea exige que no se reduzca el Evangelio a un evangelio puramente terrestre y que se venza la tentación, reclamada por la urgencia de la acción, de separar el pan -atendiéndolo en primer lugar- de la Palabra.

e) A partir del contexto precedente acusa a la teología de la liberación de graves desviaciones ideológicas que son incompatibles con la visión cristiana del hombre y que, sostiene, conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres de la que dicha teología pretende ser portavoz.

f) De acuerdo con la *Instrucción*, las graves desviaciones ideológicas se generan por el hecho de que la teología de la liberación se refugia en el “análisis marxista” al que la misma *Instrucción* no le concede carácter científico y en el que, sostiene, se esconden ideologías que deben ser aceptadas a priori para su utilización. Son estas ideologías –la teoría de la lucha de clases principalmente– las que, continúa, predominan en la teología de la liberación, ubicándola, de acuerdo con la *Instrucción*, en un proceso que culmina en una sociedad totalitaria.

La precisión de la *Instrucción* es indudable: ¿Lucha por los derechos del hombre? Sí, pero sin la compañía del marxismo, más bien luchando contra él. La posición de la *Instrucción* interpreta con fidelidad la opinión expresada reiteradamente por Juan Pablo II de que cristianismo y marxismo son irreconciliables, y lleva implícita la exigencia, hacia el clero latinoamericano, de abstención en la praxis social que desde Puebla ha exigido con frecuencia el Papa.

Evidentemente la demanda de abstinencia política solo para el clero latinoamericano (ya que es



más bien la participación la que se incentiva entre el clero polaco, por citar el caso más notorio) es consecuencia del contenido marxista que buena parte de la Iglesia en Latinoamérica ha asumido, consciente e inconscientemente, desde la reunión de los Obispos en Medellín en 1968.

Este contenido marxista se basó, qué duda cabe, en la apertura doctrinal y dialogal que caracterizó al Concilio Vaticano II y en el llamado urgente al

“humanismo completo” contenido en la encíclica “*Populorum Progressio*” de Pablo VI en 1967 (calificada entonces por la revista *Time* como “marxismo recalentado”), y también en la reacción a la inhumana, y ya inocultable, injusticia de las estructuras socioeconómicas vigentes que al amparo de palabras, muchas veces huecas en la práctica, como “occidental”, “cristiano” y “democracia”, conducen a millones de seres humanos por caminos de indignidad y miseria.

Es pues obvio que en el eje del pensamiento y obra del Papa existe una oposición sin atenuantes al marxismo y que su actuación, inevitablemente política tanto en Latinoamérica como en Polonia, es consistente. Latinoamérica y Polonia son pues dos frentes, con enormes diferencias, en los que Roma se encuentra con el marxismo.

De otro lado, si bien no cabe duda de que la teología de la liberación y el libro del sacerdote Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971) -al mismo tiempo su inspiración y destilado intelectual y doctrinal- usan el análisis marxista, debe entenderse que de allí a creer o asumir que quienes ayudaron a crearla o la utilizan como apoyo doctrinal o como justificación de la acción política y social del clero, dejaron de ser cristianos y son o deben ser marxistas, hay un abismo. El que puedan

convertirse, sin necesariamente quererlo, en aliados tácticos o instrumentos del marxismo es una posibilidad y, sobre todo, un riesgo. Sin embargo, tampoco puede pensarse que una gran mayoría de Obispos y miembros del clero latinoamericano, comprometidos abiertamente con lo social, hayan pecado de ingenuidad, sino que por el contrario hayan asumido dicho riesgo con los ojos muy abiertos. Sin duda es de menor importancia discutir la afirmación de la *Instrucción* acerca de las ideologías a priori y de la falta de rigor

científico del análisis marxista: muchos académicos encontrarán esta afirmación inaceptable, pero no interesa tanto la calidad y valor de las razones que emplea la *Instrucción* para llegar a la condena, como la inapelabilidad de la misma.

Es evidente que el proceso de desmantelamiento de la teología de la liberación no ha terminado aún y que es difícil predecir las reacciones que causará y sus consecuencias prácticas en el quehacer de la Iglesia en Latinoamérica, y es también evidente que el proceso de pauperización de las masas latinoamericanas, de no ocurrir una modificación estructural sustancial, no solo continuará sino que se agravará. Si esto es así, cabe preguntarse cuál es y cómo es, en el marco de la decisión de Roma -de condenar el instrumento de participación social de la Iglesia en Latinoamérica- el papel de un católico, asumiendo que desea ser auténticamente cristiano, en la tarea liberadora.

Parece necesario emprender un penoso, y algunos dirán innecesario, retorno a la pregunta central que se hace Gustavo Gutiérrez en su libro: “¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”. Resulta claro que la Iglesia, además de alentar a cumplir la tarea liberadora integral, tendrá que encontrar una respuesta al contenido y forma aceptables de la praxis social, ya que cada católico cristiano no está hoy enfrentado a encontrarlas en la soledad de su conciencia.

No ha sido -y probablemente no pueda ser- característica de la Iglesia, hacer el intento de llevar a cabo el sueño quijotesco de lo imposible. Sí lo fue de Cristo, su fundador; pero Él es Dios encarnado. Es así que, desde su posición, siempre conservadora, Roma no ha sabido, o no ha querido, asumir la tarea práctica del liderazgo moral a nivel de la praxis social que su propio mensaje demanda, esquivando, consecuentemente, los riesgos que conlleva asumir dicho liderazgo.

Por ello viene fácilmente a la memoria el caso de Tomás de Aquino. Ubicado en el siglo XIII, en un momento de crisis, cuando el descubrimiento de la

ciencia, la cultura y el pensamiento griegos parecía amenazar con la destrucción de la cristiandad, él se enfrenta, con enseñanzas nuevas y escritos lúcidos, “irradiados por Dios” diría un discípulo, al establecimiento papal. Muere en 1274 camino al Concilio de Lyon donde sería cuestionado. No llega así a saber la condena de sus tesis por la jurisdicción teológica de la Iglesia. Dicha condena, la más seria posible en la Edad Media, obstruyó el desarrollo de ideas por varios siglos al generar un espiritualismo enfermo opuesto al realismo cósmico y antropológico de Tomás, el que, inexorablemente, vendría a imponerse por la fuerza de los hechos siglos después. Pero la Iglesia reconoce de algún modo sus errores humanos. Tres siglos después de su muerte, Tomás fue nombrado oficialmente Doctor de la Iglesia.

¿Puede la Iglesia continuar con actitudes de esta naturaleza, siguiendo más que guiando? ¿No es obvio que se requieren actitudes eclesiales concretas de liderazgo, que asuman los riesgos, implícitos y explícitos, en una realidad tan dolorosa como la latinoamericana?*



“¿ALGO BUENO PUEDE SALIR DE NAZARETH?”

Juan 1/46

Alejandro Cussiánovich V.



Introducción

Esta no es una pregunta retórica, ella refleja el sentido común -instalado en Nathanael, ese verdadero israelita y hombre sin artificios como lo calificó Jesús- cargado de cierto desdén, expresión más que de perplejidad, de orgullo destronado, incluso de envidia torpemente disimulada, de cierta autosuficiencia. Nazareth es la paradoja de la insignificancia; la metáfora de lo que se ha dado en llamar *les inútiles au monde*¹, y representa a poblaciones de todas las edades y género, a territorios pequeños y marginados, a poblados intrascendentes. Valga este pasaje bíblico para comprender cómo el surgimiento inicial de la llamada teología de la liberación, levantó en los sectores teológicos más conservadores y por entonces dominantes -que pasarían luego a ser detractores- una perplejidad similar, pero sobre todo en los guardianes, de siempre, de la ortodoxia institucional.

De “indio rengo” lo calificó un disertador en teología cuando alguien le mencionara durante la conferencia, en Ecuador, al teólogo peruano Gutiérrez. Recuerdo con qué satisfacción me dijo Gustavo, palabras más, palabras menos, y dándole un giro positivo al piropro de mal gusto: “¡Esol, me reconoció como *indio*, y es que de allí viene la cosa, de allí viene la teología que trabajamos; y eso de *rengo*, igual como Mariátegui, fíjate, y como todos los que por alguna razón son marginados, son discriminados”. Y es que la teología de la liberación, siendo hija de su tiempo, no dejó de ser un mensaje que, sin propósito explícito, tuvo un efecto de conmoción en ciertos ámbitos, incluso diferida en el tiempo, pues algunos sectores tardaron en darse cuenta de su potencialidad innovadora, de su fuerza profética, de su profunda fidelidad evangélica y de su solidez académica. Y es que la teología de la liberación como experiencia es un *estado de espíritu*. El desconcierto de algunos no guarda parangón con la alegría y la esperanza de muchos que en las perspectivas de teología de la liberación encontrarían nuevo aliento del Espíritu a sus afanosas búsquedas de coherencia entre su fe y su vida cotidiana marcada por tanto padecer. Una nueva forma de vivir lo que

en la más tradicional de las teologías se conoce como el *concursum Dei*, la relación entre la libertad humana y la acción de Dios en la historia y en la vida de cada ser humano.

La teología de la teología de la liberación

Ciertamente que Gustavo desde muy temprano respondió al llamado del Espíritu a ser servidor de su pueblo y de su iglesia desde el ministerio teológico. Me atrevería a afirmar que es su reflexión sobre los paradigmas de la pastoral en un rápido recorrido histórico, y dados a conocer en los inicios de 1968, lo que constituye la primera expresión de lo que luego tomaría cuerpo y fundamento tres años más adelante como el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Casi nadie señala en aquel trabajo los inicios de las intuiciones y del método de la TL. En efecto, se parte de la práctica pastoral, es decir, desde donde se perciben las dificultades para responder a cuestiones concretas que permitan dar cabal articulación a la fe, a la fidelidad al Evangelio y simultáneamente a la responsabilidad histórica, que hagan posible que hablar del Dios que nos ama no devenga en vacío de experiencia. Y es que lo que llama la mentalidad de cristiandad arropa una teología centrada en el poder y la primacía de la institución eclesial; mentalidad que no cesa de pugnar por recuperar mayor vigencia también en el hoy de la iglesia en el Perú. Asimismo, la pastoral de nueva cristiandad no logra despojarse de las secuelas de la mentalidad de cristiandad aunque distingue y valora la acción terrestre y que el laico tenga como misión la construcción de una sociedad justa. Pero es desde este relativo avance que se abrirá lo que se conoce como el paradigma de la distinción de planos por la que se afirma la autonomía de lo temporal frente a la jerarquía eclesiástica que no debía intervenir en un campo ajeno a su competencia. Este esquema de la distinción de planos, muy pronto entra, en nuestra realidad latinoamericana, en crisis, precisamente por la experiencia de ver gruesos sectores de la sociedad relegados a la condición de excluidos, de marginales, de desheredados, sumidos en la pobreza, la discriminación, estigmatizados, sometidos, explotados, segre-

(1) En Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Seuil, 2009, p.96

gados, ignorados como interlocutores válidos. Pero lo más duro para los cristianos, es ver que sectores de su propia comunidad creyente y de la jerarquía de sus iglesias están precisamente entre las resistencias a que la situación cambie radicalmente para las mayorías despojadas de sus derechos, de su dignidad, de su condición humana. Si bien la acción política, el compromiso social debía darse en todos los frentes de la vida de los sectores afectados por las secuelas de la desigualdad e injusticia, la propia iglesia, aun proclamando su principista no injerencia en política, de facto intervenía reiteradamente cuando de preservar su poder, la moral y su teología podría tratarse. Pero es la reflexión teológica preconiliar, la del propio Concilio Vaticano II y de teólogos, en especial, del llamado entonces primer mundo, la que abre camino, la que desarrolla una teología crítica y plantea nuevas matrices para responder a los desafíos de la modernidad contemporánea. En América Latina se vivían situaciones muy específicas que requerían ser igualmente expuestas críticamente y adoptar otros puntos de partida para responder a problemas que diferían en su complejidad como en su especificidad, pero que no podían ser analizados como desligados del modelo de dominación imperante. La teología estaba entonces retada a responder a las experiencias de acción, de compromiso en la que se encontraban los cristianos en fidelidad a sus opciones de fe y a su solidaridad humana. En sectores de poder del propio país y de jerarquías de su propia iglesia, encontraban no sólo resistencias, sino hasta represión, persecución, deslegitimación.

