
UNA POÉTICA CRÍTICA: Libro y lectura en el Perú

*No hay documento de cultura que no sea,
al mismo tiempo, un documento de barbarie.*

Walter Benjamin

Enrique Cortez



LA INQUIETUD POR EL LIBRO implica siempre una pregunta por la lectura; la cuestión de la lectura no supone, necesariamente, la presencia del libro. Esto, que parece un juego de palabras, tiene sentido: se presenta como una observación general de una relación no muy feliz entre el libro y la lectura, en un contexto como el peruano; pues, actualiza una tensión tramada a lo largo de su historia, bajo diversas modalidades.

Como lo documentan diversas crónicas de la época de la Conquista, la presencia del libro es central en el episodio del encuentro entre el Inca Atahualpa y las huestes de Francisco Pizarro. Desde entonces, la presencia del libro —de los evangelios en ese caso— señala un conflicto que instauró a la violencia como constituyente de un horizonte cultural marcado por la polaridad de lo hispánico y lo andino. En el pasado, lo que existía era el libro como símbolo de poder, autoridad y violencia; la lectura era un fenómeno que recién se instituyó a partir del siglo XVIII.

ENRIQUE CORTEZ

El presente ensayo¹ abordará lo poco evidente —si se observa en detalle— y lo problemático de una relación que se entiende como natural en la cultura peruana actual. No exento de inconsciencia histórica, reforzado, sin duda, por la pura actualidad del acto de leer, el investigador tiende a pensar que hablar del libro es hablar de lectura.

La hipótesis básica de la que parto argumenta que el libro no equivale a la lectura; supone ámbitos de realización particulares que si bien confluyen en un lector, no están obligados a juntarse. En otras palabras, en el Perú, la historia del libro no es la de la lectura, aunque la lectura dote de historicidad al libro.

El libro, ¿no habla?

... Entra... fray Vicente, llevando en la mano derecha una cruz y en la izquierda el bribario. Y le dize al dicho Atagualpa Inca que también es embajador y mensaje de otro señor, muy grande, amigo de Dios, y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atagualpa Inca que no tiene que adorar a nadie sino al sol, que nunca mueren ni sus huacas ni sus dioses (...). Y preguntó el dicho Inca quién se lo auía dicho. Responde fray Vicente que [se] le auía dicho el evangelio, el libro. Y dixo Atagualpa: «dámelo a mí el libro para que me lo diga». Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comenzó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el Inca: «¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!». Hablando con grande magestad, asentando en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inca Atahualpa.

Felipe Guamán Poma de Ayala
Nueva coronica y buen gobierno, 1615

La historia del libro en el Perú es una historia inaugural marcada por la violencia. Allí donde el libro aparece normalmente como registro, como ayuda para inscribir el efecto de una situación en una subjetividad, en el momento inicial que supuso el encuentro entre el Inca Atahualpa y Francisco Pizarro, su ingreso adquiere aspectos inéditos. Desde su aparición en Cajamarca, el libro se inscribe en

¹ Una versión anterior de este trabajo mereció el segundo premio del Concurso de Ensayo «El libro en la cultura humana», organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en 2004.

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

nuestra historia cultural como un objeto —por lo menos, huidizo— que nada tiene que ver con la lectura.

Es más, la manera en que este momento fue relatado por los cronistas españoles e indios, cada quien con un posicionamiento distinto y generador de una diferente interpretación —como se verá más adelante—, nos advierte que el libro registró un malentendido, un nudo que no se pudo resolver —dígase, leer—, sino con el uso de la fuerza.

La mudez del libro, su dificultad para comunicar nada que no sea un silencio perturbador, un espacio de terror generado por el otro (el gran otro que está en mí) y su realidad inaprensible en palabras, imposible de simbolizar, nos presenta un objeto vacío con el que el padre Valverde toca al Inca para no volver a tocarlo jamás. La horizontalidad que supuso ese encuentro —registrada en uno de los dibujos de Guamán Poma de Ayala— cayó al suelo y de allí no se levantó más².

