

amaru



revista de artes y ciencias

publicación de la universidad nacional de ingeniería número 8 oct.-dic. 1968



INDICE

- 1 *Crisis de crecimiento y crisis de principios*
3 Octavio Paz / *¿Poesía latinoamericana?*
9 Peter Weiss / *Ensayo preliminar para la 'Divina Comedia' drama en tres actos*
16 *Del poeta como personaje dramático al teatro como documento* (E. A. W.)
17 Enrique Lihn / *Almabella y otros poemas*
20 Washington Delgado / *Destierro por vida*
22 Hernán Lavín Cerda / *Están penando*
22 Eugenio Montejo / *No sé a quién silba mi padre*
23 Winston Orrillo / *Requiem para mi abuelo muerto hace varios años*
23 Américo Ferrari / *Los heridos*
24 Julio Nelson / *Una nueva canción*
26 Jesús Ruiz Durand / *Aubrey Beardsley o la metamorfosis de la línea (1898)*
31 William Rowe / *Canto ceremonial: Poesía e historia en la obra de Antonio Cisneros*
36 Salvador Garmendia / *El impostor y su víctima*
38 José Pubén / *Cazando conejos*
40 Julio Ortega / *Simple efímero deseo*
44 Werner Heisenberg / *Lenguaje y realidad en la física moderna*
52 Hugo Pesce / *Tomismo y marxismo en la teoría de la propiedad*
58 John V. Murra / *La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyu*
63 Salvador Palomino Flores / *La cruz en los Andes*
67 Franklin Pease G. Y. / *El mito de origen cuzqueño y la creación solar*
71 Rosa Fung Pineda / *Los antiguos pobladores del Perú: Nuevos hallazgos arqueológicos*
78 Fernando de Szyszlo / *Artesanos maestros del antiguo Perú*
NOTAS COMENTARIOS APUNTES
84 José María Arguedas / *Acerca de una valiosísima recopilación de cuentos quechuas*
86 Mirko Lauer / *Algunos puntos desconexos sobre el paso de una poesía a otra: Perú, circa 1965*
CRÍTICA
88 Luis Castillo V. / *Elogio de la técnica*
91 Javier Sologuren / *Por el esplendor y contra la muerte en Vietnam*
92 NOTICIAS SOBRE LOS AUTORES
PARA EL DIALOGO
93 *La Universidad: contradicción y desafío*
ILUSTRACIONES
73-74 Nuevos hallazgos arqueológicos (fotos A. Guillén)
79-83 Artesanos maestros del antiguo Perú (fotos *The Solomon R. Guggenheim Museum, N. Y.*)
En el texto *Dibujos de Aubrey Beardsley* (pp. 20, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 91)
Diagramación de la carátula y contracarátula J. Ruiz Durand
En la carátula se ha reproducido un fragmento de manto de plumas preincaico encontrado en Chancay (col. Angélica Moncloa / foto J. Ruiz Durand / separación de colores *Discosa*)

amaru

revista de artes
y ciencias

Casilla 1301 — LIMA

Director — Emilio Adolfo Westphalen / Redacción —
Abelardo Oquendo / Blanca Varela

Corresponsales — Antonio Cisneros / André Coyné / Alvaro Mutis / José Emilio Pacheco / Carlos Martínez Moreno / Mario Vargas Llosa

Asesores — Jorge Bravo Bresani / Luis Miró Quesada G. / Georg Petersen / Gerardo Ramos / Augusto Salazar Bondy / Javier Sologuren / Fernando de Szyszlo / José Tola Pasquel



PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE INGENIERÍA
Subdivisión de Extensión Universitaria

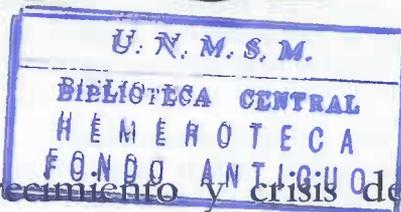
PATROCINADORES

BANCO CENTRAL HIPOTECARIO DEL PERÚ
CORPORACIÓN DE INGENIERÍA CIVIL
FÁBRICA PERUANA ETERNIT S. A.
TECNOQUÍMICA, S. A.

amaru

revista de
artes y
ciencias
oct.-dic. 1968

8



D FI 50 00

Crisis de crecimiento y crisis de principios

Se hace difícil admitir hoy en día que hasta hace muy poco, concretamente hasta la Segunda Guerra Mundial, la universidad pareciera no tener otro papel, al menos en los países más desarrollados de Europa y América, que el de tranquilo y recoleto refugio académico en que eran formados, lejos del tumulto y estrépito de la vida práctica, azezante y azarosa, los selectos cuadros dirigentes que requerían la administración del estado, la salud de la población y la dirección de la empresa privada. El cambio ha sido rápido y radical. El avance tecnológico adquirió ritmo acelerado y ya tiene caracteres de gigantismo la aplicación de los nuevos descubrimientos científicos (física nuclear, conquista del espacio exterior, electrónica, hallazgos espectaculares de la bioquímica, etc.). La institución encargada de conservar y renovar los conocimientos y de formar a los que han de aplicarlos, transmitirlos y ampliarlos no podía quedar al margen de la transmutación. Asistimos así a lo que un joven sociólogo alemán¹ ha llamado el tránsito de la torre de marfil a la fábrica del saber, del adiestramiento de una elite a la producción en masa de especialistas en un sector cada más reducido de una ciencia cualquiera. La gran industria, el régimen político autoritario, en especial su sector militar, han presionado sobre la universidad para adaptarla a sus fines: convertirla en instrumento dócil para la obtención sobre todo, y en gran escala y a corto término, de los expertos necesarios para mantener grandes y costosas instalaciones, hacer rendir al máximo el personal utilizado y asegurar la dominación interna y externa. Exagerando un poco, casi podría hablarse de la producción en serie de una especie de robots, seres sin iniciativa ni criterio, perfectamente adaptados a la realización de una tarea específica. (Porque, desde luego, las rivalidades entre estados y entre consorcios o monopolios exigen, por otra parte, una constante promoción de la invención y el adelanto científico, aunque éstos también sufran menoscabo por forzárseles a seguir las direcciones que a sus intereses juzguen convenientes los poderes en vigencia.) Ante tal situación no es de extrañar que aquellos a quienes se pretende convertir en sujetos pasivos y explotables se rebelen y que movimientos antiautoritarios y libertarios agiten las universidades todas de Europa y América del Norte.

En los países pobres y atrasados y, sobre todo, dominados económica y política-mente, la situación general de la sociedad no podía dejar de reflejarse en sus universidades. En ellos la industria no está sino en embrión o es incipiente y

¹ Stephan Leibfried, *Die angepasste Universität. Zur Situation der Hochschulen in der Bundesrepublik und den USA.* Frankfurt am Main, 1968.

los problemas mayores son, por tanto, los de encontrar la manera de descartar estructuras caducas, injustas y nocivas; crear oportunidades de empleo para una población creciente y miserable, es decir, apresurar el proceso de industrialización; mejorar el nivel cultural, sanitario y económico de la mayoría de sus habitantes, y naturalmente, en primera instancia, seguir los imperativos de la liberación nacional, pues sin la eliminación de la dependencia no habrá modo de llevar a bien los otros objetivos.

En el Perú la trayectoria ha sido convulsa e inestable; a reformas siguieron contrarreformas, fallidas unas y otras; el aumento del número de estudiantes hizo alarmante la escasez de profesores idóneos, problema que se agravó cuando la proliferación irracional de instituciones obligó a un mayor grado de improvisación y relajación de normas; las pocas realizaciones siempre fueron inseguras y precarias bajo la amenaza de los que siempre consideraron la universidad presa escogida para usufructo de partido político o argolla social o camarilla influyente. Tales deficiencias, sin embargo, no podrían ser achacables exclusivamente a las instituciones mismas o a los que dentro de ellas se esforzaron por abrir posibilidades de cambio y mejora, por muy equivocados o inoportunos que fueran a veces sus procedimientos. Sobre todo, hay que reconocer que no habrá perspectivas de un mejoramiento efectivo si no intervienen en él solidariamente todos los miembros de la institución, profesores y alumnos. Es por ello paradójico que al tiempo que en los países industrializados la tendencia es a una mayor liberalización y democratización de la universidad, entre nosotros se pretenda dar marcha atrás y aplicar un corset autoritario a la institución.

La universidad 'ideal' no será un objetivo alcanzable a corto o a largo plazo; al menos puede aspirarse a una universidad viable en que se tengan en cuenta las exigencias de una educación científica efectiva (lo que quiere decir hoy en día, de multiplicación y rápida caducidad de los conocimientos, capacidad para aprender por uno mismo dentro de la universidad y, luego, fuera de ella) y asimismo la formación del individuo como ser libre y creador con arreglo a criterios humanistas y democráticos, de un individuo que pertenece a la sociedad peruana actual y que dentro de ella ha de moverse y que sobre ella ha de influir en mayor o menor grado.

Estas breves líneas no han querido ser sino una presentación al importante texto sobre La universidad: contradicción y desafío, que se encontrará en las páginas finales de la revista, y en que se trata de los fundamentos y principios que han de tenerse presente en cualquier discusión sobre el tema. En particular subrayamos el párrafo siguiente en que se resume una actitud que compartimos plenamente. La universidad toma como punto de partida y razón de ser las deficiencias existentes en el individuo y la sociedad, las múltiples posibilidades de evolución de uno y otra, la relatividad y falibilidad del conocimiento pero también su perfectibilidad, y asume frente a todo eso la misión crítica, transformadora y creadora de la tarea intelectual. De allí que una completa libertad le sea imprescindible, con todo lo que ella exige en una corporación: autonomía institucional, gobierno representativo y compartido que garantice una democracia interna veraz y efectiva, apertura irrestricta a todas las corrientes del pensamiento y a su discusión y a todas las actividades del espíritu creador y de la inteligencia.

Octavio Paz

¿Poesía Latinoamericana?

Empezaré por una confesión: estoy seguro de la existencia de algunos poemas escritos en los últimos cincuenta años por algunos poetas latinoamericanos pero no lo estoy de la existencia de la poesía latinoamericana. Experimento la misma duda ante expresiones parecidas, tales como la “poesía inglesa” o la “poesía francesa”. Una y otra designan realidades heterogéneas y, a veces, incompatibles: La Fontaine y Rimbaud, Dryden y Wordsworth. Aparte de esta dificultad de orden general, hay otra, más inmediata; aunque la frase “poesía latinoamericana” parece natural, no lo es: une dos términos desconocidos. A estas alturas, después de más de dos milenios de especulaciones estéticas, de Aristóteles a Heidegger, padecemos una suerte de mareo filosófico y nadie sabe ya a ciencia cierta qué significa realmente la palabra poesía. Lo mismo ocurre, en el nivel de la política y la historia, con la palabra Latinoamérica: ¿es una o varias o ninguna? Quizá no sea sino un marbete que, más que nombrar, oculta una realidad en ebullición —algo que todavía no tiene nombre propio porque tampoco ha logrado existencia propia. Enumero estas dificultades del tema no por estrategia retórica sino para justificar el método que emplearé en este artículo: la negación y la comparación. En la imposibilidad de definir o, siquiera, describir a nuestra poesía por lo que es, procuraré decir lo que *no* es. Me propongo limpiar el terreno; una vez despejado, los curiosos podrán acercarse para ver y, sobre todo, para oír —no a la poesía, que es muda de nacimiento, sino a los poemas, esas realidades verbales.

Si la poesía es ante todo un objeto verbal (un poema) será difícil tratar en un mismo artículo distintas realidades lingüísticas. En América Latina se hablan varios idiomas: el portugués, el español, el francés y las lenguas indígenas. Estas últimas son las únicas realmente americanas —pero no son latinas. Además, esas literaturas son tradicionales y, casi siempre, orales; por tanto, tampoco son, en un sentido estricto, contemporáneas. La poesía americana de lengua francesa nos enfrenta a un curioso problema. Si los poetas haitianos son latinoamericanos ¿lo son también los poetas canadienses que escriben en francés? Saint-John Perse nació en Guadalupe y Aimé Césaire

en Martinica. El primero es autor de *Eloges* y el segundo de *Cahier d'un retour au pays natal*, dos libros que son dos visiones de las Antillas. La mención de estas obras, tan profundamente americanas y, al mismo tiempo, tan estrechamente ligadas a la tradición poética francesa moderna, hace vacilar la noción de “literatura latinoamericana”. La verdad es que América Latina es un concepto histórico, sociológico o político: designa un conjunto de pueblos, no una literatura.

Las relaciones entre la literatura brasileña y la hispanoamericana son de orden distinto. La comunicación entre el portugués y el español fue constante en el pasado. Apenas si es necesario recordar que muchos grandes poetas portugueses —Gil Vicente, Sá de Miranda, Camões— escribieron también en castellano y que Góngora y Quevedo lo hicieron en portugués. No obstante, la literatura brasileña no es parte de la literatura hispanoamericana: posee independencia, carácter y fisonomía inconfundible. El Brasil es algo más que una nación: es un universo lingüístico irreductible al español. La frase “Guimaraes Rosa es un escritor brasileño” alude no sólo al registro civil sino a la literatura; decir que Darío es el poeta de Nicaragua es confundir las fronteras políticas con los estilos. No hay una literatura argentina, cubana o venezolana: el mexicano Pellicer está más cerca del ecuatoriano Carrera Andrade que de su compatriota José Gorostiza. En Hispanoamérica las tendencias artísticas y los estilos literarios, sin excluir al “nacionalismo”, han traspasado siempre las fronteras nacionales. Por ejemplo: en la década de 1920 se podían encontrar discípulos del humor coloquial de Salvador Novo —y ahora de la “antipoesía” de Nicanor Parra— en casi todos nuestros países —excepto en Brasil. En cuanto a los grandes poetas brasileños (Bandeira, Drummond de Andrade, Cabral de Melo): ninguno de ellos ha ejercido influencia en la poesía hispanoamericana. El grupo de poetas concretos de Sao Paulo, que tanto y legítimo interés ha despertado en Inglaterra, apenas si es conocido entre nosotros; sólo en México, que yo sepa, se ha publicado una antología de poesía concreta brasileña.

mos, nos desollamos: descubrimos que el lenguaje es el hombre y que estamos hechos de palabras, dichas y no dichas, unas banales y otras atroces. Pero para saberlo hay que hacer la prueba del desollamiento y pocos se han atrevido. Aunque los españoles también han tenido una actitud crítica, el objeto implícito o explícito de esa crítica ha sido siempre la regeneración o la restauración: el regreso a una España esencial, sustancial u original. Es el tema de la *verdadera España*, que va de Larra a Unamuno y Machado. Un tema elegíaco. En Hispanoamérica no hay regreso porque, como en Argentina y Chile, no hay más historia que la del triste siglo XIX o porque, como en Perú y México, la historia es otra: el mundo precolombino. La verdadera Argentina no está en el pasado ni es una esencia: es una invención diaria, algo que debemos hacer. En México el pasado es algo que no podemos abandonar y al que tampoco podemos regresar: una tensión entre un pasado extraño y un presente no menos extraño.

Los movimientos poéticos hacen visibles todas estas alternativas hispanoamericanas. El “modernismo” (1890) y la vanguardia (1920) nacieron en Hispanoamérica y de allí fueron trasplantados a España. En los dos casos los españoles acogieron con reticencia esas revoluciones; aunque terminaron por adoptarlas, las modificaron con genio y le dieron un baño de tradicionalismo (Unamuno, Machado y Jiménez en el primer cuarto del siglo; Guillén, Lorca, Cernuda, Alberti y Alexandre en el segundo.) Así, la primera nota distintiva de la poesía hispanoamericana, por oposición a la española, es su sensibilidad frente a lo temporal, su decisión de afrontar la modernidad y fundirse con ella. Su nostalgia de futuro, diría. La otra: su curiosidad, su cosmopolitismo. Los primeros hai-kú de lengua española los escribe un mexicano, José Juan Tablada, hacia 1917; tres años después, aparece otro volumen suyo, esta vez de poemas “ideográficos”. Mientras Antonio Machado publica, en 1917, *Campos de Castilla*, Vicente Huidobro lanza, en 1918, *Poemas Articos*. El mejor libro de Huidobro es un extenso poema: *Altazor*. Su héroe es un antipoeta-aviador-cometa: la tradición luceferina del ángel rebelde y caído. El movimiento se refuta a sí mismo y se resuelve en inmovilidad: la modernidad es un abismo en el que se precipita Altazor-Huidobro. Doble tentación: estar en la punta del tiempo o estar en un espacio que sea todos los espacios, todos los mundos. Una cosmópolis parti-

cular. La biblioteca de Babel no está ni en Londres ni en París sino en Buenos Aires; su bibliotecario, su dios o su fantasma, se llama Jorge Luis Borges. El escritor argentino descubre que todos los libros son el mismo libro y que, “abominables como los espejos”, repiten la misma palabra. Altazor busca a un tiempo que esté después del tiempo y desaparece en el aire. Borges interroga a los espejos y contempla el paulatino desvanecimiento de las imágenes. Su obra se propone la refutación del tiempo; no es, quizá, sino la fábula de la vanidad que son todas las eternidades que fabricamos los hombres.

Otra tentación, otra respuesta a Occidente y a la modernidad: encontrar un tiempo que esté *antes* del tiempo, una antigüedad anterior a la historia. El primer gran libro de Neruda —un libro que marcó a los que llegamos después— se llama *Residencia en la tierra*. No es una tierra histórica, no es Chile ni tampoco la América precolombina de Carlos Pellicer; es una geología mítica, un planeta en fermentación, putrefacción y germinación: el amasijo primordial. Vida no intrauterina sino intraterrestre: “el tiempo que debajo del océano nos mira”. La modernidad de *Residencia en la tierra* es una antigüedad no histórica, la abolición de las fechas. A la barbarie terrestre, genésica de Neruda, responde César Vallejo con su “sermón de la barbarie”. Su poesía es religiosa: un sermón; y su tema es bárbaro: no la tierra del principio sino el hombre primordial. No el indio ni el negro ni el mestizo, aunque sea esos tres personajes: el huérfano. ¿Quién es ese huérfano? Aquí confluyen el americanismo, el marxismo y el cristianismo: el hombre desposeído de América Latina; el proletariado, la clase internacional sin tierra ni patria; y la víctima abandonada por el padre, el hombre como Cristo colectivo. La madre de este huérfano universal es una “muerta inmortal”. Una muerte activa, que no es ni la Iglesia ni la Historia ni la tierra: “el placer que nos engendra y el placer que nos destierra”. No hay tierra, no hay *entierro*. Hay exilio.

Los cuatro poetas que he mencionado pertenecen a la generación anterior a la mía. Sus obras, casi es innecesario decirlo, no representan toda la poesía hispanoamericana entre 1920 y 1945; tampoco se dejan encerrar en las frases con que he pretendido, momentáneamente, definir las. Me he servido de sus nombres como símbolos o, más bien, como signos indicadores de ciertas direccio-

nes de la poesía hispanoamericana. Cuatro maneras de encarnar la modernidad y, en cierto modo, de negarla. Cuatro respuestas a la misma pregunta. A la inversa de lo que afirma implícitamente la poesía de sus contemporáneos españoles, para ninguno de ellos hay una sustancia original ni un pasado por rescatar: hay el vacío, la orfandad, la tierra del principio no bautizada, la conversación de los espejos. Hay sobre todo, la búsqueda del origen: la palabra como fundación.

El destino del idioma español en América suscita un paralelo: el del inglés en el mismo continente. La analogía puede resultar engañosa si no se advierte que, de nuevo, se presenta como una simetría inversa. La situación de los interlocutores ha sido distinta y distinto el contenido del diálogo. Las colonias angloamericanas eran efectivamente colonias, prolongaciones más o menos disidentes dentro de la gran disidencia que fue y es el protestantismo inglés. Las hispanoamericanas eran virreinos hechos a la imagen y semejanza de la monarquía católica. Por una parte, pequeñas comunidades unidas por vínculos religiosos que las consagraban como un grupo aparte (y elegido) dentro del cristianismo protestante; por la otra, una población heteróclita desparramada en un territorio inmenso pero regida por una misma iglesia y sometida a una compleja máquina burocrática. Entre el protestantismo, las instituciones democráticas anglosajonas, la idea del progreso y el capitalismo hay una relación orgánica. Así, la independencia de los Estados Unidos puede verse como un conflicto dentro de un sistema: no una ruptura sino una separación. La independencia hispanoamericana fue una negación del pasado español: catolicismo y monarquía absoluta. Una verdadera revolución. Por eso muchos liberales españoles, como Mina, lucharon al lado de los insurgentes hispanoamericanos: esa pelea era la suya. Los angloamericanos fundaron una sociedad que, lejos de negar sus orígenes, no se proponía sino el cumplimiento de la gran revolución europea iniciada por la Reforma. Los hispanoamericanos querían derribar el viejo orden y substituir el universalismo católico y monárquico por el universalismo de la Ilustración y la Revolución francesa.

La resistencia a la independencia angloamericana era exterior, venía de la Metrópoli; en Hispanoamérica la

resistencia también era interior: el orden español había arraigado en la tierra. Señalo que ese arraigo se debió no solamente a la conversión de millones de seres al catolicismo y a las notables creaciones de los españoles en la esfera de la cultura, sino a que en el orden colonial participaban, así fuese en la base de la estructura social, todos los habitantes. Las colonias hispanoamericanas eran una complicada red de instituciones, sentimientos e intereses que abarcaba tanto a los criollos como a los indios y mestizos. Entre sus horrores figuraron la esclavitud y la servidumbre feudal, no el "outcast". Tal vez por esto nuestro movimiento de independencia fue una revolución abortada: adoptó constituciones republicanas pero dejó intacto el orden feudal y substituyó el dominio de la Metrópoli por el de los caudillos militares y los terratenientes. Las instituciones democráticas fueron (son) una fachada. Algo así como ciertos recientes "socialismos" asiáticos y africanos, aunque más perverso y perdurable: desde entonces la mentira se volvió consubstancial a nuestra vida política. La fragmentación del continente y la acción de los imperia-lismos, especialmente el de los Estados Unidos, consumaron el fracaso de nuestra independencia.

Los angloamericanos han vivido su historia como una acción colectiva, de la que se sienten solidarios y responsables. No importa que para Whitman esa empresa común haya sido sinónimo de libertad y fraternidad y que para Robert Lowell lo sea de crimen. De una y otra manera, según su tiempo y su temperamento, los dos poetas afirman su responsabilidad y su participación. Cierto, la infeliz expresión "poesía confesional" no sólo evoca la rejilla del confesionario y el diván del psicoanalista sino que delata la obsesión con el tema del pecado original (y yo prefiero el *otro* tema de Occidente, el de Rouseau y el de Blake: la inocencia original). Pero la confesión se redime o, más exactamente, se *purga*, apenas se inserta dentro del contexto de una sociedad y de sus trastornos históricos y morales. La actitud hispanoamericana es la contraria: Vallejo, no menos religioso y no menos radical que Lowell, no se siente culpable sino víctima. Neruda, nada cristiano, tampoco se siente culpable: acusa. No, nosotros no hemos vivido nuestra historia; la hemos padecido como una catástrofe o como un castigo. Nuestros héroes son aquellos que nos defienden del tirano local o, como Juárez y Sandino, del poder extraño. No hemos sido sujetos sino objetos de la historia. En su-

ma, por una parte, consagración del acto o confesión del crimen; por la otra, queja o acusación. Dos monólogos.

Whitman y Pound son tal vez los poetas representativos de los Estados Unidos (representativos no quiere decir forzosamente mejores). Ambos proclaman un universalismo que es, en el fondo, un americanismo. Uno y otro afirman que los Estados Unidos tienen una vocación mundial. Whitman americaniza a la libertad y hace de su tierra el lugar de elección de la “camaradería”. Pound acumula en sus *Cantos* los ideogramas chinos, los jeroglíficos egipcios y las citas en griego y provenzal. El método de Pound es semejante al del conquistador romano, ladrón de los dioses de los vencidos. Apropiarse de un dios extraño o de un texto ajeno son ritos mágicos de significación parecida: en ambos casos no se trata tanto de construir un museo universal de despojos como un santuario de ídolos eficaces. El rito es un homenaje y, asimismo, un sacrilegio, una violación: se desaloja a la divinidad de su templo y al texto de su contexto. (De paso: ¿cómo y por qué diablos se le ocurrió a Pound que Confucio podía ser el maestro de los Estados Unidos? El chino postula un orden natural, fundado en el tiempo cíclico y en jerarquías inmutables; los Estados Unidos, desde su nacimiento, se han identificado con dos ideas anticonfucianas: el progreso y la democracia). El pensamiento de Whitman, en este aspecto, no es radicalmente distinto: *Passage to India* debería llamarse *Passage to U.S.A.* El poema canta la reconciliación entre Asia y América: “the Elder Brother found, the Younger melts in fondness in his arms”. Pero éste encuentro es el resultado de una exploración: el poeta norteamericano se presenta como el descendiente espiritual de Alejandro, Tamerlán, Babur, Vasco de Gama, Marco Polo y hasta del pintoresco y mentiroso Ibn Battuta. En su entusiasmo no se le ocurre a Whitman que “old occult Brahma and tender junior Buddha” podrían encontrar su abrazo más bien incómodo. Turbar la meditación del yogín, abstraído en la contemplación del Uno o en la disolución de todos los vínculos, incluso los fraternales, es por lo menos una impertinencia. Hay una suerte de rapacidad, grandiosa y conmovedora, en esta avidez. Un apetito realmente ecuménico; otros pueblos se han contentado con destruir los ídolos y los textos de los muertos y los humillados.

