

EL AMANECER DE LA NACIÓN. UN APORTE SOBRE EL LIBRO NUDOS Y VOCES EN LA REPUBLICA DE BORIS ESPEZÚA

Walter Diaz Montenegro

Etnólogo e investigador en Tradición Andina y Americanística.

A Boris Espezúa

Como agradecimiento a la sincera amistad que recibí de su persona desde el primer día que arribé a la Ciudad del Lago

Resumen: El presente trabajo efectúa un examen descriptivo del tema de la cuestión nacional que aborda el libro de Espezúa. Se ha puesto énfasis en una contextualización de tipo histórico-cultural que, necesariamente, exige la cuestión de la identidad ante una perspectiva nacional que hoy sabemos se extiende al Incario, la Colonia, la República y el Perú Contemporáneo. Igualmente, se ha profundizado en las obras de Garcilaso de la Vega y Gamaliel Churata debido a su implicancia en el ámbito de la Cosmovisión Andina. Muy diferente ha sido el enfoque realizado acerca de Basadre y cuyo aporte, consideramos, puede haber sido el origen del libro del autor. Finalmente, se ha profundizado en la última sección del libro, debido que es allí donde el tema de la actual crisis nacional ha sido reelaborado en la forma de una afirmación, pero que a la vez muestra el enorme impacto que ha causado la crisis actual en la sensibilidad artística del autor.

Palabras Clave: Nación, Garcilaso de la Vega, Gamaliel Churata, Jorge Basadre, Crisis de identidad, Tradición Andina, Ontología Aymara, Americanística.

Introducción

Desde la *Introducción* (p. 5) a su libro, Espezúa nos habla de lo que la actual crisis sanitaria ha vuelto a sacar a la luz: la cuestión nacional, pero esta vez en el marco de una incertidumbre que se presenta global.

De modo casi violento se nos marca el punto de quiebre sobre el que se ha de tratar la actual crisis: “somos un país corrupto”, y este es el muro que se interpone a la posibilidad de proponer una “ciudadanía” y una “nación”. También se nos dice que el Perú Republicano nace sin nación y que los “criollos elitizados” que se apoderaron de ella nunca tuvieron en cuenta al indígena, ni a las otras razas que convergen en el Perú desde el primer momento de la invasión española. Pero hay más: precisamente por no tener en cuenta a los grupos que iban conformando la nación, estas élites usurpadoras se volvieron “imitadores de los occidentales” (p. 16).

El autor nos habla de una “tradicción” fragmentada, pero también fragmentadora, poniendo así énfasis en que esta misma situación asimétrica es lo que terminó convirtiéndose en una suerte de caricatura de lo que realmente es una tradición. En su lugar, se ha impuesto un pseudo-orden que se presenta como presupuesto que tenemos la obligación de asumir a la hora de trazar cualquier criterio social y de fisionomía nacional. Y esta es la razón por la que desde el principio aparece la duda y el cuestionamiento, pero también la constante desintegración que describe a un Perú siempre inestable a lo largo de cada una de sus supuestas fundaciones (p. 18).

Sobre estas bases, Espezúa nos muestra lo difícil que tenía que ser -y esforjar una personalidad nacional sobre un terreno tan contradictorio.

Pero el autor prosigue su indagación y anota que el doloroso tema de la nacionalidad no es solo un dilema del Perú, sino que se extiende a toda la América Latina y en este sentido nos pone ante la cuestión de si Bolívar pensaba en la *nación* como el producto de la ficción formada por las élites usurpadoras o más bien la concebía como inclusiva y compuesta tanto por lo indio como por el europeo, es decir como una identidad americana (p. 18). Cuestión a la que el mismo autor responde de manera afirmativa:

[...] cuando Bolívar señala el “nosotros” en su famosa Carta a Jamaica (1815) tiene esta frase: “Ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria”, con lo que se entiende que la libertad apostaba por una nación del “nosotros”, de comunión, formada por ciudadanos de “raza cósmica”, significaba el pluralismo democrático de reconocer nuestra diversidad cultural. (p. 18-19).

Con todo lo que propone esta *Introducción* quedan claros los temas a tratar: la crisis nacional que ha vuelto a destapar el Covid 19; las asimetrías

entre los diversos sectores y sobre las que se ha intentado componer una *nación* peruana; la corrupción que ha terminado por fundar un nuevo presupuesto a la hora de entender cualquier posibilidad de *nación*. Finalmente, la perspectiva americana no solo para enmarcar la actual crisis nacional, sino también para comprender mejor a un Perú que desde la década de los años 90 ha vivido prácticamente aislado de los grandes procesos ocurridos en Latinoamérica.

Sobre esta base ya de por sí problemática, Espezúa propone los fundamentos sobre los que ha de tratar cada uno de estos temas: las obras del Inca Garcilaso de la Vega, Gamaliel Churata, César Vallejo y Jorge Basadre (p. 21).

A continuación, se presenta un comentario pormenorizado del reciente libro del jurista, escritor y poeta altiplánico, Boris Espezúa Salmón: *NUDOS Y VOCES EN LA REPUBLICA. Ciudadanía y nación en escritores peruanos – 2021*. Libro presentado durante el mes de diciembre de ese mismo año en la Sala de Cultura de la Municipalidad de Puno, estando a cargo del renombrado y recientemente desaparecido Feliciano Padilla Chalco (nuestro “Chano” Padilla) y del sociólogo, comunicador y docente universitario Elan Vera.

Los tópicos tratados serán los que encabezan cada sección del libro en forma de capítulos (aunque con ligeras variaciones):

Introducción

Cap. I: Escenario nacional

Cap. II: Los olvidos que nos emplazan

Cap. III: 3. – Aportes en 4 escritores

- Lo mestizo y lo criollo en el Inca Garcilaso de la Vega
- Lo indoamericano: La redención de lo auténtico en Gamaliel Churata
- El humanismo comunitario en César Vallejo
- El Perú como posibilidad en Jorge Basadre

Cap. IV: Finalizando para el comienzo

CAPÍTULO I: ESCENARIO NACIONAL

Podemos decir que los tópicos que desarrolla el presente capítulo resumen a la perfección los problemas nacionales desde un punto de vista

completamente crítico: *Imprevisibilidad, Desigualdad, Transgresión, Discriminación, Resiliencia*.

Es precisamente la *impredecibilidad* lo primero que ha sacado a la luz el Covid 19. Y esto es algo que se evidencia en las últimas elecciones nacionales, las mismas que se han mostrado completamente al margen de lo que todos los sectores que componen el Perú pudieron esperar: la elección de Pedro Castillo, el presidente del bicentenario (p. 29).

Pero este hecho también ha desnudado nuestras miserias, pues vuelve a mostrarnos la inminente brecha social que evidencia a un Perú fragmentado y hoy más que nunca polarizado. Pero, además se nos dice que han surgido también temores, pero que estos son miedos que no tienen los hombres del Perú profundo, sino solo una parte de la sociedad acomodada a ciertos privilegios, a ciertos grupos que se resisten al cambio (p. 29).

Para apuntalar este tema, Espezuía transcribe una demoledora cita de Basadre:

“Esos miedos, esos desprecios aristocráticos se renuevan constantemente en la historia, cada vez que hay un avance importante de la democratización.” (p. 30).

Pero surge la primera pregunta: ¿Quiénes son esos “hombres del Perú Profundo? Un tema que, al parecer, dista mucho de limitarse a las comunidades indígenas o las regiones respecto de la capital.

Una primera aproximación a la cuestión puede hallarse en que el autor menciona el hecho que últimamente hayan aparecido comunas que han puesto en evidencia lo que hemos perdido en las últimas décadas: formar vínculos comunitarios para salir de la crisis como ciudadanos (p. 32). Y esto (aunque no se trata directamente) es también una respuesta a otros de los temas claves surgidos en las últimas décadas: la ruptura del tejido social y la aparición de su correspondiente individualismo.

Luego de exponer los problemas actuales, el autor vuelve a plantear el tema de la aparición de una respuesta nacional, pero esta vez en el marco histórico.

Siguiendo un enfoque extremadamente crítico, el autor presenta la cuestión nacional como algo inseparable a lo que denomina *Nudos de la República*, los problemas que necesariamente tenían que surgir de la instauración de la República sobre bases de desigualdad y discriminación.

A raíz de la crisis ocasionada por la guerra con Chile, don Gonzales Prada es el primero que asume un criterio de *nación*. Pero un criterio -y esto es importante señalarlo-, en gran medida forjado en base a las denuncias de las inmoralidades, corruptelas de las clases criollas (Gonzales Prada nunca acepta una “aristocracia” capitalina como legítima) y principalmente, a la necesidad de incorporar a los sectores indígenas de modo activo. Solo así se podrá hablar de una verdadera nación (p. 35). (Ver también Basadre [1943]).

Como se observa, Espezuía realiza una comparación entre la coyuntura en la que surge Gonzáles Prada y la perspectiva cada vez más insegura en que se propone la realidad actual. Una perspectiva que lejos de limitarse a lo económico, también se ha extendido al sector educativo y de salud (p. 34), algo que nos pone frente al tema de la administración de los recursos destinados a esos sectores. Y esto significa al tema de la política y la corrupción que hoy se evidencia por todas partes y en todos los niveles.

Este tema, el autor lo propone con toda su crudeza en el desgarrador testimonio que el Dr. Miguel Zapata Rojas escribiera en su agonía:

“SI MAÑANA NO DESPIERTO” “Si mañana no despierto - me dijo - quiero que sepan que no me mató el COVID, fui muerto por la indiferencia de gobiernos sucesivos que desproporcionaron negativamente los presupuestos de salud; fui muerto por quienes hicieron a las regiones, responsables de la priorización del gasto sanitario, dejándome sin los implementos para protegerse; fui muerto por la corrupción, por aquellos a quienes la ley no reconoce como traidores a la patria; fui muerto por la pobreza que no dejó que la gente siguiera tolerando la infinidad; fui muerto por el individualismo, el yo único, el dios propio, el centro del universo, por aquel que cree que nadie más importa. [...]” (p. 36).

Esta parte nos presenta, desde las direcciones y contextos que muestran los ejemplos, la condición quebrada del ser peruano, la misma que se refleja en el ámbito social, político y principalmente en la imposibilidad de apoyarse en un fundamento nacional. Esto en medio de una crisis abrumadora que lo que hace es, justamente, minar cualquier criterio orgánico y por ello mismo, cualquier intento de afirmación ante una realidad brutal que se evidencia como crisis individual, social, nacional y por primera vez, verdaderamente global.

En base a una cita de Gonzalo Portocarrero el autor trata el tema de la *transgresión* como el ir en contra de los estatutos e instituciones que son la base de la vida social, el desacato a lo normado (“hecha la ley, está hecha la trampa”) o actuar a nuestra conveniencia y elegir cuándo nos adherimos -o cuando no- al respeto de la ley. Es más, que es esta actitud trasgresora lo que se ha vuelto algo convencional (46-47).

Es en este contexto cuando Espezúa entra al ámbito de la cultura.

El tema lo inicia con una cita de Portocarrero que deja en claro la postura que el gran sociólogo y pensador peruano tenía respecto del ser peruano de su tiempo. Un ser también en crisis:

“...debemos asumir el dolor en un sentido sacrificial, como un horizonte de redención, de salvación del mal, asegurando la capacidad de afirmarnos para no abismarse en el sufrimiento” (p. 40).

Sin embargo, cuando Espezúa se apoya en los sucesos ocurridos en los últimos años en el triste marco de la política peruana sale a luz una perspectiva muy diferente a la de Portocarrero. Una que pone énfasis en el factor transgresivo por parte de nuestros expresidentes, quienes en forma cínica, sostuvieron incansablemente su inocencia cuando se les preguntaba por los actos de corrupción por ellos cometidos (p. 47).

Lo que aquí vemos no es ya la perspectiva social que describe Portocarrero, sino la degradación moral de un individuo que pretende representar a la nación.