En este horizonte es que ubicamos las reflexiones sobre la pastoral -sus paradigmas teológicos subyacentes y sus implicaciones políticas- como la primera entrega de las intuiciones fundamentales de lo que en una elaboración más amplia y fundada conoceríamos como el libro *Teología de la liberación* que recoge las intuiciones y las perspectivas en las que se basa. Aun reconociendo que la teología pastoral tiene cánones de elaboración que la distinguen de la teología en su corte académico, no es ingenuo que líneas de pastoral formen parte del capítulo cuarto y quinto del libro de la inaugural reflexión de la teología de la liberación en 1971. No sorprende que sea a este nivel que emer-

jan las primeras dificultades, pues en efecto, más que tratar de cuestiones de fe en sentido estricto y sistemático, las líneas de pastoral confrontan la autocomprensión de la iglesia en su relación con el mundo, tocan directamente a la iglesia como institución y su misión en relación con el Reino, refieren sin ambages a las jerarquías y a su papel dentro como fuera de la institución, se enfilan hacia el sentido y alcance de la autoridad. Estábamos ante una real deconstrucción de la teología sobre iglesia que durante siglos había regido formalmente en el ámbito católico.

¿Objeciones desde la fe y la teología o mecanismos de defensa de la institución?

El importante artículo de Héctor Gallegos pinta de forma contundente una cerrada defensa de la institución bajo pretexto de salvaguardar la ortodoxia, la fe y la moral de los fieles. Pero en realidad, la andanada de cuestionamientos, de alertas, de descubrimiento de peligros y de riesgos o de parcializaciones, no logran ocultar una comprensible aunque desproporcionada preocupación por la estabilidad institucional. Por más esfuerzos serios -y explícitamente basados en su fe y en su probada fidelidad al Espíritu- que los teólogos desde América latina han hecho por desmontar esos expedientes de reservas, de condenas contenidas y de medidas disciplinarias amenazantes, la voz oficial se mantiene recelosa, inquieta y finalmente optó por ensayar una forma de matizada cooptación del lenguaje como estrategia correctiva y previa purificación de toda huella de marxismo. Ya López Trujillo había dudado de si los teólogos de la liberación eran creyentes y que su teología debía ser descalificada como tal, pues para muchos cristianos era el camino expedito para ingenuamente hacerse marxistas, incluso sin saberlo.

En realidad, el recurso a los aportes de las ciencias sociales para una posibilidad de mejor comprensión y para una mayor fidelidad a los sectores populares constituye parte de una búsqueda siempre parcial, inacabada y abierta -no para rendir culto a categorías ellas mismas sometidas a la evolución inherente al lenguaje y al pensamiento crítico y complejo- sino para acercarse de forma menos ciega y tentativa a la realidad histórica en la que la fe nos dice que se re-

vela, habla y salva el Señor, y en la que actúa y sana el Espíritu. Ha sido fatigante para los teólogos de la liberación el afirmar mil y una veces que para ellos la teología es un acto segundo y que hay que entenderla como fruto de espiritualidad, de oración y contemplación activa y que sin ello, no hay teología estrictamente hablando. Podríamos incluso afirmar que pareciera que ni los que entregaron sus vidas y sellaron su fidelidad al evangelio con el martirio en el servicio a

los y las más pobres de nuestros pueblos, son suficiente prueba de la nueva santidad que, desde las intuiciones y perspectivas proféticas y evangélicas que nutren la teología de la liberación, ha germinado en nuestras tierras. Santidad que no se apura ni aspira a la gloria del Bernini, sino a ser expresión de la fuerza del Espíritu en la cotidianidad de quienes cada día ven amenazada su dignidad humana. Quiero mencionar a un entrañable compañero de estudios, Atilio Grande, jesuita salvadoreño cuyo asesinato junto con sus catequistas campesinos, suele considerarse la conversión plena del obispo mártir Romero a la opción radical por los desafiados², por aquellos a los que se les ha negado la condición de hijos e hijas, hermanos y hermanas. Atilio era, además, el confesor y confidente de Oscar Romero.

Desde la perspectiva epistemológica abierta por el hecho de comunidades cristianas populares profundamente comprometidas desde su fe con los procesos de emancipación a todo nivel, se abre una hermenéutica de los acontecimientos de la vida cotidiana desde la fe que incluye una relectura de la Biblia y de



la Tradición acumulada por las comunidades y por las iglesias. Lectura evidentemente crítica, interpelante de la Palabra misma, exigente frente a promesas que no siempre se viven como cumplimiento. Lectura profundamente humilde y confiada en la fuerza del Espíritu y comprometida con la dinámica de la vida y aspiraciones profundas de los insignificantes de la tierra. Se ha objetado que hay una selectividad advenediza de los textos bíblicos funcionales a ser entendidos como dando razón y fundamento a las supuestas inclinaciones o proyectos políticos de los autores como seguidores de la teología de la liberación. Iluminar la vida en sus circunstancias concretas obliga a escoger aquellos textos que mejor puedan inspirar un actuar en fidelidad y en abertura a las novedades del Espíritu, sin desconocer la riqueza de cada texto a la luz de la integridad del mensaje. Abrir el abanico de las ciencias humanas, lejos de atentar contra la vigencia de la perspectiva fundante de la teología de la liberación, permite ampliar sus horizontes, superar sus autoreconocidos límites de lo que se ha llamado la primera etapa de su elaboración, urgida no sólo

(2) R.Castel, "Encuadre de la exclusión", que él prefiere llamar desafiación considerando que exclusión es una noción laxa, en S.Karsz, coord., *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*, Gedisa, 2004, p. 55ss.

por partir desde el reverso de la historia que son los sectores populares, las clases explotadas y pauperizadas, sino repensarse desde los nuevos surcos que la modernidad no quiso ver, o en su defecto, dejó subsumidos en condición de excluidos.

Otra objeción suele referirse a que con la caída del muro de Berlín y de los socialismos históricos, la teología de la liberación perdió su soporte analítico, el sentido histórico de sus opciones por los sectores populares y su utopía de transformación radical. Francamente, seguir en esta cantaleta es desconocer dónde y bajo qué formas y capital simbólico y ritual, intelectual y bíblico teológico, las inspiraciones de la



teología de la liberación no sólo sobreviven, sino que siguen fecundas y críticas de sí mismas y enriquecidas por innumerables nuevas vertientes que en ella reconocen un punto de quiebre necesario, aunque insuficiente, para la vasta tarea de fecundar la vida también desde la fe y el amor de Dios. Pero más radicalmente, sostener dicha objeción en plena crisis —terminal la llama L.Boff— del capitalismo cínico e indolente, no sólo deviene en un elemento que sustrae de la responsabilidad social a los creyentes en Jesucristo, sino en un aval a quienes hoy son los agentes de tanto dolor para tantos y tantas y para la tierra que nos habita.

Hoy como hace 40 años sigue siendo un difícil reto cómo hablar de Dios a nivel ya no sólo de Abya-Yala, sino a nivel global a tantos nuevos desafiados y desafiadas de la humanidad y de la Pachamama.

Actualidad, vitalidad y fecundidad de una corriente de vida y pensamiento teológico

El simple confrontar y empezar a sacudirse del colonialismo teológico, acarreó siempre en la historia de “nuestra América” un real cuestionamiento a la colonialidad del poder, y actualmente a toda reedición del mismo en sus versiones neocolonizadoras. La ocupación de las conciencias, de las subjetividades³ —en las que se aloja la colonialidad del poder más resistente— hace largo y sufrante el despojarse de imaginarios instituidos y naturalizados, y difícil el tener que seguir caminando marcados por la incertidumbre de toda opción histórica y de las certezas y seguridades que se ofrecen desde una manera de entender el misterio de la fe. En esta perspectiva Juan Luis Segundo muy temprano escribió sobre lo que llamó “la liberación de la teología”⁴ como proceso inicial en nuestra Abya-Yala y como componente de los procesos emancipadores a todo nivel. Desde las entrañas de la propia bestia, diría McLaren, habría que argumentar y establecer las rupturas epistemológicas, antropológicas, culturales, pero también teológicas, todas ellas arrastrando inocultables implicaciones en el campo político, social, ético. Y es que todo discurso o narración teológica es una hermenéutica, finalmente diatópica⁵ aunque hecha desde el dinamismo de un lugar y de un tiempo⁶.

Había que encarar el malestar de la cultura teológica dominante cuando de pueblos pobres y creyentes, como los nuestros, se trataba. Los climas cambian, también en el terreno de las subjetividades sociales, de las culturas afectivas, de las pasiones y entusiasmos y con frecuencia barren convicciones y modifican opciones. De allí a afirmar, como lo hacen

algunos, que la teología de la liberación no ha muerto, pero que está muy venida a menos, es no haber entendido nada y es ir a buscar lo que vive entre lo que ha muerto casi para siempre. Lo que se ha dado en llamar teología de la liberación hay que encontrarlo donde nació y renace cada día, en la fuerza espiritual que alienta la pugna de los desheredados del mundo por su dignidad aunque no hayan leído ni se hayan enterado de que sus vidas y aspiraciones más transparentemente humanizadoras se inscriben en las grandes intuiciones y mensaje de la teología de la liberación, hoy de los múltiples rostros de las teologías de la liberación.

Estar vigente, gozar de vitalidad y fecundidad, no significa que la teología de la liberación desde su versión auroral no esté llamada a seguir en búsqueda, a superar las circunstancias precisas en las que hilvanó sus primeras intuiciones. Sólo el echar un vistazo a la abundante literatura teológica bíblica que se reclama surgida en las vetas de la teología de la liberación, puede darnos una idea de que el movimiento de vida espiritual y de pensamiento teológico no sólo ha ampliado su horizonte transdisciplinar y geográfico, sino que ha cobrado de forma más sistemática color, género, sexo, generación y densidad transreligiosa. Desde sus inicios, no ha dejado la teología de la liberación de cultivar un lenguaje y pensamiento recursivo, vale decir, crítico y complejo de sí misma en cuanto a su verbalización, a los códigos comunicacionales, a los acentos doctrinales que se han ido dando, a las fuentes no formalmente teológicas o filosóficas de las que se sirve, etc. Bastaría construir el campo semántico que cubre la expresión teología de la liberación para avizorar su fuerza generativa: teología india, andina, amazónica; teología popular, emancipadora, de la esperanza, de la revolución; teología radical de la liberación, teología alternativa, teología con rostro propio, teología mestiza; teología feminista, desde la mujer, desde las generaciones; teología panecuménica; teología de la tierra, teología planetaria, etc. No se

trata de temas, sino de campos, de realidades humanas que intentan articular los discursos desde y sobre la densidad del presente, es decir desde la complejidad e incertidumbre del presente y del futuro, con la vocación al amor de hijos, hijas y hermanos, hermanas como don del Espíritu a todo lo creado.

La cuestión entonces no es reconocer si la teología de la liberación es igualmente hija de la modernidad occidental a la que se suponía cuestionaba —habida cuenta además del debate académico que se ha dado en Latinoamérica respecto a si llegamos realmente a ser parte de la modernidad occidental tout court— o si le cuesta ubicarse en lo que se ha dado en llamar la posmodernidad⁷, y que por ello necesita una refundación desde otras matrices culturales, desde otras lógicas y cosmovisiones —que seguro que lo necesita y lo viene haciendo a través de quienes esto se lo enrostran—, sino cómo sus intuiciones y perspectivas centradas en la experiencia del Dios de amor y su fidelidad a los que se les ha desfigurado el rostro de hijos e hijas, sigue siendo herencia de todo el universo y la humanidad a la que abriga, y una fuente de sabiduría, de fortaleza y de alegría del Espíritu para todas las mujeres y hombres de buena voluntad. Si bien Gustavo refiere que la “auténtica”⁸ teología de la liberación se dará en la medida que sean los propios oprimidos los que la escriban con sus vidas, con sus ritos, con sus espiritualidades y sacralidad, desde su oralidad, tampoco aquella podrá aprisionar exhaustivamente la fe, ni teología alguna.

Mientras tanto, hago mías estas premonitoras palabras de Gustavo que no dejarán en el tiempo de seguir siendo inspiradoras para quienes asuman el costo de sus convicciones, también dentro de sus iglesias y comunidades: “Puede haber descansos en el andar, salidas transitorias del camino principal para evitar tropiezos, lentitudes en el avance, pero no es posible renunciar a una senda que nos define como seguidores de Jesús”.*

(3) Ver Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, p.201-246 en E.Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (CLACSO, 2003).

(4) Juan Luis Segundo, sj, *La liberación de la Teología*, Montevideo, 1975, passim.

(5) Ver Josep Estermann, “La Teología Andina como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural”, en *Teología Andina*, ISEAT, 2006, t.I, p.137ss.

(6) Ver sobre el lugar Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”, en E.Lander, op.cit, p.113-143

(7) Ver las agudas reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, UNMSM, 2006, passim.

(8) En la primera edición del Cep, en 1971, pero ciertamente, no para decir que lo que se ha escrito no tenga autenticidad. Pues también cuando sean los insignificantes los que hagan la teología propiamente hablando, aquella como cualquier otra no puede pretender aprisionar y confundirse con la fe.