La teoría poética de los *Cantos*, el método de la *presentación*, es lo contrario de la traducción. Es verdad que toda traducción implica trasmutación y, por tanto, desfi-

guración y apropiación, generalmente inconscientes. No obstante, el ideal del traductor es la objetividad, el respeto al texto original. O sea: el reconocimiento del *otro* y de lo *otro*. La traducción es una actividad civilizada porque nace, como la imitación, de la veneración ante lo ejemplar o lo único. Sus raíces son éticas y estéticas. La veneración no excluye sino que exige la fidelidad. Ejemplo: las versiones chinas y tibetanas de los *sutras* y *sastras* budistas. Por esto la traducción también es civilizadora: nos presenta una imagen fiel del otro; así nos obliga a reconocer que el mundo no termina en nosotros y que el hombre es los hombres. Pound ha sido un gran traductor y en este sentido ha sido un civilizador y no sólo del mundo de habla inglesa: sería inútil buscar en francés, español o italiano una versión del *Shih Ching* comparable a la suya. Pero el método de los *Cantos* está fundado en una falsa analogía: lo que Pound llama “presentación” no es muchas veces sino yuxtaposición. Además, en ningún caso su escritura es realmente ideográfica, ni siquiera cuando incrusta ideogramas chinos en su discurso: en ese contexto, que es el de la escritura lineal y fonética de Occidente, los signos chinos dejan de ser ideogramas. En efecto, si el significado de todos los signos es significar, ¿qué significan los ideogramas *dentro* de un texto escrito en inglés? Una de dos: o son citas que exigen una traducción y ésta no puede ser sino no-ideográfica —o son trazos mágicos, signos que han perdido su virtud de significar.

Mi objeción no es únicamente estética —después de todo Pound es un gran poeta— sino moral. Aparte de ser ingenua, su teoría —hay que decirlo aunque resulte escandaloso— es bárbara y arrogante. Barbarie y arrogancia de conquistador: Roma y no Babel. Es verdad que, en cierto modo, los *Cantos* podrían verse como un poema arrancado de la biblioteca de Borges. Hay una diferencia: el poema de Pound tiene (o quiere tener) un sentido: es la imagen del “proceso histórico”, el “cuento de la tribu”. Un cuento que para Borges, más budista que confuciano, no tiene sentido. La biblioteca de Pound es un conjunto de signos con significados contradictorios a los que el poeta pretende (y a veces logra) imponer sentido; la de Borges es un sistema de signos que, en sus combinaciones, disuelven más y más sus precarios significados. Las “ideas en acción” de Pound son, para el escritor argentino, el reverso de las ideas. O más bien: el reverso de la idea de ideas. La fundación de Buenos Aires, tema

predilecto de Borges, no es un acto sino una idea —una hipótesis. . . Los poetas de los Estados Unidos están condenados al futuro, al progreso —a cantarlo o a criticarlo, es lo mismo. Los hispanoamericanos estamos condenados a la búsqueda del origen o, también es lo mismo, a imaginarlo. Unos y otros nos parecemos, si en algo nos parecemos, en sentirnos mal en el presente. Somos los prófugos de todas las eternidades, sin excluir al tiempo circular de Confucio.

A pesar de que a lo largo de este artículo he mezclado, tal vez con exceso, las consideraciones literarias y las históricas, no creo en la omnipotencia de la historia. Creo, en cambio, en la soberanía de la poesía: uno de los poemas más hermosos que he leído (sí, en traducción) es un himno funerario de los pigmeos, un pueblo sin historia. Pero historia y poesía se cruzan y, a veces, coinciden. La historia traza figuras y signos que el poeta debe reconocer y descifrar. Es indudable que de Bolívar a Zapata y de Zapata a Fidel Castro —un aristócrata, un campesino y un revolucionario de la clase media— hay una cierta continuidad, no en las ideas sino en los propósitos profundos y tal vez inconscientes. Lo que unos llaman “lógica de la historia” y otros “destino”. Un poeta hispanoamericano no puede ser insensible a esta continuidad: encontrar el origen y fundar una sociedad no son, en lo esencial, tareas contradictorias sino complementarias. Cuando la historia y la poesía riman, esa coincidencia se llama, por ejemplo, Whitman; cuando hay discordia entre una y otra, la disonancia se llama Baudelaire. Frente a lo segundo no le queda a la poesía sino retraerse, fundarse a sí misma: *l'action restreinte* de Mallarmé.

Los peligros de la discordia son la canción irresponsable o el silencio —a no ser que ese silencio se resuelva en *Un coup de dés*, algo que sucede sólo una vez cada siglo. Los de la coincidencia se ejemplifican con el caso trágico de Mayakowski y con los simplemente deplorables de Aragón y tantos otros. La poesía y la historia se completan, a condición de que el poeta sepa guardar las distancias. El poder, aún si es un poder revolucionario y generoso, por ley natural tiende siempre a neutralizar y anular no sólo las heterodoxias sino las diferencias. Mi generación ha conocido los dos extremos, la discordia y la coincidencia.* La mayoría (y lo mismo debo decir de los poetas jóvenes) ha resistido a una y otra tentación, al soliloquio y a la retórica del entusiasmo por consigna. Algunos de estos poetas han escrito unos cuantos poemas que figuran entre los mejores de la poesía hispanoamericana de este siglo. No es esto lo que deseo destacar sino que nunca, hasta ahora, han olvidado que la poesía, incluso en la coincidencia, es disidencia. No predico una heterodoxia, a pesar de que por temperamento me seducen las heterodoxias; afirmo que la poesía es irreductible a las ideas y a los sistemas. Es la *otra voz*. No la palabra de la historia ni la de la antihistoria sino la voz que, en la historia, dice siempre otra cosa —la misma desde el principio. No sé cómo definirla ni explicar en qué consiste esa diferencia, ese tono que, sin aislarla, la vuelve única y distinta. Diré solamente que es la extrañeza y la familiaridad en persona. Basta *oír*la para reconocerla.

* No he hablado de ella, en primer término, por pudor; enseguida, porque este texto no es un panorama de la poesía contemporánea hispanoamericana. De ahí que no me haya ocupado tampoco de los jóvenes y de varios notables poetas de la generación anterior a la mía.

EMPECE reuniendo datos sobre Giotto, quien cada mañana estaba sin falta frente al taller de Cimabue mirando trabajar al maestro, hasta que éste le tomó como discípulo. Según la descripción que de él ha llegado hasta nosotros, Giotto era de conformación maciza; Dante, cuando le conoció más tarde, hablaría de la fealdad de su rostro. Giotto desconfiaba de todo lo que no fuera asible y pudiera contornearse con las manos. Desechó toda ilusión e introdujo la objetividad en su arte. Para él pintar consistía en la delimitación de un plano. Con él se acabaron los íconos que miran desde la pared y fijan la vista del espectador. Dio vuelta a sus personajes, los hizo llevar vida propia en un mundo de ellos subordinado únicamente a las leyes de la composición. Atrás quedaron las madonas bizantinas y también los tonos graves —pardos y negros— de la humildad y el recogimiento a los que Cimabue aun permanecía fiel. Los colores de Giotto relucían, los rostros y cuerpos que pintaba no eran más seres ideales sino personas vivas. Se erguían en una atmósfera hecha para ser respirada, se posaban sobre suelo firme y su movimiento estaba impregnado de la momentaneidad de lo real absoluto. Leí acerca de Giotto encaramado en los andamios en Asís, de la manera cómo preparaba sus pinturas. Con dos partes de arena y una de cal mezcladas con agua formaba el revoque que aplicaba espeso sobre la piedra; una vez seco ésto trazaba la red de cuadrados que servían de esqueleto al dibujo. Transportaba luego al muro con almagre y carbón los contornos del croquis y los cubría trozo a trozo con un enlucido tenue. Sobre esas manchas aun húmedas extendía la primera capa de pintura siguiendo las líneas que en ellas se vislumbraban, modelando con blanco y tierra verde veronés, diluidos los colores en yema de huevo y leche clarificada, ligados con savia de vástagos de higuera.

EN PADUA pintó Giotto la capilla de los Scrovegni y se dejó pagar con dinero mal adquirido. El, el pintor, proporcionó a Enrico Scrovegni la vestidura que le permitiría fungir de patrono de las artes. En honor de la Madona se construyó el edificio en el lugar de la Arena y el fundador se puso delante de las pinturas para desde allí conquistar el dominio de la ciudad. Consagrada el 6 de marzo de 1306 se ve hoy la capilla en la ciudad atiborrada de vehículos no lejos de la estación. En cuatro hileras los frescos, para ser leídos de izquierda a derecha, cubren desde el zócalo hasta la cornisa. Están manchados por la humedad, cuarteados por distintas

partes, descascarados por la presión de aire de las bombas, conservan empero todo su vigor los colores y hechizan siempre las figuras que en cada uno de sus pasos, en cada una de sus facciones muestran esa seguridad nueva que entonces (y ahora) las regía. Con estas pinturas una vez insufló el servidor a su amo arrogancia y coraje y confianza en la supremacía de sus finanzas, como en nuestro tiempo las pinturas actuales santifican el dinero de sus dueños, aunque luego se esfume la figura de Enrico Scrovegni y no será recordada más sino al borde del abismo, del sétimo al octavo círculo del Infierno, entre los usureros que saltan sobre la tierra caliente vigilados por el dragón Gerión. También ha desaparecido Giotto, que se dejaba comprar, pero sus pinturas se conservan según las concibió, no perteneciendo a nadie sino a sí mismas. El tiempo se ha detenido en ellas. Todo estruendo ha sido eliminado. Persistiendo en su movimiento continuo que de las rodillas se comunica al tronco, los brazos, hasta desviar la dirección de la cabeza, junta ojo con ojo, gesto con gesto, se muestran las figuras tales como Giotto las palpó con sus manos. Cuando el pintor terminaba su obra, se le presentó Dante en la capilla sobre la Arena, la capilla de María, de los Scrovegni, en el terreno de un burdel demolido; venía desterrado, huyendo de morir en la hoguera en Florencia, su ciudad natal, cambiando sin tregua de Arezzo a Bologna a Ravenna. Comenzarían entonces una conversación que se dice fue proseguida en otras ciudades, en Verona quizás, y también en París, en donde posteriormente Dante enseñaría en la Sorbona. Me imaginaba a Dante y Giotto hablando entre sí y me preguntaba lo que podían haberse dicho. Dante lucía entonces, según testimonio de Bocaccio, espesa barba crespa y un gorro con orejeras. A Giotto, pintor de figuras perfectas, había fallado, al parecer de Dante, la propia hechura. Allí los tenemos frente a frente a los dos renovadores de las artes de escribir y pintar. ¿Sería esto materia para una pieza de teatro?

LA TENSION dramática se obtendría comparando los mundos que llevaban dentro, estampado en el del uno todo lo terreno, en el del otro la creencia en lo sobrenatural. Dante ateniéndose meticulosamente al culto y ceremonial religioso. Giotto preocupado sólo del hombre, pintando al hombre con sombría voluptuosidad, haciendo percibir con ferocidad lo corporal de la carne y la sangre, de todo aquello que en Dante era controlado glacialmente. Giotto atacando virulentamente al clero, Dante estremeciéndose de temor ante este hereje. El mundo de Giotto aparecería siempre fácilmente comprensible en tanto que el de Dante sería materia de penosa reflexión. Giotto no ocultaría sus pasiones; él, deforme y maltratado por la naturaleza, buscaría el amor carnal, mientras que Dante pasaría de lado inafectable. Pero tendrían en común la exploración de los fenómenos, la capacidad para representarlos y por ello se estimarían el uno al otro. In-

vestigué también las querellas entre familias, las rivalidades entre ciudades, la lucha de los feudales contra los nuevos ricos, la enemistad entre papa y emperador, las incursiones de los príncipes, partiendo siempre de mi época, estableciendo lo idéntico a ella, y en esta confusión de ambiciosos planes políticos e intereses económicos empujaría a estos dos, a Dante y Giotto, por mí puestos a girar, seguiría a Giotto en su carrera entre poderosos protectores, apoyado por banqueros o monarcas, y a Dante en pos de influencia y títulos, enredado en la lucha partidaria, condenado, viviendo en pobreza, penosamente, de trabajos mal remunerados, luego, de nuevo al servicio de Curia y reyes, a nueva fama elevado. Una búsqueda a fondo habría permitido procurarme gran cantidad de datos y armar sobre ellos lo que se dijeron Dante y Giotto hace seis siglos y medio y con bastante paciencia se habría determinado la actualidad de lo dicho entonces como igualmente la del mundo que los rodeaba. Me imagino que Dante no emprendería su peregrinación con Virgilio sino con Giotto y que lo que les ocurriera adquiriría vida bajo la precisión de las palabras bien medidas y de las formas y colores inventados por el pintor. Ya se me presentaban algunas escenas en que objetos y personajes estaban matemáticamente repartidos, acomodados de tal manera en el escenario que las actitudes, las miradas, la expresión de las manos se resolvían en un sistema de coordenadas. Dante y Giotto, así pensé en un principio, debían aparecer con los rasgos característicos de su época, los personajes de la comedia presentarse conforme habían sido dispuestos en los diversos dominios de la muerte, y ser llamados los prelados, los vándalos, los magnates con sus propios nombres y serles conferidos sus atributos de entonces, aunque lo que sobre ellos se dijera hubiera que ponerlo en relación con el mundo donde vivo y en el que reconozco de nuevo lo que aconteció a Dante y Giotto.

LA PRIMERA dificultad con que tropezó Giotto apenas iniciada su carrera fue al pintar el ciclo sobre la vida de Francisco de Asís, el santo que había optado por la pobreza. Pero Giotto desconfiaba de la pobreza. El que es pobre miente. Si Cristo ya había asumido la pobreza por todos nosotros, era temerario ser pobre después de él. Los bienes terrenos están allí para ser disfrutados, disponibles en cantidad suficiente para que, en justa repartición, todos puedan compartirlos. ¿Por qué entonces honrar a uno que ha renunciado a ellos, por qué proponerlo como modelo y glorificarlo en una pintura? Quizás la estrechez escogida voluntariamente por San Francisco indujo a Giotto a liberarse de todo lo superfluo, tal vez le facilitó la simplificación de su estilo, pues le hizo tomar de la vida del santo sólo lo más escueto, lo despojado de todo exceso. Leí que muchos expertos en arte, sobre todo de los que escriben belleza con mayúscula, ponían en duda la intervención de la mano de Giotto en esas escenas. Encontra-

ban demasiado fría la arquitectura de los edificios, demasiado ásperos los peñascos, la vegetación, los cilicios, demasiado aislados e inquietantes el trono vacío, el carro de fuego, las columnas y el crucifijo, pero es por allí precisamente que su lenguaje entra en el presente en que vivo. Esa mesa puesta con su pan redondo, con unos cuantos cántaros y copas esparcidas sobre ella, y el pescado en la fuente de madera, todo sin rastro de sombra sobre el mantel níveo. Esa ciudad de altas torres cuyos planos se entrecruzan, y el durmiente en su aposento, y junto a él su sueño pintado más grande que natural y con más precisión que él mismo. Aquí en un comienzo los personajes están apartados, no se buscan con la mirada, encerrados cada uno en su monólogo, iguales como me imaginaba las figuras en el escenario de mi drama. A Giotto lo veía en Asís de noche, en lo alto de la colina, sobre la muralla de piedra; detrás suyo la iglesia que para él no era sino taller; debajo las oscuras bóvedas de Cimabue, encima las obras de su mano. Y veía el pueblo de San Gimignano donde se refugió Dante en su huida, la ciudad en la montaña y sus cien torres desde cuya cúspide divisaba la Toscana. El Cerro de la Purificación se elevaba desde este paisaje con sus manchas de tierra amarilla y sus árboles en cuyas copas redondas se dibujaba nítidamente cada hoja. ¿Qué podía yo hacer con este camino que Dante y Giotto recorrieron cada uno por su lado, perfeccionando con tenacidad su oficio? ¿Qué podía sacar de la concepción dantesca de esa repartición en lugares para penitentes, redimidos y glorificados? Todo ello era contrario a mi propio mundo. En el mío no hay más que el aquí y el ahora, en él hay que tomar todas las decisiones, en él no existe aplazamiento ni otro poder que el que domina a los vivientes o los deja escurrírsele de entre las manos. ¿De qué me servían esas descripciones de tormentos a que estaban sometidos eternamente los malhechores ya que para mí no hay más tormentos que los padecidos aquí, ahora, durante mi vida, y no por los que los hicieron sufrir? ¿Qué me aprovechan esos campos para que los inocentes reposen de sus penas cuando yo sé que no poseen más que esas penas de las que nunca, porque murieron con ellas, podrán desprenderse? ¿Y qué significa la purificación? ¿es aún posible, en la confusión en que vivimos, librarse del desorden con que los otros se comportan? ¿cómo podría pedir perdón por las palabras, los hechos, las órdenes monstruosas que hemos consentido? ¿Podríamos contentarnos con la agresividad que contra sus mandantes dio prueba Giotto colocando al lado de los representantes de Iglesia y aristocracia a numerosas gentes humildes que llevaban el sexo grande entre las piernas? ¿Podría bastarnos esa duda con que el pintor al ensalzar la justicia divina disimuladamente señalaba la opresión y los dolores terrenos? Es todo eso más que simples formas que él me había dejado, tal vez ni siquiera simples formas sino sólo proposiciones, sólo modelos construidos en los que un nuevo contenido debe ser vaciado.

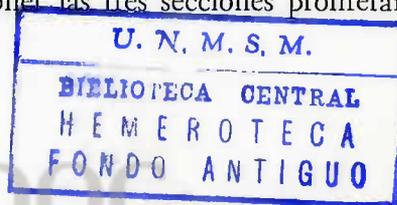
EN NUESTRO tiempo veo a los torturados frente a sus torturadores, últimos sobrevivientes de los que éstos habían destinado a la muerte, y no se trata de gigantes, de grandes espíritus, de grandes malhechores según aparecen en leyendas, cuentos, historias, ni de temidos sacerdotes, señores de ejércitos o ciudades, y frente a ellos tampoco hay santos, justos, devotos, nada más que gente anónima a ambos lados, los que han quedado de una depreciación general, nada más que seres balbuceantes que nada comprenden de lo que averigua un tribunal acerca de atrocidades borrosamente evanescentes, atrocidades uniformes mil veces repetidas, enterradas, sin color, ocultas y ampliamente esparcidas, aunque iniciadas no hace mucho, en nuestro tiempo. A los allí sentados en fila detrás de placas con números, vigilados a sus espaldas por guardias armados, protegidos adelante por abogados obesos, y a aquellos que se presentan uno a uno y se sitúan detrás de una mesita y deben declarar lo que es contradicho por los otros a su lado con ademanes despreciativos y risas sarcásticas, ¿en qué lugar situarlos, abajo, en el cráter dominado por Lucifer el de las tres cabezas, el devorador de hombres, o arriba, en el coro de los ángeles, o pertenecen más bien a nosotros que estamos a su lado y tratamos de comprenderlos? Sólo a nosotros pertenecen, a ningún infierno y ningún paraíso, han crecido con nosotros y lo que han hecho, lo que les ha ocurrido nos pertenece. Dante sentía el dolor como nosotros hoy en día, sentía compasión y odio lo mismo que nosotros, pero creía elevarse por encima de ellos gracias a las simplificaciones que le habían sido transmitidas. Tenía nombres para todos los hechos, podía enjuiciar conforme a reglas claras y precisas, a cada uno veía en sí mismo, tal vez ligado a su estirpe, a su gremio, a unos cuantos camaradas, pero cada uno debía responder por sí solo y tampoco había escape, todo estaba predeterminado, cada castigo, cada gracia; podía embargarle el dolor, la tristeza, la impotencia, pero nunca dudaba de que en sus visiones no se reflejaran los propósitos divinos. ¡Qué lejano estaba todo esto de mí! Hasta la posibilidad del habla perdía cuando intentaba asir las impresiones que de este tribunal recibía y representarme los sucesos que originaban el debate. Mi pensamiento fallaba cuando trataba de abarcar la inmensidad de lo que aquí se tocaba. A pesar de innumerables casos de desaliento y tedio Dante consiguió dar con las palabras más adecuadas para un tema que pertenecía a todos y parecía sin embargo inasible y lo que había escapado a las palabras fue entonces perceptible. Dio forma a los rostros que vivían en los sueños de sus contemporáneos y el arte fue un medio para que esos rostros hablaran. Pero para mí no había tales rostros, nada más que hechos tristes perdidos y seres que habían vivido en extrema degradación y habían sido hecho polvo y dispersados como nube de humo. Ningún rostro, sólo entrecortadas declaraciones de unos pocos sobrevivientes y algunas pruebas, películas expuestas, reflejos lanzados

a dos, tres decenios de distancia, documentos, expedientes, libros de actas, cuadros, cifras y libros, bibliotecas, un libro exigía la lectura de otros, leyendo tomo tras tomo empleé mucho tiempo, todo ya había sido dicho y no obstante para mí el asunto estaba sin resolver, ¿es que podía yo traer la solución? Hacía resúmenes, llenaba hojas de apuntes, sin perder de vista el plan, ordenando eso, lo informe, eso que se expandía en todas direcciones, dentro de la composición dantesca en tres partes. Las pinturas de Giotto, si acaso aún tenían vigencia para mí, perdían su luminosidad al multiplicarse la materia esponjosa que cada vez se fraccionaba, se reproducía, se perdía en lo inabarcable y no había manera de someterlo a simplificación alguna. Dante, de emprender nuevamente su peregrinaje, debería buscar otros medios de representar su tiempo, revisar fundamentalmente el sentido que había atribuido al infierno, el purgatorio y el paraíso.

DE VUELTA de un viaje, que me llevó también al pueblo en que me crié y que había abandonado hacía lustros, empecé, cargado de libros, recortes de periódico, rimeros de notas, en la ciudad en que me había exilado, a buscar un punto de partida para el tema que me había propuesto. El modelo básico se me aparecía así: el Infierno alberga a aquellos que según la opinión de Dante fueron condenados a castigo eterno, pero que hoy en día se hallan entre nosotros, los vivientes, e impunes continúan sus acciones, sin sufrimientos y admirados por muchos. Todo es aquí firme, bien lubricado y asegurado, nada es puesto en duda y todo pesar es apartado lo más lejos posible. Sólo nosotros que pretendemos no ser de ellos, que sin embargo estamos obligados por nuestra pusilanimidad, nuestra falta de vigor, a apoyarlos, sólo nosotros nos horrorizamos. Vemos su comportamiento, de dónde vienen y lo que se proponen y debemos permanecer aquí, ligados a ellos, en tanto les dejemos dominar. El Purgatorio es el dominio de la duda, la desorientación, los esfuerzos no logrados, la comarca de la inconstancia y la eterna discordia, aunque siempre haya aquí movimiento, preocupación por cambiar el estado de cosas, aun cuando parezca imposible librarnos de tanto bulto como traba cada uno de nuestros movimientos. Aquí en el Purgatorio oigo la música de las últimas danzas y veo las visiones siempre cambiantes del gran mercado, acezante de *slogans* y el hálito calenturiento de la competencia. Ruidosa y alegre habría que mostrar la manufactura que todo hace en serie y también en serie vuelve basura; con risa dentífrica se lleva aquí la pelea atizada por obscenas cantantes de plástica reluciente y autómatas guiados electrónicamente, aquí en esta vida cotidiana en que ya el despertarse por la mañana tiene lugar bajo el embate de golpes mutiladores y en que luego hora a hora se agota toda posibilidad de atención y se intensifican al máximo los esfuerzos por sobrevivir, aquí hay

que reconocer colores, que plantear problemas que exigen solución. Claramente veía el ámbito del Paraíso en el que residen aquellos a quienes una vez Dante dio la bienaventuranza. Hoy en día en que ya no se habla de recompensa y en que sólo se da valor al padecimiento presente, no le queda al peregrino más que comunicar su experiencia de ese padecer. Y sólo encontrará la desolación total, los espacios celestes estarán vacíos y nada podrá exhibirse en ellos porque un Dante actual debería desistir de jugar con ilusiones, no podrá levantar muertos, no posee más que la realidad de las palabras que todavía son por ahora pronunciables, y es su deber encontrar esas palabras y hacerlas vivir en el vacío absoluto. Mas, ¿de qué manera? Sólo como voces en la oscuridad o en la luz cegadora, sin bocas, sin rostros, incorpóreas, pero ¿no será esto también ilusión? ¿Dichas quizás por los testigos, según los vi ante el tribunal, adelantándose solos, buscando en la memoria huellas del tiempo en que fueron escogidos para una existencia paradisíaca, lo último sobre lo cual todavía podían seguir hablando y después de lo cual sólo les quedaría callarse definitivamente? Eran muy pocos, casi desaparecían frente a la prepotencia de aquellos a quienes habían escapado y que ampliamente los dominaban y ponían en duda cada una de sus palabras y se erizaban en su contra como si fueran ellos, los pocos, los que debían ser condenados.