² Más que cultural y política esta horizontalidad tiene que ver con la liminalidad del acontecimiento. Una liminalidad en donde se puso a prueba, con un resultado positivo, el aprendizaje que tanto Pizarro y los suyos hicieron del sistema militar y político indígena desde 1522 en que Pizarro fue vecino de Panamá. Nos recuerda Lydia Fossa que cuando los españoles entraron en Cajamarca en 1532 «tenían alrededor de diez años de experiencia con el mundo indígena, caribeño y andino, sabían cómo utilizar a su favor las debilidades de sus sistemas verticales, estaban familiarizados con sus costumbres y sabían que, de tenerlas, las armas indígenas no atravesarían las corazas y los cascos españoles. La dualidad gubernamental andina o diarquía quedó en evidencia, pero siguiendo sus estrategias anteriores presentaron a sus dos cabezas no como entidades complementarias, sino como líderes en conflicto. Percibieron o inventaron que ciertos grupos estaban en confrontación con otros: deducir de allí que uno de ellos era un tirano y difundirlo resultó muy fácil, especialmente cuando la muerte de uno de ellos se achacó al otro. Estudiaron el terreno desde el punto de vista militar y comprendieron que la mejor manera de que su ataque tuviera no sólo éxito sino que sirviera de escarmiento y de advertencia era hacerlo en un lugar cerrado, del que no se pudiera salir fácilmente y atacando directamente a quienes estuvieran alrededor del Inca, los principales. Al Inca lo reservaron para utilizarlo posteriormente como rehén y, a la usanza europea, negociar su libertad por riquezas. Una vez que tuvieron el oro y la plata exigidos, decidieron que el Inca suelto sería muy peligroso y lo condenaron a muerte ese infausto 29 de julio de 1533. La conquista del Perú no se debió a un golpe de suerte ni fue fruto de la improvisación: respondió a un proyecto militar cuidadosamente planeado y violentamente ejecutado. Se combinaron muchos de los factores mencionados anteriormente que los españoles supieron usar y transformar a su favor» (7). Ahora bien, es posible plantear que esta horizontalidad, que supuso el proceso del encuentro, presenta un escenario único y que es imposible de entender en sus

ENRIQUE CORTEZ

Ese objeto vacío que pudo ser lugar de la religión, de la autoridad y del poder —como nos recuerda Sabine MacCormack, en su artículo «Atahualpa y el libro», y después Antonio Cornejo Polar, en su ya clásico *Escribir en el aire*—, nunca fue un espacio para la lectura, ni para los españoles. Como lo documentan diversas investigaciones, en un contexto católico —como el virreinato español—, la lectura no puede realizarse como una pauta cultural, sino sólo como un elemento político.

Cuando la lectura es un elemento cultural actúa en las subjetividades, modifica las relaciones entre los sujetos sociales; cuando se limita a lo político, es un eficaz instrumento de control social, de dominación, aún bajo la forma de la «ciudad letrada» —como Ángel Rama precisa—.

Al respecto, MacCormack señala:

En la mentalidad de los soldados que estuvieron en Cajamarca y que escribieron las primeras versiones de nuestra historia, el libro era un objeto sagrado manejado por clérigos y que los laicos lo más que podían hacer era besarlo reverentemente. En las iglesias, los fieles veían imágenes de evangelistas y predicadores mostrando libros sagrados en las manos, cuyo contenido describían y ello mantenía en pie el viejo edificio de la sociedad cristiana. Algunas veces se representaba al mismo Cristo con el libro de la vida. Para los iletrados, tales libros eran objeto de reverencia más que de razonamiento, no digamos de debate. Realmente el libro de Valverde, biblia o breviario, estaba escrito en latín y no podían leerlo Pizarro ni sus hombres. ¿Cómo podía entonces esperarse que lo leyera el Inca? Para el Inca, el libro tuvo que ser un objeto, no un texto, y menos un lugar de acceso a la palabra hablada. (705)

Esta intervención es refrescante —allí donde las interpretaciones se cruzan— porque establece algunos criterios. La cita anterior, por ejemplo, argumenta a favor de la imposibilidad por parte del

detalles, pero sí concebir como un grado cero a partir del cual nuestra historia se presenta como un conjunto de episodios de alejamiento violento entre sus elementos fundantes. En otras palabras, las relaciones entre el mundo andino y el hispánico desde entonces siempre se ha dado en términos de verticalidad entre dominadores y dominados, que es lo propio de una situación colonial y es la historia que todos conocemos. Lo importante es identificar este grado cero.

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

Inca de leer el libro, y aún de los mismos españoles, porque éste era un objeto³ también para ellos. La condición de objeto —que MacCormack no sabe decirnos de qué tipo sería para el Inca, pues no pregunta si la relación sujeto-objeto existía en el mundo andino (cuestión que, por cierto, problematizaría su propuesta)— descarta la fantasía de los primeros cronistas, quienes en esta escena entendieron la desazón del Inca al percatarse de que el libro no le decía nada o no podía hablar⁴.