Para poner un ejemplo sumario de la implicancia de este hecho, veremos que, cuando Alejandro Toledo, en campaña pre y post presidencial, primero viajó a Cuzco a coronarse como una suerte de nuevo Pachacútec y luego –ante el escándalo de una paternidad no asumida– se arrodillaba jurando ante Dios su inocencia, las cosas habían pasado a otro nivel. Porque se estaba chocando contra los fundamentos de cada uno de los peruanos. Y es precisamente este el punto de partida de la crítica de Espezúa, una crítica que ya no busca comprender, sino que es ante todo el juicio de quien ha tomado una posición. Porque aquí tratar de comprender, solo puede conducir a la amargura o a (más) caos.

Frente a esto, el juicio de Portocarrero parte de una sociedad múltiple y en compleja gestación que es el Perú. Su problemática implica a un ser no-formado que se refleja en los diversos actores que constituyen la nacionalidad

desde su misma constitución republicana. Es más, Portocarrero, al igual que Basadre y posteriormente Pablo Macera, perciben y sienten lo nacional, pero no conciben que una idea de nación pueda partir de un fundamento como lo andino (y aquí ya no hablamos de “inclusión”). Y es precisamente esta la diferencia de la concepción de lo andino durante el siglo XX (mejor diremos durante el periodo republicano) respecto de la que se presenta después del siglo XX: entender al ser peruano/andino como un fundamento de nación y no ya como alguien asociado exclusivamente a las políticas nacionales de tipo proteccionista fundadas desde la República. (Ver Basadre [1943]: *Más sobre las élites*).

Frente a esto, la crítica de Espezúa refleja una separación precisa entre los denigrantes personajes políticos de las últimas décadas y de aquello que es en realidad el propio ser peruano. Y esto se explica no por factores ideológicos, sino por una demarcación entre lo que es y lo que no es un hombre.

Ahora bien, la separación que efectúa el autor la podríamos contextualizar en un tema tratado con frecuencia en los estudios sobre interculturalidad desarrollados alrededor de la revista *Pluralidades* y del cual Espezúa es un miembro activo: el *runa* en el marco de la comunidad, es el hombre. Frente a esto, quien no es un *runa* (un hombre) no puede tener existencia efectiva (en la comunidad... ni en el mundo). En términos psicológicos, hablamos de la despersonalización, en términos sociales, de quien no se localiza con una matriz cultural determinada y en términos ideológicos, de la pura y simple alienación.

Y es justamente a partir de esta separación que es posible entender mejor toda la implicancia del tema de la *discriminación* que el autor trata a continuación:

“La discriminación es generadora de violencia, así como de desigualdad, de falta de cohesión, de unidad, es contraria a la construcción de nación. Es la negación de todo afán de organización, de unidad. En este caso lo fragmentario sí nos divide, nos secciona y hasta nos polariza.” (p. 49).

Pero aquí la *discriminación* no es ya la que se ejerce sobre un sector oprimido, como los pueblos aborígenes de finales del siglo XIX e inicios del XX. Tampoco se trata de un sector del Perú como el criollo de la costa frente al hispanizante limeño, como en los tiempos de Mariátegui, sino de una clase de hampones que no representan a nadie. De manera que la discriminación

que denuncia el autor es una de tipo estructural y que opera bajo intereses determinados. Y, tal como lo muestra el ejemplo de González Prada, es ante estos momentos de crisis cuando surge el tema nacional como respuesta, pero también como fundamento.

Sin embargo, es necesario resaltar algo esencial: lo que refleja el examen de la *discriminación* por parte del autor, no es la crisis de la identidad peruana, sino el que se nos obligue a aceptar como peruano a personas e instituciones que no representan a nadie o, lo que hoy es más visible que nunca, que representan a intereses extra nacionales.

En el fondo, los juicios de Espezúa parten de alguien que entiende, no solamente a la nación, sino al mismo ser social, como algo asociado a una raíz. Y esta es la razón por la que se puede entender su enfoque crítico no como la reacción del ser individual moderno (alguien que, por definición, no está arraigado a nada ni a nadie, que vive “libre”) sino como de alguien arraigado a una matriz cultural precisa (p. 50).

Lo cierto es que el autor responde desde la afirmación de una identidad fundada en un patrimonio cultural preciso. Y esto es la base de lo que el autor propone en términos de *resiliencia*:

“Según una vieja frase que solían mencionar las abuelas de que “La melodía suena mal cuando está mal cantada” y en nuestro caso no estuvo bien cantada la historia, por eso es que la melodía de la verdad no sonaba bien, y los agujeros de la historia se fueron ensanchando cada vez de dudas y misterios y no nos dimos cuenta que nuestras sombras nos abandonaban. ¿Tuvimos que ahondarnos en ser ese nadie, para que desde el fondo del abismo surja la necesidad de ser alguien?”.

Va quedando claro que la propuesta cultural de *nación* que propone Espezúa siempre está situada en el hecho social (= que no se mueve en el cada vez más ilusorio ámbito del concepto). Pero uno entendido como continuidad y no como una realidad pura y simple.

Porque, aunque no sea del todo visible a primera vista, la noción que refleja al tema de la *resiliencia* (= capacidad de superar circunstancias adversas) como parte de la misma nacionalidad peruana, no parte de una esperanza ideal, sino simplemente de los valores que convergen en la familia tradicional. No es la esperanza de un futuro, sino, como diría Churata, un retorno a la raíz, esto es, en la propuesta de Espezúa, a la familia tradicional andina

y por ende a la peruana. Una familia, volviendo al ejemplo de la comunidad andina, que siempre ha vivido y entiende al mundo en forma de un orden, pero también de responsabilidad.

CAPÍTULO II: LOS OLVIDOS QUE NOS EMPLAZAN

De entrada, queda claro que esta sección ha de ser un cuestionamiento de la *nación* en la forma de una de sus principales manifestaciones: la *ciudadanía*.

“Nos definimos por lo que no somos, o no tenemos, o por lo que nos faltó para ser. La moral cotidiana en nuestro país se ha adormecido frente a las maneras de cómo somos los peruanos. [...]” (p. 59).

Quedan claros los temas que más preocupan al autor y que también van descubriéndose como fundamentales a la hora de abordar los enfoques:

- (a) la moral (no la “ética” individual en sentido aislacionista post kantiana) y
- (b) el ser peruano, esto es, la condición nacional que fundó la fulgurante obra de Mariátegui al localizar precisamente este tema en los inicios de la República (Mariátegui [1928]: *Regionalismo y centralismo*).

Pero el examen de Espezúa no se funda en lo histórico. En efecto, la crisis política que estalló en el Perú en los últimos 5 años y que, a la vez se conectó con una global ante la irrupción del Covid 19, se ha vuelto un nuevo fundamento a la hora de efectuar cualquier examen de *nación*. Y esta es la razón por la que el cuestionamiento del autor se presenta, no como la consecuencia de un proceso natural, sino antes al contrario, como la denuncia de un fenómeno artificial. En suma, como la consecuencia de algo creado.

En la sección titulada: *¿Cómo llegamos a esto?*, Espezúa vuelve al gran problema de nuestro tiempo:

“[...] El mayor daño de la corrupción sobre la sociedad es el deterioro moral que deshace lo andado, que no te descifra en el laberinto, que te desemboca en el pavor, que hace perentorio la levedad y perpetuo el desánimo; te minimiza insoluble y te revuelca en el desconcierto y el laberinto. La corrupción te roba la calidad de vida desde que naces hasta que mueres. Se roba, no el dinero del Estado, sino el dinero de todos, de nuestro presupuesto nacional.” (p. 69).

Y aquí “presupuesto nacional”, va más allá de lo económico. De allí que para Espezúa la crisis nacional no se podría resolver desde lo económico, sociológico o desde una ilusión más o menos filosófica, sino en una reconstitución moral que, en la obra del autor, se presenta como una verdadera prioridad ante la presente quiebra del ser peruano¹.

1. Las referencias citadas por el autor (por ejemplo, Margalit (1997), Hugo Neyra (2013)-) están orientadas de modo filosófico, pero siempre vinculadas a una realidad específica o situada, aún cuando algunas de ellas como Levinas (2000) e incluso la reflexión temprana de García Calderón de 1907, se muevan en un ámbito completamente abstracto e irreal. (Ver más adelante).

Lo cierto es que el tema nacional, el autor lo propone en el terreno de la cultura. Entendiendo por *cultura* una manera integral de vivir y entender la realidad, algo que, naturalmente, tenía que conducir al autor a la primera mitad del siglo XX. Porque durante este periodo, los criterios de nación, educación, ciencia o sociedad, no eran ideologías más o menos “teóricas” o “superadas” desde una supuesta evolución del ser peruano (constructo que comienza a derrumbarse desde sus mismos cimientos), sino algo siempre presente y efectivo.

Y es por esto que, en la obra de Espezúa, la problemática nacional escapa a un proceso más o menos evolutivo y que, supuestamente, es necesario aceptar como condición del peruano actual (el peso de nuestra historia que hemos visto en Portocarrero). Es más, es precisamente esta visión instaurada como pasado que supuestamente tenemos que aceptar, lo que Espezúa desenmascara como siendo una ideología creada, esto al introducir el enfoque de la interculturalidad (p. 73).

Porque, siguiendo la lógica del autor, un criterio de nación **que no ha incorporado a los pueblos andinos** no puede ser un punto de partida a la hora de efectuar un examen orientado, por ejemplo, al tema de la política nacional, tal como lo efectuara –bajo un presupuesto histórico– Basadre y en la misma línea, Pablo Macera².

2. Este tema será tratado en un trabajo dedicado a la política nacional tal como se presenta durante el siglo XX y que actualmente se encuentra en preparación. Solo anotaremos que el tema de la *nación*, al menos a finales del siglo XIX e inicios de XX, es por completo distinto al que se propone

después de tal periodo. En la actualidad el tema solo puede proponerse bajo un presupuesto identitario (y no más ideológico o más o menos “teórico”), lo que supone localizarlo en una tradición determinada.

Otro de los frentes en que se aborda la dislocación de la condición nacional peruana (algo también percibido desde el enfoque intercultural empleado por el autor), se presenta en el hecho que los grupos que conforman el Perú, verdaderamente nunca entraron en contacto (pp. 63-64).

Sobre esta perspectiva, Espezúa propone el tema del pasado -y no tanto de la historia-: lo que tenemos es que, hasta bien entrada la República, los sectores que componen la *nación* no han tenido una función determinante. Es más, ni siquiera lograron imponerse en el campo -necesariamente activo- de la política nacional, de modo que no es posible hablar de una historia nacional, ni en la forma de pesimismo, ni en la de optimismo.

Queda claro pues que es precisamente el fundamento de *nación* lo que la realidad actual -anómala y cada vez más empoderada- niega. Es más, que la desigualdad (o también esta nueva personificación de las asimetrías históricas) hoy como nunca nos divide, tal como nos lo muestra el autor al situar en un contexto intercultural a la figura (y no tanto a la persona) de Pedro Castillo: alguien que es apuñalado desde todas direcciones.

De esta manera, se vuelve relativo cualquier enfoque que busque realizar un examen de tipo nacional teniendo a lo histórico como fundamento:

“[...] Ahora es ocioso elaborar leyendas doradas o negras, las cosas fueron como fueron y muy poco queda para suponer que ocurrieron de otra manera. No vamos a modificar la historia sustancialmente, pero si podemos modificar su interpretación y su resignificación.” (p. 65).

Pero *resignificación*, para Espezúa de ningún modo tiene que ver con las modernas teorías del lenguaje en la que se leen -y deforman- los acontecimientos sociales e históricos nacionales. Sino más bien supone una lectura presente (o también a-histórica) del patrimonio cultural nacional.