Colección de Arturo Jiménez Borja

LA MÁSCARA

EL REVERSO DE LA REALIDAD O LA REALIDAD MISMA

Antonio Muñoz Monge

MÁSCARA ES UNA PIEZA DE MATERIAL GENERALMENTE OPACO O TRASLÚCIDO, QUE SE USA SOBRE LA CARA. TELA, PLÁSTICO, PETATE, YESO, MADERA, PIEL, SON ALGUNOS DE LOS ELEMENTOS QUE SE EMPLEAN EN SU ELABORACIÓN. LAS MÁSCARAS SE HAN UTILIZADO DESDE LA ANTIGÜEDAD CON PROPÓSITOS CEREMONIALES Y PRÁCTICOS. ALREDEDOR DE ELLAS SE HAN TEJIDO SUGERENTES Y VARIADAS TEORÍAS, INCLUSO DE ÍNDOLE FILOSÓFICA, PERO NINGUNA ALCANZA A DESENTRAÑAR SU MISTERIO, MENOS AÚN EL PORQUÉ DE LA ATRACCIÓN QUE SUSCITAN.

Para el siquiatra Mariano Querol, “hay muchas máscaras en cada uno de nosotros e infinidad de nosotros en estado latente”. Con mayor énfasis dramático, Antonio Muñoz Molina en *Diario de Nautilus* afirma: “Algunas veces los hombres son devorados por la máscara que eligieron para encubrir o revelar su verdadero rostro, que suele ser otra máscara sucesiva y secreta tras la cual no hay nadie, o muchos rostros que las fotografías resumen en uno solo...”

Para occidente la máscara ha quedado limitada a la idea de falsedad, de disimulo, de ocultamiento, por tanto empobrecida, despojada de su sentido original, expresión auténtica de una entidad verdadera, como claramente lo expresa Gisela Cánepa Koch en su ensayo *Máscara, Transformación e Identidad en los Andes*: “La palabra máscara fue convirtiéndose en símbolo de cara falsa; la máscara es el personaje que se representa en un ‘juego’, el escudo para protegerse de



un mundo exterior y hostil. Ella fue identificada con la noción de falsedad, de metamorfosis y de representación, en el sentido de tergiversación de la realidad. Así, la máscara que en la sociedad romana era identificatoria del *cognomen* (apellido) y signo de pertenencia a una familia determinada, va transformándose de un símbolo de identidad en un elemento teatral”.

FICCIÓN Y REALIDAD: CARNAVALES

En abierta contradicción con su apariencia, la verdadera función de la máscara es revelar. Nace de lo anecdótico y llega a lo universal; de la ficción se traslada a la vida. De tal forma, la máscara permite exteriorizar sentimientos reprimidos y posibilita la transgresión de los patrones socialmente aceptados. Es el caso del carnaval con máscaras, un evento donde las normas se dejan de lado. La regla es invertir todas las reglas. Los individuos buscan librarse de los cánones de conducta. En el carnaval lo prohibido es lícito y la máscara favorece tal comportamiento. La gente, independientemente de su *status*, tiene la posibilidad de expresar el deseo de romper con la coherencia y continuidad que acompañan la vida y los valores de la comunidad.

ENCUENTRO DE ESPACIOS

Un infinito y sugerente escenario encontramos por los caminos del Perú donde a diario bailes, danzas, cantos con gestos, modales, movimientos, señas, mímicas, recrean historias, leyendas, mitos y costumbres, muchas veces animados por las numerosas fechas del calendario occidental y el santoral cristiano, y otras muchas por el ciclo agrícola ganadero de nuestra cultura primigenia, la de los antiguos peruanos. En esas celebraciones está presente la multitudinaria máscara, explícita o sugerente, risueña, sarcástica, trágica, misteriosa,



DE TAL FORMA, LA MÁSCARA PERMITE EXTERIORIZAR SENTIMIENTOS REPRIMIDOS Y POSIBILITA LA TRANSGRESIÓN DE LOS PATRONES SOCIALMENTE ACEPTADOS. ES EL CASO DEL CARNAVAL CON MÁSCARAS, UN EVENTO DONDE LAS NORMAS SE DEJAN DE LADO. LA REGLA ES INVERTIR TODAS LAS REGLAS. LOS INDIVIDUOS BUSCAN LIBRARSE DE LOS CÁNONES DE CONDUCTA. EN EL CARNAVAL LO PROHIBIDO ES LÍCITO Y LA MÁSCARA FAVORECE TAL COMPORTAMIENTO.

enigmática, testimoniando el devenir del tiempo, de la historia, el detalle, el vacío, la ausencia, el atajo, en este largo y tortuoso camino que busca el encuentro de todos los gestos.

A CAMPO TRAVIESA

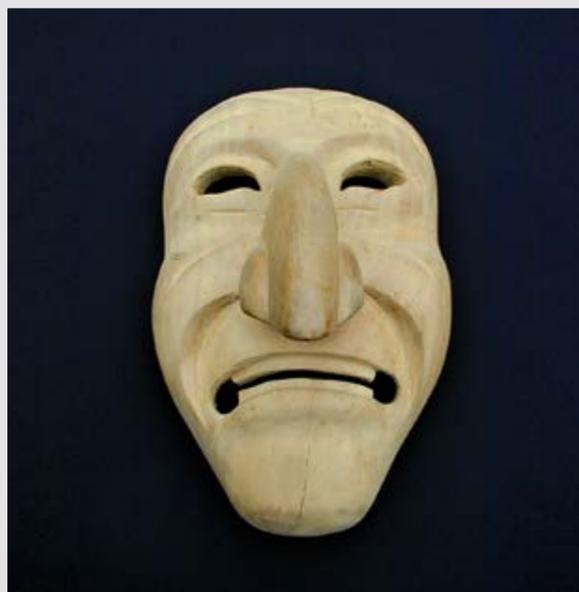
Ficción y realidad se dan la mano en la festividad de Moros y Cristianos en el pueblo de Huamantanga, provincia de Canta, cuando el cristiano Carlomagno, con un tul de gasa negro cubriéndole el rostro y los hombros, se encuentra con el Rey moro Desiderio, que lleva una elemental mascareta. Una de las primeras referencias de moros enmascarados la encontramos en los dibujos del cronista indio Guamán Poma donde dos indios disfrazados con túnicas y máscaras de moros bailan contritos en el templo ante el Sacramento del altar. No podemos olvidar a los Shapish de Chupaca (Huancayo, Junín), con la Mascaypacha de espejuelos y plumas de pavo real coronando sus frentes y una máscara roja con bigotes dorados y con las cicatrices de la uta y el paludismo en el rostro. Máscaras de cuero negro ostentadas con perlas cubren también los rostros de *Los Negritos de Huánuco*, pero solo el Caporal o Corrochano lleva máscara blanca.

Cientos de máscaras recorren el Perú a campo traviesa: en Huancavelica encontramos otra comparsa de negros que ascienden de la costa comandados por el Caporal, *Huagrasenqa* (narizón) y su compañera la “marica Mariarosa” (un hombre disfrazado de negra), todos con máscaras de cuero. En la festividad de Bajada de Reyes aparece el *Kichka machu* (viejo espinoso) de máscara burlona, provocador de abrazos con su atado de espinas a la espalda. En la *Quiulla* danza de Tarma nos rodean máscaras de gaviotas, y los abuelitos de Quipán (Lima) simulan ser españoles mediante máscaras de madera, mientras que los Diablicos de Túcumpe (Lambayeque) se presentan con máscaras de metal. En la selva, en cambio, las máscaras para las danzas y los ritos son de cortezas de árboles, pieles y plumas de animales. En la danza Pachahuara (Amanecer de la tierra), Navidad en Acolla (Jauja), el danzarín cubre su rostro con una máscara negra de badana en la que se ven grandes y gruesos labios, bigotes y barba pequeña, pañuelo blanco o *shucupa* que cubre parte de la cabeza.



UN INFINITO Y SUGERENTE ESCENARIO ENCONTRAMOS POR LOS CAMINOS DEL PERÚ QUE A DIARIO BAILES, DANZAS, CANTOS CON GESTOS, MODALES, MOVIMIENTOS, SEÑAS, MÍMICAS, RECREAN HISTORIAS, LEYENDAS, MITOS Y COSTUMBRES.





Los Chonguinos de Pasco y Junín representan con caretas a los españoles de poblada barba y bigotes bien acicalados, que muestran ufanos sus condecoraciones y medallas. La costumbre de usar la piel, el pellejo, de un animal como disfraz, y su faz como máscara, es muy antigua: la danza de los *pacos* (alpacas) en la fiesta del agua en Andamarca (Lucanas, Ayacucho), y el caso del *ukumari* (oso nativo) y el zorrillo en la danza Mama Rayhuana, en Huamalíes, (Huánuco).

EL DIOS KON

La máscara de la Huaconada, con una antigüedad de más de 2 500 años y que sobrevive saludable e imponente en el distrito de Mito, provincia de Concepción, departamento de Junín, parece ser una de las primeras máscaras que se registran en nuestra historia. Uno de los fundamentos, es que la voz quechua *Huaccon* (con doble “cc”) significa precisamente *enmascarados*, según el *Vocabulario* del padre Diego González Holguín. El mito sobre el Huacón fue recogido por el padre Villar Córdova en la región de Huarochirí. La denominación Huacón provendría de “Kon”, dios panandino, conocido como Apu Kon Tikse Wiracocha. La máscara es la prenda principal en el ritual de esta danza, ya que sin ella no tendría mayor significado.

Por el año 1653, el jesuita Bernabé Cobo mencionó la danza del Huacón entre los bailes más extendidos

DE ACUERDO CON LA CREENCIA DE MUCHAS PRIMERAS CULTURAS DE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS, LAS MÁSCARAS TIENEN EL PODER DE TRANSMITIR TODAS LAS CARACTERÍSTICAS ESPIRITUALES Y CONDUCTAS DE LOS SERES QUE REPRESENTAN.



del territorio andino, añadió que era una danza en la que participaban grupos de hombres enmascarados dando saltos y sujetando «alguna piel de fiera o algún animalejo silvestre muerto y seco». Una vieja práctica ritual registrada entre los indios de la sierra de Lima a inicios del siglo XVII es el uso ceremonial de máscaras elaboradas con la piel y el hueso del rostro de algunos personajes fallecidos. De acuerdo con la creencia de muchas primeras culturas de los pueblos primitivos, las máscaras tienen el poder de transmitir las características espirituales y la conducta de los seres que representan.

PECADOS ENMASCARADOS

Las máscaras de *La Diablada* son patéticamente impresionantes, de “belleza monstruosa” si cabe el término. Recargadas con gran número de adornos donde se pueden ver siete caretas que representan los siete pecados capitales y que en la danza están simbolizados por las Chinas Diablas. “Cuando el danzante baila, la tradición se actualiza e interpela al mundo contemporáneo. Son códigos recibidos de los maestros por transmisión corporal, que el danzante retiene y hace propios. La historia misma se crea y recrea en el cuerpo codificado del danzante. La máscara es el rostro de un personaje, pero el enmascaramiento involucra todo el cuerpo de quien la porta. Habitar una máscara es precisamente ponerse en función de ella, recibirla y transformarse”, dice Miguel Rubio Zapata.

Originalmente eran confeccionadas de *pachacha*, yeso en aymara o con una pasta lograda de la mazamorra de la harina de trigo, mezcla de papel periódico y cola disuelta, además de alambres, cueros y el socorrido cotense (costalillos de yute) para los moldes y casquetes; en la actualidad son fabricadas de lata, cartón y plástico.

MASCARAS DE LA MAMACHA CARMEN DE PAUCARTAMBO

Durante la fiesta se ponen en escena por calles y plazas diversas comparsas de danzantes

con un despliegue de máscaras confeccionadas con diversos materiales: yeso, cartón, malla de alambre, tejido de punto en lana natural, pero todas caracterizando personajes de la historia y sectores sociales del pueblo. Tenemos la comparsa de los Majeños (arrieros de Majes, Arequipa, comerciantes de vinos, con máscaras de sonrisas plenas y soberanas narices), los *Sagras* (“Diablos”, rostros de animales impregnados de alimañas), los *Qollas* (comerciantes llameros que vienen desde el Altiplano con el rostro cubierto con tejido de lana natural), la Contradanza (de influencia francesa, alegoría de la siembra y la cosecha, el patriarca con nariz fálica y la cofradía con el rostro circunspecto), los Chunchos (con expresión sencilla), los *Siglla Wayra* o Doctores (adustos señorones, administradores de justicia), los *Qapac* Negros (esclavos negros), los *Anqa* chilenos (parodia de rechazo a los chilenos), los *Chujchu* (satirizan los síntomas del paludismo, con la faz amarilla), los *Waka Waka* (parodia de los toreros), entre muchas otras. El acompañamiento musical de estas comparsas de danzantes es con violines, mandolinas, quenás, arpas, bombos, platillos, acordeones, matracas.*



LIMA IMAGINARIA

Ana María Gazzolo

Ilustraciones de Leonce Angrand y pinturas de Polanco

UNA CIUDAD NO ES SIEMPRE LA MISMA. EXISTE DE MANERA DIFERENTE PARA QUIEN VIVE EN ELLA Y NO HA VISTO ANTES OTRA, PARA QUIEN LA VISITA POR POCO TIEMPO, PARA QUIEN LA EXPERIMENTA DE NOCHE O DE DÍA, PARA QUIEN LA MIRA APENAS, PARA QUIEN LA COMPARA, PARA QUIEN LA CONSTRUYE O LA DESTRUYE. UNA CIUDAD ES SIEMPRE OTRA.