DE ESTE modo se dividían las distintas partes de la obra, rellenas con una masa oscilante, siempre cambiante, de pensamientos: en el primer compartimento las causas, en el tercero las consecuencias, en el medio la sospecha de una alternativa, pero aparecieron otras dificultades actuales respecto a Dante. Ya no existe su Florencia. Los señores que le habían hecho huir no son ya concebibles, hace tiempo que fue levantada la sentencia de muerte que contra él había recaído hacía decenios; de vuelta a su ciudad natal sus antiguos enemigos le saludarán amistosamente, le ofrecerán cátedras y honores académicos, nuevas condiciones ha adoptado ese pueblo de comerciantes y su élite de diestros administradores de capital, hace tiempo están disfrazados los tiranos en sus capitolios y nuevos escudos pintados en sus talegas y establecidas relaciones con regiones a las que nunca llegó el poeta Alighieri. De todo aquello en retroceso constante sólo una cosa descubrió a su vuelta: el tiempo perdido por él mismo, la prolongada demora. No reconocía ya a los que unos lustros antes quisieron arrojarlo al fuego; su plan de juicio final, aunque construido con amplitud, no encajaba en el complicado mecanismo que ahora vislumbraba. Si quería exponer las mentiras, la desfiguración, debía primero admitir que él mismo se había equivocado. El, Dante Alighieri, a quien desde más de seis siglos y medio se le atribuyen grandes dotes artísticas, tenía fe en su ambición, lo único que aun le quedaba, la ambición de disponer las tres secciones proliferañtes en



treintitrés cantos que formaran un conjunto armónico; con su rica fantasía no tendría sino que añadir nuevas imágenes, nuevas palabras siguiendo las líneas del diseño trazado hacía mucho tiempo, pero poco a poco comprobó, cuando tuvo que arrojar todo lo que empezaba, que ni siquiera le valía el pretexto que sirvió para el poema original y que ahora debía reconocer su hipocresía. Porque a Beatriz, que en nuestro mundo ha sucumbido, había hecho traición. Por temor a todo vínculo se había alejado de ella y se enaltecía sólo a sí mismo cuando en su arte la glorificó a ella, la incorporó. No se atrevió a llevársela consigo en su fuga. La dejó donde estaba y allí le sirvió bien para orar por ella mientras su cuerpo se desangraba. Esta era su derrota. Y esta comprobación de que todo lo ensayado por él hasta ahora era falso y malgrado podía ser el pretexto para tomar otro camino.

DEL POETA COMO PERSONAJE DRAMÁTICO AL TEATRO COMO DOCUMENTO

[Entre la serie de escritos diversos (páginas de diario, ensayos sobre el cinema de vanguardia, el cartero Cheval, una celebración de Strindberg, etc.) publicados por Peter Weiss bajo el título de **Rapporte**, se encuentran dos, el largo poema en verso libre que aparece traducido en las páginas anteriores (desprovisto necesariamente de la división en versos) y un diálogo sobre Dante, en los que se hace evidente cierta incertidumbre o desasosiego del autor respecto a los fines y medios de su labor de creación dramática. El éxito ganado con su **Marat/Sade** no parece que hubiera satisfecho sus aspiraciones y en busca de un modelo de 'teatro universal' que expresara no sólo una experiencia personal sino todo un sistema político y social y una visión filosófica del mundo y se sirviera para ello del aparato medieval de 'alegorías, coros, procesiones festivas y macabras, con intervenciones de cantantes solistas, y danzas, tambores, gaitas', creyó P. W. que podía tomar a Dante (de quien entonces, 1965, se celebraba el séptimo centenario de su nacimiento) y a su **Divina Comedia**. El texto traducido es bastante explícito respecto a las dificultades técnicas teatrales y conflictos y dudas íntimas que harían imposible el logro de una versión dantesca moderna, al menos en la forma imaginada en un principio, con la participación de Giotto en el papel de guía y de los personajes conocidos de la **Comedia** primitiva. Se comprobaría aquí de nuevo la observación de W.H. Auden acerca de unos dramas de Strindberg, es decir, lo inadecuado de tomar a un artista como héroe

dramático ('lo que da interés al artista, su arte, tendría que tener lugar fuera de escena', etc., etc.). Además, la obsesión de una tragedia nuestra, de un 'infierno de ahora y este mundo' pesaría demasiado sobre el autor para permitirle una transposición de época y circunstancias. Lo que resultó en cambio fue **La investigación: Oratorio en once cánticos**, en que P.W. vertía mediante una voces 'desencarnadas' todo el horror y espanto que había experimentado al presenciar el proceso en Frankfurt a los que tuvieron a su cargo el campo de concentración de Auschwitz. Siguiendo por este camino en que el autor dramático más que mostrar, acusa y denuncia, P.W. ha escrito un **Cántico sobre el espantajo lusitano** y el reciente **Discurso sobre los antecedentes y el desarrollo de la larga guerra de liberación en Vietnam**. Ejemplo de la necesidad de la lucha armada de los oprimidos contra sus opresores y sobre las tentativas de los E.U. de A. de destruir los fundamentos de la revolución. Podrían considerarse, entonces, esos dos escritos como la explicación personal para el tránsito de una fracasada utilización del poeta como personaje dramático a la controvertida concepción del teatro como documento (según la fundamentación teórica del autor en las **Catorce tesis a propósito del teatro documental**). No podría negarse, desde luego, la resonancia polémica de tal actitud. Discutible sería el grado de eficacia alcanzable con tales procedimientos dramáticos, y me refiero a 'cambios en la realidad', los únicos a los que apuntaría el autor. E. A. W.]

ALMABELLA

Y tú alma bella que restriegas tu belleza a mi cuerpo,
criatura creada a imagen y semejanza de una lejana noche de amor de la que
sólo yo debiera acordarme, debiera;
especie de canción contra la cual se estrella mi espantosa memoria ciega, tierna
especie de nada, palabras
como golondrinas en un granero vacío.

Y tú, porque la invocación deja de ser un lugar común cuando se trata de tí que
en nada te distingues de las otras
como no sea por exceso de tu alma.

Invocación, tú que eres como el amor un lugar común tan difícil para mí de in-
tercalar en mi vida que ahora mismo no sé que hacer contigo, quizá destruir
este poema: estoy sinceramente vacío no gano nada con emocionarme,
mientras te hago esperar en un lugar de la Habana.

No quieres comprenderlo ni yo puedo decírtelo; por las palabras empieza mi
temor, por ellas, de las que me he servido demasiado tiempo para orillar este
silencio al que me siento ligado, un loco a los tormentos del mar, en los ma-
lecones.

Es una asfixia hablar, dar las explicaciones que nunca aclaran nada destruir con
la palabra lo que se ha construído sin ella, el poema
de circunstancia la alegría de un momento es una asfixia.

Se vive en ésto cuando se ha perdido la vocación de lo eterno y el alma pasa a
convertirse en un malestar más, en un bienestar pasajero o en una tempe-
stad para orillarla en los momentos de locura, pero tú
que no eres más que una especie de canción desprendida de la memoria por don-
de este viento con su crueldad inveterada sopla, de nada te serviría inclinarte,
vuelas,

y ninguna metáfora que te convierta fácilmente en un juguete nuevo de la tem-
pestad dará una puta idea de lo que para una muchacha significa perder por
un momento un alma como la tuya, me abstengo,
dejo de lado estas pobres metáforas, pienso más bien en el miedo y en la náusea
sinceramente vacío y en cómo una ciudad entera puede convertirse como
por arte de nada en una tierra de nadie.

—“Esta ciudad demasiado real para tu historia en que la Historia reina
como en una colmena, fecundándolo todo”—

Es lo que yo he vivido hasta el cansancio cualquiera pensaría que me he propues-
to vengarme en tí de los deseos infantiles reprimidos o algo por estilo,

de tí que eres una invocación esperándome a cada vuelta de mi insoportable retórica cómo decírtelo, inocencia:

soy la literatura, el viejo lobo inofensivo,
piénsalo bien ojalá,

necesitaba amarte así fue devorada caperucita en el bosque, cuestión de instinto
carnicero pero sobre todo de cuentos infantiles que terminan bien contra
viento y marea, lobo y bosque.

No has perdido uno solo de tus cabellos en mi vientre;
aquí estás intacta en lo que diga de tí como lo estará siempre un alma digna de
este nombre perdóname,
y un cuerpo para el que la palabra alma no tiene más sentido que para los pája-
ros su propio canto incontenible.

Yo seré —este es mi papel— nada más que un momento ni siquiera un castigo
a tu distracción o a tu desobediencia estamos cansados de todo eso, un mo-
mento de angustia en lo oscuro,

el extranjero

que desespera por unirse a la vida en una ciudad como ésta, a la vida de la que
tú eres, después de todo, una pequeña imagen fiel
a semejanza del amor a la vida, inolvidable.

NEGRAS

Lucen como si alguno de sus dioses,
embullado, le diera por vaciarlas
a una todas en un mismo molde,
noche, el de tu belleza. La que hoy
—dice otra por reír— cayó del árbol:
ñata, pasuda, con su bamba, es
harina negra de un costal unívoco.

Contra la luna el galve de un trasero real.

Cuerpo ético el tuyo, palma reina
—sutil, compacto enjambre de amorosas—.

La piel ¿no endulza? Cauteriza
nuestra blancura tantas veces peste.

Parecería el corazón un fruto
según el caso venenoso o no
—“Ay qué cosa más grande, caballero”—
pero, eso sí, probadamente mágico.

Y los ojos
que juegan a mirar luego se clavan
en plena vida, y éste blanco soy,
este amoroso de tu noche, Habana.

A UNA MUCHACHA DEL PUEBLO

Mi falsa bondad tú eres la única en comprenderla
porque la confundes ciega, sagazmente con lo único bueno que va quedando en
mí,
y no distingues entre mi miedo a la vida y mi amor a la vida,
y eres, por un momento, el báculo de esta vejez insospechada en la que te negarías a dejarme caer
quizá si llegaras a inclinarte sobre ella,
a entrever este abismo

Crees, en cambio, en el hombre que yo habría sido, en el que fuí brevemente antes
de estos años amargos,
antes de haber sucumbido al gusto de la derrota, al placer y hasta a la pasión de
la derrota por lo mismo que crees en el amor
o porque el amor te hace creer, como si se tratara de un manojo de hierbas en
manos de una vieja curandera, en sus virtudes balsámicas,
y estás penetrada del papel del amor como de un sabor a hierbas mágicas.

Creerás en lo que te diga al oído el horóscopo,
en el estilo epistolar en la lectura de las manos;
tu novela soy yo para las noches de insomnio, cuando la virginidad acostumbrada
a todo, da, con todo, señales de furia,
y hay que adormecerla con un cuidado especial.

Esta distancia absurda entre tu cuerpo y el mío es el cauce de un sueño que une
las dos orillas,
colmado, por fin, bajo una tierna luz de amanecer pantanoso;
te encontrarás en una isla conmigo: cualquier imagen de calendario puede ser
en ese momento tu hallazgo,
el primer recurso de la poesía y el último, porque no amas las palabras
ni te bastan los excesos de la imaginación, prefieres el éxtasis,
poner en orden tu vida dondequiera que sea con esas grandes manos tranquilas,
y esperar.

Washington Delgado

Destierro por vida

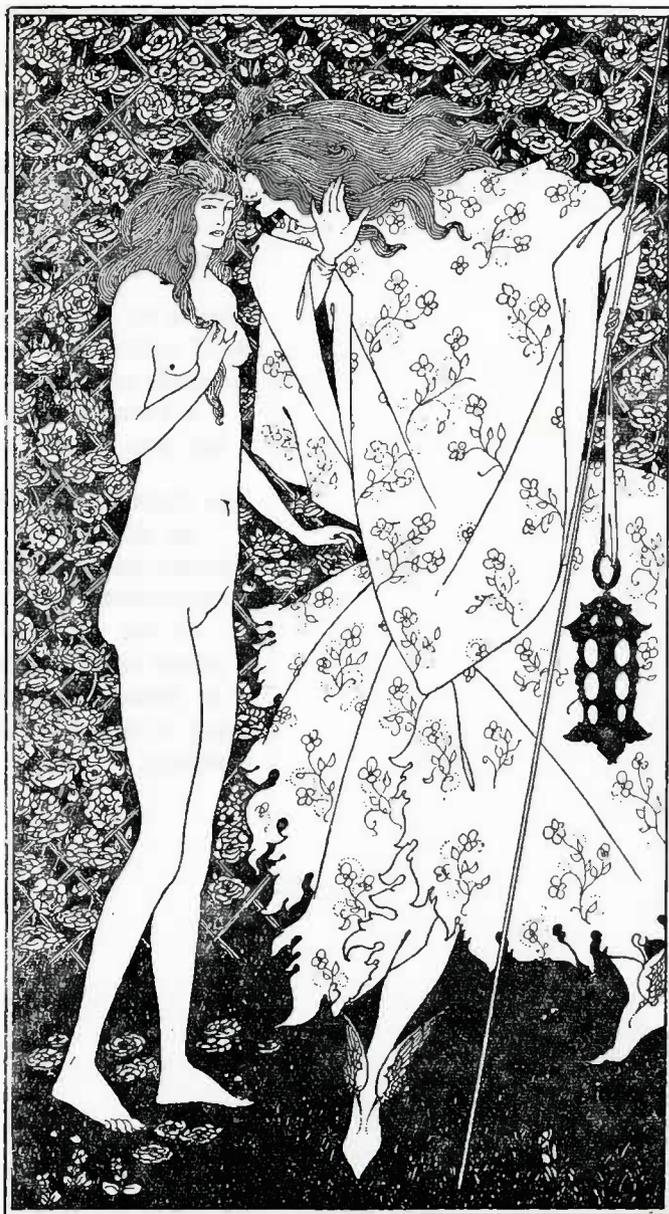
EXPLICA LA VIDA Y AVIZORA
LA MUERTE

LA realidad recoge
mis papeles, avienta los muebles
de mi casa, sabiamente
se amontona en las plazas,
flota en el mar, pregon
su aroma en el mercado.
En mi sueño construye
pirámides y letras.

La realidad me envuelve,
repleta está
de aire dulce y periódicos,
donde vaya la leo
y la respiro. Confundo
sus medidas
y tropiezo con ella
o ella cambia de pronto
y tropiezo conmigo.
De un modo u otro
me quiebra las narices.

Dentro de mí
está la realidad.
Juzgo, prejuizo, acierto,
me equivoco:
una implacable
realidad me gobierna.

En mi lecho respiro, dentro de mí
la realidad respira.
Un día o una noche
ya no respiraré.
Y la realidad se habrá marchado
de mi casa, de mi lecho, de mi cuerpo
y de mi alma.



CANCION DEL DESTIERRO

EN mi país estoy,
en mi casa, en mi cuarto,
en mi destierro.

Leve es
el crepúsculo: apenas
si las cosas existen:
mis libros en el suelo, tibio el aire
encerrado y la luz escondida
en mis hilos de alambre.

Me rodea el silencio y
—alguna vez—
es alegre el destierro.

Cuando la noche acaba,
brota el cielo y se asoma
a mi ventana,
el aire me entristece
y enciendo el cigarrillo
del destierro.

A raudales entra la luz:
baila en mis ojos, se empoza
en las almohadas,
estalla
sobre un vaso con flores
en mi mesa.
Yo vivo sin cesar
en el destierro.

MADURA MI TAMAÑO

MADURA mi tamaño. Tengo en cuenta
que la tristeza crece como el humo
y si le dan espacio
todo lo invade, impregna y desmerece.

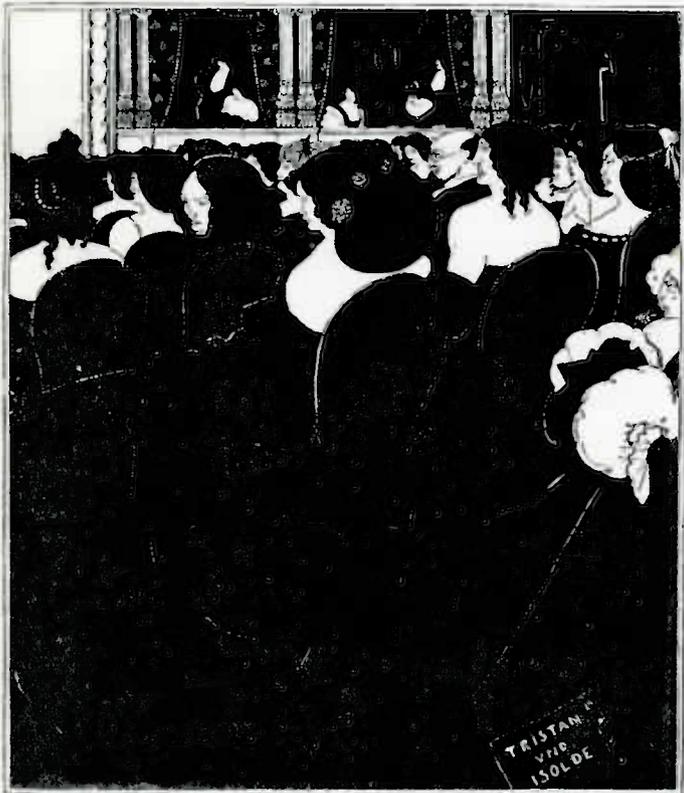
Pero madura mi tamaño
y no es sólo tristeza
sino también angustia
que crece como el humo: todo
lo invade, impregna y desmerece.

Pero no es sólo angustia
ni tristeza, sino también
conocimientos y esperanza,
alegría y amor, íntimas
ganas que no crecen
como el humo, como la piedra
permanecen: las moja
el agua, el hollín las cubre,
las pule el tiempo,
nada las penetra.
Y así es como madura mi tamaño.

Hernán Lavín Cerda

Están penando

Con su peso porcino
montado encima del recuerdo y su diabetes,
nuestra abuela que nos servía, siniestra,
el té de la corrosión en tazas virginizadas a golpes,
fue la que chilló a muerte desde la tumba
por la boca durmiente de su nieto,
y nuestro pánico y el mito corrieron por el techo
de la casa, carnívoros, mientras amanecía
y empezaban a aparecer sobre las paredes de la pieza
doce cabezas de agentes de la CIA que sonreían
como Dios.



Eugenio Montejo

No sé a quién silba mi padre

No sé a quién silba mi padre
en esas tardes tan ausentes
cuando reccuesta su silla de cuero
al frente de la casa.

No sé en qué vuelta de esa silla
llega a otro tiempo, ni en cuál hora
se fuga de nosotros
para hablar a sus muertos.

Pero hay un sobreritmo
entre signo y silencio
donde se evade, una gran puerta
con que accede al misterio.

De repente se muda
sigiloso y nos deja
su alma en media sombra
atada a fríos silencios.

Nosotros siempre levitamos
bajo ese silbo tan funesto
que como adormideras
nos hunde y nos repliega.

Winston Orrillo

Réquiem para mi abuelo muerto hace varios años

¿Por qué te apareciste, de pronto,
sobre el charco, caminando
en la cuerda, en el cuello
del aire?

¿Por qué
no te sosiegas y me dejas
tranquilo, y sigues
pedaleando
en tu gran bicicleta
de sombras y desvelos?

¿Por qué, abuelo
mío, tornas a este
agujero, trocando
el tuyo, insigne?

¿Por qué
tus dientes sigo
escuchando
en el pozo
donde nos escondimos
a jugar al caballo
que nunca sonreía?

No sé ya cuántas
veces te he perseguido, abuelo
¿Recuerdas? Era un túnel
lleno de candelabros
y allí tu me enseñabas
cómo decir carajo
riendo a carcajadas.

Tu tos, oh gran
diadema; y tu pie
gangrenado; y todo
contra el viento, contra
el enriquecido (ese hermano
amarillo que casi te devora)

Y, bueno, estamos juntos. Ya
aprendí la lección. Soy
pobre como tú; entiendo
tu cojera; y te ofrezco
un cigarro para fumarlo
juntos, mientras, entre
carajos, recordamos
el tiempo
en que yo era tu nieto
y tú más que mi abuelo.

Américo Ferrari

Los heridos

Y se iban recogiendo alambres en los ojos
Se iban solos cenceños lacios tenues
Desnudos de preguntas y hondos de ansias
Hilando su saliva intermitente
Iban de sol a sol labrando sombra
Y robando a lo obscuro algún claror
La certidumbre andaba de puntillas
Por ovals colinas avizoras
Y cada cual tenía en las pupilas
Hombres al fin un hilo y una astilla
Y una apretada bola de dolor

Julio Nelson

Una nueva canción

1

La virtud no existió jamás en el corazón de quienes
compusieron los versos admirados desde hace miles de años
y los ahora recitados: Diríase que el poeta amó
los violáceos montes al cesar la lluvia, y la blancura
insondable de las nieves, igual que Rihaku los crisantemos.
Y algunos llegaron a decirse ¿Cómo no preocuparse de las cosas humanas?
Pero ¡Ay! Estaban todos preocupados de una gloria inútil.

2

Admiramos desde siempre las altas montañas, el humo
que se levanta de las modestas viviendas, el perfume
que exhala el lirio acuático, los arbolillos grávidos de primavera
al apoyarnos en nuestras ventanas. De la vana contemplación
quisimos sorber el sentido de la floración del ciruelo.
Es el madurar de los frutos en verano, como la plenitud
de la vida del hombre, decíamos. Pero a quién educó los valles
e hizo florecerlos ¿Lo escuchamos? ¿A quién
pulió el oro y las tejas?
Nuestros sentimientos cual plantas acuáticas sin raíces.

Poema

Estoy solo, en el frondoso valle de la primavera eterna. Cerca del sauce
donde amarro mi caballo, turbias bajan las aguas, enriquecidas
por la lluvia. Después de la lluvia, las frescas montañas lucen mejor
que los cuadros en la casa de los delicados tilos y el te perfumado.
Sólo se oye la canción del viento entre las copas del cedro.
Fue a principios de una primavera que mi amigo me dijo:
“Hay que vivir en la Historia. Es menester ser un hombre
de elevados sentimientos, un hombre de provecho para el pueblo.”
Y junto a la fuente, en el jardín teñido por el cobre de las hojas
Guan a los dos nos habló: De pie, uno debe estar de pie
en los altos lugares, en los altos lugares de la época. El solo manantial
de todo conocimiento es la práctica; y en adelante habrá que conocer
para hablar. La verdad coincide con los intereses del pueblo,
y todo tiende hacia la sencillez, hacia la unidad, hacia la armonía:
Lo sublime nace de lo ordinario.
Así habló el joven, Nosotros prometimos seguir sus enseñanzas.
De la Cordillera Azul viene una brisa perfumada. Veo otra vez
los caminos roturados por millares de pisadas. Evoco
esos sagrados momentos, y los sentimientos del pueblo
del país del melocotonero en flor. De nuevo en mi tierra natal,

en la estación más fresca del año, me pregunto: ¿En dónde residen,
en mi país, los elevados sentimientos? ¿En dónde buscarlos?
En las moradas con techo de tejas rosadas.

Epílogo

AMANECER EN UN PUERTO, MARZO 1968

Es Sudamérica, un viernes, cuarenticinco días después del Tet,
en la estación de frecuentes y prolongadas lluvias.

Del Este sopla una suave brisa que recorre el bosque, donde
la Sangapilla ha abierto sus capullos, exhalando su delicado perfume.

Desde aquí puedo escuchar el susurro de las vastas aguas, que ayer,
como en el verano de 1962, contemplé fluir sentado a sus orillas,
Y me pareció que yo había cambiado poco de cuando aquel verano
o de cuando muy niño iba al ancho río en espera de algún barco, o
a observar las altas aves rivalizar con el viento.

Vi una barcaza de hierro varada en la orilla y pensé que a los diecinueve años
hubiera creado, en la ocasión, alguna imagen: que “la aventura
humana comenzó cuando los navegantes animáronse a abandonar las costas
y remontar el oscuro océano”.

Pero el mundo ha cambiado.

Rememoraba haber propuesto una noche a mi mujer desaparecer con el niño
en el Voltaba, en la estación en que caen los pétalos
perdido todo sentido de vida.