El hecho de que el elemento oriundo de la mayoría de los sectores que constituyen el Perú que se inicia en la República, no hayan desempeñado un papel en la política nacional, no tiene porqué ser leído como “dilema existencial”. Y este es el sentido de la *autodeterminación* que el autor trata en el tópico titulado *Rasgos y promesas para autodefinirnos* (p. 72).

Porque para Espezúa la crisis del ser peruano tiene una fisionomía social precisa. Es más, esta es la razón por la que las partes más amargas del presente capítulo (por ejemplo, las páginas 76, final y 77, 83, etc.) nunca caen en una perspectiva abstracta e aislada que es siempre la reflexión existencialista. Se trata en realidad de los prejuicios de superioridad e inferioridad esta vez descubiertos como intereses de poder y no más de clases o sectores que desde la República siempre han formado parte del Perú³:

3. Los sectores que articulan la nación, los entendemos en un sentido geo-cultural, por ejemplo, limeños, norteños, andino, selvático, etc. y no la homogenización sociologista que propone el materialismo. Frente a esto Mariátegui, nunca asimila una cosa a la otra. La clase trabajadora, para el gran pensador peruano, nunca se desliga de su procedencia cultural, del mismo modo que el hecho cultural no puede moverse al margen de las condiciones de la sociedad contemporáneas.

“Mientras estemos oscilando entre la superioridad y la inferioridad social y cultural que produce una aguda tensión social y psicológica entre nosotros, la nación estará al vaivén de cualquier precipicio. Muy cerca de cumplirse el Bicentenario de nuestra llamada independencia, nuestro país lentamente está forjándose un rostro peruano y de a pocos estamos reconociendo nuestra diversidad que fundamente la construcción de una nación como acción histórica.” (p. 70).

El examen que realiza el autor en esta sección también puede ser visto como una de-construcción, pues interpreta el tema de *nación* a partir de una propuesta cultural, pero con una fundamentación de tipo moral. Pero, tal como lo veremos en el próximo capítulo, se trata de una cultura y una moral situada y nunca fundada en conceptos pseudo-universales.

Y el principal presupuesto empleado para esta caracterización ha sido precisamente lo andino:

“[...] A inicios del siglo XX se volvió a plantear la idea de nación a partir de nuevas reformas y revaloración de la cultura andina como elemento central de la nación peruana, desplazando en cierto modo la visión criollo-moderna de ver al Perú sin el componente andino, lo que significó un avance para pensar la nación. [...]” (p. 79).

Sin embargo, en la sección titulada *La República: sin Ciudadanía y sin Nación*, el autor se apoya en el enfoque de Gonzalo Portocarrero para loca-

lizar el inicio de la situación casi sin salida en que ha devenido -otra vez- la reflexión nacional (p. 79). Pero la perspectiva de Portocarrero es también la consecuencia de un intento de comprensión política que no ha podido soltarse de la perspectiva republicana, esto es, que nunca entendió lo andino, sino más bien lo incorporó de modo más o menos sumario en su examen de los sectores que componían el Perú. De modo que lo *andino* –al menos en la perspectiva sociocultural que se cerró en los años 80’– se confundió con lo “provinciano”⁴.

4. A partir de la masiva migración a Lima durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1974) el peruano procedente de las diversas regiones del Perú, se veía también como “provinciano”, de manera que quienes eran –y vivían– en las regiones, se volvieron sinónimo de algo “atrasado” o a “instruir”. Este hecho, que alcanzó niveles aberrantes gracias al neoliberalismo extremo instaurado en el Perú en la década de los 90’, estalló en las últimas elecciones presidenciales, cuando tales nuevos limeños –sus hijos ya no se creían la farsa– estaban convencidos de que en verdad representaban a los diversos sectores de la nación peruana. En suma, el tema es que los “provincianos” solo viven en Lima. En el Perú, viven ancashinos, limeños, cuzqueños, piuranos, etc. (Para este tema localizado en el contexto de los emigrantes de Puno a Lima, ver Matos Mar 1980).

Bajo el tópico de *El ser peruano*, el autor trata de salir del encierro sociologista en el que termina el examen de Portocarrero, esto recurriendo otra vez al elemento andino (p. 82). Pero el enfoque de Portocarrero termina pasando factura al autor, creando así una perspectiva casi angustiada.

Toda la complejidad –y a veces densidad– que resume esta sección puede tener su paralelo en *El laberinto de la soledad* (1950), obra de ese otro gran poeta y político mexicano que fue Octavio Paz.

Pero hay algo que marca una diferencia radical y sobre la cual se ha de sostener el tema nacional: en Espezuá, el ser andino ya no es un folklore, ni se encuentra limitado a los pueblos originarios, sino se presenta como una forma de entender a la *nación* y por ende, al propio ser peruano. Y esto es algo que el autor lo reconoce con toda claridad:

“el hecho de que no podamos renunciar a Europa y de que nuestra cultura no tenga un contexto sólido y unificado que lo respalde.” (p. 75)

Si bien a lo largo de su obra, el autor emplea términos como “híbrido” o “mestizaje”, en el fondo estos términos no han calado en su examen nacional que siempre diferencia lo andino de lo europeo. Y estamos ante una de las claves para entender toda la obra del autor. Es más, podríamos decir que, esta diferenciación sirve para esclarecer, tal como lo veremos al final, las relaciones entre el artista y el político en tiempos de crisis (algo que la coyuntura post pandemia propone de modo impostergable).

Solo agregar que si en Portocarrero, el elemento tradicional se incorpora a un ser nacional entendido políticamente (esto es, como convergencia de clases), en Octavio Paz, el elemento tradicional se fusiona con el español, dando origen al ser colonial. De allí que el punto de partida de Paz a la hora de proponer un ser mexicano sea la colonia, mientras que para Espezúa es la República. Frente a esto, el enfoque de Portocarrero solo puede presentarse como un “no-lugar”. Y esto es algo que resulta capital a la hora de entender la naturaleza del examen que realiza Espezúa de la obra de 4 personajes que encarnan la misma nacionalidad peruana en toda su complejidad.

Una vez aplicado el enfoque metodológico, queda claro el terreno en que se libraré la batalla de la nacionalidad peruana: el de la cultura. Y esta es la razón por la que el trabajo de Espezúa se localiza, al igual que en Vallejo y Churata, en el momento del encuentro entre dos civilizaciones: la andina y la hispánica. Pues tanto en Garcilaso (1608) como en Basadre (1931) el tema de la nacionalidad se propone en el marco problemático que ha sido siempre reconocer -en el primero- al ser peruano en su estado embrionario que es la colonia temprana, así como en otro aspecto irresuelto que -en el segundo- es el nuevo ser peruano contemporáneo que nace junto a la fundación de la República.

CAPÍTULO III: APORTES EN 4 ESCRITORES

1. Inca Garcilaso de la Vega

Al margen de la profunda lírica que abre esta emotiva sección dedicada a Garcilaso, el enfoque de Espezúa se centra exclusivamente en la vida del escritor. O mejor podemos decir, en su figura personal a partir de donde se trata -a veces peligrosamente- de entender la obra principal que lleva su firma.

En principio, consideramos certera la atención puesta por el autor al prólogo de tipo biográfico que Porras (1951) adjunta en su edición del texto de Garcilaso titulado: *Genealogía o Relación de la descendencia del famoso Garcí Pérez de Vargas* de 1596 (Ver Soltero Sánchez 2017). Un trabajo que también puede leerse como una suerte de continuación -en código individual- del elocuente procedimiento discursivo que el propio Garcilaso aplicara a los incas en la primera parte de sus célebres *Comentarios Reales* (1608). Es más, el denominado “dolor de Garcilaso” del que habla Porras (p. 95), refleja también la misma incertidumbre de un Porras atrapado en el dilema de ser español o peruano, un tema que se refleja en muchas de las páginas de su biografía dedicada a Francisco Pizarro (Porras 1978). Obra que el gran historiador colonial nunca publicó en vida.

Sin embargo, para una mejor comprensión del enfoque del autor, consideramos que es necesario llamar la atención sobre cierta terminología problemática que, lejos de aclarar, a veces juega en contra del Garcilaso que Espezúa busca presentarnos. Por ejemplo, la mencionada “idea imaginada de la nación” que toma de Esparza (2018), es algo que puede minar la misma propuesta del libro.

Igualmente, podemos preguntarnos si la sacralidad andina que registran los *Comentarios* en realidad constituyen una “ideología religiosa” (p. 95). Esto tomando en cuenta que, a lo largo del presente libro, la misma noción ideológica se presenta como una herramienta de alienación que el autor descubre mediante su particular enfoque de tipo intercultural (Cap. II).

Para salir de toda duda, debemos dejar en claro que la lectura de Espezúa está centrada en la figura de Garcilaso y no en la naturaleza de los *Comentarios Reales*. O también, de lo que los estudios efectuados hasta la fecha puedan o no confirmar los datos registrados por Garcilaso. Algo que, de ningún modo puede ser el producto de la creación literaria de quien firma la obra⁵.

5. Espezúa, no comete el error de someter a los *Comentarios Reales* a un “análisis de discurso” en temas que, por definición, pertenecen al ámbito de la misma Tradición Andina. Tampoco cae en el procedimiento empleado por Hernández (1991), quien pretende reducir a los *Comentarios Reales* a una “explicación” de tipo psicológica, sumergiendo así los datos tradicionales a las “experiencias personales” de un cada vez más inmaterial Garcilaso, un procedimiento que este autor igualmente pretende extender a la obra

firmada por el mismo Poma de Ayala (p. 96). Este tema se tratará más adelante.

Lo que el autor busca resaltar es la condición de ser-dividido de la persona/símbolo que es Garcilaso. Y podríamos agregar que, la indicación de que los *Comentarios Reales* también pueden ser leídos como una “historiografía” (p. 91) separa con suficiente claridad la problemática que Espezuía busca resaltar al abordar a la persona Garcilaso. Pues efectivamente, la *historiografía* refleja la visión del hombre contemporáneo y no de la del mismo Garcilaso o peor aún, la de los propios Incas. Algo que también saca a luz el enfoque intercultural al momento de orientarlo a pueblos de distinta matriz tradicional⁶.

6. El tema del diálogo-encuentro entre distintas tradiciones lo hemos tratado en el examen de *El espíritu de la política* (1999), obra del estudioso de las religiones español Raimon Panikkar (1918-2010). Trabajo publicado en el último número de la revista *Pluralidades*. (Ver Díaz 2021).

Pero se hace necesario insistir que lo que se presenta en crisis no es la Tradición Andina, ni la hispánica, sino el individuo surgido de este encuentro. Y este es el sentido en el que Espezuía –que nunca pierde de vista el tema de la nacionalidad– emplea el término de “mestizaje”, esto al margen de que el propio Garcilaso se denomine como siendo un “mestizo”. (Ver también nota 17 (p. 101)⁷.

7. A esto hay que sumar el hecho de que en otros cronistas igualmente “mestizos” como Juan de Santa Cruz Pachacuti y quien firma la *Nueva corónica y buen gobierno* (ambos contemporáneos del mismo Garcilaso), el relato, igualmente complejo, de sus historias de los incas, no supone la crisis casi existencial que refleja quien firma los *Comentarios reales*. (Para una visión detallada y actual del marco en que se gestaron las obras firmadas por Garcilaso, Poma de Ayala y Martín de Murúa, ver Numhauser 2021).

Pero lo que en realidad le interesa al autor es lo que implica el mismo *mestizaje*, un tema que trasgrede por completo al individuo Garcilaso y devela lo que, en el aspecto cultural, representa su crisis individual: el problema de conciliar datos tradicionales que, en manos del cronista cuzqueño, habían comenzado a volverse incomprensibles. Esto es, que ya no servían de soporte (de *mythos*, diría Panikkar) para sostener a la persona de Garcilaso. (Ver también nota 19 (p. 105)-).