Como se ha percatado MacCormack (694-699), tanto Cristóbal de Mena —el primer cronista que recogió el episodio del libro—, como Francisco de Xerex —secretario y defensor de Pizarro—, esperaron que Atahualpa actuara respetando la significación religiosa y autoridad del libro. No obstante, según estas versiones, Atahualpa, sin mucha curiosidad, arroja el libro de modo desafiante. Juan Ruiz de Arce, Diego Trujillo y Pedro Pizarro nos presentan breves escenas de lectura del padre Valverde —en contraposición con la postura altanera del Inca—, las que tienen en común —nos resume MacCormack— la siguiente interpretación: «...La autoridad y la verdad del mensaje que los invasores alegaban llevar a Atahualpa reside en el libro que portaba el predicador» (697).

³ Lo que sí fue un texto para los incas y un objeto sin importancia para los españoles fue el *quero* en que Atahualpa invita a beber al enviado de Pizarro y que éste torpemente deja caer. Este episodio, recogido por Tito Cusi Yupanqui, ha sido analizado hace poco por Tom Cummins, quien nos dice que en el relato del Inca que resistió en Ollantaytambo los primeros años de conquista española, «las copas del Inca reemplazan al libro español, como objeto de un intercambio frustrado entre los incas y los conquistadores; un acto fatal que desencadena la batalla. El libro que Atahualpa tiró al suelo, que en todos los relatos españoles es un signo de hostilidad visible, es de tan poca importancia en la historia de Titu Cusi Yupanqui que ni siquiera aparece en el relato de aquel fatal 16 de noviembre... Titu Cusi Yupanqui deja en claro, por lo tanto, que ofrecer una bebida en una aquilla o quero no es un acto intrascendente. Su texto resalta el hecho de que es un acto ritual por naturaleza, pero con fuertes bases políticas, sociales, religiosas y materiales, que su sacrilegio es usado como una metáfora abierta para el inicio de las hostilidades y la anulación de las formas sociales y culturales del imperio incaico» (42 y 43).

⁴ Por cierto, MacCormack (706) dedica algunos párrafos a despejar aquello de que los libros no hablan como una fantasía intelectual de Occidente, recogidos en *El libro del buen amor* del Arcipreste de Hita, en los diálogos de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, entre otros.

ENRIQUE CORTEZ

Con más distancia crítica, Pedro Cieza de León quita importancia a este episodio, dado que no le parecía que justificaba la Conquista, y Francisco López de Gomara —por primera vez, en 1552— y tres años después, Agustín de Zárate. Todos coinciden con la versión de que Atahualpa arrojó el libro porque éste no le hablaba. Por su parte, Martín de Murúa —en la siguiente década— nos presenta la versión de la desilusión de Atahualpa ante la llegada de los españoles, ya que el modo en que sucede este hecho difiere de los mitos sobre el fin del Tahuantinsuyo que el Inca conoce, y donde —en un inicio— ha ubicado a los españoles como enviados del dios Viracocha. El libro arrojado al suelo es, entonces, una consecuencia de esta desilusión.

La parte andina de este relato —presente en las narraciones de Felipe Guamán Poma de Ayala y del Inca Garcilaso de la Vega— tiene direcciones distintas a las apuntadas por los cronistas españoles. Guamán Poma recoge nuevamente la versión de que el libro no habla, pero esta vez no por incompetencia del Inca: «según Guamán Poma ... el silencio del libro no era producto de la ignorancia del Inca, sino falta de los españoles de no comunicarse en la forma apropiada» (MacCormack 702).

En la narración de Guamán Poma, el fraile Valverde explica a Atahualpa que sus dioses eran falsos. Y cuando el Inca le pregunta quién se lo había dicho, el religioso responde que fue el libro, la Biblia. El Inca, entonces, pide el libro para oír por sí mismo lo dicho. Como el libro finalmente no hablaba, Atahualpa arroja lejos de sí el objeto, como quien se desprende de un artefacto que no funciona. Fray Valverde pide auxilio enseguida y el ataque se inicia.