La luz se extinguía en el Oeste. Pensaba en las grandes batallas
de Dak-To y las Altas Planicies, que preludieron la primera gran ofensiva.
Pensaba y repensaba — con dulzura, y el corazón me apretaba y parecía
ahogarse, se abría en luz, y yo sentía la piedad fluir — en el esfuerzo
a que estamos consagrados, en mis tareas.

Millares de días me separan de aquel verano.

Estoy pensando a la sombra de una casa de palmas. Afuera, el río
Amazonas fluye despaciosamente desde hace milés de años; reverbera
formas luminosas, responde con luz la luz, silenciosamente.

Una sucesión de plantas recorta el horizonte; más allá
sólo la inmensa lejanía. Y más allá todavía una blanca cordillera de nubes.

“En espesas mareas, las tropas enemigas nos rodeaban

Nosotros nos quedamos inmóviles igual que una montaña

Nuestra defensa que antes formaba una muralla. . .”

Las tropas enemigas rodeaban nosotros inmóviles igual que una montaña
¿En qué pensaba?

Se quedaron inmóviles igual que una montaña.

Pero aquí no hay montañas. Sólo una vasta llanura de plantas
cruzada de ríos. Y los hombres.

Y yo pensaba en su larga caminata, en sus sufrimientos.

En las grandes batallas que se avecinan/ Y que el inexpugnable paso
no es sino una montaña de nube, un fantasma
en nuestra marcha

al reino de la gran armonía.

Jesús Ruiz Durand

Aubrey Beardsley o la metamorfosis de la línea (1898)

...les poulpes, les requins, le simoun des déserts, ce qui est somnambule, louche, nocturne, somnifère, noctambule, visqueux, phoque parlant, équivoque, poitrinaire, spasmodique, aphrodisiaque, anémique, borgne, hermaphrodite, bâtard, albinos, pédéraste, phénomène d'aquarium et femme à barbe,...

...O nuits d'Young! vous m'avez causé beacoup de migraines!

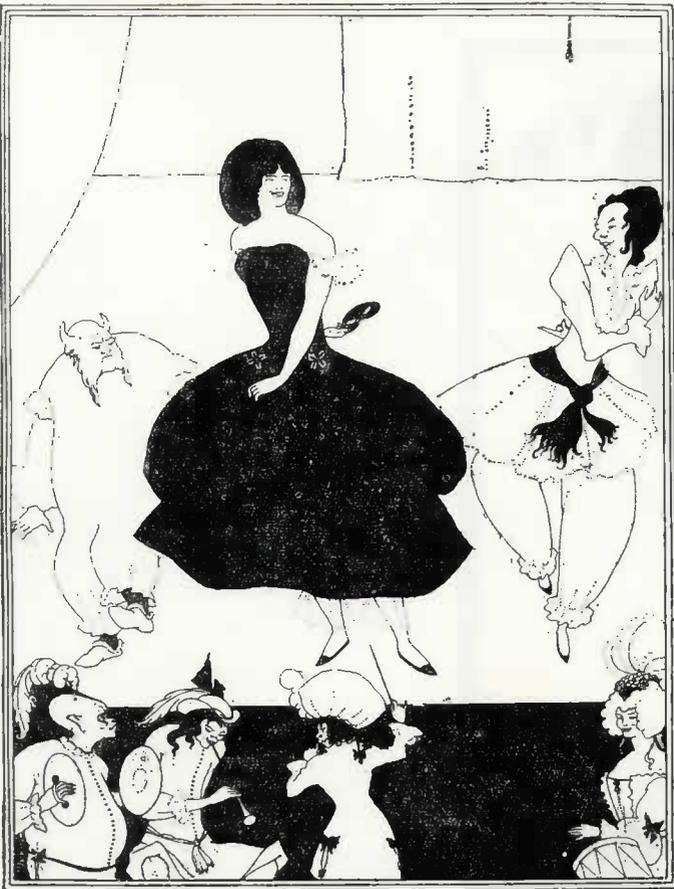
LAUTRÉAMONT

En la Inglaterra de fines del siglo XIX, saturada por la envolvente neblina de la *respectability* londinense, un joven dibujante condenado a una muerte lenta y próxima inunda las publicaciones literarias de la época con sus ilustraciones. El puritanismo edwardiano, lejos de refrenar la expansión natural de su temperamento, no sirvió sino para exasperar su frondosa fantasía y provocar una eclosión aún más violenta. La continua tortura de saberse dueño de una juventud condenada, de estar presente durante los seis años en que ésta se consumió, su disposición ancestral a oscilar entre los extremos, la debilidad física que sufrió, determinaron sus desesperadas crisis de libertinaje intelectual y su conversión final al catolicismo. Dueño de un árbol genealógico sulfuroso, su ancestro cobija extraños personajes hermanados por conjuros sabáticos y por un aliento estremecido lleno de matices que tornan a los sentidos en generadores de los caprichos más sutiles y alienantes de un espíritu impotente para violar a toda la naturaleza ante la cual se rebela.

Tal vez por eso sus personajes parecen tender a metamorfosearse en las formas más ubicuas para llegar a apoderarse del universo. Es este deseo exacerbado, jamás satisfecho, el que introduce en la obra de Beardsley el elemento más vitalmente marginado, confiriendo a ciertas figuras el aspecto de fantasmas utilizados por insaciables convidados. Con una existencia de trabajo que el sufrimiento nunca le permitió interrumpir, se comprende que lo que hizo sea laborioso, frío, quemante, macabro, ávido de vida, pero de una vida tal como la concebía Aubrey Vincent Beardsley: un viaje largo, complejo y enigmático. La línea límpida y el ritmo implacable de su trazo se complacían en las evocaciones artificiales, en las fusiones ambiguas, en las paradojas audaces. En sus obras los hombres



BEARDSLEY / *El cuarto cuadro de 'El Oro del Rin'*



BEARDSLEY / Marionetas

parecen mujeres y las mujeres nunca se salvan de tener cierto aire viril. La expresión de sus personajes siempre tiene algo de fugitivo y ambiguo. Beardsley descubrió en las formas carnales un atractivo trascendente, una seducción infinita que ningún acto brutal sabría aplacar. Sin embargo, no es el pintor de orgías, sino el visionario de imposibles *sabbats*. Sus mujeres desnudas más parecen siniestras consejeras que bacantes. Sus grandes bocas carnosas recuerdan insistentemente a los quirópteros, sus miradas agudas y penetrantes son las del reptil más incisivo, sus cuerpos se alargan como ciertas enfermizas plantas nocturnas, a menos que —exageradas de busto y caderas— evoquen una monstruosa flora de la voluptuosidad, orquídeas anormales, infladas de una savia venenosa y de perfumes letales.

Cada dibujo de Beardsley —como una página de un vasto poema esotérico de iniciación— tiene toda la pujante perversidad necesaria para tornar la ingenuidad en provocación, para revestir de una gravedad religiosa al desenfreno. Nos introduce el equívoco en el idilio y hay algo de satánico y desconocido que emana de la mayor parte de sus dibujos. Al igual que en algunos grabados de Durero (la mística escena de la Virgen María y del Niño) en la imagen del diseño se torna en una virgen de las tinieblas que tiene a un pequeño genio maléfico en brazos (Viñeta tomada de los antifonarios para las misas negras). Su arte, impregnado de una religiosidad especial llena de fuerza y a la vez afectada sofisticación, tiene algo indefiniblemente inmoral. A pesar de su juventud, fue un productor prolífico: vivió hasta los veintiséis años (1872-1898), y a esa edad ya había rebasado Inglaterra con su nombre.

Una veintena de composiciones y más de quinientos cuarenta ornamentos para la edición de *La Mort D'Arthur* de Sir Thomas Mallory (s. XVI), centraron sobre él la atención de los críticos y lectores ingleses. Luego vinieron sus colaboraciones en el *Pall Mall Budget*, *Pall Mall Magazine*, *Studio* y, principalmente, *The Yellow Book*. Pero el éxito estalló con la publicación de sus ilustraciones para la *Salomé* de su amigo Oscar Wilde. Luego ilustró algunas obras de Poe, la *Sexta Sátira* de Juvenal, la *Lysistrata* de Aristófanes. *The Rape of the Lock* de Pope, etc. Sus últimos trabajos aparecieron en la revista *Savoy*, dirigida por Arthur Symos, crítico de vanguardia; al mismo tiempo, el editor Leonard Smithes reunía en un lujoso álbum unas cincuenta de sus más características creaciones.



BEARDSLEY / *Danza de los siete velos* — il. para 'Salomé' de Oscar Wilde



BEARDSLEY / Frontispicio para 'Venus y Tannhäuser'

UNMSM-CEDOC

A través de la obra de Beardsley se pueden notar evidentes asimilaciones que no llegan a ser influencias. Así, se presenta el espíritu del renacentista italiano Andrea Mantegna, con su trazo recortado y lineal y su bloqueado de superficies uniformemente valoradas. Su visión guarda algo del hieratismo que ennoblece las figurillas de los vasos griegos, del vigor satánico de Durero, de la elegante y a la vez decadente melancolía de Watteau, de la complaciente indecencia de los viejos maestros del siglo xvii, del esquematismo límpido de las estampas japonesas (¿Utamaro?) o de la fresca gracia en la línea de Botticelli a través de Burne-Jones, el pre-rafaelista inglés. La influencia que mantiene sobre los afichistas contemporáneos que inundan las paredes de las buhardillas de los estudiantes del mundo entero, es poderosa e innegable. Espíritu sintético y minucioso a la vez. Lo que dice lo hace siempre con simplicidad y no recurre a técnicas complicadas: papel blanco, borrador, lápiz y tinta china (el médico le había prohibido usar óleo) le fueron suficientes durante los breves años en que produjo.

Sería necesario contar hoy con ediciones ilustradas por Beardsley de autores tan en su línea como Rimbaud, Verlaine, Blake, Lautréamont, Rachilde, Sade, Genet y Albee, autores todos sobre los que, una vez más, un poeta español podría escribir: aquí vivieron, durmieron y copularon, rara pareja. . .

BEARDSLEY / *Santa Rosa de Lima*



Canto ceremonial: poesía e historia en la obra de Antonio Cisneros

La publicación de CANTO CEREMONIAL A UN OSO HORMIGUERO¹, un libro en diversos modos distinto a sus poemarios anteriores, ofrece una buena oportunidad para trazar el desarrollo de la poesía de Cisneros. Su primer libro, DESTIERRO² explora un conjunto de vivencias de la adolescencia. El mar, símbolo de la infancia, representa la plenitud del ser en el mundo: *Todo era hermoso / y común / en mi recuerdo . . . tiempo sumergido / en la sal de muelles y ciudades*. Pero es preciso salir de la infancia: *Tú decías, / era necesario / dejar el mar*. La ciudad, imagen de la vida adulta, implica enfrentarse con un ámbito social más amplio. Sin embargo, la ciudad también emerge como una posibilidad negativa: *pero / lo más simple, / es morir en la ciudad*. Y la autoridad del padre —aquí el pronombre tú adquiere más precisión— pierde validez, puesto que padre e infancia ya no equivalen. *Papá / . . . No me busques, / el mar sólo golpea / tu silencio*. El poeta percibe que los valores positivos de la infancia no deben ser negados y que deben pasar a conformar la nueva realidad. Sin embargo, el intento de dar respuesta a esta realidad (*junto a los hombres*) carece de concreción. *Ahora / desde el recuerdo / he llevado / mi corazón salino / hasta la niebla*. La relación personal con el mundo es sublimada, sustituyéndose por una relación entre símbolos, y no encontramos un retorno a la tierra.

El poemario DAVID³ señala un paso significativo hacia una expresión madura. Si DESTIERRO deja al lector insatisfecho por las limitaciones de su mensaje (algo que no sucede en una poesía cercana a DESTIERRO: la de Javier Heraud). DAVID, en donde la dimensión del yo lírico está ausente, es más sólido tanto como más complejo. Se toma la anécdota bíblica para indagar la posición del poeta. El personaje David nos da la idea de un 'poeta puro': *nadie tan poderoso como Goliat, sólo David / edificando pájaros y manzanas* (poema 2). Todo lo que le sucede a David, p.e. la muerte de Absalón, lo aleja del *hombre común* (poema 7). Entonces el verso, mudándose a una voz colectiva, adquiere un acento elegíaco, lo que a la vez se define, dentro del contexto ideológico del poema, como

una imagen de la decadencia cultural: *inacabable otoño cae / entre las hojas, / debemos contar los mirlos / del muro, o apenas / hacer penitencia* (poema 8). Aquí encontramos ya algunas características de lo que Cisneros logrará después: la economía verbal, la imaginería limitada, la habilidad para tipificar actitudes y ambientes de modo dramático sin recurrir a un estilo descriptivo.

DAVID está estructurado en secciones distintas, ligadas de modo sinfónico y no anecdótico. De esta manera se introduce en múltiples dimensiones; así, junto con la alegoría del poeta, hay una indagación de las posibilidades y limitaciones de la cultura elitista (burguesa). *Los pobres pecaban de pobreza, / cierto que no sabían / tocar el arpa, beber / en copa de oro, / disecar salmos, / sólo David fue perdonado*. David, sin Dios —quien lo eligió y eligió al mismo reino escogido, o sea quien representa un sistema preferencial de valores— es nada: *David y los profetas bebieron vino / camino a la ciudad, / su reino era una sombra / Dios había callado* (poema II).

La parte más larga de COMENTARIOS REALES⁴ tiene como tema la historia peruana. El enfoque de Cisneros es crítico. Hay en los primeros poemas una deslumbrante concreción y precisión de lenguaje, que permite que a la realidad misma trasmita un complejo de pensamiento y emoción. El método coincide con lo que Eliot ha llamado 'el correlato objetivo', en el cual se evitan las limitaciones de la lírica tradicional: *gaviotas de quebradizos dedos / mastican el muymuy de la marea / hasta quedar hinchados como botes / tendidos junto al sol. / Sólo trapos y cráneos de los muertos, nos anuncian / que bajo estas arenas / sembraron en manada a nuestros padres* ("Paracas"). Una relación entre objetos y acontecimientos comunica, al mismo tiempo, emoción. Aquí las *gaviotas*, en tanto que son aves, por las características humanas de su glotonería (*mastican el muymuy*), transmiten una idea de la codicia parasitaria en tiempos modernos. Y la referencia al pasado precolombino nos comunica la frustración de la búsqueda de una ligazón real con *nuestros padres*—frustración porque ahora hay *sólo trapos y cráneos*; su muerte fue estéril, una laguna en la historia más que un acontecimiento (y ¿qué fue sino una forma del genocidio?). Así el pasado se nos hace presente.

¹ La Habana, 1968, Ediciones Casa de las Américas. [Abrev.: CC.]

² Lima, 1961. Ediciones La Rama Florida.

³ Lima, 1962. Ediciones La Rama Florida.

⁴ Lima, 1964, Ediciones de La Rama Florida y de la Biblioteca Universitaria. [Abrev.: CR.]

Los poemas que siguen, “Hombres, obispos, soldados”, nos enfrentan a la otra cara del pasado: el mundo de los conquistadores y su secuela. *Por el agua aparecieron / los hombres de carne azul, / que arrastraban su barba / y no dormían / para robarse el pellejo.* (pág. 17). Esta es la realidad que cancela el mito del heroísmo. Pero Cisneros, al tratar de los conquistadores, los reduce a menos de lo que significan en la historia. La palabra *real* en el título del libro tiene un doble significado. Su realismo, sin embargo, tiene límites. En los primeros poemas, es la muerte de *nuestros padres* que constituye su actualidad; la paradoja, contestando nuestra perplejidad frente al pasado precolombino, lleva el pasado hacia la esfera de lo inmediato. En la segunda sección Cisneros intenta crear el mismo efecto: *Después en el Perú, nadie fue dueño / de mover sus zapatos por la casa / sin pisar a los muertos . . . Cagados por arañas y alacranes, / pocos sobrevivieron a sus caballos* (pág. 18). Pero aquí la idea no funciona del mismo modo: los conquistadores muertos son como las cabezas de la hidra, mientras que Cisneros los aísla del importantísimo hecho del colonialismo. La muerte los convierte en seres miserables, pero no los hace reales.

El resto de los poemas de temática histórica carecen, en su mayoría, de sustancialidad, debido a que Cisneros tiende a limitarse a contradicciones meramente generales, tales como aquellas entre la gloria y la muerte ignominiosa, la religión y la corrupción, la riqueza y la pobreza, etc. La historia oficial se muestra como irreal; pero, puesto que Cisneros emplea un esquema estático y no dialéctico, nada la reemplaza. Su idealismo produce una universalidad a costa de diluir y distorsionar la realidad. Sólo en algunos versos hay una particularidad genuinamente histórica. *Librame del diablo. Con su olor / a cañazo y los pelos embarrados, / se acerca hasta mi casa* (“Cuando el diablo me rondaba. . .”): aquí hay un contrapunto entre conciencia y realidad, ésta desmintiendo a aquélla, lo que reviste la historia colonial de actualidad. Cisneros logra su mayor éxito en explorar las contradicciones dentro de la conciencia de la clase dirigente, más que cuando enfrenta ésta con la conciencia del pueblo (como hace Brecht, por ejemplo). Los poemas que, como “Oferta”, expresan la conciencia popular, carecen de genuinidad.

La última parte de CR está dividida en dos secciones, la primera más personal y la segunda más ‘pública’. En ésta, encontramos un mundo carente de valores. En “Descripción de monumento, plaza y alegorías en bronce”, leemos: *al fondo Primavera, ficus agusanados, / Democracia. Casi a diario / también, guardias de asalto.* Aquí,

como en los poemas históricos, hay una mezcla de abstracto y concreto en que los dos se neutralizan. El trasfondo emocional es de desilusión y frustración, y en este contexto los poemas personales señalan las posibilidades limitadas del presente. El poema “Sentado en mi jardín” llega, con humor negro, a un equilibrio que se sustenta en la insensibilidad. El poema termina con los versos: *tendido bajo el sol no me preocupan / ni moscas ni alacranes*. Bichos como *moscas* y *alacranes* representan para Cisneros lo que es negativo en la vida. Empero funcionan a la vez en otros poemas para desmentir valores falsos. Así se adquiere equilibrio a costa de cerrarse al desengaño, a la verdad. La ideología de CR —su esquema de valores— se anula en un círculo vicioso, enajenando al poeta de ‘nuestros días’.

Si seguimos la trayectoria de Cisneros en la sección “Animales domésticos” de CANTO CEREMONIAL (cronológicamente los primeros poemas del libro) encontramos una mayor conciencia de la enajenación. Los dos primeros poemas (“Poema sobre Jonás y los desalienados” y “Apéndice del poema sobre Jonás y los desalienados”) enfrentan el proceso de la enajenación por medio de una alegoría. Además, la animalidad ya no se ve como un polo de una dicotomía; más bien su significado se determina por el contexto social. En “Soy el favorito de mis 4 abuelos”, el poeta descubre que él mismo puede ser un *buen animalito*, tal como una hormiga o una lombriz, pero dentro de la familia (*mis 4 abuelos y sus 45 descendientes y mi mujer*) la cosa es distinta: *yo debo / olvidar que soy un buen animalito antes y después de las comidas / y siempre*. Dentro del contexto de las costumbres burguesas, la animalidad es inadmisibile.

Los insectos son los animales menos ‘humanos’: al figurarse como una araña, Cisneros logra dejar al lado concepciones racionalistas sobre el Hombre o la Naturaleza Humana. *La araña cuelga demasiado lejos de la tierra / y ha de morir en su redonda casa de saliva, / y yo cuelgo demasiado lejos de la tierra / pero eso me preocupa: quisiera caminar alegremente / unos cuantos kilómetros sobre los gordos pastos / antes de que me entierren, / y esa será mi habilidad.* (“La araña cuelga demasiado lejos de la tierra”). Es inequívoco el análisis del problema de no poder estar en el mundo y gozarlo simplemente; no interviene ninguna metafísica, ninguna preconcepción sobre el yo. Pero el poema no es simplista, más bien es irónico y serio. Si presenciamos nuestra enajenación, como sucede en la “Metamorfosis” de Kafka, también adquirimos conciencia de que no nos corresponde.

El poema “Y me alejaré . . .” explora el deseo de vivir plenamente: *tenderse apenas en la arena mojada, sin za-*

patos, / y cerrar el corazón, cerrar los ojos, / como los caracoles marinos, los duros, / los más enrojecidos. El lenguaje es preciso, concreto, sin imágenes, pero cargado de empatía. Sentimos una inmersión en la naturaleza, pero que, al mismo tiempo, la existencia ha sufrido una disminución (*apenas . . . cerrar el corazón, cerrar los ojos*). El precio para existir plenamente está en reducir la conciencia. De este modo Cisneros nos da una imagen de las consecuencias de la enajenación.

Al hablar de sí mismo en los poemas de la primera sección del libro, Cisneros asume distintos papeles. Es un método que coincide con el de la 'persona', utilizado por Pound para descartar el tradicional individualismo indivisible. 'Persona', como lo ha definido Pound, significa tanto una máscara como una expresión verdadera de la personalidad (en el teatro romano, 'persona' era el nombre de la máscara usada por los actores). El método es más obvio en "A una dama muerta", donde la 'persona' es un vehículo para la ironía y la autocrítica: *Pancho que no sabe escoger. / Pancho partido entre la Mariguana y el té de las Señoras. . . . Entre las Matanzas y el Salmo de Primera Comunión, en perfecto equilibrio. / Para siempre.*

En "Crónica de Lima" Cisneros emplea fértilmente esta manera de verse subjetivamente y objetivamente a la vez. *Todos los techos y monumentos recuerdan mis batallas contra el Rey de los Enanos. . . (Yo también / harto fui con los vinos innobles sin asomo de vergüenza o de pudor, maestro fui / en el Ceremonial de las Frituras.)* Y esta vivencia, colectiva a la vez que personal, se ahonda con la repetición del estribillo del viejo vals Hermelinda, cuyo sentimentalismo lacrimoso va adquiriendo una nota de angustia más profunda. *Los franciscanos —según te dirá el guía— / inspirados en algún oratorio de Roma convirtieron / las robustas costillas en dalias, margaritas, no-me-olvides / —acuérdate, Hermelinda— y en arcos florentinos las tibias y los cráneos. (Y el bosque de automóviles como un reptil sin sexo y sin especie conocida / bajo el semáforo rojo).* Lo personal y lo objetivo se interpenetran, y tanto el pasado como el presente devienen grotescos e inhabitables. La superficie serena de esta poesía, su tono público (y ¿no es esta una de las características del llamado 'tono anglosajón?'), hace más real la angustia. Así, */ tus deseos, tus empresas / serán una aguja oxidada / antes de que terminen de asomar los pelos, la cabeza. / Y esa mutación —acuérdate, Hermelinda— no depende de ninguna voluntad.* Se transmite una experiencia que es esencialmente de la confusión, de la falta de definición, o moral (*Qué se ganó o perdió entre estas aguas*), o física (*El mar se revuelve en los canales del aire, / el mar se revuelve, / es el aire. / no lo*

podrás ver). Y esta percepción se agudiza con el hecho de que el lenguaje es enteramente físico; no hay recurso al contraste entre lo físico y lo abstracto. Cisneros observa la regla de Pound de que es contraproducente mezclar lo abstracto con lo concreto y que "el objeto natural es siempre el símbolo *adecuado*".⁵

A propósito de Pound, mencionado por más de un crítico como una influencia importante en la poesía de Cisneros, debe notarse que ese gran fecundador de la poesía occidental moderna, al igual que los poetas surrealistas, manifiesta una forma de esa rebelión contra la ideología y la cultura burguesas que tuvo tanta importancia entre las Guerras Mundiales. Lo que diferencia al movimiento que representa Pound, está en que todavía ejerce una influencia vital, mientras que el surrealismo ya dejó de tener esta función. Podría objetarse, en el caso del Perú, que Pound "recién ha sido descubierto"; pero las cosas se descubren en el momento (histórico-cultural) en que *necesitan* descubrirse. Además, traducciones de Pound ya salían en revistas peruanas en 1950 (¿y antes?): su poesía era, simplemente, ajena a las necesidades de expresión de una poesía todavía dentro del ámbito surrealista. Hay dos factores principales que explican la vigencia perdurable de Pound: su apertura hacia la totalidad de la cultura ("desde Homero al presente"), y el tratamiento del pasado como tan actual que el presente. Pound ni narra ni interpreta; más bien consigue que la historia hable con sus propias obras —obras de poetas, de artistas, de hombres de acción, de naciones. Hay aquí, en suma, un procedimiento poético que rebasa los límites del surrealismo, cuyo énfasis en lo subjetivo cerró el paso al pasado, y limitó sus posibilidades para sostener una posición crítica frente al presente.