Bajo este contexto, es acertadísimo el juicio de Espezúa cuando nos habla de la pérdida de la identidad de Garcilaso. Siendo todavía más certero el juicio de que los *Comentarios Reales* responden también a la necesidad, no solo del autor, sino del mismo ser peruano, de buscar un bien que se ha perdido (pp. 103, 107-108, 114-15).

Pero como resalta el autor, la problemática identificación de Garcilaso con una tradición inca que ha comenzado a volverse extraña, también se refleja en la lectura que hace Garcilazo de la misma tradición hispánica (p. 103). Y en este sentido, la cita de Porras es definitiva:

“En el fondo, su descontento innato se manifiesta hacia unos u otros, pero su disconformidad real es con el presente, porque lo que busca y ama, sobre todo, son dos horizontes inactuales: el pasado y la posteridad, para los que vivió únicamente” (p. 113).

Pero hay algo más.

Cuando Espezúa cita el artículo de Elmore (omitido por error tipográfico en la *Bibliografía*) acerca del influjo del Garcilaso sobre Túpac Amaru, sale de un solo golpe de la dimensión individual y se sitúa en el tema cultural que, tal como lo veremos al final del libro, es lo que constituye el patrimonio sobre el que se funda el criterio de nación y por ende, de identidad nacional⁸.

8. Espezúa anota: “El efecto de los *Comentarios Reales* en la conciencia de la élite indígena a la que pertenecía Túpac Amaru fue, se diría, tan tardío como explosivo. (...)” (p. 107). Se puede decir que con esta cita Garcilaso se convierte, al margen de sus propios dilemas, en un nuevo patrimonio cultural, uno que se funda justamente con su propia obra.)

Finalmente, podemos decir que la lectura que guía toda la presente sección es de quien entiende el dilema personal a partir del hecho mismo de la creación artística. Porque Espezúa, al igual que el Vallejo igualmente en crisis ante una Francia que le arremete y fractura, encuentra la verdad en alguien que se ha visto en la necesidad de replantear su misma condición de hombre:

“¿Podrá no tener relevancia esta pregunta, en un hombre que a partir de los 50 años, de modo casi visceral, se propone ser un cronista, un registrador de hechos de la historia de su tiempo? Muchas respuestas con seguridad se ensayarían para responder, pero podemos concretizar señalando que Garcilaso escribió para conocerse a sí mismo. Para dar luz a las penumbras de

su vida, para recordar, revivir y saber quién era en una sociedad en la que, trágicamente se confundían y se multiplicaban los fragmentos, las asimetrías, los desencuentros.”. (pp-113-114).

Y finalmente, el texto que refleja el compromiso del escritor con su época:

“[...] Pero, al mismo tiempo, le nace la responsabilidad social; por eso emplea el término “nosotros”, “nuestro”, cuando su tensión era alta y confundía su inestabilidad emocional con su afán de solidaridad y de consenso [...]”. (p. 114) (Ver más adelante, *La dimensión ontológica*).

2. Gamaliel Churata

La reseña biográfica que abre esta sección va de la mano de la caracterización de un Churata inclasificable, vanguardista y a la vez multidisciplinario (pp. 116, 119-120). Pero principalmente nos muestra el complejo terreno en el que ingresa el autor al buscar encontrar en Churata una clave para la consolidación de una nación y de su correspondiente ser peruano, lo que, al final, constituye el sentido mismo del presente libro.

Sin embargo, surge otra cuestión que se presenta impostergable: ¿Cuál es la naturaleza de la obra de Churata? Porque aquí ya no podemos apoyarnos en la dimensión personal en que se nos presenta a un complejo Garcilaso y que más adelante lo hará con un no menos problemático Vallejo.

Pero también se presenta algo más grave: Churata es casi por completo desconocido fuera del ámbito literario peruano y más todavía en el americano (tema con que el autor titula la presente sección de su libro). Y lo decimos porque el autor esta vez no trabaja (en realidad está obligado a no hacerlo), con el Churata que se ha ido tejiendo en el marco de las interpretaciones de tipo lingüístico (principalmente las norteamericanas y europeas) durante las últimas décadas y a partir de donde han comenzado a aparecer cada vez más extensos estudios sobre la obra de Churata⁹.

9. Gran aporte a la literatura americana, nos dice Ricardo Badini al cerrar su importante estudio a la edición póstuma de la segunda gran obra de Churata: *La Resurrección de los muertos* (2014). Ver también las aproximaciones pro lingüísticas de Badini (2010), Usandizaga (2012) y Bosshard (2014).

Finalmente: si hay alguien en el ámbito intelectual peruano que es completamente ajeno a las hibridaciones, mestizajes y demás dilemas existenciales, ese es precisamente Gamaliel Churata. Una cualidad que comparte con una gran tradición andina de raigambre radicalmente aymara (y aquí no hablamos de “influencias literarias”). Porque en Churata se percibe la conciencia nacional y comprometida de Juan Bustamante (1808-1868); la escritura deliberadamente intrincada y contestataria de Francisco Chukiwanka Ayulo (1877-1957) Pero también, en otra vertiente más profunda y cosmológica, la simbólica extrema y hermenéutica de Fray Jesús Viscarra Fabre (1847-1904). Esto en una línea casi subterránea que se inicia en la *Primer nueva coronica y buen gobierno* (aprox. 1615), firmada por Poma de Ayala. (Ver Bustamante [1845] y [1849]; Vizcarra [1905], Machicado 2010, Laurencich 2015).

En otras palabras, tenemos que elegir a cuál de los Churata(s) debemos remitirnos para orientarnos en la propuesta de nación que Espezúa viene articulando en la forma de una caracterización que se ha vuelto una fundamentación. Y esto es algo que el propio autor se ve en la necesidad de abordar ante la multiplicidad de temas que estallan al acercarse a la férrea doctrina que converge en *El pez de oro* (1957) y la *Resurrección de los muertos* (2010).

Comenzaremos diciendo que Espezúa finaliza su resumida biografía del autor recordándonos que tanto Churata como José María Arguedas mueren en 1969 (p. 117). Y efectivamente, ambos mueren el mismo año, pero lo esencial es que se trata de dos paralelos que también definen la complejidad de la *nación* peruana y que Espezúa viene caracterizando desde la colonia: dos hombres que de algún modo encarnan a la tradición andina (algo que en sus obras se encuentra completamente asimilado a lo peruano, pero no de una manera “inclusiva”, sino como verdadero eje del ser andino).

El primero muere en una Lima a la que nunca quiso conocer y el segundo suicidado en una Lima que nunca aceptó como suya. Pero el tema, naturalmente, no era Lima, sino el papel de lo andino en el Perú Contemporáneo, algo que, hoy más que nunca no todos están dispuestos a aceptar¹⁰.

10. Podemos decir que la situación actual de Lima ante el Perú, refleja el mismo dilema que Espezúa describe desde la colonia. Sin embargo, una tradición propiamente limeña, es la que se muestra en la obra de ese otro gran pensador nacional que fue Víctor Andrés Belaunde (1883-1966). Allí lo andino se entiende sin dificultad como parte del ser peruano. Siendo a la

vez lo hispánico otra de las culturas que conforman la gran nación peruana. Como se ve, en medio queda -otra vez- un ser híbrido (ni limeño ni andino), alguien que en las últimas elecciones nacionales ha pretendido representar al Perú.

Pero la implicancia de esta dualidad –que es también la del Perú– la podemos ilustrar en el terreno de la lengua: se nos dice que Churata era monolingüe, es decir que siempre se expresó en español (p. 126). Y esta es justamente la diferencia capital que existe entre Churata y Arguedas: mientras que en Arguedas la lengua (el quechua o el aymara) es inseparable de la cultura andina (esto es, de los pueblos que todavía viven bajo sus principios), para Churata, lo andino no se restringe a la cultura, sino se descubre en la forma de una cosmovisión. Una donde la lengua se presenta como una de sus manifestaciones y donde la cultura se muestra en cada uno de los ciclos que configuran al ser andino en el tiempo/espacio, y no tanto en su pasado. (pp. 134-135 – *Significado lingüístico*) (Ver también pp. 135-136)¹¹.

11. Este tema está tratado de modo integral en la *Resurrección de los muertos* (2010). Al punto que en dicha obra la Civilización Andina dialoga directamente con la “occidental” (en realidad con la moderna, en la medida que lo occidental, es ante todo lo cristiano.) Y esto en la figura del profesor analfabeto (el anti-letra de Churata) y el propio Platón. Pero solo agregar que el Platón que Churata combate es, efectivamente, el que ha engendrado la modernidad, que es una desnaturalización de ambas tradiciones: la griega y la cristiana. El verdadero Platón –el ser griego por antonomasia–, nunca salió de los grandes *Diálogos* del maestro.

Pero esta diferencia también la podemos plantear en el mismo ámbito de la intelectualidad, terreno en el que las cosas se aclaran todavía más.

La obra de Churata es una obra eminentemente intelectual. Esto es, nunca podría ser masiva como lo son las entrañables novelas de Arguedas o la sentida poesía de Vallejo. Y esto aun en contra de lo que nos dice el propio Espezúa (p. 127).

Pero el terreno donde se propone todo lo que implica *El pez de oro* fue captado desde el principio por Valcárcel cuando definió a la gran obra de Churata como una “biblia andina”.

Si bien es cierto intentos posteriores han buscado superar –en realidad escapar– el certero juicio de Valcárcel (p. 129) lo cierto es que tal juicio

tocaba el corazón del tema: esto es, la Cosmovisión Andina. Algo que, por definición, escapa por completo a las ideologías modernas (verdaderas “invenciones” y en la que ni sus propios autores creen) o de las antropologías cada vez más filosóficas como irreales (como por ejemplo, las surgidas a partir del estructuralismo)¹².

12. Entendemos por *cosmovisión* (= *weltanschauung*) la definición completamente técnica que se articuló en el marco de la *ethnologie* vienesa-alemana en las primeras décadas del siglo XX y que, en América, desarrolló José Imbelloni (1996-1967) para las tradiciones mayas, aztecas y para las andinas. El enfoque de Imbelloni está definido cristalinamente en su ensayo sobre los incas y titulado precisamente “La ‘weltanschauung’ de los Amautas” (Imbelloni 1939). (Ver también Imbelloni [1941]).

Entonces podemos preguntarnos: ¿por qué Espezúa elije a Churata?

Veamos.

El tópico titulado *Postura poética* (p. 137) probablemente nos muestra la verdadera inquietud que preocupa al autor:

“La poesía en Churata está vinculada como en el caso de Vallejo, a la muerte, se perenniza como una fase o estadio de la vida misma. La relación con los muertos debe ser de reciprocidad e intercambio; es decir, pautada por el reconocimiento en la comunidad de los vivos. Solo en el momento de la muerte se hacen reales los sonidos de la tierra. La vida regresará escuchando nuestras sombras, esquivando lejanas estrellas y deshabitará todas nuestras tristezas. [...]” (p. 138).

Ante textos como este, surge la pregunta: ¿estamos seguros de que los temas de Churata son realmente poéticos? Y esta pregunta no parte de una absurda diferencia de tipo comparativa o valorativa, sino simplemente del enfoque que cada disciplina tiene respecto de un determinado tema. En este caso el tema que preocupa al autor: la muerte.

Cuando Churata incorpora sus poemas dentro de *El pez de oro*, su obra principal, estos textos cobran un sentido orgánico. O también podemos decir que es en sus obras mayores donde Churata resuelve lo que en su poesía se muestra marmóreo y casi estático.

No ocurre lo mismo con Vallejo, el poeta por excelencia.

En Vallejo el tema de la muerte (por ejemplo, en *Los Heraldos Negros* de 1918) es trágico y desnuda el destino terrible de la existencia. Frente a

esto, el Vallejo final de *Poemas Humanos* y en especial de *España, aparta de mí este cáliz* (obras escritas en los últimos años del autor, esto es entre 1936 y 1938) presenta a la muerte como una redención que acompaña a los hombres hermanados y vueltos uno en un destino de justicia y humanidad que roza lo cósmico.