En *Las ciudades invisibles*, de Italo Calvino, Kublai Kan le reprocha a Marco Polo que las ciudades que le describe no existen ni existirán, pues no reflejan la podredumbre de su imperio; pero Marco replica: “Si quieres saber cuánta oscuridad tienes alrededor, debes aguzar la mirada en las débiles luces lejanas.” Lo que le propone es la ley del contraste, que con frecuencia rige en el mundo imaginario. Marco Polo le revela, además, que detrás de todas las ciudades descritas —o imaginadas— hay siempre algo de Venecia, la que nunca nombra, la implícita. Una es todas las ciudades y todas son posibles.

Las ciudades en la literatura pueden construirse a partir de un modelo de la realidad, pero son visiones tan imaginarias como las de Marco Polo, transformadas por una mirada que selecciona e interpreta. No son, por ello, mentira, son el lugar necesario, escenarios donde los personajes transitan o los sucesos ocurren, entidades significativas ellas mismas, espacios de una

sensibilidad. Fantásticas o realistas, son posibles en el universo creado. Aunque su nombre no sea ficticio, una ciudad literaria no es la misma en que vivimos.

Lima es también una ciudad de la literatura, muchas veces implícita en atmósferas algo vagas, en el estado de ánimo de los personajes o en los conflictos que los envuelven. Entre las innumerables menciones a la ciudad a través del tiempo, ha predominado el interés por remitir a la realidad, o a la que se supone la realidad, desde puntos de vista por lo general parciales; y casi siempre, para hablar de espacios, se ha hablado también de personajes y de costumbres. Así ha sido vista sobre todo en el siglo XIX, por los escritores costumbristas y criollistas y por las *Tradiciones* de Palma. Sebastián

Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos, aunque el hilo de su discurso sea secreto, sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas, y toda cosa esconde otra.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.



Salazar Bondy ha señalado, en su *Lima la horrible*, que con respecto a la Arcadia Colonial, “Ricardo Palma resultó, enredado en su gracia, en el más afortunado fabricante de aquel estupefaciente literario”. Precisamente, este autor, en una de sus tradiciones ambientada en el Virreinato, “El encapuchado”, establece una diferencia entre lo que él escribe sobre Lima y el arte de la imaginación, pretendiendo que lo que hace es estrictamente historia:

Muchas son las leyendas fantásticas que se refieren sobre Lima, incluyendo entre ellas la tan popular del coche de Zavala, vehículo que personas de edad proveya y duros espolones nos afirman haber visto a media noche paseando la ciudad y rodeado de llamas infernales y de demonios. Para dar vida a tales consejas necesitaríamos poseer la robusta y galana fantasía de Hoffmann o de Edgar Poe. Nuestra pluma es humilde y se consagra sólo a hechos reales e históricamente comprobados.

Los textos que citaré a continuación no tienen pretensiones de ser testimonios de la realidad y, sin em-

bargo, fundan realidades, ni podrían comprobarse acudiendo a datos históricos o de otra naturaleza; son formas de expresar un sentimiento, una sensación que la ciudad produce. Ciertamente que la construcción imaginaria aprovecha siempre alguna característica de la ciudad real, que el escritor trata con libertad, pero el resultado puede alejarse mucho del aspecto aludido; para adelantar solo algunos de estos elementos recurrentes, diré que Lima tiende a ser identificada por su cielo y su mar, y que sobre estos se han tejido algunos lugares comunes. Un recorrido por algunas de esas estaciones imaginarias puede decirnos algo sobre la ciudad sentida y sobre quienes así la sienten. Lima se torna símbolo, de sí misma y de algo más.

Una primera visión es la que propone Melville, en *Moby Dick*. Lima es la ciudad de la ruina, sobre la que se han abatido las fuerzas de la tierra y del mar, y para acrecentar el sentido de lo ruinoso todo en ella está en precario equilibrio, de ahí que predomine la línea oblicua sobre la recta. Además, la referencia al cielo —que inicialmente se califica de



“árido”— se torna una pátina blanca que todo lo cubre y que asocia, finalmente, la ruina a la parálisis: lo que se inmoviliza es una distorsión, una mueca.

Y no es el recuerdo de sus terremotos destructores de catedrales, ni el desborde de su mar enloquecido, ni la crueldad de sus áridos cielos que nunca llueven, ni la vista de su inmenso campo de chapiteles inclinados, cúpulas torcidas, cruces en ángulo (como los mástiles oblicuos de las flotas ancladas), ni sus calles suburbanas, donde las paredes se precipitan unas sobre otras como un mazo de cartas desparramado, no es nada de esto lo que hace de Lima, la ciudad sin lágrimas, la más triste, la más extraña que pueda verse. Porque Lima se ha cubierto con el velo blanco y hay en esta blancura de su dolor un horror más grande. Antigua como Pizarro, esta blancura mantiene eternamente nuevas las ruinas de Lima: no deja que penetre en ellas el verde alegre de la ruina absoluta y esparce sobre sus rotos bastiones la rígida palidez de un cuerpo apoplético que inmoviliza sus propias distorsiones.

El cielo ha motivado diversas apreciaciones y creaciones imaginarias, pero elijo una de Martín Adán, en *La casa de cartón*, donde presenta una visión agrícola en la

que Lima es el mundo; en ella su personaje adolescente identifica el cielo con el polvo y la harina adheridos a un costal. Pero ese cielo observado en su monotonía, de pronto actúa, se convierte en creador y hace surgir el color de lo blanco. El pasaje es especialmente rico en sensaciones visuales y olfativas, que se sintetizan en una que otra sinestesia. Las formas de las nubes y los colores hacen del cielo una expresión vanguardista:

En esta tarde, el mundo es una papa en un costal. El costal es un cielo blanco, polvoso, pequeño, como los costalitos que se utilizan para guardar harina. El mundo está prieto, chico, terroso, como acabado de cosechar en no sé qué infinitud agrícola. Me he salido al campo a ver nubes y alfalfares. Pero he salido casi a la noche, y ya no podré oler los olores de la tarde, táctiles, que se huelen con la piel. El cielo, afiliado al vanguardismo, hace de su blancura pulverulenta, nubes redondas de todos los colores que unas veces parecen pelotas alemanas, y otras verdaderamente nubes de Norah Borges. Y ahora tengo que oler colores. [...] Me alejo del cielo. Y, al salir del campo, limitado por urbanizaciones, advierto que el campo está en el cielo: un rebaño de nubes gordas, vellonosísimas, con premios de Exposición, trisca en un cielo verde.



También el color atrae a Eguren. En la visión de una calle soleada domina la mirada de un acuarelista que marca los contrastes de luces y sombras, y en la del pasado dos colores menos contrastados sirven para suavizar los recuerdos. En el fragmento perteneciente a “Notas limeñas”, de *Los motivos*, Eguren concibe los nombres de las calles como poemas evocadores e imagina personajes y escenarios muy propios de su mundo.

Visión antigua. Nueve de la mañana. Las calles de Lima oreadas del aguacero, con un sol festivo, con claridades de oro y sombras azules. Campanas; las campanas alegres, las campanas bobas. Las niñas vuelven de misa. [...] Van por las calles: Espaderos, Bodegones, Plumereros. Cada nombre es un poema evocador; oros antiguos, orientes de azulejos, galas castellanas, galas de Sevilla. Memorias de un mundo pintoresco, panoramas de ultramar y de otros sueños: Filipinas, Valladolid; marqueses, paladines de España. Tienen nombres de maravilla estas calles. La infancia sueña con ellos, imaginando el de Barbones como una banda de curvos figurones de barba, y el de Animitas como

las tristes viejecitas blancas, como la Santa Campana. La Lima de los recuerdos, se ve al través de un cristal rosa y verde.

Lima ha sido tratada frecuentemente con melancolía, y también con ironía y con desprecio, tonos que se advierten incluso en construcciones alejadas de cualquier intención realista; no es este el espacio para tratar de indagar por qué suscita estas reacciones, o por qué la alaban, incluso en su decadencia, los amantes de los vestigios coloniales y los cultores del vals criollo. Ribeyro ha cargado de misterio la niebla matinal y ha afantasmado a los transeúntes, en un ejercicio casi egureniano: “Una fina niebla disuelve el perfil de los objetos y crea como una atmósfera encantada. Las personas que recorren la ciudad a esta hora parece que están hechas de otra sustancia, que pertenecen a un orden de vida fantasmal” (“Los gallinazos sin plumas”). Salazar Bondy ha agregado al sentido crítico que exhibió en *Lima la horrible* una impresión de corrupción, en este verso de “Identidad sentimental”: “Lima, aire que tiene una leve pátina de moho cortesano”. Luis Loayza identifica un sentimiento con la atmósfera sin vigor de la ciudad: “Mi amor fue

“LE HABÍAN CONTADO QUE LA VIEJA PLAZA, COMO TODO EL RESTO DE ESTA ZONA, ERA AHORA UN MALOLIENTE HACINAMIENTO DE BASURA ENTRE EDIFICIOS DERRUIDOS, POBLADOS POR RATAS, HUMANAS Y DE LAS OTRAS. UNA BRUMA GRIS PARDUZCA FLOTABA PERMANENTEMENTE SOBRE ESTAS RUINAS...”

limeño, mortecino y desesperado como la garúa” (“La segunda juventud”). Oswaldo Reynoso y José Adolph intentaron proyecciones futuristas imaginadas a partir de escenarios poco prometedores en su momento, como la plaza San Martín; el primero pone en boca de un personaje de *Los inocentes* la posibilidad de que la plaza sea un cementerio; el segundo, en el mundo de *Mañana, las ratas*, ve la plaza como un símbolo de la ruina futura: “Le habían contado que la vieja Plaza, como todo el resto de esta zona, era ahora un maloliente hacinamiento de basura entre edificios derruidos, poblados

por ratas, humanas y de las otras. Una bruma gris parduzca flotaba permanentemente sobre estas ruinas...”. Bryce ha ironizado, en *Un mundo para Julius*, la popular frase “la Lima que se va”, expresando el tedio que le producía: “la que debió irse, la que ya es hora de que se vaya”.

En “Crónica de Lima” (Canto ceremonial contra un oso hormiguero), Antonio Cisneros habla de un mar revuelto, a la vez invisible e incierto, que se adivina en los signos de herrumbre en los objetos y en el aire; el acierto poético de Cisneros está en fusionar el mar con el aire y en sugerir que es imposible ver aquello que nos envuelve:

*El mar está muy cerca, Hermelinda,
pero nunca tendrás la certeza de sus aguas revueltas,
su presencia
habrás de conocerla en el óxido de todas las ventanas,
en los mástiles rotos,
en las ruedas inmóviles,
en el aire color rojo-ladrillo.
[...]
El mar se revuelve en los canales del aire,
el mar se revuelve,
es el aire.*

No lo podrás ver.



Jorge Eduardo Eielson concibe el desierto que rodea Lima como un “gran lienzo” sobre el que la naturaleza ha dejado sus vestigios, concepto que está en la base de su trabajo plástico. En distintas ocasiones insistió en que ese entorno y Lima misma eran un “paisajecementerio repleto de una cuantiosa vida subterránea” en estratos, un lugar para morir antes que un lugar para vivir. Al cielo lo ha llamado “enorme sábana sucia” y en el poema “Europa” (*Arte poética*), propone el olvido para borrar las huellas dolorosas de la ciudad:

*Olvidarse de la luna
Que se asoma a veces sobre Lima
Y arroja un cono de amargura
Una pirámide doliente
Hecha de polvo y llanto suspendido*



La insistencia en lo desértico, en la ciudad, o como calificativo de muchos aspectos de la ciudad y de sus habitantes, o como elemento de diversas metáforas sobre Lima, ocupa casi íntegramente uno de los discursos líricos del personaje, en *El cuerpo de Giulia-no*: “Calles desiertas de Lima. Desierto de calles sin lluvia. Balcones deshabitados sobre la tierra desierta. Habitaciones desiertas. Jardines desiertos. Templos desiertos. Habitantes desiertos. Acantilados de arena junto al mar. Mares de arena. Habitaciones de arena. Jardines de arena. Castillos de arena. Personajes de arena. Arena. ...”. La descripción de Lima continúa, utilizando recursos reiterativos de color (blanco y amarillo), alusiones metafóricas a desperdicios, suciedad, restos óseos, hasta que aparece el mar, el lugar donde todo irá

a parar: edificaciones y personajes. El monólogo concluye con una sentencia que supone una nueva y auténtica fundación a partir de su destrucción: “Un día los limeños se despertarán llorando y toda la ciudad desaparecerá en un mar de fango. La maravillosa Fundación de Lima tendrá lugar solo entonces.”