Indudablemente, una de las necesidades que Pound cumple por excelencia es la de ubicarse en la cultura y la historia. Así, en "Pesar y medir las diferencias . . .", Cisneros, valiéndose de un proceder poundiano (insistimos que no se trata de un mimetismo en detalle, sino de un modo de estructurar la poesía), busca su posición como hombre del tercer mundo en Europa. El poema nos coloca dentro del mundo de una universidad inglesa: resaltan las Torres de las diferentes facultades, e inclusive *la Torre de las Tazas de Te*, que son los fetiches de este lugar, como también son los automóviles que estudiantes y profesores vigilan. No es la experiencia del poeta que está en el primer plano, sino una realidad en sí y para sí. Y se trata de una realidad cultural. *Si usted se descuida / terminará por creer que éste es el mundo / y que atrás de las últimas colinas sólo se agitan el Caos, el Mar de los*

⁵ *Literary Essays*, Londres, 1954, p. 5.

Sargazos. Están dramáticamente puestas en juego dos perspectivas: la de la metrópoli cultural y la del mundo colonizado. La segunda acusa la falsa conciencia de la primera: *Aquí se hornean las rutas del comercio hacia las Indias / y esa sabiduría que pastamos sin mirar nuestros rostros*. Enfocando así las relaciones contradictorias entre la cultura y la realidad, el poema cristaliza el divorcio entre la cultura y su correlato histórico, enajenación característica de una sociedad que ha sufrido el colonialismo. *Usted gusta de Kipling, mas no se ha enriquecido con la Guerra del Opio. / Gusta de Eliot y Thomas, testimonios de un orden y desorden ajenos. . . / Los Padres del enemigo son los nuestros, nuestros sus Dioses. Y cuál nuestra morada.*

La pregunta forma el eje ideológico del poema, y su urgencia se deja sentir también en el plano del lirismo personal —segundo estrato del poema— que irrumpe en presencia de las muchachas en las calles; *caminan despreocupadas y a pesar del frío llevan las piernas libres y ligeras: “Oh, mi delgadita, mi brizna de yerba, ven a mí.”* El verso de Safo encarna las vivencias de una época todavía libre de la fuerza socavante del comercio capitalista. Pero este éxtasis del amor no puede perdurar frente al cálculo de la civilización moderna: *Los muchachos / tienen la mirada de quien guardó los granos y las carnes saladas para un siglo de inviernos*. La expresión recuerda las fases antiguas de la acumulación capitalista, haciendo un contraste irónico con la actitud presente de los muchachos al mismo tiempo que la explica e ilustra. El resultado es una perspectiva histórica que en vez de amenguar apriorísticamente al presente (el caso de CR), lo coloca sobre sus cimientos.

Las imágenes de este poema sostienen el juego de ideas acerca de las operaciones del comercio. Pero van más allá. La parte plástica de los versos *las Ciencias y las Artes / podrán reproducirse como los insectos más fecundos, las moscas, por ejemplo*, obra con cierta autonomía, lo que multiplica las dimensiones del poema. Asimismo, *Mucho ha llovido y la tierra está lisa como un lago de mármol, / no ofrecerá ninguna resistencia*, transmite una peculiar fuerza inquietante a medida de que va hacia el paisaje, pero encuentra una sensación de radical ambigüedad, ofreciendo y quitando a la vez una solución a la búsqueda de un lugar habitable. Una de las mayores habilidades de Cisneros es su facilidad para plasmar imágenes limpias, escuetas, altamente concretas, y simultáneamente inquietantes por ser incapaces de reducirse a una comprensión unidimensional, sea visual, emotiva, o intelectual. Otros ejemplos que podrían citarse son: *el bosque de automóviles como un reptil sin sexo y sin especie conocida* (“Crónica de Lima”); *oh bandera*

torpe y pesada como un oso (“A una dama muerta”); *vi hincharse como 2 soles sus pulmones* (“Apéndice del poema sobre Jonás . . .”). Su poder comunicativo reside en una complejidad no de detalle sino de fondo. Cisneros, sin retórica, y sin bajar los sentidos al modo surrealista, capta la extrañeza que tienen las cosas sencillas antes de someterse a esquemas racionales.

“Crónica de Lima” y “Pesar y medir las diferencias . . .”, juntos con “Entre el embarcadero de San Nicolás y este gran mar” y “París 5e”, son, en nuestra opinión, los mejores poemas que Cisneros ha publicado hasta la fecha. Presentan un mundo vivo e intenso, cuyas diferentes materias —históricas, culturales, personales— confluyen y se entretajan, pero sin cancelarse u opacarse, y sin perder un constante sentido crítico. Hay una semejanza entre CC y POESÍA DE PASO de Enrique Lima: los dos poemas traspasan la disyuntiva entre ‘poesía pura’ y ‘poesía social’ (compárese, p.e., “Sólo historias como éstas” con “Pesar y medir las diferencias. . .”). Y también en la poesía de Pablo Guevara encontramos procedimientos parecidos. Esta forma de la poesía se nutre de una dialéctica entre el lenguaje cotidiano y un lenguaje más ‘poético’, abriéndose así a diferentes niveles de la realidad. La poesía de Cisneros utiliza conscientemente el hecho de que el lenguaje es un producto social, de que implica relaciones entre el yo y la sociedad, y de que desempeña distintas funciones sociales. “El arco iris”, por ejemplo, explora el hecho que el lenguaje funciona como un contrato —entre Dios y los hombres, o entre productores y consumidores. Y “Karl Marx . . .” utiliza un lenguaje chato completamente carente de estructura retórica o tonalidad emocional: *y su mujer hervía las cebollas y la cosa no iba y después sí y entonces / vino lo de la Plaza Vendome y eso de Lenin*, etc. Tomaremos esto como ejemplo para mostrar que Cisneros no imita por razones puramente literarias. Cuando aquí toma algo de la técnica de la poesía ‘beat’, el resultado no es una mera copia de la superestructura lingüística —algo que ha sucedido, como una vez observó Cisneros, con la poesía social influenciada por Vallejo— sino un efecto nuevo que depende precisamente del significado social del lenguaje. Porque el lenguaje ‘beat’ rechaza cualquier jerarquía entre personas, objetos o acontecimientos, y cuando se introduce en este poema, funciona en contraste con los valores de la bella época, y como un orden de realidad opuesto (como una ‘dialéctica negativa’, para usar la fórmula de Theodor Adorno) a la versión progresista y racionalista de la historia (*Eiffel hizo una torre que decía “hasta aquí llegó el hombre”*).

Finalmente, porque no disponemos de espacio para considerar en detalle más que unos poemas típicos, examina-

remos, en relación con la cuestión de la historicidad, el elemento de leyenda en la poesía de Cisneros. Como dice Fayad Jamis en la solapa del libro, "Viejas crónicas y leyendas se convierten en materia viva y actual y asuntos de nuestros días aparecen rodeados del aire de otros tiempos". Esto describe claramente lo que logra Cisneros, excepto por un detalle: Fayad Jamis sugiere que hay una equivalencia entre presente y pasado, mientras que en verdad lo que viene a ser idéntico es solamente el modo de tratar presente y pasado. La forma de mito y leyenda trae el presente y el pasado hacia el mismo plano de la percepción, en contraste con el concepto racionalista-progresivo de la historia que nos aísla del pasado. Puesto que la leyenda es un modo de conciencia no-histórico, sirve como una dialéctica negativa contrapuesta a la idea oficial de la historia. Es por esta razón que posee el realismo mágico tanta profundidad histórica en obras como *Hombres de maíz*, *El reino de este mundo* o *Cien años de soledad*.

La leyenda es creada por los que *viven* la historia, y no por los que simplemente la escriben. Tanto como la Torre de Eiffel es un mito del siglo XIX, así también *el viejo Karl moliendo y derritiendo en la marmita los diversos metales* llega a ser un mito del siglo XX. En "El cementerio de Vilcashuamán" podemos observar un proceso paralelo: *Abuelo Flores Azules de la Papa*, *Abuelo Adobe*, *Abuelo Barriga del Venado*. El pasado, encarnado en sus propias leyendas se convierte en algo "vivo y actual". Igualmente, el presente, por ser incorporado en una cosmología legendaria y no-científica, surge junto al pasado, lo que resulta en un contraste tajante, que no depende, como sucede en la poesía de Pound, de un criterio meramente estético: *Y en el techo del mundo de los muertos / como un río de gorgonas la sequía sucede a las inundaciones / y los hijos / mueren de sed junto a las madres ya muertas por el agua*. Y puesto que niega las explicaciones objetivas de la ciencia, el sentido legendario tiene una capacidad especial para penetrar la subjetividad de una época: *Yo estuve con mi alegre ignorancia, mi rabia, mis plumas de colores / en las antiguas fiestas de la hoguera, / Cuba sí, yanquis no*, etc. ("In memoriam"). Así, los irracionalismos, encubiertos por nuestra conciencia 'moderna', salen a la luz. También el señalar los fetiches modernos con mayúsculas (p.e. *las tierras del Hombre de Provecho*, "In memoriam") pertenece al mismo modo de penetrar críticamente la realidad moderna. En "Crónica de Chapi, 1965", por otro lado, la leyenda pasa a otro nivel. En este poema, cuyo tema es precisamente un intento heroico de cambiar la realidad moderna, lo legendario deja de tener una función crítica, y da a los hechos una tonalidad épica. La par-

ticularidad de la tierra y los detalles cotidianos de la lucha adquieren una realidad plena y mágica, una humanidad más allá de las enajenaciones que dividen nuestra época.

Al seguir el progreso de la poesía de Cisneros, podemos trazar el desarrollo de una conciencia de la historia. Empieza, en forma embrionaria, en *DESTIERRO*, con la preocupación por su situación como individuo. Después, en *DAVID*, empiezan a tener importancia preocupaciones sociales más amplias. *COMENTARIOS REALES* ya abarca la historia misma como temática, pero de una manera todavía superficial. Y, al mismo tiempo, un conjunto de valores, de cuya tendencia enajenante el poeta no está consciente, no permite que muchos de los demás poemas del libro estén genuinamente situados dentro de la época moderna. En su último libro, sin embargo, Cisneros llega a una conciencia más crítica y más amplia, y sus ideas y su técnica se combinan fértilmente. Y si, especialmente en los poemas más personales de la sección "Animales domésticos", podemos notar todavía la afirmación y negación simultáneas de los valores burgueses — un falso equilibrio —, hay otros poemas que están profundamente enraizados en la historicidad de nuestra época y cuyo mensaje es tan intenso como complejo y lúcido.



Salvador Garmendia

El impostor y su víctima

Hacía ya algún tiempo, por decirlo de alguna manera, que el hombre había seleccionado su víctima predilecta, con el propósito determinado de consagrarse enteramente a ella. Era una de las clientes habituales de la pastelería Danubio, quizás la más consecuente y sin duda la más rutinaria entre todos los miembros femeninos de aquella pequeña y desgastada colonia, que cada tarde compartía en silencio el escenario pulcro, sonrosado y meticuloso de la pastelería. El perfil amarillo —una cara que prolongaba el exacto nivel del traje gris piedra de su dueña—, tatuado de escuetas rojeces y algunas salpicaduras leves disimuladas por el polvo, se dibujaba con duro realismo de modelado en cera, entre la torrecilla nacarada con su parejita de azúcar de una torta de bodas y un grumoso chalet de chocolate edificado sobre una parcela de verde pistacho.

El hombre, parado frente a la vidriera, observaba su casi inmodificable colección de víctimas, ahora desechadas.

Realmente no creía reconocer ninguna cara nueva. Acaso la señora del rincón —pensó por un instante—, con su boca pequeñísima que se encapullaba a cada movimiento de la mandíbula, con algo de ave de rapiña en la curva nariz de concha y los ojos lanzados hacia los lagrimales; pero al recordar el roce familiar de su cuello de encaje, alto y almidonado, cuyos bordes tuvo necesidad de apartar cuidadosamente con los dedos antes de proceder, sonrió convencido de su error con ligero desprecio. El resto de la clientela consistía en las mismas figuras del reparto, acaso alteradas por pequeñas modificaciones en el vestuario. La dama rusa esquelética, de largos brazos nudosos y sus trajes resecos y eternos de baúl de inmigrante, estremecida a ratos por la fuerza de un tic que parecía despertarla con sobresalto, como si un animal alado reviviera bruscamente dentro de ella; las dos ancianas que comían pasteles de fresa y cambiaban monosílabos, saludables y frescas como si se conservaran en cajas climatizadas y la otra de la mesa del centro, una rígida profesora de canto o maestra de ballet, sin edad posible, condimentada de viejas agriuras, la mayor aproximación imaginable entre su paraguas y un ser humano, un, dos, un, dos, un, dos, largos bocados de ensalada rusa con pepinillos agrios y frasco de yogurt, hileras de negros botones cerrados hasta el cuello donde los dedos del observador de la vitrina encontraron, días antes, una resistencia invencible en el intento de fracturar esa caña recia de fagot... y el otro deseo de encontrar la llave secreta, olvidada en algún lugar detrás de las vitrinas, darle vueltas y activar la cuerda hasta el máximo posible, a fin de provocar una repentina aceleración en el mecanismo de aquel gran juguete, que trastornado por tan desusada carga de energía, empezaría a estremecerse y a vibrar por todas partes, a tiempo que las figuras de las mesas eran poseídas de una dislocada velocidad de película muda. Los pasteles desaparecerían de los platos en se-

güendos, el tic de la dama rusa caería en una recurrencia exasperada y se oiría el tintineo de la registradora repitiéndose como una enloquecida señal de peligro.

Pero esto es sólo un breve divertimento para el hombre que, de manos en los bolsillos, contempla la vitrina dando la espalda al animado tránsito de la calle y a la multitud de paseantes. El ha escogido su víctima predilecta y a ella ha resuelto guardar la más religiosa fidelidad.

Ahora viene detrás de ella con la mirada fija en el triángulo de piel que permite la abertura del vestido: es como uno de esos rincones de una sala donde no llegan las pisadas: una fría superficie mateada por el tiempo, con palideces orinosas y la señal apenas visible de una grieta. De allí se eleva la doble curvatura del cuello que se prolonga hasta perderse en una cabellera gris, sin brillo. En ese breve tronco con dibujos de tendones y venas bien marcadas y un lunar negrísimo extendido a la altura de la primera vértebra se detienen las manos del hombre y sus dedos se mueven, resbalan, palpan con pericia delicada de masajista, para encontrar el más delicioso y efectivo acomodo. Las yemas recorren el relieve sinuoso de la tráquea, buscan el punto exacto y al ubicarse entre los anillos nudosos, aguardan sin moverse. Es el momento en que la dama corta parsimoniosamente un trozo mediano de baklava, lo ensarta con el tenedor, se lo lleva a la boca y una vez adentro lo pasea entre los molares, lo amasa contra el paladar y en medio de una bola de saliva empalagada por el fuerte sabor de la pasta de almendras, lo traga de un golpe. Los dedos presienten la aproximación del bocado y en el momento justo aprietan con un solo impulso firme y concentrado. Segundos después, los nudos de la tráquea se resquebrajan, la cabeza inerte se va hacia un lado y por la boca contraída de espanto sale un grumo de pasta negra ensalivada.

Es el final. Al amparo de un trozo de pared en una construcción, el hombre se mira las manos veteadas por la penumbra. Han dejado en cierta forma de pertenecer al resto de su cuerpo. Las siente de tal manera —son pequeñas y pardas, muy labradas de piel, con algunas vejeces en los nudillos y las uñas rosadas y limpias— como si hubieran brotado de otro cuerpo y estuvieran llenas de una memoria ajena que pugnara por hacerse entender, por explicarse. Se las lleva a la cara y se acaricia con ellas de arriba abajo, haciéndolas resbalar con lentitud y es como si tras ellas fuera apareciendo una cara distinta, sensible y armoniosa, donde los más secretos ecos interiores, las ternuras y los sueños lejanos, apagados en la memoria, volvieran a la piel. Siente una oscura piedad de sí mismo y está a punto de echarse a llorar.

Momentos después, está de nuevo entre la gente, cuando todo ha vuelto a su lugar, y las manos, restituidas al cuerpo reposan en los bolsillos. El hombre puede entonces regresar a la pastelería, entrar sin temor y pedir una taza de café, cuando ya casi todas las mesas han quedado vacías, y de cuando en cuando, desliza una mirada indiferente a la clienta más demorada, la dama del traje gris piedra, su paciente víctima.

José Pubén

Cazando conejos

Eran las tres de la tarde —hora de la siesta y el calor— cuando empezó la inesperada algarabía: Limbania, la portera, entre violentos vocablos daba agudos alaridos de rabia e impotencia. Por los gritos y rabieta parecía que le era difícil golpear su objetivo, simplemente alcanzarlo con facilidad. En corredores y escaleras, de los cuatro o cinco pisos del edificio, se sucedían —cada cierto tiempo— golpes y destemplados gritos de ira y pavor, casi inesperados; pues sólo se sentían al final de una breve pausa de silencio o después de un brusco trote al escape. . . (“*Dejaste abandonada la gorra sobre la cama. Y la necesitas para proteger del frío las orejas*”).

Alarmado, me levanté y salí al corredor a averiguar los motivos del escándalo. Antes de llegar ante la puerta de mi apartamento, la algarabía se desarrollaba a pleno pulmón. Sin embargo, cuando abrí la puerta el silencio fue total: Como un inesperado corte del aire o como si me hubiera encontrado con una pared. (*No sé cuánto tiempo seguiré cerrando los ojos. Sobre todo, no sé si vale la pena prolongar la oscuridad. . .*)

El corredor estaba solo. Las puertas de los otros apartamentos completamente cerradas, indiferentes. Por otra parte, las paredes apenas se veían iluminadas por uno que otro reflejo de luz. Después de recorrer mi piso y el inferior (*siempre has vivido en un tercer piso. . . ¡Tu piso!*) resolví regresar a mi apartamento. No sé por qué la oscuridad (*la oscuridad*) de los otros corredores —incluso los que ya había transitado— se me hizo aún más hermética. Sólo al final del pasillo superior, un boquerón de luz salía de mi apartamento. No obstante de que éste apenas estaba iluminado adecuadamente; pero para aquel momento la luz de que disponía era suficiente para establecer un acentuado contraste con la oscuridad reinante.

Al cerrar la puerta —aún extrañado con la situación— esperé que la algarabía se reanudara inmediatamente; pero un tiempo de silencio se prolongó por un buen rato en el ambiente. Alcancé a llegar a mi cuarto, a sentarme en la cama, a reclinar la cabeza en la almohada, cuando todo empezó de nuevo.

Esta vez me levanté rápidamente. Atravesé corriendo los dos cuartos y abrí la puerta en pleno barullo. . . Y otra vez el silencio, el corte total del escándalo, la oscuridad! Más que nunca extrañado, cerré suavemente la puerta de mi apartamento y avancé por el corredor llamando inútilmente a la portera. (“*Limbania. ¡Limbania! Lim - ba - ni - aaa ¡Venga un momento!*”) Y otra vez me devolví del piso inferior, de donde (*me parecía*) se habían podido originar las voces.

Al llegar al corredor que da a mi apartamento, éste estaba más oscuro que la vez anterior. Quizá porque había ajustado la puerta. A pesar de esto, sobre la superficie de la puerta brillaba —débilmente— un punto de luz que se desprendía del *ojo mágico*: El mirador que nos permitía saber quién llamaba a la puerta, si era o no oportuno y conveniente abrirla al extraño; el ojo que evitaba la sorpresa; el que permitía reconocer alguna que otra característica que nos facilitaba identificar al visitante, pese a la deformación que se presentaba dentro del lente-ojo-de-pescado cuando había luz en el corredor y silencio y oscuridad en el interior del apartamento. (*Cuando no quieres visitas, te pones a pensar que estás desnudo; que te preparas para el baño; que deseas estar simplemente solo. . .*) No obstante, el ojo mágico casi siempre me denunciaba obligándome a abrir la puerta y a recibir al intruso o estimulaba a que el visitante se identificara levantando la voz, puliendo el sentimiento, implorando “un minuto de tiempo”. (*El maldito mirador se negaba a ocultarme, hacía sentir la luz interior a través del vidrio, casi permitía el paso de las pestañas, la pupila.*) Quizá por esto olvidé utilizarlo para observar el motivo del desorden. Por otra parte, el corredor siempre estaba a oscuras. Escasamente desde mi apartamento, en medio de la penumbra, se filtraban las luces por los bordes de la puerta. Al abrirla, la luminosidad se precipitaba siniestra y hostigaba la vista, el alma. (*¿No sería siniestro imaginar, aunque fuera por breves momentos, que una luz diurna interrumpiera inesperadamente la noche?*)

Al entrar de nuevo al apartamento, resolví apagar las luces y guardar silencio en espera del barullo. Esta vez

me alejé tanteando en la oscuridad hacia mi cuarto; pero con los pasos seguros del que reconoce la ruta. No había llegado a él, cuando se inició de nuevo la algarabía. Absorbido por el ruido, regresé ante la puerta. Casi con miedo, me incliné ante la imagen que esperaba en el ojo mágico; pese a que sabía que el corredor debía estar a oscuras y normalmente era inútil tratar de observar algo.

Una vez instalado ante el ojo y a pesar de mi prevención, encontré que el corredor estaba iluminado. ¡Al menos para el ojo mágico! Al fondo del pasillo Limbania, la portera, corría desafortunadamente tratando de alcanzar a Carlos, el muchacho que siempre la había ayudado al aseo del edificio. (*Creo que se disputaban una propina*). Algunas veces las figuras se perdían en los otros corredores y escaleras, sin que por ello mermara el escándalo y las luces. La persecución, secundada por gritos de la mujer o del muchacho, se sucedía interminablemente. Auxiliada con un fuerte palo, la mujer tenía las de ganar. Sin embargo, casi nunca lograba alcanzarlo o lastimar los aspavientos de Carlos, que parecían enfurecerla aún más. El muchacho, para acentuar la burla y precipitar la ira de la mujer, metía el pulgar en las orejas y agitaba los dedos de la mano como un conejo perdido sobre las baldosas, sin breñas, prácticamente indefenso ante su cazadora; pero dispuesto —de todas maneras— a hostigarla incesantemente. ¡Trataba de resaltar sobre el rostro una mueca que parecía alargar grotescamente las orejas, algunas veces como desgarradas al aire por el agitar constante de los dedos!

Carlos se defendía triunfalmente saltando de un lado a otro y huyéndole a la agresividad del garrote, mientras mostraba los dientes ligeramente pronunciados hacia el exterior de la boca; alargando la nariz como en gesto de husmeo y prevención ante el peligro; blanqueando el rostro por la agitación y creando la sensación de una co-

la luminosa estimulada por los movimientos. Su transformación era increíble. Por eso estoy seguro de que logró escapar indemne. ¡No es posible suponer que a un conejo se le pueda cazar fácilmente con un garrote! Además, los movimientos de la mujer eran lentos e inexpertos, pese a la ira que los proyectaba. Quizá por la edad, quizá por la gordura, quizá por. . .

Sorprendido por la absurda escena abrí tímidamente la puerta; pero tanto la ilusión como el escándalo cesaron al momento. En el corredor imperaban la oscuridad y el silencio. Esta vez ni siquiera me alejé por los corredores. Con gesto de impotencia regresé sorprendido a la tranquila atmósfera de mi cuarto.

Creo que la algarabía se repitió siete o diez veces más, a lo largo de esa tarde que inicialmente pensé que iba a ser tranquila. Resolví no atender a los llamados y a la curiosidad que ellos me despertaban, no sin cierta zozobra. Al final puede conciliar el sueño: un sueño en cierta forma inesperado, profundo, extenso. Recuerdo que dormí más de lo corriente: Y en medio de él, creo haber soñado con la portera: *Sin molestarme en mirar por el ojo mágico, atendí a unos cuidados y secos golpes sobre la puerta. Cara a cara me encontré frente a Limbania que tranquila, casi dulcemente, se atrevió entre murmullos, en cierta proporción inaudibles (lejanos, de voz apagada por el sordo rumor de su ancho pecho) a ofrecerme con palabras gentiles, muslos de conejo tierno. . . ¡Un anca dorada al fuego de un conejo recién cazado!*

No obstante, pese a que soñé con ella, al día siguiente la encontraron muerta, tendida cuan larga era en uno de los corredores. Según el médico, "*había muerto del corazón: Quizá sofocada por el cansancio de sus posibles y precipitadas carreras al desempeñar su trabajo*". ¡Entre los dedos de su mano derecha apretaba decididamente un garrote!

Y el deseo de volver a Pampa Colorada y el valle de Yaután, gentes vestidas de blanco, y acosar por fin al venado que separa fulgurante y breve aquel extremo que acalla de su vida y la silla donde deriva, enumerando a los posibles cazadores. La voz de mi padre, al menos unas frases como en las grandes familias extenuadas en el naufragio de tantos objetos, que lo sostenga como una cuerda sobre el abismo abandonado de ese último cuarto, la escasa bodega. A la medida de la sed que raja su voz, el deseo. ¿Iría a permanecer contra mis manos, quemando mi rostro bajo la máscara de mi padre?