Frente a esto, las obras mayores de Churata tratan el tema de la muerte desde la Cosmovisión Andina. Esto, en una arquitectura casi monolítica y donde la vida y muerte son parte de un ciclo que se descubre como el reflejo del mismo orden universal, algo que en Churata nunca deja de ser telúrico y a la vez animal. Pero no en un sentido nietzscheano enfermo de materialismo e individualismo, sino mediante un vínculo que el hombre comparte con la naturaleza y que Churata entiende como ánima –o alma– primordial (*ahayu-watan* = “el alma amarra”). En realidad, se trata de la *pacha* aymara y no tanto la inca. Y una de cuyas formas de esta naturaleza *zoótica* es justamente el propio hombre (pp. 121-122).

Pero esto es algo que Espezúa lo entiende a la perfección, al punto de haberle exigido uno de los textos más profundos y que a la vez pusieron al autor ante la esencia misma del simbolismo:

“[...] Nuestro autor abocado al entendimiento del simbolismo de lo andino, de la espiritualidad y de lo holístico, hace que su pensamiento vuelva a la semilla para fecundar nuevamente el alba del Pachacuti, para irradiar nuevamente la luz transmutadora, donde los elementos de la materia y sobre todo la luz iluminadora que alumbra el Lago Titikaka de modo más esplendoroso, sean imán de un lugar de liberación, para recordarnos que todo es trascendente, que el corazón se abre al cosmos cuando sabemos que la eternidad está en nosotros, cuando somos la conjunción del sol interior con el sol exterior. [...]” (p. 129). (Ver también p. 127, donde el tema se propone desde el simbolismo del agua).

Lo cierto es que, tal como lo hemos intentado mostrar a través de ejemplos tomados de los autores empleados por Espezúa, una aproximación a la obra de Churata no puede efectuarse desde la poética, sino desde la ontología, esto es, de lo que implica una aproximación al propio ser andino. Y una de estas implicaciones es justamente el criterio de *nación* que el autor viene articulando en base a fuentes altamente complejas, pero a la vez siempre afirmativas.

Consideramos que para profundizar aún más en esta sección de la obra de Espezuía, bastará dejar sentado un tema que hemos venido tratando junto al autor por lo menos desde el 2014. Y es la implicancia de lo absoluto, algo a lo que necesariamente conduce cualquier examen de las grandes obras de Churata.

En efecto, el *Runa-Hakhe* (esto es, el hombre primordial aymara, también el *Adán* hebreo o el *Púrusha* hindú) de Churata se funda en una elaboración de la Tradición Andina y que el autor vuelve una fundamentación o *corpus doctrinal* (de una epistemología) para el Mundo Contemporáneo (y no solo para el Perú andino)¹³.

13. Aquí estamos lo más lejos posible de lo ideológico o abstracto, en la medida que se apoya en una tradición determinada: la andina, bajo su forma aymara. Un perfecto ejemplo de lo *ideológico*, es el periodo “filosófico” que inicia con Descartes y culmina con Heidegger (antes la *filosofía* era algo muy distinto). Esto es, el intento de meter toda la realidad en un concepto. En realidad, se trata de una caricatura de lo que las doctrinas tradicionales suponen para sus respectivos pueblos (Ver Sánchez Dragó 1998, en especial acerca de la absurda pretensión de Heidegger de reducir las divinidades a un concepto; Díaz 2021).

Tal como lo hemos hablado con el autor, la gran empresa de Churata tiene muy pocos paralelos. Sin embargo, encuentra uno en la figura igualmente ciclópea de Oswald Spengler (1880-1936).

En efecto, ambos investigadores fundan su investigación de una tradición determinada: la germana y la andina (pp. 136-137). Ambos responden al dilema de no ver reducido a su tradición a un folclore condenado a ser aplastado por la modernidad (p. 132). Por último, ambos entienden sus respectivas obras como el testimonio del punto de quiebre en que se encuentra su civilización¹⁴.

14. Se ha hablado de la influencia de Schopenhauer y de Nietzsche en la obra de Churata (y también de Bergson, Nicolai Hartmann y del mismo Platón), pero las cosas se aclaran por completo cuando trazamos un paralelo (un equivalente homeomórfico, diría Panikkar) con el gran morfólogo de las culturas que fue Spengler. Por lo demás, dedicaremos un trabajo entero destinado a elucidar el paralelo entre estas verdaderas encarnaciones de sus respectivas civilizaciones.

Por todo esto, la obra de Churata desemboca necesariamente en el tema de la Cosmovisión Andina (p. 128). Y es precisamente esta realidad lo que recorre cada página de la segunda gran obra de Churata, *Resurrección de los muertos* y de donde el mismo Espezuía extrae el tema de la muerte para luego contrastarlo con el enfoque extremadamente humanista de Vallejo¹⁵.

15. En la p. 143, Espezuía propone el tema de la muerte dentro de una simbólica poética que refleja la penetración del autor del abismal universo que converge en el *Pez de oro* [1957]: “Toda la obra de Churata es una unidad orgánica intragénética y multisimbólica, una filosofía que prefigura y desbroza esquemas de pensamiento, que genita la mortitud y resucita la nueva vida que aún queremos vivirla. [...]”. Textos como este nos ayudan a entender por qué una de las obras mayores del gran poeta altioplánico está dedicada precisamente a Churata: *Gamaliel y el oráculo del agua* (2011). Un oráculo que es también, en palabras del autor, “la simiente del Titikaka” (p. 142).

Una vez expuestas las razones por las que nuestro autor ha elegido al gran visionario andino, esto es, localizar su investigación en el marco de la Cosmovisión Andina, se vuelve comprensible la urgencia de asumir la obra de Churata como fundamento para percibir lo que representa el ser andino en el mundo contemporáneo, algo que el autor propone en términos de *nación*, al igual que Vallejo lo haría en términos de estética (pp. 119-120).

Es desde esta fundamentación en que se propone la dimensión americana de la obra de Churata:

“Esta realidad genuina captada en Churata es el eje de su trabajo, y aunque se muta, y pareciera confundirse con los mitos aymaras, las filosofías europeas y posturas de sacralidad, representa el encarnamiento de la genealogía del pensamiento crítico latinoamericano.” (p. 121).

La última parte de la cita, lo de “crítico”, no solo hay que entenderlo en el sentido moderno (el desconfiado cliché europeizante), sino principalmente como el de una verdadera crisis que se abrió al momento en que el hombre rompió su vínculo con el cosmos:

“El autor de El Pez de Oro, crea un nuevo tipo de unión y de orden desde lo genésico. Crea un nuevo tipo de unidad, que no es de reducción, sino de circuito, porque el paradigma reinante se vuelve ciego a las evidencias

que no puede hacer inteligibles y humanos, un mundo que se deteriora, que su crisis no ofrece horizontes. [...]” (p. 124).

Y aquí vuelve a entrar a tallar lo que verdaderamente representa la moral para el autor: el compromiso con la tierra, pero también con la condición del hombre actual (p. 125: *El sentido ético churatioano*). De modo que “ética” en la propuesta de Espezúa, es principalmente la necesidad de asumir como identidad a una tradición que es propia, esto después de los intentos fracasados de constituir una nación de espaldas a una tierra que le ha dado su identidad (pp. 133 y 134).

Como vemos, en esto consiste el sentido ontológico que Espezúa (él mismo conocedor de la filosofía contemporánea) emplea para proponer a un Churata en contexto americanista. Porque en la obra de Espezúa, americanista, equivale siempre a universal (p. 135)¹⁶.

16. Espezúa es también autor de un manual de filosofía: COLOCAR MANUAL DE FILOSOFÍA DE BORIS E INSERTARLO EN LA BIBLIOGRAFÍA. Sin embargo, el tipo de lectura que efectúa el autor procede más de la cosmología andina desarrollada en la *Resurrección de los muertos* [2010]. Solo agregar que cuando Churata nos habla de una “óptica” no se refiera a las teorías de Nicolai Hartmann (a quien ha estudiado), sino al hecho mismo localizar al ser de una tradición como centro para cualquier reflexión de tipo cultural y no tanto de tipo filosófica (= abstracta) y de la que nunca escapa el ontólogo alemán).

El tópico titulado *La nación churatioana* (p. 139) comenta uno de los grandes textos en que Churata aborda el papel histórico que le corresponde vivir al Perú, una nación que forma parte de las repúblicas americanas:

“[...] Este alto sentido de peruanidad y de compromiso con la identidad para surcar un destino histórico, es suficiente para señalar que el escritor estaba contraído con la marcha del país en un contexto latinoamericano, donde veía que el Perú podía encabezar a los países del continente.” (pp. 139 y 141)-).

Porque este es precisamente el sentido que adquiere en Churata la figura del Tahuantinsuyo, la de un modelo de mundo al que podemos aspirar (algo –otra vez– propuesto desde la *Primer nueva coronica y buen gobierno* firmada por Poma de Ayala), pero también la de un modelo del mundo en

base a una experiencia propia de cultura y cuya posibilidad nacional solo puede fundarse sobre la Tradición Andina (p. 141).

3. César Vallejo

(Esta sección está tratada en un trabajo independiente que será publicado paralelamente a la edición a la presente publicación.)

4. Jorge Basadre

Desde el inicio, el título nos muestra la cuestión del problema nacional: *El Perú de Barro* (p. 172), algo que el autor destaca mediante la entrevista que hiciera Pablo Macera al Basadre final.

Ante la pregunta de si existe una nación peruana, el maestro responde:

“Lo que hay es un Estado y ausencia de integración, hay capas distintas desde el punto de vista geográfico, social, cultural, económico, etc. y que no se ha resuelto fundamentalmente el problema creado por la conquista española, que se sobrepuso sobre los indígenas. Este dualismo no se ha roto a pesar de la existencia de un vasto mestizaje. Resulta difícil señalar los factores comunes que tenemos en el Perú. (...) No hay homogeneidad suficiente entre los grupos étnicos dispares que existen en el Perú. Por lo tanto, no hay una conciencia histórica” (p. 181-182).

Pero lo que realmente implica el juicio de Basadre, el autor lo presenta en el tópico titulado *La hybris peruana* (p. 190), donde quedan claras las cuestiones que llevaron a Basadre a una visión final esperanzadora, pero también el hecho de que el gran historiador no podía localizar a la *nación* peruana en términos de presente. Y ni siquiera en el de uno cercano.

El autor nos dice que la visión de Basadre no podía ser perfecta y completa, esto es, una que reúna en una sola condición lo que somos y lo que queremos ser (p. 216). Y con esto se toca uno de los puntos más problemáticos en la obra de nuestro historiador: las relaciones del pasado con el presente. En otras palabras, la problemática conciliación de una tradición antigua con otra de tipo republicana, lo que, a diferencia de Basadre, Espezuía no localiza en el siglo XX. Esto es, el hecho mismo de que, ante la realidad intercultural que exige el presente, la República, se presenta necesariamente como una fase de lo que comienza a vislumbrarse en forma de *nación*.

Y este es un tema que se propone en el terreno del nacionalismo, que es el modo en que Basadre percibe a la matriz andina en la perspectiva política que ha impuesto el mundo contemporáneo (y ya no más los andinos a los que defendía Valcárcel). Porque Basadre (testigo de la Rusia Soviética, del surgimiento del fascismo y finalmente de los estragos nazis) no podía tolerar ningún nacionalismo, al punto que llegó a percibir a los movimientos pro indígenas surgidos en el Perú precisamente a inicios del siglo XX, como peligros nacionalistas, algo que extendió de modo muy desacertado al pasado inca (por ejemplo, Basadre [1943]: *Ante el problema de las élites*).