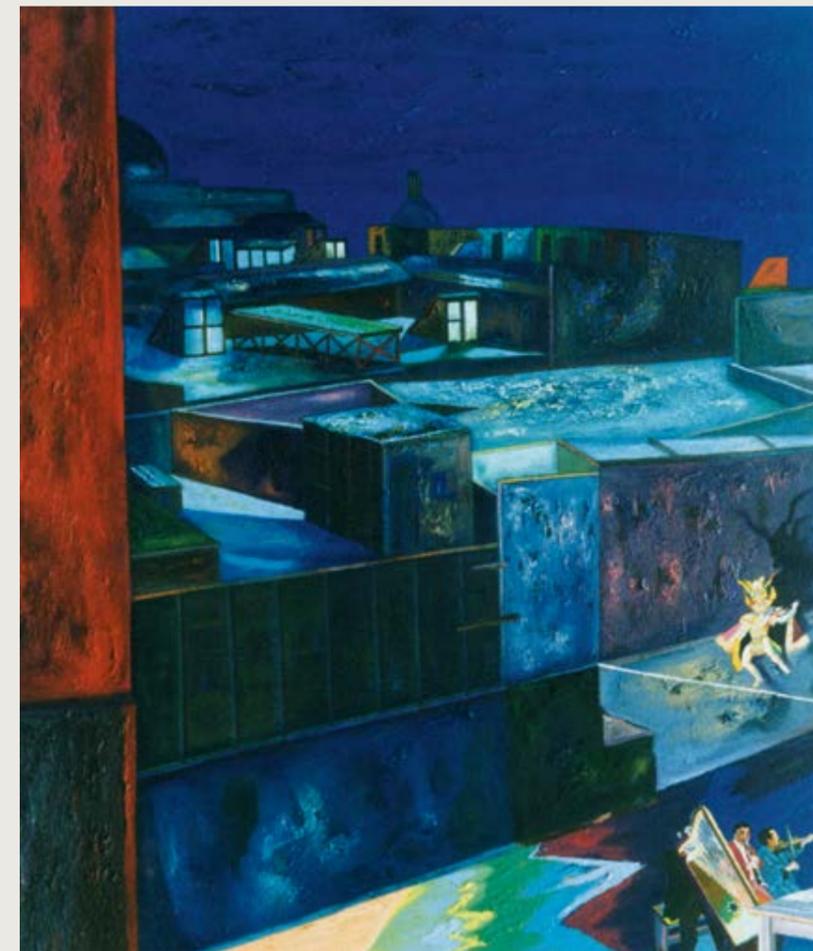
Blanca Varela ha propuesto una ambigua y conflictiva visión de Lima como madre, en *Valses y otras falsas confesiones*, a la que, indistintamente, se ama y se aborrece; tales sentimientos están condicionados por la distancia y por la piedad:

*No sé si te amo o te aborrezco
porque vuelvo
sólo para nombrarte desde adentro
desde este mar sin olas
para llamarte madre sin lágrimas
impúdica
amada a la distancia
remordimiento y caricia
leprosa desdentada
mía*

Para escritores de generaciones posteriores, Lima es un escenario de sus búsquedas y de sus vagabundeos por calles y bares, y, contradictoriamente, un espacio de desolación. La ciudad está muy presente, pero no siempre es objeto de resignificación. Verástegui la llama “monstruo sombrío ... devorador de sueños” (“Datzibao”). Jorge Pimentel, en “Confesión del mirlo” (*En el bocico de la niebla*), la asocia al ansia, al tránsito, al desconcierto; y construye al final una síntesis entre el poema y el sol ausente: “nubes que son síntomas de huir / y nunca llueve / y el verso es el sol”. En el universo poético de *Zona dark*, Montserrat Álvarez altera el sentido de algunas acciones habituales porque en Lima nada es como debería ser; Lima acobarda, incita al fracaso y a la soledad:

*En Lima todos sabemos del sonido preciso del
rechinar de dientes, y vemos nacido cobardes
hasta la médula de los huesos
En Lima los microbuses llegan siempre cuando ya
es tarde y traen historias de fracasos en cada
letra de su recorrido
y nosotros nos sentamos para olvidar los paraderos
y meditamos en silencio y sin mirarnos a la
cara, porque en Lima
cada uno es poeta, y baila con su sombra como
única pareja, y prepara en secreto su voz de
medianoche (“En Lima”)*

Las ciudades, decía Calvino, “están construidas de deseos y de miedos”, materiales que, a diferencia de los físicos, quedan impregnados en la memoria. Las ciudades que imaginamos reflejan, entonces, aquello a lo que aspiramos y, a la vez, esa contra-



parte negativa de la que huimos pero que no podemos evitar. Los indicios que he propuesto muestran cómo la configuración imaginaria de Lima ha ido desplazando la visión del deseo para dejarle el terreno a la visión del miedo, o, mejor, a la del desencanto; la atmósfera representada ha variado de lo colorido y vago a lo sombrío y chocante. La literatura ha ido elaborando las metáforas que definen a esta ciudad y la contradictoria relación que se tiene con ella, sobre todo a partir de la caída del mito colonial: ruinoso, desértico, fantasmagórico, herrumbroso, lugar para morir, amada a la distancia, odiada en la proximidad. Lima es ante nuestros ojos la imagen de la fragmentación, una ciudad disociada que no puede ser definida ni siquiera simbólicamente sino desde la multiplicidad. En realidad, si se la quisiera abarcar, habría que recurrir a una enumeración caótica.*



HOMENAJE AL MAESTRO CAMILO BLAS

Jorge Bernuy

Pintaba mi tierra y mi pueblo y sin saberlo era indigenista, antes que este movimiento hubiera surgido

Camilo Blas

LA MISIÓN DEL ARTISTA ES LA DE REVELARNOS LA COHERENCIA DEL MUNDO QUE NOSOTROS NO SABEMOS DESCUBRIR SOLOS Y LA DE RE-INTRODUCIRNOS EN LA UNIDAD DE ESTE CONJUNTO. Y ESTO LO HA SABIDO OBTENER PERFECTAMENTE CAMILO BLAS, SU OBRA TRANSPARENTE, MÁS ALLÁ DE SU FUERTE PERSONALIDAD, ESA GRAN UNIDAD.

En sus lienzos amorosamente pintados palpita la mansedumbre del campesino y la ternura de sus mujeres. Hay en su obra una cultura vívida, ricos paisajes, costumbres nativas y costeñas que son las protagonistas de su pincel.

Con la llegada de José Sabogal a Lima en 1919, las artes plásticas inician un proceso de renovación

a partir de la inauguración de la muestra de este pintor en la Casa de música Brandes. La sociedad limeña sufrió un fuerte choque por su inusitada temática, profundamente peruana, en la que el paisaje y el indio son tratados con fuerza expresionista. La pintura hasta entonces restringida a reglas inflexibles se libera y procura captar la vida, la luz, el color y todo lo contenido en la fugacidad del momento.

Sabogal se encarga de descubrir el Perú a los ojos de los peruanos realizando su pasado de grandeza. En la Escuela Nacional de Bellas Artes donde



ESE AÑO VIENE A LIMA A MATRICULARSE EN LA ESCUELA DE BELLAS ARTES. A SUGERENCIA DE SABOGAL SE INSCRIBE EN LAS CLASES DEL NOTABLE MAESTRO DANIEL HERNÁNDEZ, POSTERIORMENTE BAJO EL MAGISTERIO DE JOSÉ SABOGAL APRENDE LA MÍSTICA DEL NUEVO ARTE PERUANO.

trabaja como profesor logra reunir a un grupo de alumnos: Camino Brent, Julia Codesido, Teresa y Cota Carvallo, entre otros, con el propósito de formar una escuela de pintura neoperuana que será posteriormente conocida como Escuela Indigenista, término que englobará a todo aquel que en su temática presenta al indio.

Alfonso Sánchez Urteaga (Cajamarca 1903-Lima 1985), cuyo seudónimo fue Camilo Blas, estudió Derecho en la Universidad Nacional de Trujillo, profesión que nunca ejerció pues se dedicó a la pintura gracias a la influencia de su tío, el extraordinario pintor Mario Urteaga quien lo guió en sus primeros pasos.

En 1922, Camilo Blas realiza en Trujillo su primera muestra de pintura con temas costumbristas. Ese año viene a Lima a matricularse en la Escuela de Bellas Artes. A sugerencia de Sabogal se inscribe en las clases del notable maestro Daniel Hernández, posteriormente bajo el magisterio de José Sabogal aprende la mística del nuevo arte peruano.

Al término de sus estudios Camilo Blas fue nombrado por Sabogal como profesor de pintura en la Escuela, donde conoce a la modelo limeña Ana María Siles, hermosa morena, esbelta, de pelo lacio. Se casa con ella y será su modelo de toda la vida. Es por Ana María que se compenetra con el folklore negroide desarrollando sus temas costumbristas de

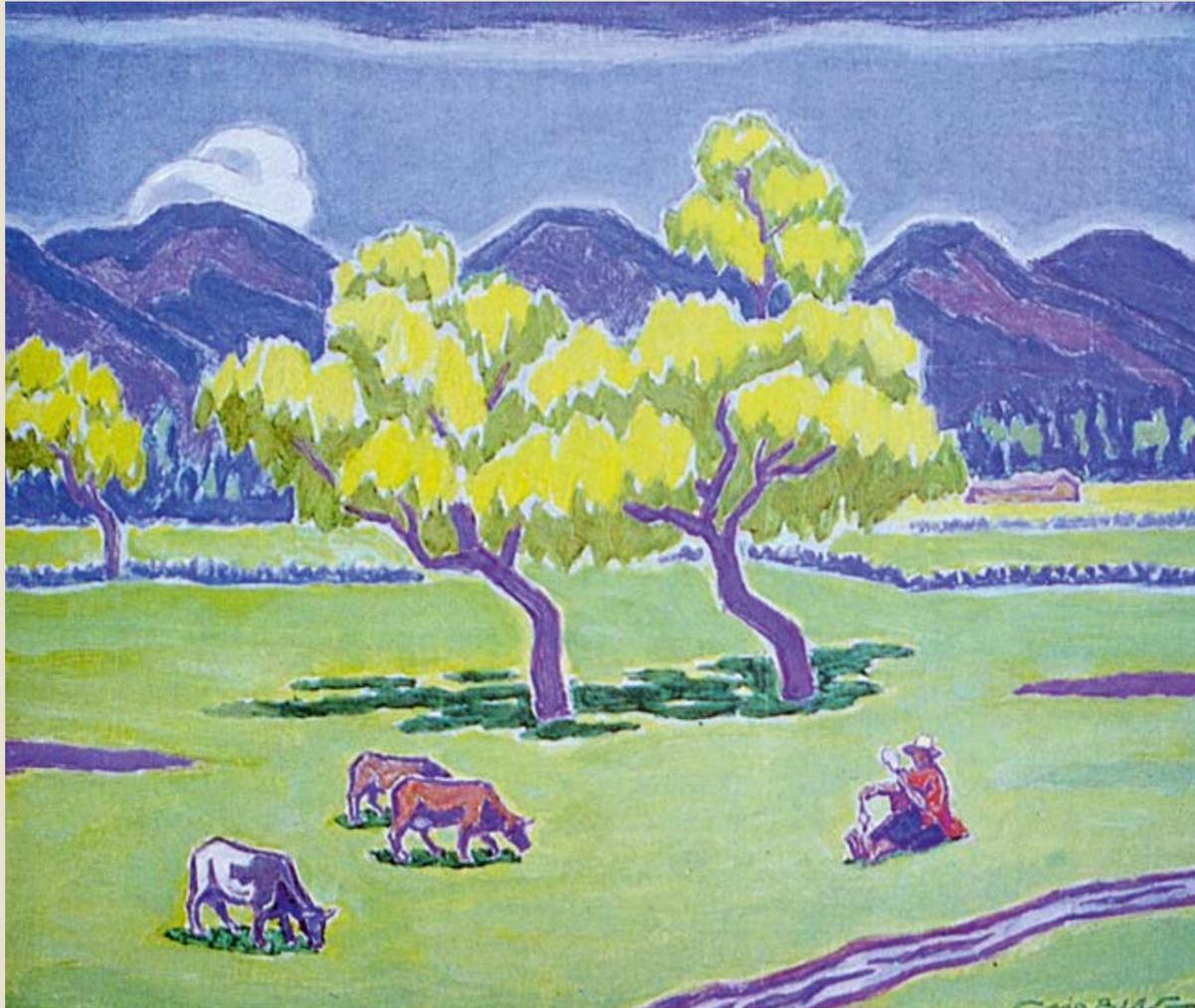
la jarana limeña, la marinera, la procesión del Señor de los Milagros, el callejón de un solo caño, la picaresca, la anticuchera, en los que ella estará siempre presente. Como escribió Pierre Bonard, “el encanto de una mujer puede revelar al artista muchas cosas sobre su arte”.