Porque solamente su voz supone la irrealidad requerida: girando en las escasísimas posibilidades de la tarde, antes de que renuncie a la impaciencia, mientras camina con una lentitud parecida a la del sol que se adivina cambiando bajo la lengua. Entre tantas redes abandonadas, la cuerda que tejía, en el coro el yerro de su indolencia, por el escaso tiempo que consume su larga vida. La desesperación que lo mide.

Que mide la suposición de su irrealidad absoluta, mi padre descubriéndome en la posible aventura de su cuerpo —un laberinto de objetos usados a medias—, y él encendía un cigarrillo por oposición a la noche, afirmando este cambio de espacios, porque no hablamos de nuestras mutuas vidas. ¿Cómo hallarlo sino en su voz, que es irreal allá como él lo es aquí? El puente entre esa doble irrealidad que debería vencer el silencio en que aparecemos alternativamente en nuestras blancas memorias. La escasa aventura que me otorga, derrotado de antemano por su boca cerrada, apenas alumbrada por el fuego de un fósforo contra la noche.

Y repetía por centésima vez el intento de la caza, atrapado por el idioma de las puertas frente a frente, las habitaciones de mansa proporción entre sus pasos y el reconocimiento de las habitaciones. Se agitaba en su silla estrujando esa memoria de la caza mientras yo corría como un pequeño animal destinado al infinito juego de las puertas abiertas para siempre en ese rápido mundo abolido por un defecto de mi propio cuerpo que presumía la virtud de crecer, revelando ya entonces una discontinuidad con el cuerpo de mi padre que se había detenido en la primera forma de la vejez, que es el habla de las excusas, a punto de las explicaciones.

Pero había sorprendido —la suposición del rumor, su voz bajo la mirada fija como un arma acondicionada a

la capacidad de furor de sus pupilas, a punto de ceder— el fulgor de ese deseo que en la suma irrealidad convertía el pequeño espacio de la bodega en un campo de caza donde mi padre alzaba el fusil, moreno contra el alba. ¿No era acaso un indicio de que su voz requería el enorme peligro de modificar su desdenada derrota? Entre los varios rostros de mi padre debería avanzar, hurgando esa máscara apenas detenida por el rojo incendio de un fósforo.

Porque don Luis Guillermo Molina, dijo, es el alcalde que Chimbote necesita.

Levanto mi copa por él, por la gran amistad que. Modesto recinto donde los he reunido.

Porque yo.

La gran amistad que es todo lo que poseo, es otra suposición de esa tarde, pequeño y magro: en la mesa cubierta por los platos que los amigos acaban de concluir, alzando la voz.

¿No estaba a punto de confesarse en el tono de las excusas, sin suponer la piedad?

Inmediatamente se oyó el rumor, un cabeceo del ruido que marca la sorpresa: Molina, viejo de cabeza blanca, levantó los ojos rojos y sus labios se humedecieron.

Don Pedro guardaba silencio, acusado por el elogio a Molina, cuando la evidencia reclamaba para él ese honor de los discursos: nadie podría haberle disputado la elección a la alcaldía del puerto, sólo él, Francisco, cuya embriaguez hiriente estaba siempre a punto de convertirse en una amenaza.

—Pero cómo dijo usted eso —dijo Molina, al mediodía siguiente, mirando a un lado.

—Tenía que hacerlo —dijo mi padre,

—Pero, don Francisco, usted sabe que don Pedro será elegido.

Lo sé —dijo mi padre—, pero tenía que decirlo.

—Las cosas que hace usted —dijo Molina—. Y las caras que ví cuando se le salió eso. Decirlo delante del viejo, justo ahora.

Arrancaron a reír como dos viejos cómplices en el orgullo.

¿Es esa su voz? Achispado por la copas que bebían, volvía a la causa perdida de reclamar la alcaldía para el amigo, ahora, solos los dos. Menos sorprendido, Molina despreciaba su derrota pública en la evidencia de sus

méritos: bajaba la cabeza y acrecentaba un gesto desdeñoso, que terminaba agotándolo en las suposiciones que se alargaban, que fundaban en la jerarquía de la dura decencia y la amistad de los señores empobrecidos el desprecio a una realidad sin nobleza.

Porque ese fue el silencio que venció con la promesa de la expedición hacia las pampas de Casma, en pos de los famosos venados del valle de Yaután.

Se animaban en el ciego entusiasmo de la bebida.

¿Son grandes, difíciles de cazar? —preguntaba Molina.

—Enormes, velocísimos, hay que saber rodearlos —decía él.

—¿Tan enormes como los venados del sur?

—Mucho más. Los más hermosos que hay. Hace tanto tiempo que no disparo sobre uno —decía él.

—Iremos, don Francisco. Iremos.

—Tenemos que ir. Le traeremos al viejo don Pedro una cabeza de regalo.

—Lo dice usted por los cuernos.

Y rompieron a reír.

—Qué jodido es usted, don Francisco.

—Es usted un viejo zorro, don Luis.

Porque ustedes me ven en esa modesta casa y mis amistad es más grande, había dicho.

También a cierta altura de ese círculo de calor había cantado infinitamente el vals tú representas las olas, yo las orillas del mar, mientras Molina dormitaba con su enorme cabeza blanca inmóvil contra la madera del mosrador.

—Don Luis —gritaba de pronto—, nos vamos de caza, despierte.

—Nos vamos, hombre —murmuraba el viejo—, estoy listo.

Después oscurecía violentamente en ese cuarto de madera astillada.

Pero mi amistad es mucho más grande, es otra suposición de esa tarde en el amplio circo arruinado por la escasa memoria: siempre su cuerpo, los ojos que entrecharraba clavados contra la madera. Su voz también había interrumpido el rumor de la charla, instantes embarazosos en que ascendía hasta ponerse de pie levantando un vaso de vino, amenazando en nombre del honor el sueño enrojecido de los otros.

En este modesto recinto.

A pesar del temor trepé al camión aferrando la bolsa de los víveres. La voz de Molina daba la vuelta al camión, enumerando kilómetros, pueblos, la provisión de licores. Don Esteban se abrochaba el saco de cuero. Estamos listos, dijo mi padre al chofer. El ruido del motor descubrió que mis manos temblaban.

Ahora el camión parece haberse detenido, agitado por las menudas piedras del camino bajo la inmensa noche llena de piedras de todos los tamaños, que son blancas a raíz de la tierra y negras mientras crecen. El ruido del motor inventa este calor de la caseta donde mi cuerpo se dobla, entumecido sin poder dormir bajo la amenaza de la voz de mi padre.

Pero el chofer pone el motor en primera, y el ruido asciende otra larga cuesta en los desfiladeros del valle mientras damos vueltas a los cerros manchados de rojo, y un viento helado aferra mis piernas, despertándome contra la madera, contra el frío que hiere mi boca.

—Otro trago, otro trago para el frío —se oyó.

El frío también me vence, como el calor, contra la madera estrecha de la caseta, entre las frazadas, como si estuviera solo en ese desierto blanco, calcinado por el tiempo que ignoro. Y no puedo cerrar la mano que palpita en un extremo de mi cabeza, que persigue la voz de mi padre como a un insecto ciego que me amenaza, a esa hora.

—Salud, salud —dijo mi padre.

El chofer y don Esteban se limpian la boca con un gesto rápido y carraspean, y vuelven al pozo cálido donde se reencuentran, persiguiendo en la arena los indicios de la felicidad o el desatino, que se anuncian a grandes risas entre ellos, mientras yo soporto la voz de mi padre, imprevista, que ahora ignoro.

Reían celebrándose, o callaban a cierta profundidad del pozo, entre ruidos de desprecio, libres y sobre todo viejos y bebían en esa noche llena de peligros. Solos en la geografía quebrada donde corrían sobre un caballo negro.

Yo fingía dormir contra la puerta de la derecha, envuelto en mi frazada, demasiado pequeño para reír.

La luz de los faros barría a saltos la carretera de ripio que nos llevaba por la pampa hacia las estribaciones de la cordillera, donde vive el venado. Mi padre volvió a mostrar su fusil, accionando el rastrillo, elogiando las balas amarillas que iría a emplear.

La gran risa de don Esteban me hizo abrir los ojos como si no pudiera fingir más que dormía.

Y más adentro de esa carretera por donde saltaba el camión agitando las voces que parecían quebrarse, laminadas por el frío, sentí que las palabras de mi padre se tejían frente a mi ventana, creí adivinar el rápido dibujo de mesas llenas de gente —recordé una fotografía donde veinte hombres de blanco estaban de pie o tendidos, sonriendo, y el del centro, riendo, era él, —casas con amplios patios, y caballos de nombre famoso: en ese silencio que el ruido del motor iba mordiendo, mientras el frío se despejaba y mi cuerpo hundía la frazada.

¿Dijo que había llegado una noche a un caserío? Acaso tenía muchos amigos también allí, y descendió de su caballo y se quitó las espuelas, echándose el poncho sobre un hombro: y las guitarras rodeaban esas mesas en semejante lentitud que es escasa en objetos pero llena de palabras que rodean su nombre, la vecindad de las familias. En el alba que preside sus actos solitarios como un lenguaje dictado por los caminos y los puentes entre esos pequeños pueblos de sueño ligero. Pero en el blanco caserío esa noche no se detuvo, al alba y envuelto en el repentino silencio —esa pasta de calor amable— luego de la charla, volvió a su caballo y siguió por esos caminos, hasta el puente.

—El disparo vino de los matorrales —explicó. Ese castillo de amigos vestidos de blanco y él como una raíz de las palabras que consumían la carrera de su caballo joven: yo había hurgado la fotografía porque esos cuerpos delgados rodeaban al suyo, apoyado sobre la yerba, con el sombrero en las manos. Y en la noche helada, ahogado en la caseta del camión, abría y cerraba los ojos como si separara su voz de las otras voces, mientras bebían y alardeaban, animados por la expectación de la caza que la proximidad del alma acercaba. Y el camión parecía desatar esos viejos caminos, más rápidamente que su caballo, de vuelta a las piedras y a los puentes, cayendo por el mismo chasquido nervioso de las voces amigas, las exclamaciones y las risotadas, y yo adivinaba que el laberinto de piedras se iría despejando hasta que descendiéramos del camión y ellos cargaran sus escopetas y desaparecieran en silencio por las rocas, persiguiendo huellas, indicios, la violenta llamada del venado que saltaría el puente nebuloso de su cuerpo y esas rocas, demasiado veloz en la memoria, y los mil disparos que lo acosarían rabiosamente, paso a paso en el centro de esa tierra quebrada por un cuerpo secreto.

Estamos cerca —dijo mi padre, y el silencio prolongó su voz.

Otro trago —exclamó de pronto Molina.

¿Su caballo había enterrado las patas, antes del puente, adivinando el peligro?

Su voz se anudaba, cerrando las vocales en un susurro despectivo, como si el peligro estuviera más abajo de su orgullo: hincó las espuelas en los flancos pero el animal se negó a avanzar ¿y entonces sonó el disparo? Relinchó el animal y giró volviendo a correr hacia el caserío, mientras él acaso se cogía la nuca porque la bala ¿le había rozado la piel, allí? Los puentes que sumaban los tiempos de su vida, y una noche de la espesa oscuridad habían intentado matarlo, en una también oscura lógica que lo elige solo y a punto de cruzar uno de esos puentes, justamente cuando su rostro no se separa de la oscuridad, cuando su boca está adormecida por las canciones.

Por eso temo el silencio en que nos miramos o el silencio que precisa las pocas frases alzando la mirada y fieramente el arco de una ceja. Porque del vocerío que despertaba su ingreso a un salón lleno de amigos que giraban sus sillas blancas, otro puente lo devolvía a este silencio de su rostro apenas vencido por una sonrisa que extendía la comisura izquierda de su boca mientras bajaba los ojos, descubierto en la repentina alegría que había escarbado. Y no obstante, ¿no hemos estado hablando extensamente y hasta el fondo de cada objeto todo este largo tiempo que desespera un instante? Es esa ausencia de su voz lo que desnuda su cuerpo, mostrándolo contra su propia vida, sentado en una silla de paja y encendiendo un cigarrillo: como si acabara de descender de su caballo que tiene prisa en la puerta de la calle. Desde la silla, al mediodía, parecían dominar su propia extrañeza de viejos en el puerto de comerciantes, ellos que habían abandonado los valles y las extensas familias acaso despertando al número de sus hijos, un poco lentos en ese canje de voces, mientras adoptaban el silencio que solamente quebraban como se abre una botella de vino, entre ellos, descubriendo una memoria inagotable.

¿Dijo que al día siguiente halló colillas de cigarros y muchas huellas en los matorrales del puente?

Molina y don Esteban hablaban ahora más bajo, y él respondía en otro murmullo, enumerando sin duda los posibles rostros tras esa bala que lo había herido sobre todo en la ignorancia de los enemigos que nunca, al parecer, descubriría. Acosado por el frío del alba cercana, yo cerraba los ojos, cubierto por la frazada, adivinando que ese murmullo me separaba, amenazado ahora por la aventura que reclamaba el cuerpo herido de mi padre en la venganza. Entonces empecé a llorar, mordéndome los labios, agotándome en esa respiración, buscando inútilmente el sueño perdido: ¿por qué iba yo allí, en ese rincón, como una pequeña evidencia de su voz? ¿Por qué ese disparo me hallaba en el centro de su voz, ahora? No había oído nada más, nada que precisara la amenaza de su vida en los puentes, pero ahora que marchábamos hacia el valle elegido para dar muerte al venado, yo temía por mi padre porque temía por mí mismo, y no sabía entender, no lo sabré nunca, esa callada red que nos ligaba frente a esos testigos armados que empezaban a reír alegremente, admirando por centésima vez la imaginación orgullosa de mi padre. Nuevamente veía su rostro iluminado por un fósforo rápido, contra la noche, y volvía a sentir el embarazoso temor de haber descubierto ese acto privado.

Esta botella se acaba —dijo Molina.

El camión descendió entonces por una larga curva y hablaron al mismo tiempo, agitándose: el camión se detuvo

y empezaron a descender. El viento silbaba contra las rocas de esa pampa.

Ví que se reunían delante del camión: señalaban los cerros cercanos.

Vente con nosotros —dijo mi padre.

Cogí la bolsa de los víveres y bajé de un salto.

Yo y don Luis nos vamos por aquí —dijo mi padre—. Usted y don Esteban suban por el otro lado —le dijo al chofer. Anda con ellos —me dijo.

Quise decir, gritar, que quería ir con él, pero apreté la bolsa y me puse al lado de don Esteban. Tenían las escopetas en las manos. Se miraban.

Son las cuatro —dijo mi padre—, nos encontramos aquí a las ocho.

Si alguien mata un venado, avisa con dos tiros seguidos —dijo don Esteban.

Hace tiempo que no venía de caza —dijo el chofer, demasiado excitado.

Mi padre lo miró, sonriendo, sin abrir los labios, y ví la extendida comisura izquierda de su boca como una orgullosa cicatriz.

Las piedras de la pampa se destacaban claramente y mientras caminaba, doblado por el peso de la bolsa, creía que esas piedras eran blandas acaso por el color blanco que iban perdiendo según nos acercábamos al cerro que deberíamos ascender: ví que las figuras de mi padre y Molina iban aclarándose mientras avanzaban porque el alba abría la penumbra pastosa de la pampa. Enseguida desaparecieron tras alguna invisible quebrada en ese cerro que partía el horizonte. Nosotros seguimos caminando.

Quédate aquí no más —me dijo don Esteban—. Ahora no hay que hacer nada de bulla.

Me quedé junto a una roca mientras ellos avanzaban lentamente, deteniéndose a ratos, observando las faldas del cerro del frente. Ví cómo aparecían sus cuerpos mientras trepaban una cima y enseguida, con los mismos pasos, cómo desaparecían al franquearla. Seguí mirando un rato largo hacia el mismo lugar y descubrí que me había quedado solo. La inmensa extensión de la pampa y los cerros que se sumaban estaba poblada, sin embargo, por mi padre y sus amigos que vigilaban con sus armas la exactitud de ese silencio. Esta evidencia apuraba mi corazón: era imposible, ahora, descubrir sus figuras entre las rocas, y mucho menos tratar de oír sus voces, sólo quedaba esperar los disparos.

Me senté en esa tierra arenosa, de espaldas contra la roca, aguardando. No sé qué tiempo pasó hasta que el primer disparo retumbó en toda la pampa.

Salté jadeando y traté de descubrir un indicio, alguna señal en ese vacío sin fin, habitado por un hombre que

acababa de hacer fuego sobre un posible animal. Aferrado a esa roca, como en una mínima isla en ese mar amenazado, buscaba oír las voces, los pasos del que había disparado su arma. Sin duda no había logrado dar muerte al venado porque ya debía haber dado aviso a los otros con dos nuevos tiros. Probablemente el disparo había fallado. Quizás el hombre que disparó había sido engañado por una sombra, por el viento. Pero también es probable que llegara a dispararle a algo que alcanzó a ver y enseguida perdió. Más cerca, retumbó un nuevo disparo.

Ahora sí debería ver la figura del hombre que disparaba. Presa de miedo y curiosidad, trataba de localizar un movimiento, una sombra en esa quietud de pronto más quieta que nunca. ¿Pero sería el mismo hombre del primer disparo? ¿Era acaso otro el cazador que hacía fuego, ahora, sobre el mismo animal? ¿Quiénes estaban disparando? En ese instante del miedo que aferraba mis espaldas, creía adivinar a mi padre disparando, extrañamente furioso. ¿De dónde venían los disparos? ¿De cuál de los grupos?

El sol debería aparecer de un momento a otro y yo me aferraba a esa seguridad, como si la luz sobre esa claridad lechosa del alba disipara para siempre la oscuridad de los disparos y recuperase la voz de mi padre. Pero esa indecisión de la luz que parecía reabsorber las sombras de blanca opacidad, no lograba sino confundir las manchas oscuras sobre los cerros pardos, el tamaño de las rocas, la dispersión de las piedras en la pampa irregular. Me fatigaba buscando con los ojos, aferrado a mi roca. Un tercer disparo retumbó, mucho más cerca: pude oír el silbido del aire quebrado por la bala. Me ví de pronto agazapado tras la roca.

Mi padre sonriendo y dejando ver un hilo de sangre en el extremo de su sonrisa, mi padre acosándome con los tiros cada vez más próximos, sus voces de alarma en el confuso cuerpo de pronto herido: respiraba jadeando, rechazando imágenes que quemaban mis ojos, aguardando con todo el cuerpo el triunfo de una voz antes de un disparo final.

Allí, allí, gritó alguien, y enseguida retumbó un tiro y otra vez el aire quemado.

Y ví al venado que giraba la cabeza detenido por esa bala que cortaba la velocidad de su carrera enredándolo en el aire.

La mano de mi padre me cogió del hombro: le dí, mira, le dí, exclamó, y ví sus ojos que brillaban aferrando esa efímera victoria.

Al mediodía, en la gran mesa de los parientes de Yaután, mientras bebían y su voz reinventaba la caería piedra por piedra, yo mordía la carne del venado buscando adivinar su sangre.

Werner Heisenberg

Lenguaje y realidad en la física moderna

Se ha supuesto desde hace tiempo que el problema del lenguaje no tiene en las ciencias naturales sino papel subordinado. En esas ciencias se trataría de observar lo más exactamente posible la naturaleza en sus diversos dominios y comprender así su funcionamiento. Las dificultades con que, por ejemplo, debe vérselas un físico o un químico, dependen de insuficiencias de sus órganos de los sentidos o de los instrumentos mediante los cuales debe observar, o están condicionadas por la gran complejidad de las relaciones naturales, cuyo orden de primera intención no comprendemos. Pero siempre pareció que sería fácil hablar sobre los resultados una vez obtenidos éstos y que no habría necesidad especial de discutir sobre el lenguaje. Por cierto que en el desenvolvimiento de la ciencia se consideró a menudo conveniente o necesario introducir en la lengua nuevas palabras a fin de designar objetos o relaciones antes desconocidas. Pero un lenguaje así ampliado parecía que bastaba para describir las relaciones que se descubrían en la naturaleza.

Al respecto la situación se ha modificado fundamentalmente desde que los descubrimientos experimentales de la física moderna en los últimos decenios, cuyo análisis teórico culminó en la teoría de la relatividad y la de los cuanta, condujeron a una revisión de las bases mismas de la física. Las polémicas apasionadas que acerca de determinadas cuestiones fundamentales de las teorías antes mencionadas han tenido lugar, y que penetraban profundamente en el campo filosófico, muestran que también se había vuelto problemático el modo de hablar acerca de esos nuevos dominios de la investigación, lo que no sorprende si se piensa que nuestro idioma natural se ha formado en el trato con un mundo experimentado sensorialmente y que, en cambio, las ciencias modernas de la naturaleza, utilizando medios técnicos altamente desarrollados, han penetrado con instrumentos complicados y de gran precisión, en una región del mundo inaccesible a nuestros sentidos. No es de esperar que nuestra lengua común sea aun válida en esos nuevos dominios, y por ello en nuestro tiempo el físico se ve obligado a meditar no sólo sobre las relaciones naturales sino también sobre el lenguaje en que puede hablar acerca de ellas.

Se puede empezar esta reflexión sobre el lenguaje con algunas comprobaciones simples, más fácilmente deducibles de las ciencias del espíritu que de las ciencias de la naturaleza. De niños aprendemos las palabras y las no-

ciones del lenguaje no porque nos sean explicadas sino porque las empleamos. Las palabras son, en cierto modo, instrumentos para orientarse en el mundo circundante, para entrar en contacto con él, y que en la práctica pueden resultarnos más o menos útiles. Cuando hemos oído y empleado nosotros mismos con bastante frecuencia una palabra, creemos saber lo que significa. En verdad, surgen pronto toda clase de dificultades al emplear esos instrumentos lingüísticos; notamos, por ejemplo, que una palabra no encaja o no sabemos lo que en tal lugar quiere realmente significar. Nos damos cuenta de que no está clara, o reconocemos que en el transcurso del tiempo ha tenido varios significados distintos. Así, para citar un ejemplo, yendo en una excursión hablamos de un lago en tanto que nuestro acompañante opina que se trata sólo de un charco. Encontramos cálida una habitación mientras que el que viene de la calle caliente se alegra de encontrarla fresca. Empleamos en alemán la palabra *entleihen* (prestar) y al aprender inglés nos enteramos con sorpresa que en ese idioma existen dos palabras distintas, *to borrow* y *to lend* que designan la misma operación, una vez desde la parte del que recibe y otra desde la del que da. También, las palabras 'rojo' y 'verde' son utilizadas por personas ciegas a los colores aun cuando vinculen esos conceptos diversos con casi la misma impresión sensorial. El número de ejemplos de esta especie podría multiplicarse a discreción.

Esas dificultades en el empleo de la lengua ya han sido, desde luego, señaladas antes y de por sí han llevado a la búsqueda de maneras de remediarlas. Se podría pensar en convenir determinados límites al significado de una palabra, o lo que es lo mismo, en dar 'definiciones' por las cuales se precise el significado de una palabra. Igualmente podría puntualizarse el significado de una palabra mediante complementos explicativos; se podría, para dar un ejemplo, desdoblar el concepto 'condición' en 'condición suficiente' y 'condición necesaria'. Cuando, pongamos, una parte combatiente comunica a la que tiene perdida la partida que no negociará un armisticio antes de que la parte vencida desocupe una zona dada, la desocupación puede ser una 'condición necesaria', para las negociaciones o una 'suficiente'. Necesaria cuando es seguro que sin la desocupación no habrá negociaciones. Suficiente cuando después de la desocupación se negociará ciertamente. Pero debe quedar bien claro que en todos

estos intentos para precisar los conceptos hay finalmente que recurrir, en la definición o explicación, a otros conceptos cuyo sentido debe darse por conocido de antemano y que, por tanto, se aceptan sin analizar; en consecuencia, el edificio del lenguaje ha de ser erigido, en última instancia, siempre sobre base precaria.

En la filosofía griega la limitación de nuestros medios de expresión lingüística ha sido tema central desde Sócrates quien, conforme a la exposición que de sus pensamientos nos ha dejado Platón en sus diálogos, incansablemente se preocupó por esclarecer los conceptos lingüísticos y las ideas que tras ellos se ocultan. Su discípulo Aristóteles dio un paso decisivo al estudiar la estructura formal del lenguaje, las formas de la argumentación independientemente del contenido de la frase, creando así la primera lógica científica. De ese modo logró en el análisis de la lengua una exactitud y un grado de abstracción desconocidos hasta entonces en la filosofía griega y contribuyó enormemente a poner orden en nuestros métodos de hablar y pensar. Si se admite que en la ciencia se trata precisamente de establecer con toda claridad y exactitud el contenido de una proposición o una conclusión, entonces fue Aristóteles el que puso los fundamentos del lenguaje científico.