Pero el punto de vista de Espezúa es otro, pues al presentarnos a un Basadre lleno de contradicciones, el autor rescata el aspecto nacional y comprometido para con la juventud, dejando de lado a un Basadre incomprensivo respecto del papel de los pueblos indígenas en la perspectiva contemporánea, algo que en que Basadre se extiende también a la política (p. 192). Y esto es precisamente lo que reflejan algunas de las obras empleadas en esta sección: *Perú, Problema y Posibilidad* de 1931 (edición que Basadre nunca rescribió) y *La promesa de la vida peruana* de 1943 (aunque el autor anota 1944). A lo que tenemos que agregar la extensa monografía que Basadre adjunta a la segunda edición de *Perú: Algunas consideraciones cuarenta y siete años después* de 1978 (obra no citada, pero que el autor conoce muy bien, al igual que la mayoría de los trabajos de Basadre (pp. 172-173).

Al mismo tiempo, la lectura que hace Espezúa, por momentos nos recuerda al Riva Agüero defensor a capa y espada de un Garcilaso que comenzaba a ser cuestionado desde las primeras décadas del siglo XX (pp. 172-173). Y es aquí donde se percibe mejor el enfoque de un Basadre tal como se lo entendía durante la década de los 80'. Uno que, por un lado, encarnaba una "posibilidad" (esto especialmente en base a la claridad que surge de su completa comprensión del Perú Republicano). Por el otro, el "problema" que resultaba conciliar la visión republicana del Perú, con otra que Porras Barrenechea igualmente había caracterizado en términos de Colonia (y con la cual el mismo Basadre se distanciaba de modo definitivo) y con otra más que Valcárcel articuló en clave antropológica en la forma de la Civilización Inca. Y este es la cuestión que se refleja precisamente en los ensayos que acabamos de mencionar: el encuentro de las diferentes formas en que se ha articulado la nación.

Y es que, la perspectiva contradictoria que representó para nuestro primer historiador republicano conciliar mundos diferentes, el autor la propone en la contradicción que se refleja en el mismo Basadre, quien, por un lado, nos dice que el Inca había sido la autoridad legítima, pero también que era la idealización retrospectiva de un régimen autoritario (pp. 173-174). Pero Espezúa –otra vez, gracias a su enfoque intercultural– pasa por encima de estas cuestiones (vuelve a tomar una posición), al punto de hablarnos de un Basadre artífice de la memoria republicana. Es más, de que fue su reflexión la que planteó el tema de la nacionalidad –de nuestra “subjetividad”– en los últimos 200 años (pp. 174-175). De modo que “La *Historia de la República* podría leerse sin asomarse al filo del fracaso...” (p. 178). Así, la obra mayor de Basadre se diferencia muy bien de la perspectiva siempre problemática que se desprende de sus mencionados ensayos.

Como vemos, se ha trazado una diferencia entre el Basadre problemático que vemos en algunos de sus ensayos, respecto del maestro de la juventud y ejemplar historiador que surge de la *Historia de la República* (y también del ejemplo de su vida).

Es en base a este enfoque que el autor propone su juicio de *nación*, dejando en claro algo que ya se había mostrado en el terreno de la historia: incorporar activamente a los diversos sectores que componen al Perú, es lo único capaz de sostener cualquier posibilidad de *nación*. Todo lo demás es continuar fabricando sistemas abstractos que nunca han sido presupuesto para ninguna fundación:

“[...] Mientras tanto, quienes anhelan ver a un nuevo Perú arman un majestuoso edificio de leyes y debates doctrinarios sin mayor significación, porque hablan de una sociedad ideal que no es el Perú [...]” (pp. 178-179).

Lo cierto es que el autor ha colocado al final de su reflexión a quien más ha tenido en mente a la hora de presentarnos su trabajo. Y –al margen de lo previsto– esta puede ser la sección del libro que nos muestra lo difícil que es percibir a la *nación* como un conjunto. Pero, tal como lo hemos visto, ha sido el enfoque intercultural lo que ha permitido al autor diferenciar los estadios de la vida peruana, pero no como un dilema histórico, sino como una perspectiva presente. Por ejemplo, el problema de la desigualdad que se propone en el ámbito del Derecho (*El derecho con arraigo en la historia* (p. 189)-) y a la que el autor responde mediante la articulación de la lógica de un pluralismo jurídico (p. 189)¹⁷.

17. Espezúa es también autor de un extenso estudio jurídico propuesto desde el ámbito de la interculturalidad (Espezúa 2016). En este sentido, su obra continúa la propuesta igualmente situada y arraigada de Atilio Sivirichi (1905-2000) quien fue el primero en responder a la necesidad de una legislación que gire en torno a la noción indígena. Una que asuma a la Tradición Andina como fundamento para proponer una legislación peruana y americana (Ver Sivirichi 1946).

Desde otro lado, el enfoque de tipo moral que aplica el autor, se descubre como la herramienta para localizar la crisis actual en el marco del dilema nacional (y no más como un aislamiento de tipo más o menos existencialista) (p. 195). Y esta es la razón por la cual el tema nacional tiene que ser asumido de forma conjunta. Así, la conciencia nacional que buscaba Basadre, también tiene que ser un objetivo de nuestros historiadores. Esto lo propone el autor mediante una cita de Nugent:

“los historiadores poseen una autoridad cultural en el Perú para dictaminar sobre las cosas a partir de lo que fueron; la historia del Perú no es pensada, agrega, en función de los peruanos, sino de las palabras de los historiadores” (Nugent 1992)...” (p. 195)¹⁸.

18. En la nota 31 (p. 198), se contrasta la noción de *conciencia histórica* con la que propone Raymond Aron (*Dimensiones de la Conciencia Histórica*, Francia 1961). Pero el punto de vista de este autor es uno de tipo filosófico (un “constructo filosófico”) –al margen de que sus juicios hayan partido de una lectura de tipo política–. Sin embargo, tal como lo presenta Arista (2009), esto no podría aplicarse al presente libro, pues Espezúa, mediante su enfoque intercultural, termina desmontando un criterio de nación (el *mythos* de Panikkar) que nunca fue verdaderamente nacional. A esto hay que sumar el hecho de que el empleo que hace el autor de las obras de Garcilaso y Churata, colocan a la Tradición Andina (la única verdaderamente milenaria) como base para cualquier reflexión, comenzando por el hecho de ser este el punto de apoyo para hablar de un periodo propiamente colonial, republicano o contemporáneo.

Como se ve, el autor no concibe la historia como historiador sino como peruanista. Porque al localizar en el ámbito primero formativo (o educativo) y luego en el nacional, se le dota a la historia del valor que siempre tuvo, una forma que fue suplantada –políticamente y no por ninguna evolución más o menos necesaria– por una visión completamente técnica y cada vez más

aislada de la realidad y que todavía se impone –otra vez, políticamente– en el ámbito académico (*Basadre y la ciudadanía* p. 193).

A continuación y bajo el tópico titulado *El punto muerto de la ciudadanía y la ética peruana* (pp. 195-196), Espezúa continúa su aproximación a Basadre desde la ética ciudadana (en realidad una moral social), lo que tenía que desembocar en la denuncia de la corrupción. Y este examen se extiende hasta la siguiente sección (*El olor del miedo* (p. 197)-), donde se rompe con un devenir que en Basadre es siempre el dilema de una *nación* que escapa a una realidad que solo lo ha decepcionado.

Finalmente, esta sección –y también el examen de los autores citados– se cierra con el tópico titulado: *La reflexión filosófica y el deber de la historia* (pp. 197-199).

Y es aquí donde se define, casi de una vez por todas a un Basadre que es en realidad la personificación de la óptica del propio Espezúa, pero articulada mediante la propuesta nacional que supuso la perspectiva que el gran maestro y que a la vez fue siempre el modelo del autor del libro que venimos estudiando, pero también para su generación. Esto es, no más la problemática histórica que supuso para el propio Basadre la introducción de un enfoque peruanista a su obra de historiador:

“[...] Nuestro historiador ha cumplido con la tarea moral de repensar al Perú, con su compromiso de reedificar la memoria colectiva y con ello ha sido uno de nuestros pensadores más cohesionadores que elevó la grandeza de nuestro potencial como país a un pedestal de valoración y de desafío.”.

CAPÍTULO IV:

FINALIZANDO PARA EL COMIENZO¹⁹

19. El *Índice* anota otro nombre: *Finalizando del comienzo*. Siendo esta otra de las varias fallas editoriales que, lamentablemente, muestra este importante libro.

El autor nos dice que en el examen que ha efectuado ha existido siempre un factor común. Es más, que ha sido esa constante el punto unificador contra el cual no se puede nada: “...El Perú, esa porción de tierra mordida del cuál nadie puede despojarse...” (p. 203)

Pero hay una diferencia capital entre el autor y su admirado Basadre: Espezúa no cree en un futuro. Al menos en uno que llega más o menos de

forma automática, peor aun en uno que hoy más que nunca se vuelve cada vez más lejano e improbable (p. 205). De modo que la cita de Prado Ugarteche de que en el Perú existen dos clases de problemas: “Los que se resuelven solos, y los que nunca se resuelven” (p. 205), es la de quien no está dispuesto a resignarse a dicha conclusión. Pero el detonador que refleja la verdadera posición del autor (entre la desconfianza y el desgarramiento), ha sido precisamente el tema de la corrupción, algo que, tal vez por primera vez en la historia del Perú, ha obligado a romper definitivamente la idea de un futuro dejado a su suerte (p. 210).

Frente a esto, Espezúa nos dice que el Bicentenario también nos ha dado la oportunidad de volver a comenzar:

“A lo largo de nuestra historia, tuvimos varios nacimientos y ello es uno de nuestros problemas originarios [...] Nacimos en la etapa prehispánica, volvimos a nacer con la invasión española y con la instalación del virreinato, y nuestro tercer nacimiento fue con la independencia y los inicios de la república hace 199 años. [...] y probablemente nos espere un cuarto nacimiento todavía.” (p. 225-226).

Al mismo tiempo, el autor también toca un tema que corría el riesgo de quedar en el incierto. Y es precisamente la cuestión de la afirmación de un fundamento seguro capaz de trazar una línea de continuidad, como la que acabamos de ver en la forma de los periodos culturales en los que se ha forjado nuestra nación. Nos referimos al tema de la “hibridación”. Porque solo al final de su obra, Espezúa nos da la respuesta: la hibridación —o “mezclaje”— de ningún modo podría ser un fundamento, sino solo una etapa transitoria. Una que tendía un puente entre el haber sido alguien y el esperar ser otra cosa:

“[...] necesitamos ser completos, ser unitarios, impulsar la cohesión monolítica si hablamos de construir Nación. También es necesario en nosotros mismos completar este síndrome de separaciones que han hecho de nosotros una psiquis dividida, de dos perús, de dos momentos históricos como fueron el inkario y la colonia, de dos y más sangres que irrigaron en nuestras venas para darnos el rostro hibridizado de mestizos.”:

De este modo, se supera también la terrible frase de Tulio Mora traída por el autor: “Lo único inmortal en el Perú, es el dolor” (p. 230). (Ver

también p. 233 donde se propone el tema del despertar ante una nación que siempre estuvo allí).

Puede decirse que, a estas alturas del libro, la propuesta nacional del autor se resuelve al momento de dotarla de una fundamentación cultural, la misma que trae implícita la idea de un pueblo que siempre ha sido un presente. Y por ello mismo de una cultura cohesionada (p. 230), siendo este también el principio para hablar de una nueva *nación* a partir de una educación intercultural, un equivalente al “todas las sangres” de Arguedas (p. 211-212, 231), de un verdadero Estado-Nación (p. 220-221).

En esta coyuntura, Espezúa vuelve a tocar otro tema capital: el restituir el papel de las relaciones entre el hombre y la mujer, algo que, agregamos nosotros, prácticamente ha sido el principal objetivo a destruir por parte de la modernidad:

“Educar es colocar al hombre-mujer en contacto directo con el medio, prepararlo para el bien común. Tener centrado un deber permanente con su patria. Su servicio significa laborar por el bien y el progreso público. Poco a poco con nuestras acciones, nos convertimos en lo que deseamos ser.” (p. 231).