En este punto, la narración de Garcilaso presenta algunos elementos distintos. Este episodio —tratado en el Libro Primero de la *Historia General del Perú*— no tiene la misma importancia otorgada por los otros cronistas, porque en la narración de Garcilaso el tema del conflicto lingüístico es más importante que el del libro. Esta versión —estudiada con provecho por Antonio Cornejo Polar y por la misma MacCormack— es destacable porque para Garcilaso los hechos contados lo fueron desde la perspectiva de Pizarro, y los suyos «para confirmar la exigencia de gobernar el Perú y para reivindicar su reputación del cargo de una agresión ilegal» (MacCormack 702).

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

En *Escribir en el aire*, Cornejo Polar —al recoger la versión de los cronistas que divulgan la versión del libro arrojado al suelo por Atahualpa— dice que este momento es el más representativo de la cultura peruana, porque señala el desencuentro entre dos sistemas: el de la oralidad y el de la escritura. La oralidad —como nos recuerda Santiago López Maguiña— es un «modo de aprehensión ligado a todas las funciones sensibles del cuerpo... La escritura es, en cambio, un modo de aprehensión separado de las funciones del cuerpo» (27). En consecuencia, el libro arrojado al suelo es metáfora de este desencuentro y sitúa al Inca y a sus súbditos en la barbarie:

El libro no dice nada a quien sintetiza en ese momento la experiencia cultural nativa, con lo que él y su pueblo quedan sujetos a un nuevo poder, que se plasma en la letra, y marginados de una historia que también se construye en los atributos de la lengua escrita. De una u otra manera, los cronistas hispanos consideran que el Inca «fracasó» ante el alfabeto y es obvio que su «ignorancia» —de ese código específico— situaba a él y los suyos en el mundo de la barbarie: en otras palabras, como objetos pasibles de legítima conquista. (Cornejo 38)

Para el crítico, en esta dirección es que «la escritura ingresa en los Andes no como un sistema de comunicación, sino dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el Poder»⁵ (48).

Por su parte, la versión de Garcilaso —que para Cornejo Polar no tuvo arraigo en el imaginario andino— nos plantearía un horizonte positivo, pues en su narración la escena del libro no tiene importancia y el drama se instala completamente en el dominio de

⁵ Recientemente, el historiador chileno José Luis Martínez abordó el tema del fracaso comunicativo en la escena de Cajamarca, a partir de la descripción realizada por Diego de Silva y Guzmán en su *Crónica rimada*. Martínez destaca el desarrollo de dos discursos que nunca se encontraron en los hechos de Cajamarca: así los españoles trataron a los andinos como indios y los incas al no ser indios trataron a los españoles como andinos (199). El autor describe el despliegue discursivo de los incas, a partir de una reciprocidad política, que en forma ritual buscaba disuadir a los españoles para acogerlos como súbditos del imperio inca. Jamás hubo entendimiento, y a pesar de la gestualidad que generó muchas lecturas, éstas nunca rebasaron los parámetros culturales de cada grupo.

ENRIQUE CORTEZ

la oralidad. «Retirada la escritura —dice el crítico—, el bilingüismo resulta superable: hablados el quechua y el español parece que no se repelieran, como sí sucede cuando el cruce se establece entre la oralidad y la escritura»(44).

En esa superación del bilingüismo que nuestro crítico anota, pero no profundiza —hay que enfatizarlo—, radica la diferencia de la narración del Inca. Esa superación —añado— sólo se lograría a través de la traducción. Y si la traducción que hacía Filipillo era desastrosa, tal situación le permitió cierto entendimiento a Cornejo. Sin embargo, ese horizonte comunicativo se perdió, finalmente, por la codicia de los españoles — como lo advierte Atahualpa en la narración de Gracilazo—. «Se habría estado logrando un entendimiento —dice Gonzalo Portocarrero—, pero fue la codicia de los españoles y la gritería de los indios lo que impidió que se concretara...

Fueron los gritos los que impidieron al padre Valverde serenar los ánimos de los españoles y parar el ataque. La violencia fue, pues, un malentendido, resultado de la codicia española» (45). Esa codicia puede entenderse también como el efecto del conflicto lingüístico que los gritos metaforizan de manera estupenda. De hecho, gritos que el propio Atahualpa emite en ese tan significativo 'Atac', que Garcilaso traduce en su narración como «qué dolor».

DE LA LECTURA VIGILADA

¿Para qué volver a contar la historia anterior? Esta narración inaugural —que no tiene nada de ejemplar— es, a pesar de su negatividad, el soporte de una cultura en la que los pocos lugares logrados por la lectura son recientes. En efecto —tal como lo documenta Dominique Julia—, el Concilio de Trento reafirmó —mediante un decreto aparecido el 7 de abril de 1546— la importancia de la Biblia, de la tradición y la transmisión oral de la fe.