Por otra parte, el análisis lógico del lenguaje encierra el peligro de una simplificación y limitación excesivas en el examen de las posibilidades lingüísticas. Aunque la lógica haya creado las condiciones indispensables para un lenguaje científico, con todo no ofrece una explicación adecuada de la lengua viva, la cual recurre a medios expresivos mucho más ricos. Cualquier palabra hablada no sólo ocasiona en nuestra mente determinado movimiento, por nosotros archiconocido y que puede designarse como el significado común de la palabra, sino que con la palabra admitida se deslizan muchas asociaciones y significados secundarios por la penumbra de nuestra conciencia, los cuales aunque apenas captados, pueden sin embargo ser esenciales para el sentido de la frase escuchada. En ciertas circunstancias es precisamente ese tejido de representaciones semi conscientes que el lenguaje puede evocar el que comunica el sentido de lo que se quiso decir mejor que el riguroso procedimiento de deducciones lógicas. Por ello se han rebelado en particular los poetas contra una acentuación excesiva de la estructura lógica del lenguaje y con razón han puesto de relieve otras estructuras que constituyen la base para la utilización estética de la lengua. Permítaseme citar aquí un pasaje del *Fausto* de Goethe tomado del diálogo entre Mefistófeles y el discípulo:

Sucede con la fábrica de pensamientos
como con la obra maestra del tejedor

que con un pedal mueve millares de hilos,
las lanzaderas pasando por arriba y por abajo,
los hilos corriendo invisibles,
de un golpe estableciéndose miles de uniones.

Esta es indudablemente una descripción correcta del lenguaje vivo y aunque en la ciencia haya que hacer de la estructura lógica de la lengua el fundamento de nuestro pensamiento, no hay empero que perder de vista las otras, y más ricas, posibilidades.

Este sería el lugar de preguntar a que se debe que en las ciencias naturales se exija la más extrema claridad y precisión del lenguaje y casi no se aprovechen las otras y abundantes posibilidades expresivas del idioma. La explicación estaría en el objetivo propuesto. En las ciencias naturales debemos tratar de reconocer cierto orden dentro del cúmulo interminable de variadísimos fenómenos que encontramos en el mundo que nos rodea, comprender en consecuencia esos variadísimos fenómenos de modo que los reduzcamos a principios simples. Debemos tratar para ello de deducir lo particular de lo general, de comprender los hechos aislados como resultado de leyes generales más simples. Las leyes generales no pueden contener, al ser formuladas en palabras, sino unos cuantos conceptos, pues en caso contrario no sería la ley simple y general. Pero de esos conceptos hay que derivar una multiplicidad sin fin de fenómenos posibles y desde luego no en forma cualitativa y aproximada sino con la mayor exactitud y teniendo en cuenta cada uno de los problemas singulares. Se nota de inmediato que los conceptos de la lengua corriente, tales como son, imprecisos y mal definidos, no pueden permitir nunca tal derivación. Cuando de determinados supuestos hay que deducir una cadena de consecuencias, la cantidad de eslabones posibles en la cadena dependerá de la exactitud de los supuestos. De allí que en las ciencias naturales haya que definir con precisión extrema los conceptos básicos de las leyes generales, lo cual no es posible sino dentro del dominio de una lógica exacta y, en última instancia, sólo con ayuda de la abstracción matemática.

En la física teórica ampliamos y profundizamos por tanto el lenguaje natural agregando a los conceptos fundamentales para juzgar los resultados de la experiencia, los símbolos matemáticos que pueden ponerse en relación con esos hechos, es decir, con los resultados de una observación precisa. Desde que Isaac Newton hace trescientos años escribió su famosa *Philosophiae naturalis principia mathematica*, no ha dejado de considerarse esta ampliación y este mayor rigor del lenguaje común mediante un modelo matemático como el fundamento de toda ciencia natural exacta en sentido estricto. Se puede definir ese modelo como un lenguaje técnico matemático

co. El significado de los conceptos básicos y de los símbolos matemáticos a ellos subordinados es establecido a través de un sistema de definiciones y axiomas. Los símbolos se combinan mediante ecuaciones matemáticas aceptables como expresión exacta de las llamadas leyes naturales. La corrección de esas ecuaciones y de las leyes naturales expresadas por su medio se demuestra finalmente en que se consigue deducir una inagotable pléthora de fenómenos aislados como soluciones posibles de ecuaciones que expresen las leyes naturales, por ejemplo, calcular de antemano con toda exactitud el momento en que tendrá lugar un eclipse de luna, o el curso que ha de seguir en el espacio un satélite lanzado desde la tierra.

Posteriormente ha resultado útil adoptar de nuevo en parte en la lengua común, esa terminología matemática dando nombres a determinados símbolos matemáticos, a los cuales se puede, además, adjudicar en ciertas circunstancias un contenido perceptible en el mundo de las apariencias. Así han ingresado en el lenguaje corriente, como expresiones técnicas, conceptos tales como energía, impulso, entropía, campo eléctrico. No parecía que fuera necesario más que esa añadidura. Habiéndose completado en esa forma el lenguaje, parecía que bastaba uno así enriquecido para describir y comprender completamente los fenómenos de la naturaleza.

Pero en la física moderna ha ocurrido un cambio en cierto sentido inquietante. Al penetrar en un dominio de la naturaleza al que nuestros sentidos directamente no tienen acceso, empezó también nuestra lengua a fallar en algunos lugares, sus términos resultaban a veces, en el nuevo campo de experiencias, instrumentos poco adecuados para satisfacer exigencias antes desconocidas y no captaban bien lo que ocurría. Que algo así pudiera acontecer, ya había sido notado hace siglos. En la vida corriente, v. gr., todo el mundo sabe lo que se entiende con conceptos como 'arriba' y 'abajo'. Los cuerpos caen hacia abajo y el cielo azul está arriba. Pero al admitirse la forma esférica de la tierra, se observó que los habitantes de las antípodas están situados en el espacio en sentido contrario y, por lo tanto, con la cabeza para abajo respecto a nosotros. Desde luego, pronto se encontró salida para ello señalando que 'arriba' y 'abajo' indicaban sencillamente direcciones de aproximación o alejamiento del centro terráqueo. En nuestra época, sin embargo, se pueden disparar cohetes de la tierra al espacio exterior, siendo también posible que dentro de algunos años algunos hombres abandonen por corto o largo periodo la tierra en tales naves espaciales. Se puede comprender que para la tripulación de una nave espacial no han de tener sentido alguno tales conceptos de 'arriba' y 'abajo'. Naturalmente, será

difícil representarse con que ánimo se ha de mover uno en un mundo en que ya no son válidos los conceptos de 'arriba' y 'abajo', y en qué manera se ha de hablar o pensar acerca de tal mundo. Es obvio que ha de ser muy desagradable vivir aunque no fuera sino durante corto tiempo en semejante mundo. Cuando queremos describir una situación de extremo desorden decimos: «ya no sé donde tengo la cabeza. Parece que me hubieran dado vuelta». Pero, indudablemente los astronautas no lo saben.

Es pues comprensible que avances en un nuevo reino de la naturaleza tengan en algunos casos como consecuencia modificaciones del lenguaje. Con todo, fue una grande y turbadora sorpresa cuando en los primeros decenios de nuestro siglo hubo que admitir que los dominios de la naturaleza en que el hombre penetró gracias a la ayuda de la técnica moderna, se volvían problemáticos y había que pensar de nuevo conceptos de las ciencias naturales considerados hasta entonces los más sencillos y fundamentales, tales como espacio, tiempo, lugar, velocidad.

Recurriendo de nuevo al ejemplo de la nave espacial se puede esclarecer la problemática del concepto de tiempo puesto en evidencia por la teoría de la relatividad de Einstein. Supongamos que una de esas naves abandona la tierra a gran velocidad y recorre el espacio cósmico, y supongamos también que se pueda mantener durante largo tiempo la conexión telegráfica de la nave con tierra. La nave estará además provista de un reloj construido y graduable conforme a procesos físicos reproducibles, del mismo modo que uno análogo en tierra. Un observador en ésta puede entonces controlar de acuerdo a las comunicaciones que envíe la nave si el reloj marcha bien y comprobará que lo hace más lentamente que un reloj en tierra. Pero el viajero espacial, que está, mediante las señales que recibe, en condiciones de comparar la marcha de su reloj con el de tierra, llegará a la conclusión inversa; que el reloj en tierra marcha más lentamente que el suyo en la nave. No podemos dudar que conforme a las leyes naturales conocidas éste sea en realidad el resultado de las observaciones. Pero, ¿qué manera razonable habrá de comparar los tiempos en tierra y en la nave? ¿Cuándo se han de considerar 'simultáneos' dos sucesos que ocurren uno en tierra y otro a gran distancia en la nave espacial? Por ejemplo, al verificar en tierra el punto temporal en que arriba una señal de la nave espacial, el punto temporal en la nave que puede llamarse simultáneo con éste tendrá que ser posterior a aquel en que se envió la señal desde la nave. Debe ser también anterior al punto temporal en que llegue a la nave una señal reexpedida inmediatamente. Pero no se puede establecer de inmediato en qué parte se halla en ese intervalo el punto de la simultaneidad. No podemos tratar aquí del proble-

ma básico de una nueva definición del concepto de tiempo, según la solución que le dio la teoría de la relatividad. Baste con comprobar que en este nuevo campo de la experiencia la palabra 'simultáneo' ha perdido por lo pronto su significado, lo mismo que en la nave espacial los conceptos de 'abajo' y 'arriba'; que, por lo tanto, conceptos lingüísticos importantes no pueden aquí ser empleados. En tal estado de cosas, parece a primera vista sorprendente que el físico puede hablar acerca de su experiencia, e interpretarla teóricamente, puesto que fallan conceptos fundamentales de su lenguaje y, con ello, de su pensamiento. Felizmente en este caso la dificultad es menor de lo que a primera vista parece, ya que, para continuar con el ejemplo de la nave espacial, el físico que desde tierra está en comunicación con la nave espacial —o también el mismo navegante espacial— no necesita saber, para describir su experimento, lo que signifique la palabra 'simultáneo' en relación con sistemas tan alejados entre sí. Para cada uno de ellos el experimento se lleva a cabo en su propio pequeño campo y para la descripción de esos fenómenos alcanza plenamente el lenguaje corriente o, más exactamente, el lenguaje de la física clásica. Por ello, se puede también establecer sin dificultad la conexión entre símbolos matemáticos de la física teórica y experiencias en un campo reducido, es decir, en la misma forma que en la física primitiva, y por ello también puede verificarse experimentalmente si el formalismo matemático de la teoría de la relatividad describe fielmente o no las leyes naturales. De este modo pudieron descubrirse las leyes naturales por primera vez. La dificultad empieza sólo cuando tratamos de hablar, a base de las leyes naturales exactas formuladas en la teoría de la relatividad, acerca de la relación espacio-tiempo en dimensiones cósmicas. Entonces no basta con el lenguaje corriente.

Como ha transcurrido más de medio siglo desde que se descubrió la teoría de la relatividad, se puede plantear históricamente el problema del lenguaje. ¿Cuál es el lenguaje que se ha originado entre los físicos por su trato con las relaciones espacio-tiempo en dimensiones cósmicas? ¿Se ha adaptado el lenguaje en que hablamos de los experimentos simplemente al idioma especializado de los matemáticos, el que —por lo que sabemos— describe correctamente las relaciones reales, o se ha apartado de él, de modo que, en general, nos contentamos con alusiones lingüísticas imprecisas y, cuando estamos obligados a ser más exactos, recurrimos a la terminología matemática?

En la teoría de la relatividad se ha ajustado de hecho el lenguaje hablado al de los matemáticos. Pero quisiera anticipar que en la teoría de los quanta, sobre la cual se

discutirá más adelante, no ha sucedido así. En la teoría de la relatividad nos hemos acostumbrado, conforme a una proposición de Einstein, a endosar siempre a la palabra 'simultáneo' el complemento 'en relación con determinado sistema de referencias', dando así de nuevo sentido preciso al concepto 'simultáneo'. Pierde por ello razón de ser el problema, antes tan acaloradamente discutido, de si el reloj en la nave espacial marcha real o sólo aparentemente con más lentitud que en tierra; en verdad, ha dejado en los últimos decenios de discutirse tal cosa. Igualmente no es necesario decidir si cuando se agita un cuerpo la contracción de éste en la dirección del movimiento es real o sólo aparente, según se considera en la fórmula de Lorentz; también éste problema puede ser olvidado. Ya nos hemos acostumbrado a que el mundo no sea 'realmente' como nos lo hacen creer los conceptos corrientes, a que, en consecuencia, nos topemos con paradojas en el campo de experiencias nuevas. Al ampliarse la teoría de la relatividad en la llamada teoría general de la relatividad, formulada por Einstein en 1916, también la geometría sufrió una revisión, y se ha establecido que la geometría depende del campo de gravitación, del campo de gravedad, de modo que las relaciones geométricas reales del mundo sólo pueden ser descritas exactamente mediante una geometría no euclidiana, del tipo Riemann, o sea, una geometría irrepresentable gráficamente.

También contra esta conclusión se polemizó con vehemencia, primero por parte de los filósofos; Dingler, v. gr., puso de relieve en Munich que con nuestro comportamiento práctico en la construcción de los instrumentos ya hemos reconocido la validez de la geometría euclidiana. La argumentación de Dingler era como sigue: cuando un mecánico trata de construir una superficie completamente lisa, puede proceder así: construye por de pronto tres superficies de esa clase, más o menos del mismo tamaño, y más o menos lisas. Coloca entonces de dos en dos las superficies, una sobre otra, en distintas posiciones. El grado en que es posible el contacto en todos los lugares de las superficies puede considerarse como medida de la exactitud. El mecánico no se dará por satisfecho con las tres superficies sino cuando el contacto entre cada dos tenga lugar por igual en todos los puntos. Cuando se ha logrado esto, entonces puede demostrarse matemáticamente que en los planos es válida la geometría de Euclides. En tal forma nuestras propias medidas dan validez a la geometría euclidiana y es falsa una geometría que se aparte de esa. Desde el punto de vista de la teoría general de la relatividad se puede contestar, desde luego, que el argumento aducido sólo prueba la validez de la geometría euclidiana cuando se trata de dimensiones pe-

queñas, es decir, las dimensiones de nuestro equipo de experimentación. La exactitud con que aquí es válida dicha geometría es de hecho tan alta que siempre es posible repetir el proceso antes descrito para construir superficies lisas. Las desviaciones extraordinariamente pequeñas que de la geometría euclidiana se dan, aun en este dominio no son notadas ya que las superficies son hechas de un material que nunca es enteramente rígido y permite más bien pequeñas deformaciones, y que el concepto 'contacto' no puede ser definido con exactitud total. En superficies de dimensiones cósmicas no podría simplemente llevarse a efecto el procedimiento descrito. Pero esto tampoco es problema de la física experimental. La validez de la geometría euclidiana en el mundo de lo pequeño basta también a la teoría general de la relatividad para establecer la conexión entre los conceptos de la física clásica y los símbolos de la terminología matemática. El físico no siente ninguna dificultad cuando quiere hablar de sus ensayos pues éstos se realizan siempre en espacios y tiempos pequeños, incluso cuando observa estrellas lejanas o partículas elementales aceleradas al extremo. Finalmente, también aquí se ha adaptado el lenguaje del físico experimentador a la terminología matemática. En definitiva, como resultado de la teoría de la relatividad se ha desarrollado una manera de hablar mediante la cual podemos entendernos también sobre las relaciones tiempo-espacio en el cosmos y considerarse así superadas las dificultades mencionadas al comienzo. Mucho más graves son, en cambio, los problemas de lenguaje que se presentan en el reino de la física atómica. Al describirse los fenómenos en el campo de lo pequeñísimo, aquellas relaciones analizadas y representadas matemáticamente en la teoría de los quanta, falla en tal grado el lenguaje corriente o el lenguaje de la física clásica, que incluso un físico de la categoría de Einstein no pudo hasta el final de su vida aceptar semejante situación.

Observemos por ejemplo los electrones en la cámara de niebla; vemos sus trazas como bandas de condensación en la misma forma como podemos percibir la trayectoria en el cielo de aviones volando muy alto, y no dudamos por ello que se trate en el caso de los electrones de partículas cargadas eléctricamente en veloz vuelo. Pero estas mismas formaciones aparecen en otros experimentos como ondas que pueden ocasionar fenómenos de flexión e interferencia; no pueden por tanto ser partículas capaces sólo de una limitada dilatación; más bien deben consistir en fenómenos que se extienden en espacios dilatados. Pero, ¿cómo podemos hablar de tales formaciones cuando cualquier comparación con los objetos de nuestros sentidos contradice el mundo de la percepción sensorial o, por lo menos, sólo permite utilizarlo como indi-

cio y restringido a determinados experimentos? No vamos a ocuparnos del fondo de la teoría de los quanta ni del carácter de los fenómenos por ella explicados, pero sí podemos plantearnos de nuevo la cuestión del lenguaje en que de hecho hablamos sobre átomos y partículas elementales. Debemos discutir esa cuestión porque si no no podríamos entender nuestros experimentos.

Históricamente se ha desenvuelto la teoría de los quanta, a partir del descubrimiento de Planck en 1900, en forma análoga a la de la relatividad, aunque haya tardado mucho más tiempo. El material experimental más importante, reunido por la química a fines del siglo pasado y en los dos primeros decenios de éste, se refería a irradiaciones atómicas. Sirvió para que en los veintes se formulara matemáticamente la mecánica de los quanta o mecánica ondulatoria y para que se lograra finalmente de ese modo una comprensión completa de los fenómenos teóricos de los quanta. En los treinta años transcurridos desde entonces se ha desarrollado entre los físicos la terminología con que se habla actualmente sobre los fenómenos atómicos. En este caso, sin embargo, no se ha adaptado el lenguaje matemático, mas se ha inventado una manera de hablar en la que se emplean para describir los fenómenos de las partes más pequeñas de la materia imágenes alternativas que entre sí se contradicen. Según resulte conveniente al experimento de que se trate, se hablará de ondas o de partículas, de trayectorias de electrones o de condiciones estacionarias, pero siempre queda entendido que esas imágenes son no más que analogías inexactas, que no se trata en cierto modo sino de expresiones verbales con las que se trata de acercarse a los sucesos reales. Cuando se ve uno obligado a declaraciones precisas, a menudo hay que refugiarse en la terminología matemática.

Que el lenguaje haya evolucionado así se debe primeramente a una paradoja fundamental de la teoría cuántica. Todo experimento físico, lo mismo si se trata de los fenómenos de nuestra vida diaria o de los de la física atómica, deben comunicarse mediante los conceptos de la física clásica. Estos conceptos constituyen en un principio el lenguaje en que indicamos el orden de nuestras pruebas y establecemos los resultados. No podemos reemplazarlo por otro. La aplicación de estos conceptos, sin embargo, está limitada en razón de leyes naturales, por las llamadas relaciones de incertidumbre. No podemos, v. gr., conocer al mismo tiempo exactamente la posición y la velocidad de una partícula elemental. Cuánto más exactamente midamos la posición tanto menor será la exactitud de nuestro conocimiento de la velocidad, y viceversa. El producto de ambas inexactitudes es indicado por cocientes de la constante de Planck

y la masa de la partícula correspondiente. Bohr ha hablado de una complementareidad de ambos conceptos de posición y velocidad, y ha señalado, en general, que en física atómica hay que utilizar diversos métodos de descripción, que entre sí se excluyen pero también se complementan, de modo que sólo mediante el juego de las distintas imágenes se consigue finalmente una descripción adecuada del fenómeno. Este hecho de la complementareidad ha llevado por tanto a que los físicos se contenten, al tratar de los sucesos atómicos, con un lenguaje inexacto y alegórico; que traten, al igual que los poetas, de evocar en el espíritu de los oyentes, mediante imágenes y alegorías, ciertas impresiones que se acerquen a las deseadas, en lugar de quererlos forzar a seguir determinado orden de ideas mediante una formulación susceptible de una sola interpretación. No habrá dudas sólo cuando se emplee la terminología matemática, sobre cuya corrección, de acuerdo a la experiencia acumulada, no se puede formular reparo alguno.

Debería ser posible amoldar enteramente el lenguaje hablado a la terminología matemática, y habría que preguntar por qué en este caso no ha sucedido automáticamente según ocurrió en la teoría de la relatividad. El motivo verdadero para esta evolución distinta es un hecho notable, a saber, que en un lenguaje que correspondiera con el formalismo matemático de la teoría cuántica, no tendría vigencia la lógica aristotélica clásica y habría que recurrir a otra clase de lógica. Felizmente los matemáticos hace tiempo que han reconocido e investigado la posibilidad de esas otras lógicas, y dilucidado los problemas fundamentales que el uso de dichas lógicas plantea. No obstante, está la mente humana tan poco habituada a una lógica no aristotélica que apenas si pudieron utilizarla los físicos. Por ello el lenguaje de los físicos se ha desarrollado en realidad de otra manera. Con todo, sería instructivo examinar cuál habría sido la lógica del lenguaje que correspondería al modelo matemático de la teoría de los quanta.

Esa lógica cuántica, ya estudiada en los treinta por Birkhoff y v. Neumann, fue explorada hace poco de nuevo meticulosamente por v. Weizsäcker. Por lo pronto queda fuera de vigor un axioma básico de la lógica aristotélica o de la lógica de la vida cotidiana, el que establece que la proposición misma o bien es verdadera o bien lo es la negación de esa proposición. De dos frases, v. gr., «Aquí hay una mesa» o «Aquí no hay ninguna mesa», una debe ser verdadera y la otra falsa; no hay una tercera —*tertium non datur*. En cambio en la lógica cuántica se comprueba que de una alternativa simple de la especie indicada puede obtenerse una proposición cuyo contenido de verdad puede caracterizarse mediante dos cifras

complejas. Con esas cifras —no hay porqué entrar en detalles aquí— se puede formar una tercera, que se puede denominar valor de verdad, el cual asciende a 1 cuando la proposición es cierta y a 0 cuando es falsa. Puede haber, sin embargo, valores intermedios, por ejemplo, el valor $\frac{1}{2}$, en el cual la proposición puede con igual probabilidad ser verdadera o falsa. Existen, por tanto, situaciones intermedias en las que no está decidido si la proposición es cierta o falsa, y esa expresión ‘no está decidido’ no debe en modo alguno interpretarse simplemente como un desconocimiento del verdadero estado de cosas. No debe pues entenderse una proposición, que exprese un valor intermedio, como indicando que ‘en realidad’ es verdadera una u otra de las proposiciones contrarias de la alternativa, pero que se ignora cuál de las dos lo sea. Más bien la proposición que se expresa en el valor intermedio no puede indicarse en un lenguaje corriente. Una proposición que caracterice tal situación intermedia es denominada por v. Weizsäcker complementaria de las proposiciones simples de la alternativa.

A semejante ampliación de la lógica puede de inmediato oponerse una objeción evidente. Cuando hablamos o escribimos sobre tal lógica, empleamos sin pensar mucho en ello, la lógica común, aristotélica. Empleamos siempre consciente o inconscientemente, v. gr., el axioma ‘*tertium non datur*’. Parece por consiguiente que la proyectada ampliación de la lógica encierra una contradicción interna. Contra esta objeción ha hecho valer con razón v. Weizsäcker, que se pueden distinguir varios niveles del lenguaje; en el primero se trata de los objetos, por ejemplo, de átomos o electrones; también de objetos de la vida cotidiana, tales como mesas y sillas. El segundo se refiere a las proposiciones sobre los objetos, es decir, contiene proposiciones sobre proposiciones acerca de electrones o proposiciones sobre la teoría de los electrones. Un tercero puede ocuparse en proposiciones sobre proposiciones acerca de objetos, etc. Podría entonces ser fundamentalmente posible utilizar distintas lógicas en los diversos niveles del lenguaje, pero habría siempre en el caso límite del nivel superior que volver a la lógica común. No habría entonces nada que objetar a la utilización de la lógica aristotélica en la explicación de la lógica más general de los distintos niveles. La situación en la lógica sería entonces análoga a la de la teoría cuántica. Aunque debemos considerar válidas universalmente las leyes naturales de esa teoría, incluidos los fenómenos de la vida cotidiana, sin embargo, la física clásica se halla en tal forma contenida en la teoría de los quanta como caso límite, que en la descripción de los objetos más grandes las características de mecánica cuántica de los sucesos sólo tienen papel subordinado, el que finalmen-

te puede ser pasado por alto para los efectos prácticos en la vida común. Igualmente estaría la lógica clásica, aristotélica, contenida en la lógica cuántica, de modo que en muchas discusiones es perfectamente lícito servirse de ella.

El hecho de que la física clásica esté contenida como caso límite en la teoría de los quanta, establece desde luego las condiciones para la descripción e interpretación teórica de los experimentos en el campo de la física atómica. Porque también en ésta los instrumentos son descritos mediante los conceptos de la física clásica, los resultados obtenidos comunicados en esos términos. Sólo porque ello es posible, conserva la física atómica los rasgos de interpretación única de sus postulados y la posibilidad de reproducir sus resultados, considerados en general como requisitos de toda ciencia natural objetiva y exacta. Así mismo es esencial para la comprensión de la lógica cuántica que podamos hablar sobre su estructura en un lenguaje que se sirva de la lógica clásica.