De este modo, el autor reconduce el tema de las relaciones humanas (en base a su núcleo original que siempre fue la familia) a lo que presenta como responsabilidad social (p. 232).

Podemos decir que, al cierre del libro, los “nudos y las voces” de los que nos habla el autor (p. 236) han quedado sobre la mesa y dependerá de nosotros desatarlos. O también de oír o no sus voces.

Vamos a cerrar esta parte con una cita que resume de modo positivo todos los temas expuestos por el autor a lo largo de cada uno de sus capítulos. Pero, además, que al mismo tiempo representa un balance nacional ganado entrañablemente (esto literalmente) y que, por ello mismo, requiere múltiples lecturas:

“Construir ciudadanía a través de la cultura es una tarea de mediano y largo plazo puesto que hace falta desde todos los niveles educativos, establecer la comprensión del vínculo entre arte y ciencia, historia y tecnología, ética y pensamiento, ciudadanía e interculturalidad. Es necesario generar nueva conectividad con la realidad peruana, y para ello tenemos que revalorar nuestro acervo cultural, nuestros insumos identitarios que moldeen nuestra per-

tenencia y hacer que mediante la educación se forme a ciudadanos arraigados en esta valoración cultural que permita la construcción en el caso peruano de una ciudadanía cultural participativa. Toda vez que la democracia es participación ciudadana plena, el Perú tiene una gran oportunidad de cambiar y no debemos perderla.” (p. 224).

La dimensión ontológica.

Vamos a cerrar el presente examen con un apartado que aborda lo que, consideramos, ha significado para el autor su encuentro con el núcleo de la Tradición Andina. Dejando en claro a su vez que estos temas serán tratados de modo independiente en dos ensayos escritos paralelamente a la redacción del presente trabajo. El primero está dedicado a la naturaleza de la poesía de Cesar Vallejo en contraste con la evolución de su estética. Y el segundo abordará el tema de la historiografía como factor problemático en la obra de Jorge Basadre. Ambos trabajos serán publicados en breve.

En la presentación del libro del autor efectuada en el mes de Diciembre –5 días de la muerte del hermano del propio Espezúa–, nuestro amigo Elan Vera afirmaba que, según su parecer, esta última sección era la parte más original del libro de Boris. Luego de leerla, no sabemos qué decir, pues la aguda frase de Elan puede ser orientada en varias direcciones. En todo caso, lo que sí resulta inminente es que es precisamente aquí, donde se expresa mejor (a excepción de algunas amargas páginas del primer y segundo capítulo), la verdadera crisis que ha localizado al autor en el mismo momento en que se encontraba Heidegger cuando retrotraía la cita que 100 años antes escribiera Schelling:

“Solo ha llegado al fondo de sí mismo y ha reconocido la profundidad de la vida aquel que un día ha abandonado todo y ha sido abandonado por todo, aquel para el que todo se ha hundido y que se ha visto solo con el infinito” (p. 210)²⁰.

20. Esta cita no la hemos podido confirmar. Y es probable que se trate de un error. El libro aludido por el autor en la *Bibliografía* (Leyte, 2015), no la registra. Sin embargo, el sentido es claro y refleja el pensamiento de ambos filósofos: uno en los inicios del Idealismo Alemán y el otro ante el final, ya no de la filosofía, sino de la misma cultura germánica.

La cita de Heidegger muestra el abismo en que se debatía Alemania luego de la Primera Guerra Mundial y a punto de ser aniquilada en una Segunda. Se trataba del momento de quiebre ante un mundo que se había salido de control y que en vano se intentaba restaurar en nombre de ideologías y ya no de verdaderos principios. Pero Heidegger –y esta es la razón de nuestro paralelo– encarnaba también la dirección filosófica en que había sido canalizada la tradición alemana y que al final terminó devorando a sus propios hijos. Y esta es también otra de las posibles interpretaciones del nombre con que Arturo Leyte titula su libro: *Heidegger. El fracaso del Ser*.

Una vez dicho esto, es posible que, luego de un encierro obligado por el Covid –y sin duda de un momento de confrontación entre la conciencia siempre intuitiva del artista ante la realidad repugnante que se ha desatado en los últimos años en el ámbito de la política nacional– ha conducido al autor a una situación también límite:

“¿Los peruanos hemos llegado a ese fondo? ¿Qué nos falta para tener como razón el pretender el cambio? ¿Hace falta más sufrimiento?” (p. 210)

Porque el tema del Bicentenario, ha tocado al Perú –tal vez caso único en el mundo– en medio de una crisis de Estado y de otra sanitaria que ha alcanzado niveles extraordinarios. De modo que las rupturas que Espezuía centró en las personas de Garcilaso y de Basadre prácticamente terminaron volcándose contra él mismo. Esto en la forma de un vacío que es también el reflejo del dilema en que se debate el ser peruano y americano en los últimos años. Y este hecho el autor lo propone en la necesidad de una muerte que espera su renacimiento: “...Los escritores consignados en este ensayo vivieron un poco la muerte de todos, la muerte de los que murieron dos veces, de los que vivieron inmortalmente nuestra muerte, para renacerla, al tratar de volver nítidas nuestras fronteras, aunque sean confusas.” (p. 203).

Pero el autor, si bien se localiza en la posición extrema a la que arrincona todo tiempo de crisis, la afirmación de su persona es también la de su identidad. Porque este tránsito no ha sido un momento de inspiración poética, sino principalmente de reconstitución integral como individuo, como hombre, como sociedad, como nación y como tradición. En suma, como lo diría el mismo autor refiriéndose a Churata, la posibilidad de volver a integrar la *pacha*, o cosmos aymara.

Si el Vallejo que escribió –encarcelado injustamente– una de sus obras capitales, *Trilce* (hace exactamente 100 años) se había localizado en una reflexión capaz de transmutar el lenguaje con el misterio mismo del ser, Espezúa no responde desde la poética, sino desde la forma más abierta y confrontativa que es siempre el ensayo, pero uno de tipo descarnado y por momentos tambaleante. Una postura que, como buen humanista, busca a la vez la autosanación mediante el inevitable tránsito por el infierno de una realidad que tenemos que afrontar de una vez por todas. Y aquí es imprescindible volver a citar a quien hiciera exactamente lo mismo, al punto de titular su ensayo precisamente: *El Laberinto de la Soledad*.

Porque el trabajo de Espezúa, algo ya visible en su examen de Garcilaso, nos presenta a un ser peruano que ha sido expulsado de su tradición. Alguien obligado, como diría Vallejo, a vivir en un mundo al que nunca pidió que se le trajese:

“... Por eso pareciera que los peruanos hemos sido expulsados de la cultura nacional, de la función cohesionadora del Estado y la sociedad, sumiéndonos a un progreso castrado por el atraso, donde cada vez nos reconocemos menos. Hemos sido arrojados del paraíso originario...” (pp. 206-207). (Ver también p. 213).

Porque el autor es consciente del compromiso social que este tiempo exige al artista. Esto al punto que, precisamente a partir de otro ejemplo/guía de Vallejo se logra localizar el tema del sentido hombre-artista en la necesidad de recuperar el vínculo con el mundo. Una necesidad imperiosa de salir del aislamiento:

“Un ejemplo es el alcance que tiene el poema ‘Masa’ de César Vallejo para que un ser humano se reanime. Una persona que venga a darnos aliento, nos alcance la mano puede restaurar nuestra relación con la humanidad. Es importante subrayar hasta qué punto ayuda a reanimarse el contacto cálido y sensible con el otro. Nuestra animación...” (p. 212).

Solo así podremos volver a ser dueños de nuestro destino (p. 207).

Pero –otra vez– nos habla el poeta: cualquier inicio tiene que localizarse en el interior. Y para mostrar este hecho, el autor nos trae la frase socrática: “Busca en tu interior. Dentro de ti, está la fuente del bien, que puede manar del continuo si profundizas en ella” (p. 207). Pero esta frase no solo es la

clave de los misterios órficos a los que el mismo Platón estaba vinculado, sino que es la que Churata ha referido en la forma de un regreso a la semilla. A una raíz que no es ya ni interior ni exterior, sino que es también la primera condición del *runa* y de la comunidad: "...Por lo tanto se trata de crear el mundo, recrearlo, no dejar que las fuerzas aciagas nos derriben, es en buena cuenta arreglárnoslas con lo que el mundo nos da y mejorarlo, o recuperar aquello que alguna vez nos fue arrebatado." (p. 213-214).

Ante frases como la anterior, uno se pregunta por el alcance real de esta reflexión (como reflejo de algo más amplio y no tanto como el fruto de una experiencia personal). Porque en este punto (como en varios otros de la presente sección), el autor trasgrede –tal vez sin notarlo– el ámbito personal y se vincula con otro tipo de realidad. Y esto es algo que puede resultar comprensible: el autor ha confrontado su propuesta nacional nada menos que con Churata, alguien que, a diferencia de Vallejo, coloca su sentir poético no ya en su mismo ser (solo y acompañado de su propia humanidad, como es el caso de Vallejo), sino en el punto donde la conciencia se descubre como identidad y como continuidad, algo que es siempre inminente en Churata. De allí la doble lectura de varias secciones de algunos de sus textos:

"... Si no hay en la identidad un reconocimiento del otro, careceremos de identidad y de nación. Esta es la cuestión escamoteada de todos los peruanos. Sin identidad abrimos una fisura insalvable para desvanecernos y difuminar el rostro que a imagen y semejanza del azar, se perderá sin contenernos." (p. 214).

Como se ve, aquí la identidad, solo puede ser la Tradición Andina, la misma que recorre la propuesta nacional que marca cada una de las páginas del libro. Pero ahora esta se muestra en la doble dimensión abierta al momento en que el autor reasume su propuesta "ética". Una que transgrede el marco de su misma moral para volverse el hecho mismo de un re-encuentro:

"Para que se realice un cabal reconocimiento es necesario partir del respeto, de la consideración y valoración. En ese sentido el respeto es también una forma de reconocimiento..." (p. 216). Y es que Espezúa aquí ha sido rebasado por su lenguaje. Y esto ocurrió, tal como era de prever, precisamente al momento en que su persona (el *yo* del poeta) conectó con lo que constituye el corazón de una tradición, algo que ante Churata se vuelve inevitable.

De modo que, cuando el autor nos habla de “respeto”, “consideración” y “valoración”, las cosas han escapado por completo del ámbito moral para conducir directamente a la necesidad de asumir —otra vez— lo andino como fundamento.

Este es el punto (aunque intermitente, como es el complejo proceso del artista) en que Espezúa, como hombre post-crisis, localiza al ser peruano. Y es esto efectivamente lo que lo ha conducido a replantear la conciencia de una *nación*.

Pero este enfoque es algo que parece seguir su curso de modo casi independiente a lo que el autor busca o no decirnos:

“Reconocer es doblemente conocer. Pero este conocer doble tiene componentes de valoración, de actitud crítica y de reflexión; uno no reconoce algo si no lo ha considerado reconocible previamente, sino lo ha respetado dándole atención, por lo que el reconocimiento, además de ser una valoración, es una legitimación y garantía de su utilidad, de su importancia real...” (p. 216) Como se ve, estamos años luz de cualquier especulación filosófica tejida en vanas abstracciones.

Podríamos decir, sin exagerar, que Espezúa ha entrado directamente a la ontología de Churata, pero no ya desde la intuición poética, sino desde un encuentro que le ha hecho recuperar su vínculo con una raíz y por ende, con una nacional. Algo que, como se anotó anteriormente, Churata extiende a un mundo entendido como Tawantinsuyu y cuyas personificaciones son los hombres calavera u *hombres chullpa*. Seres pre solares y a la vez guardianes del corazón del mundo aymara.