La política contrarreformista supuso oficialmente un impedimento para la lectura, ya que para «internarse en el camino de la santidad no era necesario tener un acceso directo a los textos sagrados; por tanto, las reservas católicas hacia una lectura solitaria de lo impreso tenían una base teológica y eclesiológica muy argumentada» (369).

En relación al libro, estas medidas tuvieron un doble efecto. En primer lugar, garantizaron un control riguroso para que los libros

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

trataran sólo de asuntos sagrados, ya que los impresores y libreros debían en lo sucesivo hacerlos examinar y aprobar; en segundo lugar, permitió una sistemática producción de textos destinados a uniformizar las prácticas en el conjunto de la catolicidad (Julia 370).

En cuanto a la lectura, se privilegió una lectura controlada de la Biblia, circunscribiéndosela a lectores «capaces». Como señala Nicolas Le Maire —en un texto que publicó en 1651 y que Julia recoge para nosotros—, «una de las prácticas más importantes de la iglesia consiste en ocultar los misterios a los indignos y en alejar del santuario a los profanos» (382). La lectura, en consecuencia, no era para los artesanos, las mujeres ni personas de cualquier condición. Al contrario, Le Maire enfatiza la necesidad de no leer sin maestro ni intérprete.

En el Perú, los pocos estudios que existen sobre la lectura y la cultura del libro en la época colonial están definidos por la experiencia de la represión que supuso la Contrarreforma, tanto en la producción como en la recepción de los textos impresos. Tal como lo muestra Pedro Guibovich, al estudiar la carta de obligación de pago que el librero Francisco Butrón otorgó en favor del mercader de libros Luis de Padilla en Lima (1591): «el predominio de los libros de carácter religioso sobre los de otras materias se explica, en parte, por el hecho de que un sector importante del público lector durante la Colonia estuvo conformado por el clero» (89).

En la compra de Butrón, había después de los textos de religión y literatura, siguen los de historia, para concluir con algunos tratados de política, economía, derecho y administración. Al adquirir estos últimos, Guibovich nos dice que, con seguridad, Butrón «tuvo muy presente al público lector conformado por juristas y miembros de la burocracia colonial» (92).

La lectura popular, tan prestigiada en otros contextos menos inflexibles que el virreinato español, permitió una gran circulación de novelas de caballerías. En nuestro contexto, estas lecturas —cuando se dieron— no fueron nada populares, como lo precisa bien Guibovich, apoyándose en Maxime Chevalier:

Chevalier cuestiona la opinión de quienes afirman que la novela de caballería fue una «lectura popular». En una sociedad mayoritariamente iletrada, como la española del siglo XVI, y en una

ENRIQUE CORTEZ

época en que los libros eran caros y cuya adquisición suponía un fuerte desembolso, no es posible admitir que dichas obras hayan sido una «lectura popular». (91)

En el siglo XVII y parte del XVIII, el sistema colonial se perfeccionó, lo que dio lugar a que los controles tanto de escritura, como de lectura, fueran más férreos. La lectura sólo logró un lugar expectante al final del siglo XVIII, bajo el gobierno del virrey Gil de Taboada, quien propició algunas reformas liberales. Víctor Peralta, quien ha estudiado los hábitos de lectura en Lima de 1790 a 1814 —época, por cierto, crucial para nuestra historia republicana— ha ubicado una revolución de la lectura que se dio en esos años, en tres partes.

El primer impulso de la lectura se dio con la puesta en circulación de tres periódicos, en la primera mitad de la década de 1790: el *Diario Erudito*, el *Mercurio Peruano* y el *Semanario Crítico*. De estos tres, sin duda, el *Mercurio Peruano* fue el más importante:

Quienes escribieron en el *Mercurio Peruano* pusieron todo su empeño en ampliar el conocimiento del país a favor del proyecto ilustrado del virrey Gil. Este vínculo de reciprocidad entre la autoridad despótica y la *Sociedad de Amantes del País* explica el escaso interés puesto por el *Mercurio Peruano*, en fomentar una corriente de opinión más allá de lo científico y literario. (133)

Sin embargo, hay que precisar —siguiendo a Peralta— que en esta reciprocidad «ilustrada» se filtró el interés personal. El discurso de esta publicación, de una retórica de absoluto respeto a la autoridad virreinal, aguardaba el otorgamiento de prebendas personales. Esto, finalmente, sucedió en 1794, cuando José Baquijano y Jacinto Calero —miembros de la *Sociedad de Amantes del País*— fueron promovidos por el gobierno para seguir carrera pública en España; mientras, José Rossi y Rubí volvió ese año también a Madrid para atender asuntos personales.