Camilo Blas es uno de los pintores más populares del indigenismo. Adoró la naturaleza, la campiña cajamarquina, el sol, los árboles, la juventud y la alegría de la gente. Su pintura es instintiva, sometida a los impulsos exteriores, sin intenciones inte-

lectuales, sin otro deseo que exteriorizar la alegría de vivir. Lo que lo caracteriza y distingue del grupo indigenista es su cálida participación sentimental en el tema y su mayor riqueza cromática. En su caso la pintura asume un papel narrativo en el que está presente la vida rural y el costumbrismo limeño captados sin rebuscamientos, estilizados y modificados según su propio estilo sin mayores complicaciones.

La figura humana tiene una redondez sobria, pausada y tranquila. Se advierte su preocupación por





hacer más ligera la vibración de la luz y más alegre el color. En su obra nada es falso: ni actitudes, ni sentimientos, ni colores, ni ambiente. Se transparenta una inconfundible calidad en sus pinceladas. Lo más importante es que este pintor dibuja con una maestría extraordinaria. Sus afiches para la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Instrucción son de un acierto extraordinario junto a sus grabados dotados del mismo nivel artístico y de la misma delicadeza de las telas. En los bocetos del mural *La captura de Atabualpa*, el dibujo constituye la armazón, la estructura de la composición.

La obra de este maestro trasciende lo pictórico para tomar una dimensión sociológica y antropológica. Un ejemplo de este aserto son las vestimentas y detalles trabajados con admirable minuciosidad, en el caso del negro jaranero con su cajón y guitarra en el ambiente de su casa, o el campesino con su indumentaria colorida.

SUS PAISAJES SERENOS, TAN PLENOS DE RELIGIOSIDAD CAMPESINA, CUBIERTOS CON UN VELO DE MELANCOLÍA, LO CONVIERTEN EN UNO DE LOS INDIGENISTAS QUE AVANZÓ MÁS EN EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA CAMPESTRE SABIENDO EXTRAER DE ELLA LA POESÍA NATURAL DE LA TIERRA.

Blas fue un viajero empedernido, en 1926 viajó desde Tumbes hasta Puno y de allí pasó a Bolivia donde permaneció varios meses. De regreso al Cusco se quedó dos años pintando en la capital imperial. Luego visitó el oriente captando la riqueza paisajista y sus gentes que luego pintaría en su estudio dándoles ese color humano en una ajustada composición. Sus paisajes serenos, tan plenos de religiosidad campesina, cubiertos con un velo de melancolía, lo convierten en uno de los indigenistas que avanzó más en el estudio de la naturaleza campestre sabiendo extraer de ella la poesía natural de la tierra.

Sus colores claros, luminosos, se adaptan muy bien al estudio de las formas redondeadas a las que trató con un color apastelado, pinceladas cortas y un ritmo suave de la línea.





Cuando estudié en la Escuela Nacional de Bellas Artes, mi profesor Carlos Quípez-Asín me presentó a Camilo Blas, artista de carácter bondadoso, reposado, sencillo, de voz baja. Cuando lo visité en su taller me acogió con una copa de pisco. Hablamos de arte y de cosas sencillas, en su voz había una cierta ternura. Re-

cuerdo que me enseñó sus telas, entre ellas una composición de baile negroide. “Casi siempre pinto esos temas y están relacionados con lo que vivo, con lo que me impresiona”. Era una pintura de ambiente con sus esencias de interior y motivos domésticos. “Para mí toda pintura auténtica es ya en sí misma, universal”.

“Cuando pinto solo trabajo y eso es todo. Algunas veces sale bien y otras mal, entonces dejo el cuadro y mucho después vuelvo a recomenzar. Creo que no se debe trabajar para los museos. En la juventud y en la madurez lo que realmente cuenta es el trabajo de todos los días”.

“Pinté desde los trece años. Mi tío Mario Urteaga me enseñó los primeros pasos del dibujo y la pintura. Me decía que los pintores renacentistas hicieron la más grande pintura y que debía no solo verlos sino estudiarlos”.

A mí lo que me impresionaba de la pintura de Camilo Blas eran sus paisajes, no solo por sus verdes variados, tiernos y soleados, sino porque eran la morada de su tierra, de la que no podía desprenderse. Un paisaje que me mostró me dejó impresionado por su cielo verdoso

que se proyectaba y se confundía con los árboles. Un rayo de sol furtivo penetraba en la espesura, se tornaba verde tamizado en el paisaje. Todo era de una luz irreal, vivida y soñada por el pintor.

El Museo de Arte de Lima inauguró sus hermosas salas restauradas del primer piso presentando la obra de Camilo Blas, uno de los pintores más significativos y fecundos de nuestro país. Fue una idea brillante la del MALI el adquirir un conjunto de grabados, dibujos y acuarelas poco conocidos de este pintor con lo que enriquece su colección.

Esta muestra magníficamente curada por Luis Wufarden y Natalia Majluf es digna de ser considerada como una de las mejores muestras de los últimos tiempos.*



LA MIRADA DISCRETA Y SUTIL DE ELSA ESTREMADOYRO

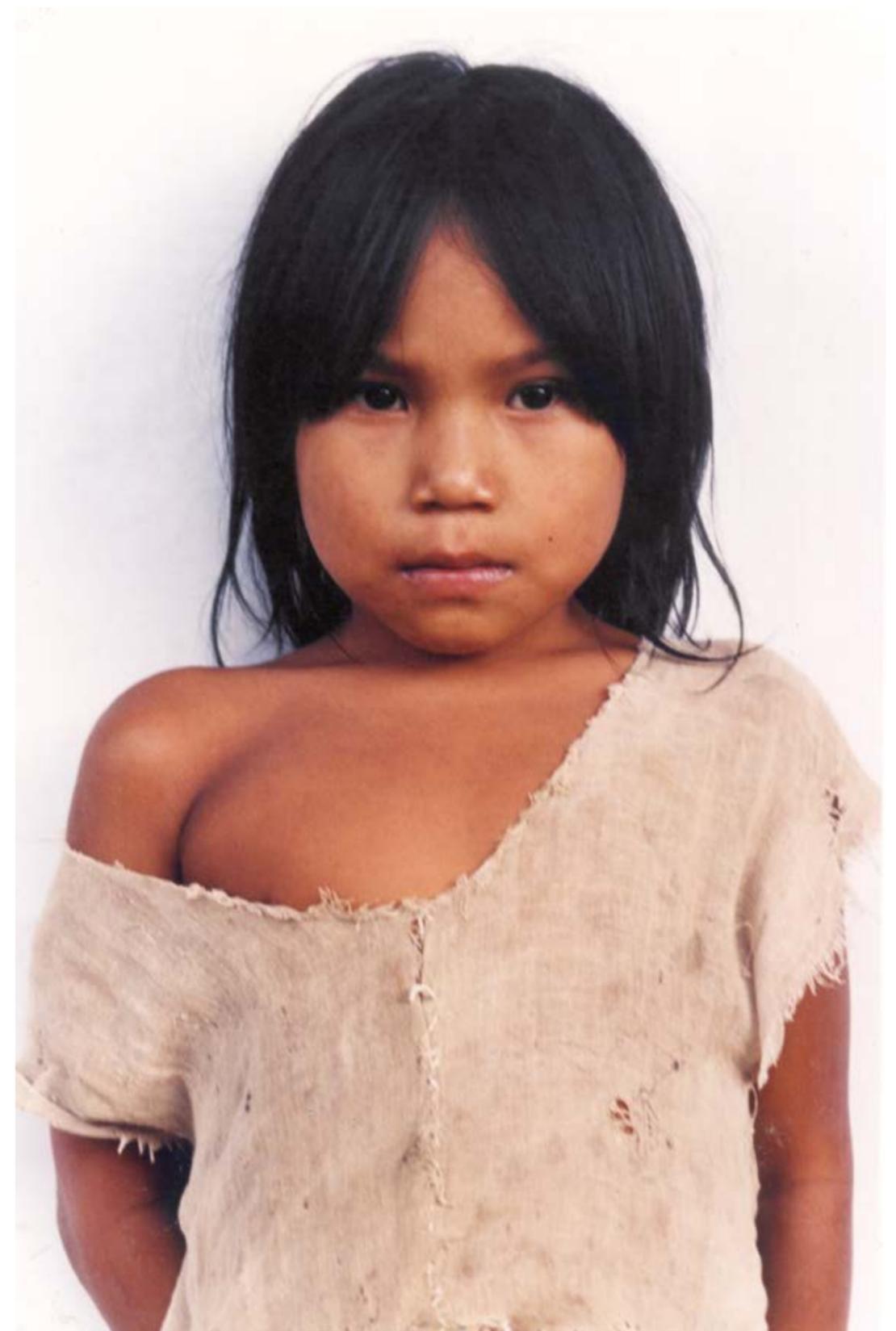
Guillermo Niño de Guzmán

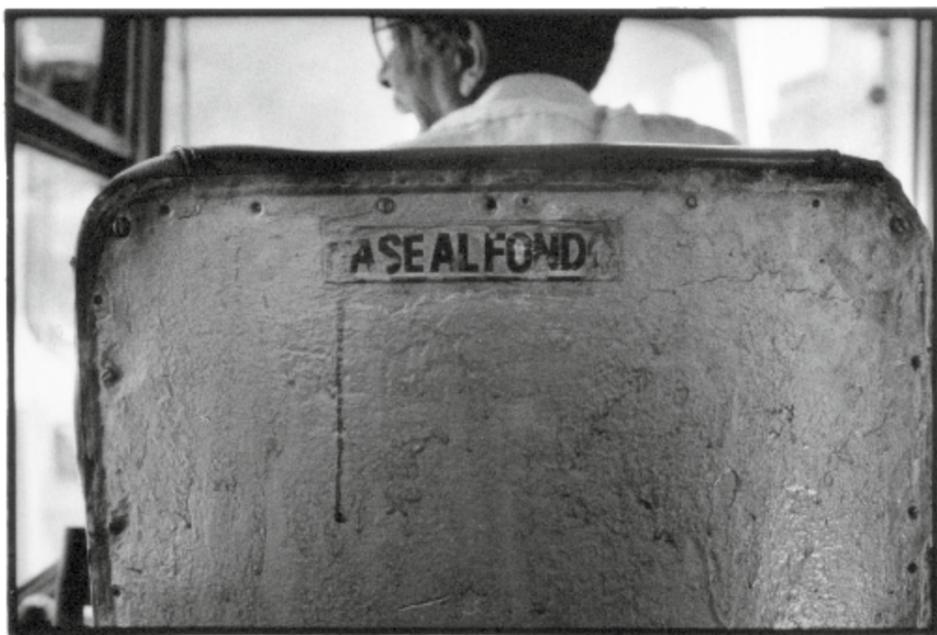
ELSA ESTREMADOYRO CUENTA CON UNA TRAYECTORIA DE QUINCE AÑOS COMO REPORTERA GRÁFICA, ES DECIR, SE HA DEDICADO A UNA DE LAS MODALIDADES DEL OFICIO FOTOGRÁFICO MÁS ESTIMULANTES Y DINÁMICAS. EN UN MEDIO DE PRENSA, QUIENES ADOPTAN LA CÁMARA COMO ARMA EXPRESIVA DEBEN ACOSTUMBRARSE A CIERTO RITMO DE TRABAJO QUE NO SIEMPRE FAVORECE LA CALIDAD. EN OTRAS PALABRAS, SIEMPRE TIENEN EL TIEMPO EN CONTRA, YA SEA PORQUE EL SUCESO PASA COMO UNA EXHALACIÓN ANTE SUS OJOS O PORQUE EL EDITOR APREMIA LA ENTREGA PARA PODER LLEGAR AL CIERRE. LO QUE IMPORTA ANTE TODO ES EL REGISTRO DE UN HECHO DE LA REALIDAD, EL DOCUMENTO QUE SERVIRÁ PARA ILUSTRAR UNA NOTICIA O ADEREZAR UN REPORTAJE. NO HAY MUCHO MARGEN PARA CUIDAR LOS DETALLES, MEJORAR EL EMPLAZAMIENTO O REFORZAR LA ILUMINACIÓN. EL BUEN REPORTERO GRÁFICO DEBE ACOMODARSE A LA SITUACIÓN, RESOLVER LOS INCONVENIENTES SOBRE EL TERRENO Y ABRIRSE PASO A CODAZOS, SI ES PRECISO, PARA DISPARAR SU CÁMARA Y VOLVER A LA REDACCIÓN CON SUS IMÁGENES URGENTES