Solo así se puede entender frases sobre las que el autor ya no ejerce ningún control, pero que a la vez es imposible que el propio Espezúa no haya percibido su verdadero alcance: “Está en discusión si el reconocimiento es más una cuestión de justicia o de autorrealización...” (p. 217).

Finalmente, ante la perspectiva por completo inusitada que abren algunas partes de la última sección de su libro, solo es posible preguntarnos acerca de la línea que divide al visionario andino que fue Churata y aquel otro poeta que, al entrar en contacto con el ser mismo de la tradición aymara, terminó pagando con su propia conciencia. Nos referimos al trágico Alberto Mostajo, cuyo poemario *Cosmos* (1922) anota las siguientes líneas:

PROFETA

*Encendido de auroras
marcha triunfante
sobre el Mundo enfurecido...*

*Su canción, esencia de canciones,
estremece la cara de los Siglos.*

*Crisol de creaciones
en el ¿infierno? ascendente de la Vida
sembrador de eterna cosecha.*

*Brújula de Tempestades taladrando
el Cielo encendido de estrellas.*

*Faro infinito de las voces
luminosas de la Tierra...*

(De: *Cosmos*. Puno. Tipografía Comercial, 1920). (Ver también Ayala 2009).

Efectivamente, por momentos la obra de Espezúa parece marchar sobre un mundo enfurecido. Pero esta vez empujado por una crisis que ha estremecido no solo nuestro presente, sino la cara de los siglos.

Pero su propuesta tenía que presentarse en un lenguaje circunspecto y razonado. Aun así y volviendo al tema de lo que abren algunas partes de esta sección, lo que ha develado esta prosa del poeta Espezúa, no puede escapar a ser leído como algo que ha hablado por sí mismo:

“Hay que volver a las matrices, a los universos originarios desde el cual se producen los significados. Los cambios tienen que ver con la ampliación de conciencia, en la medida que nos damos cuenta que ciertos elementos inadvertidos de dichas matrices actúan sobre nosotros, para nuestra mayor conciencia. Cambiar es reinterpretar lo dado para desplegar una nueva experiencia, una nueva práctica, una nueva conducta. Se trata de un cambio de significado. Cambiar es transformar lo histórico y social. [...]”. (p. 219)

Tal vez el propio autor sea incapaz de respondernos ante todo lo que ha sido plasmado en el texto que acabamos de reproducir. Quién sabe si el

mismo Espezúa alguna vez se ponga a explorar dicho texto para aprender, como nosotros, de la boca de nuestra propia identidad.

Enero del 2021

Ancash-Puno

PERÚ

Resumen final

El libro de Espezúa aparece al final de la primera crisis verdaderamente global que ha conocido el mundo contemporáneo. Y el tema que aborda es precisamente uno de los ámbitos en donde peor se ha reflejado esta crisis: la identidad. Algo que el autor ha vivido primero en su persona y luego a nivel social, pues lejos de ser la crisis mundial el único factor determinante, a esto se suma una crisis de Estado que en los últimos años no ha hecho más que empeorar. Pero a nivel interno, esta crisis se ha mostrado en una forma nunca tan denigrante como la vemos ahora: una corrupción que ha sobrepasado todos los niveles y que se presenta como el principal problema de nuestro tiempo.

En este contexto el Perú ha celebrado su Bicentenario.

Pero el examen del autor, ha partido de la fractura personal que ha resultado siendo también la de una idea de nación que, desde la fundación de la Republica, se tenía como segura. Y es que al localizar su examen en la crisis que fue también la del Garcilaso de inicios de la colonia, lo que se hace es desconocer a la Republica (y con ello a nuestro Bicentenario) y localizar el problema de la fractura del ser nacional en el encuentro mismo de la Civilización Andina y la Hispánica. Pero es también desenmascarar 500 años como fracaso de ser peruano, de ser nación, luego de haber sido civilización.

Solo al abordar el tema de la nación peruana ante la obra de Gamaliel Churata, el autor se enfrenta con la necesidad de asumir lo andino, no como un folclore o cualquier idea de tipo historicista (como el “indio” o los “indigenismos” del siglo XX), sino como un fundamento para comprender una crisis que no resiste ningún examen que no acabe en un presente tan necesitado de respuestas.

Solo al final, cuando el autor se reconcilia con Jorge Basadre, las cosas se vuelven claras. Porque Basadre significa un reencuentro con una República, mediante un examen que ha desbordado los límites que se propuso el autor,

pero también que Espezúa ha relocalizado casi 300 años antes de la República o también 200 años después.

La consecuencia de este enfoque solo podía ser la interculturalidad. Porque solo un diálogo entre los hombres que han sido al mismo tiempo la nación peruana puede reencontrarnos con lo que somos: el *runa* inca, el fervoroso ser colonial, el idealista de la República y finalmente el Hombre Contemporáneo, algo que lejos de ser una suma más o menos “filosófica”, se presenta como las diversas formas de alguien que solo hemos conocido en el tiempo. Pero que, por eso mismo, no puede ser más “historia”, ni glorioso “pasado”.

En suma, el libro de Espezúa se presenta también como una suerte de *via crucis* de lo que ha sido la realidad peruana en cada uno de sus periodos.

Y esto responde a la pregunta planteada al principio: ¿Quiénes son esos “hombres del Perú Profundo”? Pues bien, son los que fundaron su obra en una tradición que es también su identidad. Aquella que Tello descubrió desde la Arqueología, Valcárcel desde la Antropología y Churata desde una Cosmología.

Pero una fundada en algo que siempre estuvo allí: la Tradición Andina. Pero esta vez con una proyección de alcance integral, la “Rasa cósmica” de Vasconcelos. Porque, desde la década de los 90’, el Perú ha vivido por completo aislado de los grandes procesos que, tal como comienza a ser visible luego de un sueño neoliberal que acabó en pesadilla, era fuera del Perú donde se peleaban las grandes batallas por “nuestra América”, como diría Martí. La “gran república latinoamericana” de Churata y la nación peruana que es un reto impostergable.

De modo que el trabajo de Espezúa, se suma al de quienes, desde las últimas décadas, vienen respondiendo desde la matriz misma de su nación: Héctor Béjar, Atilio Borón, Álvaro García Linera, Ana Esther Ceceña, para mencionar lo más relevante del actual pensamiento peruano y latinoamericano.

Finalmente, y retomando el tema de la “devaluación de la palabra” de la que nos habla el autor al cerrar su entrañable ensayo dedicado a nuestra *nación*, podemos decir que Espezúa reivindica para el Perú andino lo que vargas llosa acaba de denigrar a nivel mundial. Justamente el compromiso del artista con su tierra y con su tiempo, esto mediante el reencuentro con lo que siempre ha significado el verbo: nuestra misma verdad.

Agradecimientos

A Carlos Bardales, por leer los borradores del presente texto y por sugerirnos el nombre de nuestro trabajo.

Bibliografía

AYALA OLAZÁVAL, José Luis: 2009 *Alberto Mostajo, Delirio y tragedia de un poeta vanguardista y metafísico*. Lima – Grupo Editorial Arteidea.

BADINI, Riccardo

2010 “La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata,” en Gamaliel CHURATA: *Resurrección de los muertos: alfabeto del incognoscible*. Edición póstuma a cargo de Riccardo Badini. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, 2013.

BASADRE, JORGE

1931 *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Editorial Rosa.

[1943] 1958 *La promesa de la vida peruana*. En *Ibid.: La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima – J. Mejía Baca.

[1978] 1992 *Algunas consideraciones cuarenta y siete años después*. En *ibid.: Perú: problema y posibilidad*: 158-244. Caracas – Biblioteca Ayacucho.

BOSSHARD, Marco Thomas

2014 *Churata y la vanguardia andina*. Lima – Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.

BUSTAMANTE, Juan

[1845] 2015 *Viaje Al Antiguo Mundo*. Puno – Universidad Nacional del Altiplano.

BUSTAMANTE, Juan

[1849] 2015 *Apuntes y observaciones civiles, políticas y religiosas*. Puno – Universidad Nacional del Altiplano.

CHURATA, Gamaliel

[1957] 2013 *El pez de oro (Retablos del Laykhakuy)*. Edición facsimilar a cargo de Henry Esteva. Puno – Universidad Nacional del Altiplano.

CHURATA Gamaliel

[2010] 2013 *Resurrección de los muertos: alfabeto del incognoscible*. Edición póstuma a cargo de Riccardo Badini. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, 2013.

DÍAZ, Walter

2021 “*El Espíritu de la Política* y su proyección en las realidades americanas,” en *Pluralidades, Revista para el debate intercultural*, Vol. 7/8: 48-92.

ELMORE, Peter

2005 “Tupac Amaru y Comentarios reales: El lector rebelde,” en *Libros & Artes* 12: 7-8.

ESPEZÚA SALMÓN, Boris

2016: *El Derecho desde la mirada del Otro. Bases para la construcción del pluralismo jurídico en el Perú*. Lima – Ideas Solución Editorial.

ESPEZÚA SALMÓN, Boris 2021: *NUDOS Y VOCES EN LA REPUBLICA. Ciudadanía y nación en escritores peruanos*. Grupo Editorial Arteidea Perú E.I.R.L.

IMBELLONI, José

1939 “La ‘weltanschauung’ de los Amautas, reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario,” en *XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, tomo II: 245-271. Lima - Perú.

IMBELLONI, José

[1941] 2015 “La Capaccuna de Montesinos después de cien años de discusiones e hipótesis”. Edición facsimilar. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.

LAURENCICH MINELI, Laura

2015 *Lo sagrado en el mundo andino*. Puno – Universidad Nacional del Altiplano.

MACHICADO SARAVIA, Eduardo

2010 “Presentación. Un libro polémico y enigmático,” en Jesús VIZCARRA FABRE, *Copacabana de los Incas*: xix-liv. La Paz – Fundación Flavio Machicado Viscarra (FFMV).

MARIÁTEGUI, José Carlos

[1928] 1979 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Prólogo de Aníbal Quijano. Notas, Cronología y Bibliografía a cargo de Elizabeth Garrels. Caracas – Biblioteca Ayacucho.

MATOS MAR, José

1980 *Taquile en Lima: Siete familias cuentan...* Loma – Banco Internacional del Perú.

NUMHAUSER, Paulina

2021 “¿Quién fue el autor de la Primer Nueva Cronica y Buen gobierno? Emblemas, símbolos y retórica en una curiosa obra jesuita del siglo XVII,” en *Anales del Museo de América*: 204–231.

PAZ, Octavio:

1950 *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl:

1978 *Pizarro*. Lima, Editorial Pizarro S.A. (Obra póstuma).

SÁNCHEZ DRAGÓ, Fernando

1998 *Entrevista a Raimon Panikkar en el programa Negro sobre blanco (emitida el 27 de diciembre)*. La entrevista fue realizada semanas antes en Tavertet, una zona rural del pre-Pirineo catalán y emitida en el marco de las festividades navideñas.

SIVIRICHI TAPIA, Atilio

1946 *Derecho indígena peruano: proyecto de código indígena*. Lima – Ediciones Kuntur.

SOLTERO SÁNCHEZ, Evangelina

2017 “Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas. Genealogía hispánica del Inca Garcilaso de la Vega: Historia de un documento,” en Cesar CHAPARRO GÓMEZ y J. Ignacio ÚZQUIZA GONZÁLEZ (coords.), *El Inca Garcilaso de la Vega, primer intelectual mestizo*: 43-64. Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste.

USANDIZAGA, Helena

2012 “Introducción,” en Gamaliel Churata: *El Pez de Oro*: 11-143. Madrid – Catedra, Letras Hispánicas.

HISTORIA Y DERECHO. HOMENAJE A CARLOS RAMOS NÚÑEZ

VIZCARRA FABRE, Jesús

[1905] 2015 *Copacabana de los Incas*. Puno –Universidad Nacional del Altiplano.