La partida del virrey Gil supuso el fin de esta publicación, pues ya sin protección, en 1796, el fraile Diego Cisneros —uno de los editores del *Mercurio Peruano*— fue denunciado por la Inquisición (Peralta 112 y 113). La ausencia de periódicos en un espacio donde ya se había gestado un hábito de lectura, por lo menos en los espa-

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

cios aristocráticos, se tradujo en la consulta de la prensa extranjera que arribaba por los puertos: «el comercio libre se convirtió en la vía de entrada de una lectura que, aunque con atraso, suplió la ausencia de información» (113).

Este tipo de lectura, que en un inicio no tuvo la atención del virrey, pronto sufrió represiones, pues la autoridad advirtió su peligro. No obstante, «la opinión pública limeña se había ampliado y, con ello, crecía el peligro de que una lectura política llegara a capas de la población habituadas, hasta entonces, a una total sumisión a la autoridad» (114).

El segundo impulso a la lectura se dio en el periodo del virrey Fernando de Abascal, en 1808, al confirmarse la invasión de Francia a España. El llamado fidelismo fue, en la práctica, una cruzada por la difusión de valores de vasallaje a Fernando VII. Por esta razón, volvieron a salir los periódicos y se dio una mayor libertad de imprenta. No obstante, Abascal nuevamente retrocedió y propició un mayor control sobre la escritura y la lectura.

El tercer momento de la lectura ocurrió en 1810, cuando las Cortes de Cádiz decretaron la libertad de imprenta que autorizaba la libre publicación y circulación de periódicos e impresos políticos, y facultaba a los ciudadanos a expresar libremente sus pensamientos e ideas. En adelante y hasta 1814, tendríamos una dura batalla discursiva, en los nuevos medios, entre los fidelistas y los liberales e independentistas. Se había generado, pues, una opinión pública y un público lector que explicaba, por lo menos, el contexto político previo a la Independencia.

Como se infiere de lo expresado, la lectura no podía ser sino reprimida en la época colonial para garantizar el orden. En este sentido, la censura era la mejor manera de describir los alcances de la lectura que, en las primeras décadas del siglo XIX, pudo mostrarse en toda su dimensión crítica y subversiva.

CON LIBROS Y SIN LECTURA

Relación que no es necesariamente recíproca, por lo menos en nuestro contexto cultural: los libros no son iguales que la lectura. Como he señalado en la primera parte de este ensayo, el libro hizo su ingreso en nuestra memoria cultural como un elemento violentador, un

ENRIQUE CORTEZ

objeto generador de malentendidos. La lectura, en cambio, no se reduce al libro; la lectura genera otros libros que no se pueden leer, que se prohíben leer (pienso en la célebre censura de la obra del Inca Garcilaso en el siglo XVIII). En otras palabras, los libros están allí, organizando el sistema político; la lectura tiene la marca de la censura, existe como un espacio de resistencia (Tupac Amaru II leía a Garcilaso).

No obstante, la censura persiste en nuestros días con nuevas modalidades. Se administra desde la institución educativa cuando ésta exige, ante todo, una lectura funcional; persiste también en los criterios productivos de la industria cultural; presenta sus lados más abominables cuando depende de la prensa amarilla, y desde siempre ha sido campo de la política. Igualmente, es parte del campo académico, que custodia el qué leer y el cómo, a través de eso que se ha venido a denominar el canon.

Como precisan Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, no se debe perder de vista que «la lectura es una práctica encarnada en ciertos gestos, espacios y hábitos. Con el distanciamiento de un enfoque fenomenológico que borra las modalidades concretas de la lectura, considerada como una invariante antropológica, es preciso identificar las disposiciones específicas que sirven para diferenciar las comunidades de lectores, las tradiciones de lectura y los modos de leer» (12).

Esas modalidades concretas nos muestran siempre contrastes entre cultos y analfabetos, lectores torpes y bien dotados, usos legítimos e ilegítimos del texto, diferencias de género, de generación, adhesiones religiosas, entre otros. En todos los casos, la lectura —para los autores— es siempre «una puesta a prueba del cuerpo, la inscripción de un espacio, la relación consigo mismo o con los demás» (15). Dicho de otro modo: la lectura es una operación existencial más que intelectual o funcional; contiene ese potencial de aplicación — como diría Hans Georg Gadamer— que transforma al que lee.