P

ese a ello, Elsa Estremadoyro se ha esforzado por mantener una actividad paralela como fotógrafa artista, o sea, como una fotógrafa que elige libremente lo que quiere fotografiar y que plasma sus imágenes de acuerdo a una concepción personal. Por ejemplo, su última exposición, "En casa", realizada este año en el Centro Cultural Inca Garcilaso, la llevó a recuperar el mundo de la niñez. Hurgando en el desván de su casa y de su memoria, encontró viejos juguetes, a los cuales se empeñó

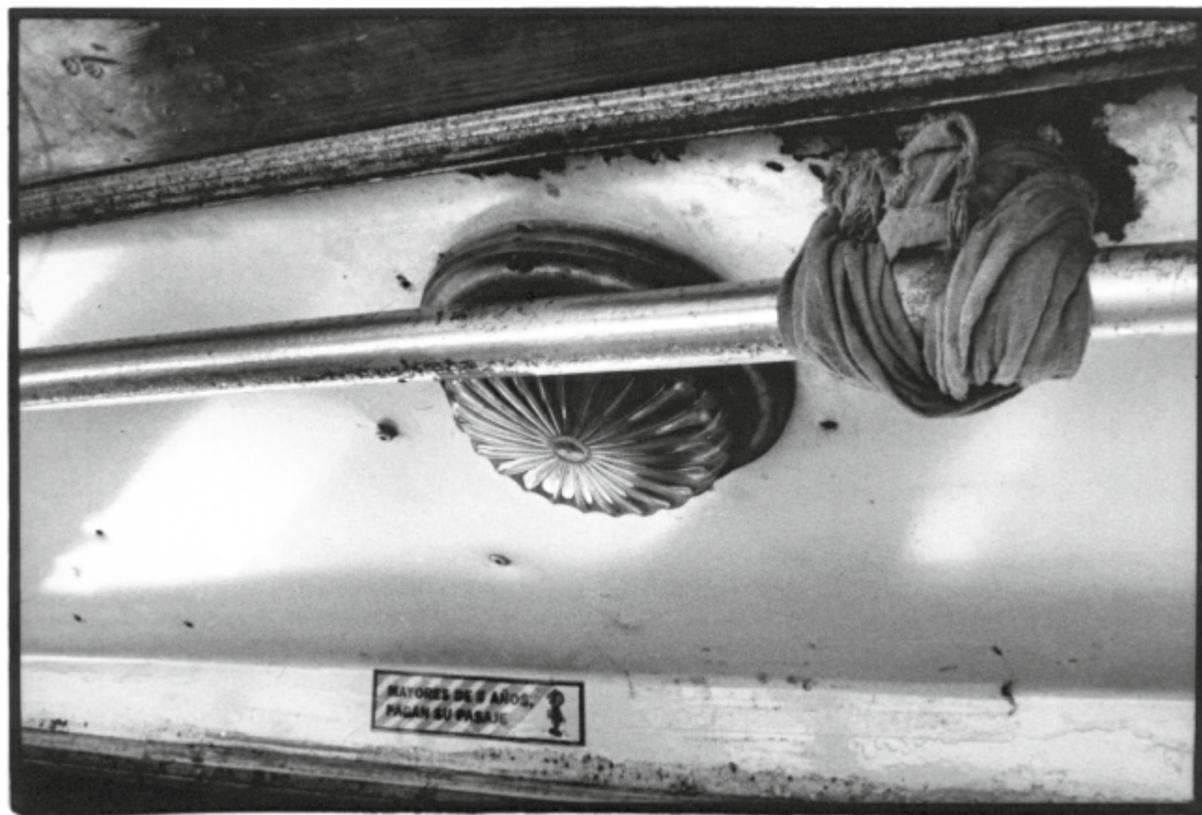
en fotografiar como quien busca revivir un pasado feliz. Lo interesante en este caso era que al aislar los objetos y fijarlos mediante una película en color, se operaba una sutil transformación. La mirada nostálgica daba paso a una auscultación fría y aséptica que, de alguna manera, insinuaba al espectador que estaba viendo los vestigios de algo que fue, pero que ya nunca volvería a ser. Si bien la magia de la fotografía podía restituir ilusoriamente la infancia perdida, no era posible volver a casa otra vez.





Además de su trabajo periodístico, nuestra fotógrafa se ha encargado del registro visual de diversos proyectos emprendidos por organizaciones no gubernamentales en distintos puntos del país. Asimismo, ha documentado con vibrantes imágenes el trabajo sobre las tablas de grupos como La Tarumba y Yuyachkani. En ese sentido, habrá que destacar que su campo de acción es muy amplio, lo que refleja la variedad de sus intereses creativos y su capacidad profesional para adaptarse a cualquier circunstancia. En el año 2001 se concentró en una inusual serie de fotografías del mundo canino, titulada precisamente “Perros” y, en 2005, participó en la muestra “Amazonía al descubierto”, donde presentó un conjunto de retratos de familias asháninkas de la comunidad El Milagro, en Satipo.





UNA VEZ MÁS, LOS INDIVIDUOS DESAPARECEN, SON REEMPLAZADOS POR UN CARGO Y UN NÚMERO, COMO SI LOS SERES HUMANOS FUERAN INTERCAMBIABLES Y ANÓNIMOS EN UNA CIUDAD QUE APENAS ENTREVEMOS, PERO QUE ESTÁ AHÍ, AL ACECHO, LLENA DE RUIDO Y FURIA.

Entre las imágenes que ofrecemos en estas páginas, sobresale, justamente, el retrato de una niña de la selva, en esta ocasión de la etnia machigenga. Es una fotografía en la que el personaje ha sido sacado de su entorno (se prescinde del marco selvático que generalmente se aprovecha en registros de esta clase), lo que nos invita a poner toda nuestra atención en el ser humano, puesto que no corremos el riesgo de distraernos con los elementos propios de la naturaleza. No hay, pues, una intención antropológica, como tampoco exotismo. En esa perspectiva, la propuesta de Estremadoyro resulta sabia y certera: la niña machigenga mira de frente a la cámara y su actitud serena, casi resignada, junto con su atuendo raído y gastado, componen una imagen intensa, desoladora.



La serie que sigue pertenece a otra vertiente, en la que Estremadoyro ha puesto especial énfasis en los últimos años. Son imágenes captadas dentro de micros y omnibuses de servicio público. Lo curioso es que no aparecen personas. En vez de dedicarse a observar los gestos de miseria y desconsuelo que suelen caracterizar a los pasajeros condenados a viajar en esos atestados y sucios vehículos, la fotógrafa opta por enfocar detalles. Así, vemos el espaldar del asiento del piloto, donde un desvaído cartel señala “pase al fondo”, consigna que obliga a los infortuna-



dos pasajeros a apretujarse en un fondo que, desde luego, no es elástico ni interminable. En otra de las fotografías, se aprecia una calcomanía de Sarita Colonia, patrona de lo marginados, cuya efigie es frecuente en los medios de transporte. Al lado de la beata popular, cuelga un botiquín, lo que refuerza la idea de que ella protegerá a los pasajeros del microbús. Hasta el momento, Estremadoyro no ha necesitado mostrarnos un rostro para que captemos su visión de las cosas. Sin duda, se vale de la elisión como un poderoso recurso expresivo.



Otra de las ventanas está decorada con un caballo veloz, quizá como alusión a la celeridad con que los exasperados choferes conducen sus vehículos, en locas carreras donde atropellos y accidentes son moneda corriente. Detrás del vidrio, se atisba la modesta pizarra que anuncia el menú de una fonda. Sin embargo, así como la cámara no nos muestra a ningún individuo, tampoco entra en el cuadro ningún peatón. Hay una foto que es particularmente significativa: el lente se detiene sobre un tramo del techo, una lámpara, la barra de metal que sirve para que se sostengan los pasajeros, la cual está mal asegurada por un simple trapo. Abajo, un pequeño letrero, donde se lee: “Mayores de 8 años pagan su pasaje”, parece una broma de mal gusto.

Completa la serie la imagen de una ventana con la figura de un loro, en la que, por un efecto óptico, el pájaro parece mirar su reflejo. Asimismo, una última fotografía, del asiento del conductor, donde asoma un pedazo del volante y, más arriba, a través del parabrisas, vagas siluetas de edificios, esfumadas e inasibles, como si fueran parte de una ciudad fantasma. En el espaldar del asiento está escrito, con letras grandes: PILOTO 34. Una vez más, los individuos desaparecen, son reemplazados por un cargo y un número, como si los seres humanos fueran intercambiables y anónimos en una ciudad que apenas entrevemos, pero que está ahí, al acecho, llena de ruido y furia.



La tercera vertiente está representada por tres fotografías tomadas en un orfanato. La mirada discreta de la fotógrafa se fija en un perchero de la que cuelga una falda, una chompa y otras prendas más. Aparentemente sencilla, es una imagen cargada de resonancias significativas. La ausencia de un armario remite, de alguna manera, al desamparo, a las carencias de unos niños sin padres que demandan protección. La ropa expuesta públi-



camente corrobora la falta de privacidad del huérfano, su desnudez ante la vida. Algo similar ocurre en la siguiente fotografía, que muestra el baño colectivo de unas niñas. Hay algo precario y desolador en esas duchas sin compartimentos que preserven la intimidad, en los cuerpos desnudos de esas expósitas cuyo corte de cabello las iguala y uniforme, como si la etiqueta de la orfandad fuera un rótulo del que no es posible desprenderse jamás.

Finalmente, una imagen feliz. Nos referimos a aquella fotografía en la que vemos un grupo de chicas que bailan. Al fondo, la presencia de una celadora y los cartones de cajas de Leche Gloria que cubren los cristales rotos de la ventana nos recuerdan la incuria del lugar, su condición de refugio de desvalidos. No obstante, la sonrisa de la niña que aparece en primer plano, mientras baila entrelazada con sus compañeros, delata que también hay un espacio para el goce y la alegría. Son sensaciones fugaces, que afloran solo por un instante, pero que el lente sutil de Elsa Estremadoyro ha conseguido atrapar.*



TECNOLOQUÍAS

Luis Freire Sarria
Ilustración de Salvador Casós

SUSHI BAR, EL WATER SAPIENS

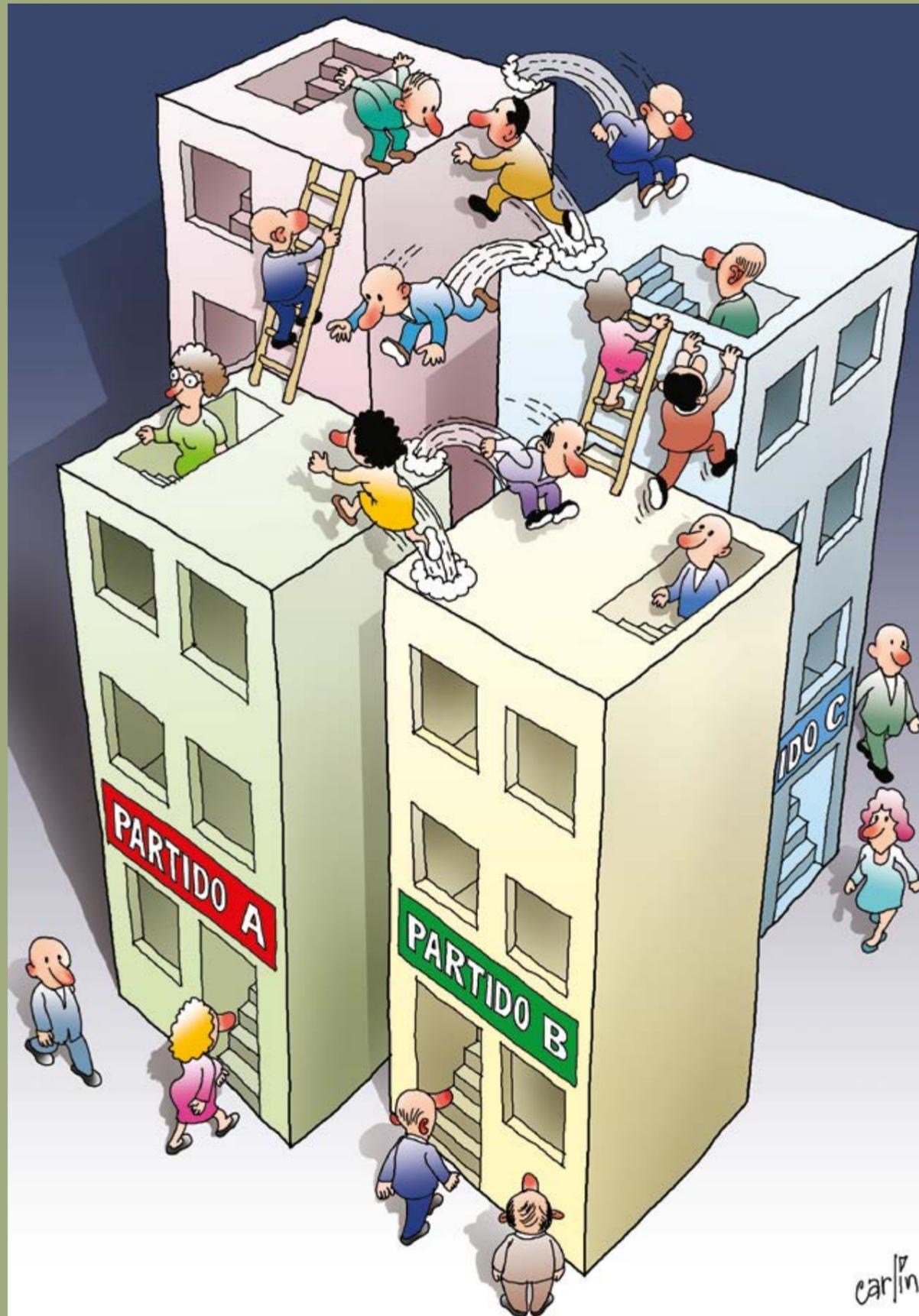
¿Le interesaría conocer el cociente intelectual de su excusado? No es una pregunta ociosa, cuando los wáter sapiens informáticos ingresen a su hogar, tendrá que hacérsela, porque de ello dependerá la calidad del servicio que puedan prestarle. No entrarán rodando o caminando ni se moverán por la casa como solícitos valets en persecución de sus caprichos intestinales, estamos hablando de capacidad intelectual, no de movimiento, los wáter sapiens estarán tan sólidamente implantados en su baño como los buenos empleados de antaño en sus puestos de trabajo, en ese aspecto, serán tan nostálgicos como futuristas en su diseño y capacidades. Como ya se lo habrá imaginado, los wáter sapiens son de factura japonesa y por si fuera poco, sus fabricantes los han bautizado Sushi Bar, un sutil eufemismo oriental que encubrirá con gracia su labor evacuadora de desechos biológicos.