¿Qué hacer con la lectura? Creo que lo primero sería desvincularla de la noción del libro, liberándola así de una relación objetiva y políticamente opresora en el Perú. Esta noción del libro como símbolo del poder y la autoridad —señalada por MacCormack y Cornejo Polar— es lo que más daño le hace a la lectura, porque instala fetichismos que se hacen política. Así lo demuestra una re-

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

ciente Ley del Libro aprobada por el estado peruano, que limita el radio de acción de la lectura a una reducción de impuestos a los libros. También, se experimenta cotidianamente en la demente vigilancia que los distintos funcionarios de sus bibliotecas ejercen sobre los lectores.

Estas manifestaciones de censura contra la lectura tienen su origen en las necesidades del juego social. Es un juego que prioriza, en nuestros días, el ahorro del tiempo y el máximo rendimiento económico sobre necesidades mentales y físicas. Se trata, sin duda, de una interpretación de la existencia que expresa que es mejor cumplir con los requisitos del sistema que cuestionar sus criterios; lo que promueve un modelo funcional desde la escuela excluyente de la dimensión lúdica y placentera de la lectura.

Que sea una interpretación nos plantea que es perfectible o, en el mejor de los casos, reemplazable, ya que lo mejor de la lectura está en su potencialidad crítica y en su dimensión afectiva. Las cuales, en conjunto, transforman al que lee, poniendo la semilla del cambio, a pesar de que todo esté bien delimitado. Esa semilla — como nos lo atestigua la historia— es explosiva. Y si bien demoró en generalizarse durante la Colonia, tuvo manifestaciones que hoy explican nuestra independencia institucional más que nacional.

De hecho, el siglo XX peruano presenta en el género del ensayo la mejor muestra de lectores en ejercicio. En primer lugar, recordemos que éste surgió como un espacio para la crítica y la propuesta de proyectos nacionales, a finales del siglo XIX. Manuel González Prada —después de terminada la llamada Guerra del Pacífico— diseñó un camino crítico que algunos jóvenes retomarían después. Entre ellos, José Carlos Mariátegui resultó el más significativo no sólo porque se ejerció en la crítica, sino porque también elaboró una propuesta; un proyecto nacional.

Podemos mencionar también a Víctor Raúl Haya de la Torre, a los autores agrupados en la generación del 900 —tales como José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaunde y José Gálvez, entre otros—, así como a los llamados indigenistas —Luis Valcárcel y Uriel García—.

Esta breve enumeración apunta hacia una hipótesis de trabajo: el ensayo peruano que surgió con González Prada tuvo un desarrollo sostenido hasta la década de 1940. En el conjunto, predomina

ENRIQUE CORTEZ

la crítica a la República Aristocrática del siglo XIX y la formulación de una propuesta de nación que incluía a los marginales, es decir, a las poblaciones de origen andino y amazónico. Esta crítica a la República Aristocrática tuvo dos líneas generales.

La primera —asociada a la generación del 900— ha sido denominada hispanista, ya que postulaba la inclusión de las masas marginadas en un proyecto de tipo liberal y de horizonte cultural castellano. La otra proponía, diremos que en grados —con Valcárcel y García en el extremo opuesto del hispanismo— una inclusión que dé un lugar a los valores culturales y a las tradicionales milenarias, lo cual pasaba por una toma de conciencia que motivara el cambio por parte de las víctimas del sistema.

El ensayo peruano de la segunda mitad del siglo XX tuvo otra dirección. Crítico de los proyectos nacionales de las primeras décadas, los ensayistas de entonces sostuvieron que la modernización del país alteraba profundamente las relaciones de base sobre las que se había pensado el futuro del Perú en ese entonces. Sin duda, hubo muchas lecciones. El discurso de ensayistas como Sebastián Salazar Bondy, Luis Loayza, Julio Ramón Ribeyro, Mario Vargas Llosa, entre otros, quedó más en el tipo de crítica de las bases del Perú, y fue producto de una tradición caudillista, autoritaria y profundamente colonial.