Nada sonará más elegante que indicarles a sus amigos que pueden pasar al sushi bar para invitados si les gruñen las entrañas. “¿Ah? ¿Tienes un sushi bar en el baño? Qué delicadeza la tuya”, le responderán, haciéndose ilusiones gastronómicas. Usted callará, dejando que descubran por sí mismos lo que es realmente un wáter sapiens Sushi Bar. Le aseguro que ese descubrimiento los pelará de asombro, porque un wáter sapiens no se limitará a depositar en la red del desagüe lo que le regale el homo sapiens que lo use, será también un interlocutor versado en infinidad de temas que irán desde la farándula de Hollywood hasta las matemáticas cuánticas y la presencia de las tarántulas en la literatura latinoamericana.

Del fondo de la taza emergerá una agradable voz de barítono (o de mezzo soprano, si usted lo dispone) de tinte electrónico que iniciará la conversación preguntándole cortesmente: “¿Está haciendo friecito allá abajo, no?”, refiriéndose a sus nalgas desnudas. No se asuste, seréense y préstese a la conversación. Lo que siga, dependerá de su ingenio y de sus deseos de hablar con el excusado. Comprobará, asombrado, que sabe más que usted en cualquier tema y que además, resulta más inteligente. Para evitar que lo atropelle un violento complejo de inferioridad al comprobar que un excusado piensa mejor y más rápido que usted, deberá graduar su cociente intelectual al nivel, digamos, de un parlamentario peruano, a fin de no arrojar por el suelo su autoestima. El wáter sapiens contará con una botonera que le permitirá elegir su tipo de voz, nivel intelectual y temas de conversación. No será el único servicio que le preste, así como lo entenderá mientras cumple con sus obligaciones intestinales, podrá trabajarle de bidet, masajearle las nalgas dormidas o zapatearlas con una dolorosa tanda de palmazos, para lo cual contará con los adminículos necesarios de acrílico inmunes a hongos, bacterias y virus nocivos. En ese aspecto, será muy útil para castigar a la antigua a los niños malcriados. ¡Al Sushi Bar, en est- e mo- men- to! ¡No, mamá, allí, no, por favor! ¡Nada, al Sushi Bar, he dicho!

Después de lo que ha leído, no dudamos de que recibirá al wáter sapiens informático Sushi Bar con los... brazos abiertos y podrá, afirmar, al fin, que hay alguien verdaderamente inteligente en su casa.





EN ESTE NÚMERO

Augusto Martín Ueda Tsuboyama, licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con la tesis *La introducción del Sistema Métrico Decimal en el Perú* (2007). Es autor, además, de *Historia del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú, 1902-1950* y la biografía *Carlos I. Lissón: Ingeniero, geólogo y paleontólogo*. Actualmente trabaja como investigador asociado al Proyecto Historia UNI.

Arturo Rocha Felices, consultor de proyectos hidráulicos. Es ingeniero civil (UNI), diplomado en Ingeniería Hidráulica (Delf, Holanda) y doctor de Ingeniería (Hannover, Alemania). Ha sido presidente de la División Latinoamericana de la Asociación Internacional de Investigaciones Hidráulicas y vicepresidente del Comité Peruano de Grandes Presas. Es profesor Emérito de la Universidad Nacional de Ingeniería y Miembro Titular de la Academia Peruana de Ingeniería. Es autor de más de ochenta publicaciones sobre temas hidráulicos, incluyendo ocho libros, entre los que están: *Recursos Hidráulicos*, *Introducción a la Hidráulica Fluvial* y *Agua para Lima en el siglo XXI*.

Max Castillo Rodríguez, escritor y periodista. Ha publicado en las revistas literarias *Haraví*, *Penélope*, *Campo de concentración*. Ha colaborado en la sección cultural del diario *El Peruano*. Actualmente escribe en el semanario *Somos* del diario *El Comercio*. Ha publicado tres novelas: *Angeles quebrados*, *Una historia africana* y *Flores para Alejandro*.

José Miguel Cabrera estudió Literatura en la Pontificia Universidad Católica del Perú y ejerce el periodismo desde 1993. Ha trabajado en los diarios *El Mundo* y *Perú 21* y en diversas publicaciones de la Empresa Editora *El Comercio* como *El libro de oro de Alianza Lima* y *La historia de la publicidad en el Perú*, entre otras. Actualmente escribe en la revista *Gourmet Latino*.

Héctor Gallegos Vargas, ingeniero civil, magister en estructuras. Ha sido profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú en la Facultad de Ciencias e Ingeniería. Ha publicado *La Ingeniería*, *Albañilería estructural* y *Ética. La ingeniería*. Obtuvo los premios de ingeniería civil Sayhuite en 1977, Santiago Antúnez de Mayolo en 1988 y el premio COSAPI a la Innovación en 1991. Ha sido decano del Colegio de Ingenieros del Perú (2006-2007).

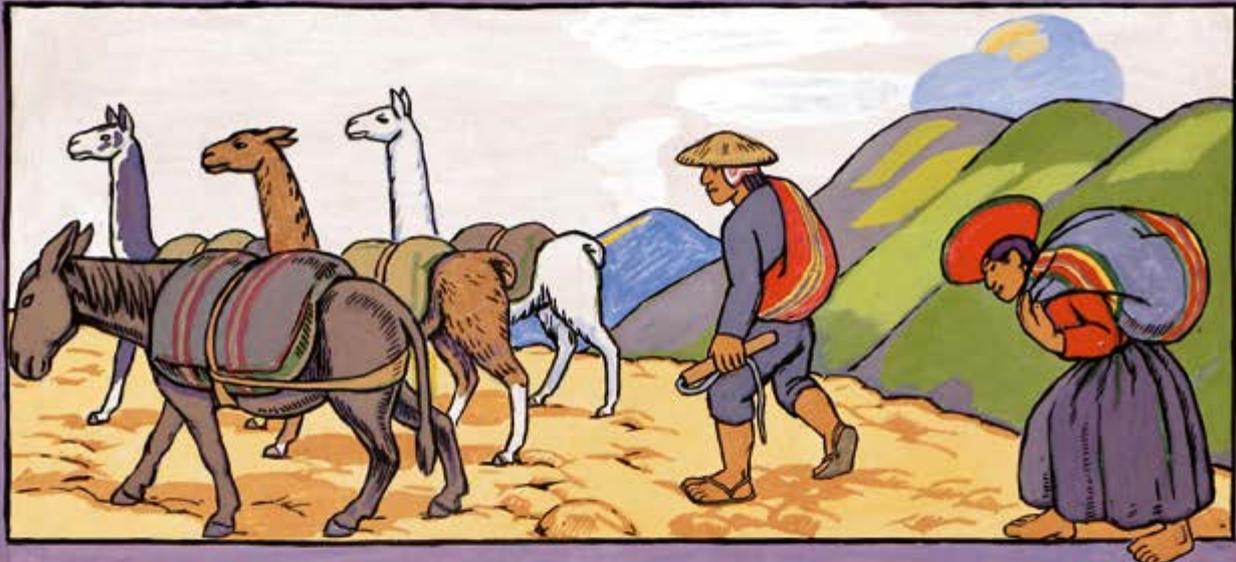
Alejandro Cussiánovich Villarán, maestro de Educación Primaria, sacerdote católico con estudios en Inglaterra y Lyon, Francia. Es docente en la Maestría de Políticas Sociales y Promoción de la Infancia y en la de Psicología Educativa en la UNMSM; enseña en el Recinto Lima de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional Federico Villarreal. Invitado en numerosos foros y conferencias Internacionales, destacan entre sus trabajos: *Nos ha liberado* (1972), *Llamados a ser libres* (1974), *Desde los pobres de la Tierra* (1975), artículos en diversas revistas especializadas: *Algunas premisas para la práctica social con niños y adolescentes trabajadores* (1996), *El protagonismo como interés superior del niño* (2000), *Historia del pensamiento social sobre la infancia* (2003), así como el presente *Ensayos sobre Infancia-Sujetos de derechos y protagonista*, y *Aprender la Condición humana-Ensayo sobre Pedagogía de la Ternura*.

Antonio Enrique Muñoz Monge, escritor y periodista, ha publicado los libros de relatos *Abrigo esta esperanza* (1991), *El patio de la otra casa* (1992), *Nos estamos quedando solos* (1998) y *La casa de Mercedes* (2000). Ha merecido distinciones literarias en la ANEA y la revista *Caretas*. En 1991 publica el libro *Folclore peruano: danzas y canto* y en 1998 *Calendario, Tiempo de Fiestas*. Fue fundador y director de las revistas *Coliseo*, *Festival* y *Canto Vivo*. Actualmente escribe en *El Comercio* y dirige la revista *Festival* sobre folclore andino. Su primera novela se titula *Que Nadie nos espere*.

Ana María Gazzolo, escritora y crítica de arte, ha publicado en la revista española *Cuadernos hispanoamericanos*. Es autora de los poemarios *Contra tiempo y distancia* (1978), *Cabo de las tormentas* (1990), *Arte de la noche* (1997), *Cuaderno de ultramar* (2004).

Jorge Bernuy, egresado de Bellas Artes. Realizó estudios especializados en España y Francia: en el Instituto Pédagogique de París; en el Musée de Louvre, en la École Pratique des Hautes Etudes, París; y Comunicación a Distancia en la Universidad Complutense de Madrid. Ejerce la crítica de arte en los más importantes diarios y revistas de Lima y el Perú. Ha sido profesor principal de pintura, en la Escuela Nacional de Bellas Artes entre 1995 y 1997. También es experto tasador de obras de arte y ha realizado importantes curadurías, entre ellas la retrospectiva del maestro Carlos Quípez-Asín.

Guillermo Niño de Guzmán, escritor y periodista, obtuvo en 1988 el premio José María Arguedas, certamen literario organizado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Como periodista ha cumplido misiones de corresponsal en la guerra de Bosnia, en la ciudad de Sarajevo, en 1994, y en el frente del río Cenepa durante el conflicto armado entre Perú y Ecuador en 1995. Actualmente colabora en varias publicaciones.



Si no hacemos caminos carreteros tenemos que cargar nosotros mismos, como burros y llamas, los productos de nuestra agricultura .

*Millay ñancuna cajelñimi, huyhua quiquillan qquepinchis
orreon ckkasantā alipaspa.*

Jahnili tháhqi maqina sarañatāqi lurcañani ucāja, jihwas-
quipca asnu, Kjaura chica Kjepiscañani yapuchalanacasa.



Hagamos caminos carreteros! Juntemos nuestro dinero y compremos un camión para el Ayllu. - Cumplamos con gusto la Ley Vial.

*"Vial" niscea camachicuytā cusi soncco junttasun.-Chaypachan
allin nancuna caclin, "Camión" nisceapi purisun checcae ccjapae runa jina.*

Aywthahpthahsjañani Kohlkjeh lantasiñatāqi, ucampi "Camiona" alasisina Kjusa
Thahqina sarnakahñasalāqi.-Acalāqi "Vial". Jihliri churksitū ucāja lurañawa.