En este contexto, el ensayo de José María Arguedas se ubicó entre ambos momentos. Conciente de lo extremista que devino el llamado indigenismo, destacó en el texto «El indigenismo en el Perú» lo desfasado que resultaba defender un proyecto parecido. Su crítica al colonialismo —parecida, en muchos sentidos, a la de Salazar Bondy—, iba acompañada, en este caso, de un proyecto nacional que se articulaba a partir de un país que había cambiado por los grandes movimientos migratorios, la modernización del país, la emergencia del mestizo y de la cultura del mestizaje.

La obra literaria de Arguedas, por lo tanto, es indisociable de su proyecto nacional. De igual modo, no podemos asociar la escritura de Loayza a un discurso que no sea crítico de la tradición literaria y cultural de ese momento.

Volvamos a la lectura. Lo que nos muestra el trabajo de los ensayistas peruanos del siglo XX es que más que lectores de libros, nuestros ensayistas fueron lectores de procesos que ocurrieron en la

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

realidad —la transformación de la ciudad a causa de las migraciones— o postergados en ella —la solución del problema del indio—. En sus trabajos críticos, la escritura no tuvo como primera motivación la cita de escrituras previas, aun si las citas de otros libros era consustancial a toda escritura.

Y entro en la contradicción para salir de ella: lo central es que el ejercicio de lectura es tal, pero no de otros libros como motor de escritura —de hecho, hay ensayistas más informados que otros, algunos espléndidamente dotados de bibliografía—, sino de lo que ocurre y de lo que reta la lógica de las instituciones: el funcionamiento de un estado que no representa a la nación; y que, por ende, si nunca la pudo identificar, menos la podría haber formado.

Este ejercicio de los lectores nos da una profunda lección: dado que la lógica del libro está marcada por la censura, la lectura pasa sólo, circunstancialmente, por ellos. Lo importante es cómo se interpretan los procesos y lo que ocurre, como un ejercicio de observación, profundamente, ético.

El ensayo peruano argumenta a favor de una comprensión que diferencie los distintos ámbitos que suponen el libro y la lectura. Dado que el libro está marcado por una herencia colonial de violencia y exclusión, la lectura representa la plena posibilidad de refundación que el trabajo de los ensayistas ilustra bien, pero que aún no ha sido suficientemente aprovechada. No nos apuremos: lo primero es lograr una toma de conciencia y a ella apunta este texto.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

1989 *Indios, mestizos y señores*, Horizonte, Lima.

CAVALLO, Guglielmo y Roger CHARTIER

1998 «Introducción», en: Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (editores), *La historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid.

CORNEJO POLAR, Antonio

1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Horizonte, Lima.

CUMMINS, Thomas

2004 *Brindis con el Inca. La abstracción andina en las imágenes coloniales de los queros* (Traducción de Yolanda Westphalen), Fondo Editorial de la UNMSM, Lima.

FOSSA, Lydia

2004 «El prelude de la toma de Cajamarca», en: *Identidades* (Suplemento cultural del Diario Oficial *El Peruano* No. 68 (septiembre), Lima, pp.6-7.

GUIBOVICH, Pedro

1984 «Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI», en: *Boletín del Instituto Riva Agüero* No. 13.

LIBRO Y LECTURA EN EL PERÚ

JITRIK, Noe

1990 *Lectura y cultura*, Universidad Nacional Autónoma de México.

JULIA, Dominique

1998 «Lecturas y Contrarreforma», en: Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (editores), *La historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid.

LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago

2003 «El concepto de discurso heterogéneo en la obra de Antonio Cornejo Polar», en: James Higgins (editor), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Lima.

MACCORMACK, Sabine G.

1988 «Atahualpa y el libro», en: *Revista de Indias* Vol. XLVIII, No. 184.

MARTÍNEZ, José Luis

2003 «El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca», en: Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (compiladores), *Homenaje a John Murra. Los andes: cincuenta años después (1953-2003)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp.171-205.

PERALTA, Víctor

1997 «Hábitos de lectura y pedagogía política en Perú, 1790-1814», en: *Anuario de Estudios Americanos* Tomo LIV, No. 1.

PORTOCARRERO Maisch, Gonzalo

1993 «Castigo sin culpa, culpa sin castigo», en: *Racismo y mestizaje*, Sur, Lima.

VEGA, GARCILASO Inca de la

1970 *Historia general del Perú* Tomo I, Universo, Lima.

1985 *Comentarios Reales de los Incas* (Prólogo de Aurelio Miro Quesada), Ediciones del Centenario del Banco de Crédito del Perú (Biblioteca Clásicos del Perú), Lima.