Volviendo al nivel inferior de la lengua, el referente a los objetos, y a la lógica cuántica, podríamos hacer comprensible la diferencia entre ésta y la lógica corriente mediante el siguiente ejemplo. Pensemos en un átomo que se mueve en una caja cerrada dividida por un tabique en dos mitades iguales. En el tabique hay un agujero por el que eventualmente podría pasar el átomo. Según la lógica clásica el átomo debe hallarse en la mitad izquierda o en la mitad derecha de la caja. No existe una tercera posibilidad: *tertium non datur*. Pero en la teoría cuántica debemos aceptar, si queremos servirnos de términos como 'átomo' y 'caja', que existen otras posibilidades que de manera sorprendente constituyen mezclas de las otras dos. Esto es necesario para aclarar los resultados de determinados experimentos. Podríamos, v. gr., observar la luz emitida por el átomo. Podríamos llevar a cabo tres pruebas. En la primera el átomo ha sido restringido —cerrando, por ejemplo, el agujero en el tabique— a la mitad izquierda de la caja, y se mide la intensidad de distribución de la luz emitida. En la segunda se le limita a la mitad derecha y nuevamente se mide la emisión de luz. En la tercera, el átomo puede moverse libremente por toda la caja y de nuevo se mide la repartición de la intensidad de la luz emitida. Si el átomo hubiera estado siempre ya en la mitad izquierda ya en la mitad derecha de la caja, en la tercera prueba la repartición de la intensidad debería ser una mezcla de las dos anteriores —de acuerdo con la fracción de tiempo que el átomo ha pasado en una u otra mitad. Pero esto no coincide con lo obtenido en los experimentos. La distribución real de intensidades se modifica por lo general más bien de acuerdo a la llamada interferencia de las

probabilidades, que tiene papel importante en la teoría de los quanta pero en la cual no podemos penetrar aquí. En el tercer caso mencionado se presenta una situación la cual se caracteriza mediante una afirmación que se denomina complementaria de las dos alternativas.

Si se consideran en este ejemplo los distintos niveles del lenguaje, en la lógica clásica la relación entre esos sería el de una correspondencia evidente. Las dos afirmaciones: «El átomo se encuentra en la mitad izquierda», o «Es cierto que el átomo está en la mitad izquierda», pertenecen a distintos niveles lógicos. Pero en la lógica clásica estas afirmaciones son enteramente equivalentes, es decir, o son ambas ciertas o son ambas falsas. No es posible que una sea verdadera y la otra no. Mas en la fórmula lógica de la complementareidad se ha complicado dicha relación. La verdad o falsedad de la primera afirmación excluye de hecho la verdad o falsedad de la segunda; no obstante, la falsedad de la segunda no excluye necesariamente la de la primera. Cuando la segunda afirmación es falsa puede aun ser incierto si el átomo se encuentra en la mitad izquierda. No es en absoluto imprescindible que el átomo esté en la mitad derecha. Se da una equivalencia completa de los niveles del lenguaje acerca de la corrección de una afirmación, pero no ya acerca de la falsedad de una afirmación. Partiendo de aquí puede comprenderse ese comportamiento que en la teoría de los quanta se ha llamado 'persistencia de las leyes clásicas'. Siempre que en determinado experimento la aplicación de las leyes de la física clásica lleva a una conclusión, el mismo resultado se obtendrá también en la teoría cuántica, comportándose experimentalmente en esa forma precisa.

La lógica modificada de la teoría cuántica que acaba de indicarse conduce forzosamente hacia una ontología modificada, porque toda afirmación acerca del átomo en que no puede decidirse si éste se encuentra en la mitad derecha o en la mitad izquierda de la caja, corresponde también una situación en la naturaleza que no es idéntica con una de esas dos situaciones en las que el átomo se halla en la mitad derecha o en la izquierda de la caja. Tales estados, correspondientes a afirmaciones complementarias, han sido denominados estados coexistentes por v. Weizsäcker, para significar que se trata de estados que contienen ambas alternativas como posibilidades. Tal concepto de estados constituiría en una ontología de la teoría cuántica una primera definición. Se reconoce de inmediato que este empleo de la palabra 'estado', en especial de la expresión 'estado coexistente' es tan diverso del usual en la ontología materialista, que puede dudarse que lo que se utiliza aquí sea aun una ter-

minología práctica. Cuando por otra parte se concibe la palabra 'estado' de manera que indica más una posibilidad que una realidad —se podría hasta reemplazar la palabra 'estado' por la palabra 'posibilidad'— entonces es muy admisible el concepto de 'posibilidad coexistente', y que una posibilidad puede incluir otra o puede interferir con otras.

Se ve que en la física moderna el concepto de posibilidad, que tuvo un papel tan decisivo en la filosofía de Aristóteles, de nuevo es llamado a ocupar una posición central. Se pueden muy bien concebir las leyes matemáticas de la teoría cuántica precisamente como una versión cuantitativa del concepto aristotélico de *dynamis* o *potentia*. Aunque Aristóteles nunca pensó en utilizarlo como una ampliación de su lógica. Acaso ocupe empero ese concepto de 'posibilidad' de manera conveniente un lugar intermedio entre, por un lado, el concepto de la realidad material objetiva, y por el otro, de la realidad sólo espiritual y por tanto subjetiva. La 'posibilidad' de la teoría cuántica posee, al menos en parte, carácter objetivo, y aun cuando se la quiera interpretar como frecuencia, no significa más que la frecuencia en una totalidad imaginada.

Al discutirse esas dificultades en la descripción verbal de fenómenos atómicos, se sostiene a menudo que se trata aquí de puntos interesantes para debates entre físicos y filósofos, demasiado especiales y sutiles, pero que las personas prácticas, las que experimentan con los átomos, los técnicos atómicos o los químicos, pueden felizmente olvidar toda esa problemática que no juega papel alguno en sus problemas prácticos.

Este punto de vista, sin embargo, sólo se justificaría si el práctico renunciara en verdad a hablar de átomos. Puede de hecho hablar sobre sus experimentos y resultados sin preocuparse de las reglas de la lógica cuántica. Pero apenas se ocupe en átomos o moléculas, cuando, v. gr., trate como químico de apuntar una fórmula para sus combinaciones químicas —y debe hacerlo de todas maneras si quiere comprender sus experimentos—, entonces debe contar con verse ante las dificultades de la lógica cuántica. Que no siempre las puede eludir se comprobará con un ejemplo de la química.

Desde el descubrimiento por Kekulé hace cien años se sabe que la molécula del benzol tiene una estructura anular compuesta de seis átomos de carbono dispuestos en un exágono regular, a cada uno de los cuales se adhiere un átomo de hidrógeno. Se puede encontrar una imagen de tal molécula en muchos manuales de química. Si se pregunta al químico acerca de la manera como se combinan las valencias, se obtendrá como respuesta

que la molécula depende de tres combinaciones simples y de tres dobles. El químico dibujará una imagen de la molécula en la que los 6 átomos de carbono en el anillo están numerados de 1 a 6 y en que, por ejemplo, los átomos 1 y 2, 3 y 4, 5 y 6, estén unidos entre sí por dos valencias. Se puede entonces preguntar si la combinación doble no puede ocurrir más bien entre 2 y 3, 4 y 5, 6 y 1. Se reconoce que esta segunda posibilidad puede en verdad presentarse también, que es completamente equivalente y que no puede saberse cuál es la que realmente ha ocurrido. Pero como no existen dos moléculas de benzol iguales y sin embargo distintas, esta respuesta no es satisfactoria. Al insistírsele, el químico tal vez diga que la molécula en cierto modo oscila entre una y otra. Mas como debe admitir que a temperaturas bastante bajas no hay ningún movimiento, ninguna modificación temporal de la molécula, se verá forzado a manifestar que la combinación verdadera debe ser entendida como una especie de mezcla de las dos posibilidades indicadas. El químico ha caído sin darse bien cuenta en la lógica cuántica. Porque en la vida corriente no podríamos en absoluto representarnos una mezcla entre el estar aquí una mesa y el no estar aquí esa mesa. Se reconoce pues que cuando se quiere hablar sobre los fenómenos atómicos sin contentarse con vagas insinuaciones, no es posible eludir la lógica cuántica. Al que penetra con el pensamiento el dominio atómico le servirá tanto la lógica aristotélica clásica como al cosmonauta los conceptos de 'arriba' y 'abajo'. Pero también es comprensible que el físico no utilice hasta ahora sistemáticamente la lógica cuántica, que más bien recurra a imágenes y metáforas con las cuales pueda dirigir el pensamiento de sus oyentes en la dirección deseada. Se ha supuesto durante mucho tiempo que el problema del lenguaje no tenía sino papel subordinado en la ciencia natural. No es ya tal el caso en la física moderna. Los hombres de nuestro tiempo han llegado a remotos reinos de la naturaleza que no son percibidos directamente por nuestros sentidos, a los que se alcanza sólo por el rodeo de complicados instrumentos técnicos. Con ello no sólo abandonamos el dominio percible directamente por los sentidos sino también el espacio en que se ha formado nuestro lenguaje corriente y en el que es utilizable. Nos vemos por tanto obligados a aprender un nuevo idioma, extraño en muchos aspectos a nuestro lenguaje corriente. Pero un nuevo lenguaje significa también una nueva manera de pensar, y así se hace sentir con toda fuerza en la ciencia natural una exigencia que en nuestra época se ha hecho también presente en muchos campos de la vida.

Tomismo y marxismo en la doctrina de la propiedad

Las teorías tomista y marxista del conocimiento admiten que la verdad es no sólo relativa sino mutable, como ya lo vieron los sofistas, precisamente en relación con la doxa u opinión. Ello pone en tela de juicio el carácter absoluto de aquellos entes que se denominan bien, justicia, derecho. Marx y Engels declararon abolido tal carácter absoluto, haciendo depender su contenido de las circunstancias históricas. La doctrina cristiana tomó otro camino, en parte convergente, o sea la distinción entre: un supuesto derecho 'natural' referente al bien común, que alguna vez se dió por absoluto y cuya aplicación fue sumamente relativa; y un derecho 'positivo' referente al bien individual, que se dió por relativo y cobrando fuerza de absoluto. El grado de la aludida convergencia, a su vez, ha ido sufriendo las variaciones propias de la evolución misma de la doctrina cristiana, consonantes con los cambios históricos.

I — REVISIÓN DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Nos parece constructivo y aleccionador efectuar en primer lugar un somero análisis de la 'opinión' cristiana sobre el derecho de propiedad, como una muestra elocuente y hasta cuantificable de las variaciones de la 'doxa'. (En el ámbito de este escrito tendremos que limitarnos a una revisión fragmentaria y episódica, en procura solamente de paradigmas característicos, salvo algún desarrollo de los puntos cruciales.)

1º — Antecedente bíblico

Como antecedente bíblico tenemos que un original hebraico de Habacuc (II, 5) recientemente descubierto entre los manuscritos del Mar Muerto dice así: «*El rico* (hwn) es pérfido y el hombre arrogante no da tregua», frase provista de coherencia. Ahora bien, en el texto hebraico tradicional que había llegado hasta nosotros, el mismo párrafo está escrito así: «*El vino* (hyn) es pérfido y el hombre arrogante no da tregua», frase nunca bien comprendida. Recién nos damos cuenta que la grafía fue ligeramente alterada por una razón social tendenciosa: el adusto profeta había lanzado una dura condena, que un buen día para los masoretas resultó impolítica¹.

2º — Los Evangelios

En los evangelios se toca la función negativa de los bienes terrenales: «vende tus bienes y da limosna» (LUCAS, XII, 33); «es más fácil que un cable (en griego *kámilos* y no *kámelos*, camello) pase por el ojo de una aguja que un rico entre al reino de Dios» (LUCAS, XVIII, 25). En el Sermón de la Montaña se consuela y se alien-

ta a los pobres y se estigmatiza a los ricos. «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos» (LUCAS, VI, 20). Mateo, ex-recaudador de impuestos, se apiada de los ricos a quienes quiere dar cabida en el cielo y escribe: «Beatos los pobres en espíritu...» etc. (v, 2). «Bienaventurados vosotros que teneis hambre» (LUCAS, VI, 21). Mateo cree menos chocante decir «Hambre y sed de justicia» (v, 6), como quien dice subdesarrollo en lugar de miseria. De acuerdo con esta táctica, en el 'Pater Noster' el buen pan 'cotidiano' de Lucas (XI, 3) se transforma en pan 'supersustancial' en Mateo (VI, 11). «Ay de vosotros los ricos...» etc. (LUCAS, VI, 24, 25, 26). Mateo omite el contenido de los 3 amplios versículos condenatorios; y en cambio agrega 4 versículos (VI, 1-4) sobre la limosna. El evangelio atribuido a Lucas fue escrito, según se cree, en Roma, ambiente en que la catequesis más urgente estaba dirigida no a los patricios, sino a la plebe. El evangelio atribuido a Mateo fue escrito en Palestina, en el seno de una colectividad ya influenciada en cuyas filas no convenía producir recelos o escisiones. En los textos de Marcos y Juan se opta por omitir el sermón de la montaña. No se encuentra alusiones al derecho de propiedad, salvo indirectas en el aspecto tributario: dar a César la moneda que es de César.

3º — Los Padres de la Iglesia

La conocida sentencia de San Pablo (s. I) «el que no trabaja, que no coma» (THESS. III, 10) parecería implicar que alguien debería ser excluido de la propiedad, por lo menos aquellos que no trabajen. No tenemos precisiones para suponer si aludía a la propiedad colectiva o a la privada. Su afirmación de la «igualdad de los hombres, libres y esclavos» la refiere «a su igual derecho a la redención»².

Las epístolas de San Clemente de Alejandría (fines s. II) no forman parte del bagaje apologético corriente, sus ediciones son muy raras, y tampoco se las cita desde los púlpitos. Han sido escritas cuando los primeros cristianos solían vivir en colectividades pequeñas que practicaban una estricta comunidad de bienes. Entre esas epístolas hemos encontrado una definición que no peca de oscuridad: «Todo lo que existe en el mundo es de todos: quien aparta algo para sí comete un robo en daño de los demás»³. Parece que le ganó la delantera a Proudhon «la propiedad es un robo» en diecisiete siglos. Para los Padres de la Iglesia, en el comunismo agrario primitivo imperaba el derecho natural, creado por Dios, que comportaba la propiedad colectiva: «las cosas eran para todos». «El pecado original trajo, con la expulsión

1 A. DONINI. "I manoscritti del Mar Morto e le origini del Cristianesimo". Rev. *Rinascita*, Roma, XIV, 12, dic. 1957, p. 615.

2 J. MARITAIN. *La pensée vivante de Saint Pâul*, París, 1941.

3 MEHAT. *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, París, 1966.

del Edén, el derecho positivo», cargado de sendos males, entre los que enumeran «la esclavitud, la propiedad privada, el dominio del varón y, por último, el Estado»; calamidades que hay que aceptar como expiación, pero que es lícito atemperar sugiriendo a los ricos, según San Ambrosio, que su propiedad «la tienen en fideicomiso para fines de caridad, la que así no resulta un favor sino un acto de justicia»⁴.

San Agustín (s. IV-V) en su *Civitas Dei* opina que «es el Estado el que permite y sostiene la propiedad privada y mantiene la esclavitud».

4º — Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino (s. XIII) en *De regimine principum* admite la propiedad privada como necesaria para sostener a la familia y como útil para aliviar al próximo. Mas si ese próximo está sumido en la inopia deja de regir el derecho del propietario y aquel «queda autorizado a tomar lo que necesita». Esta preceptiva se halla fundamentada en la *Summa Theologica* (IIA IIAE, q. 66). Para Tomás hay dos principios complementarios respecto a la propiedad. El primero, fundamental y preferente, es el del «destino común»: Dios ha destinado todos los bienes para uso de todos los hombres y este derecho divino está representado en el derecho natural. El segundo es el de la «apropiación personal», pues se hace necesaria una distribución de estos bienes para el buen uso⁵. En efecto, sobre la disponibilidad común Tomás dice: «La comunidad de las cosas es atribuida al derecho natural según el cual no hay distinción de posesiones» (QU. 66, A. 1); y sobre la propiedad privada es menos explícito: «pero mayormente (hay distinción de posesiones) según el convenio humano, lo cual pertenece al derecho positivo» (QU. 66, A. 2).

Nos vemos obligados a omitir un largo trecho de la historia durante el cual la posición doctrinal ha oscilado entre los dos derechos aludidos, sin mayor definición, aunque las aplicaciones prácticas han sido muy diversas.

Llegamos así a la época en que las encíclicas papales han comprendido un amplio material de contenido social.

5º — Las primeras Encíclicas sociales (1816-1864)

Pío VII ha sido poco afortunado. Después de haber coronado a Napoleón I como emperador y de haber sufrido los vejámenes de Fontainebleau, en 1816 (1º, I) en su encíclica *Et longissimo* estigmatizaba el alzamiento de las colonias españolas de América y predicaba la sumisión a Fernando VII.

Pío IX fue víctima de no pocos desaciertos. En su encíclica de 1846 (9. XI) *Qui pluribus* contradecía a Tomás de Aquino sosteniendo que «aquella nefanda doctrina del llamado comunismo es enteramente contraria al derecho natural». En 1852 (27. IX) en la alocución consistorial *Acerbissimum* condena toda clase de libertades (futura proposición LV). En 1864 colecciona en el famoso Sy-

llabus 80 proposiciones con carácter de condenadas, la mayoría de las cuales hoy día la Iglesia ni cita ni discute. Algunas de ellas han sido hechas suyas por Papas: la LXXX por Juan XXIII y por Paulo VI, la XXXV por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*; Nº 76).

6º — Las Encíclicas de transición (1878-1931)

Llegamos a la época de León XIII. En la encíclica de 1878 (28. XII) *Quod apostolici muneris* emite profecías endeblas relativas al comunismo «peste destructora que conduciría a la ruina a la sociedad humana». La encíclica de 1891 (15. V) *Rerum novarum* se caracteriza por una apertura en el examen de la llamada cuestión social. Tiene materia para largos análisis, que aquí nos están vedados. En lo concerniente a la propiedad privada, es característico el hecho de que pone todo el énfasis en la defensa de la propiedad privada «emanada de la misma naturaleza» (I, 2 : 18, 20) (II, 65) contra Tomás, y secundariamente efectúa una tibia alusión a su disponibilidad para el bien de los necesitados, invirtiendo así la evidente primacía de la comunidad de bienes sostenida por Tomás. Los consejeros del Papa eran entonces el Barón de Mun y el profesor Toniolo, líderes reformistas.

Pío X en su *motu proprio* de 1903 (18. XII) sobre la acción popular cristiana sostiene, a pesar del Sermón de la Montaña, que «es conforme al orden establecido por Dios que haya en la sociedad humana... patronos y proletarios, ricos y pobres...», con lo cual justifica la propiedad privada, sin aludir a la común.

Pío XI en su encíclica de 1931 (15. V) *Quadragesimo anno* ilustra muy acertadamente el tránsito de la economía capitalista liberal a la era de los monopolios (III, 1, 40) o sea «el imperialismo económico nacional... e internacional» (III, 1, 41). Admite, como León XIII, la existencia de «la lucha de clases» que debe ser suavizada en pos de una eventual cooperación (III, 2, 45). En cuanto a la propiedad, acepta que «la historia demuestra que el dominio no es una cosa del todo inmutable, como tampoco lo son otros elementos sociales» (II, 1, 18). Afirma «el doble carácter de la propiedad, individual y social» sosteniendo, contra Tomás, que «el derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza o sea por el mismo Creador» subordinando expresamente el derecho social al primero, pues «por medio de este derecho (de propiedad privada) los bienes que el Creador destinó al género humano sirven en realidad para tal fin» (II, 1, 16). Cita la opinión de León XIII, no sobre «la justa posesión del dinero y el uso justo del mismo» (II, 2, 37), sino sobre el uso y posesión de la tierra (I, 2, 19). Interesante es que ese Papa manifestaba su indignación frente a aquellos que concedían el derecho al uso particular de la tierra, mas no reconocían el de su propiedad a quien la trabaja; y en contra de ellos enfatizaba que el buen uso o sea el cultivo establece un «justo» título de dominio (I, 2, 19). Pero más interesante aún es que Pío XI alude a esa opinión en forma opuesta, atribuyendo a su antecesor la creación de una distinción pues dice «Quede establecido a manera de principio fundamental lo mismo que proclamó León XIII, a saber que el derecho de propiedad se distingue de su uso» (II, 1, 17). Al hacer, de la homologación entre buen

4 A. ISMODES. *Introducción a la Sociología*, Lima, 1958, p. 97.

5 R. LAURENTIN. *El Concilio Vaticano II*, Madrid, 1967. T.V. p. 171.

uso y dominio, una distinción, persigue evidentemente conciliar la contradicción entre posesión privada y bien colectivo, pues a continuación señala «los deberes que gravan sobre la propiedad y... los límites que las necesidades de la convivencia social trazan al mismo derecho de propiedad y al uso o ejercicio del dominio» (II, I, 17), con lo cual queda a salvo la propiedad privada, cuyo usufructo, o sea cuya cuantía, pueden ser afectados por un uso “no honesto” o por el interés “social” sin que quede afectado el derecho en sí. Además la conciliación que propone tiene otro límite más importante: jamás debe ser atacada «la posesión (privada) de los medios de producción» (III, 2, 45) que es la esencia misma del régimen capitalista.

Tras de esta breve revisión de las encíclicas capitales de 40 años (1891-1931) es de gran importancia registrar la opinión del teólogo R. Laurentin ‘experto oficial del Vaticano II’ quien, después de comprobar esos múltiples desvíos de la línea tomista, nos dice: «La restauración del principio del destino común, fundamental, preferente y provisto por Tomás de una nota de derecho divino, se ha efectuado por etapas»⁶.

7° — El período “moderno” (1941-1961)

En efecto, en 1941 Pío XII, en su radiomensaje por el cincuentenario de *Rerum novarum* (1º. VI), dice: «La propiedad privada queda subordinada al fin natural de los bienes materiales y no se la puede independizar del derecho primero y fundamental que concede su disfrute a todos»⁷. El admitir la primacía del disfrute colectivo abre el camino a la posibilidad, aunque todavía no a la necesidad, del reconocimiento de un derecho de propiedad colectiva.

Juan XXIII en 1959 en su encíclica *Ad Petri cathedram* (29. VI) repetía el antiguo concepto que «la desigualdad de las clases sociales es conforme a las leyes de la naturaleza» (II, 4); y en 1961 (15. V) en *Mater et Magistra* recalca «el valor permanente del derecho de propiedad privada de los bienes, aún de los productivos, precisamente porque es derecho natural fundado en la prioridad ontológica y de finalidad de los seres humanos particulares respecto a la sociedad»⁸. Lo curioso es que en la misma encíclica se descubre otra prioridad que parece ganarle a la mencionada, y que aparece cuando Juan XXIII cita en forma resumida la opinión de Pío XII en el radiomensaje citado: «el derecho de cada hombre a usar de los bienes materiales para su sustento está en relación de prioridad frente a cualquier otro derecho de contenido económico, y por esto también frente al derecho de propiedad» (IBID, I, p. 170); o sea que el derecho al uso de bienes por parte del necesitado ha de prevalecer sobre la prioridad de la propiedad privada en general, volviendo así a la línea tomista. Sin embargo esta supremacía resulta, a su vez, ilusoria si reparamos en que la prioridad sostenida por Pío XII es mencionada por Juan XXIII en la parte I (p. 170) de la encíclica como una simple reseña de las opiniones anteriores, respecto a las cuales cabe solidarizarse explí-

cita o implícitamente o no pronunciarse, y luego sigue el párrafo titulado ‘ulteriores cambios (en estos 20 años)’, tras de aludir a los cuales, Juan XXIII emite la «reafirmación del derecho de propiedad» con su respectiva prioridad mencionada (II, p. 190), por lo cual entendemos que es ésta de nuevo la que tiene que prevalecer. Ahora bien, el teólogo R. Laurentin es más optimista por cuanto extrae (loc. cit. p. 173) otra afirmación de *Mater et Magistra* que vendría a dar «todo su vigor al principio tradicional» de la Patrística y de la Escolástica y que dice así: «Los bienes de la tierra están destinados ante todo a la subsistencia decente de todos los hombres» (cita que nosotros no hemos podido hallar en esa forma literal en el texto castellano, siendo presumible que el teólogo haya tenido por delante el texto en latín).

Respecto a la propiedad del «Estado o de otras entidades de derecho público» que son una forma de propiedad colectiva prohíbe que se extienda «con el fin de reducir la propiedad privada y menos aun de eliminarla»; y a renglón seguido abre el paso a un compromiso: «salvo cuando lo exigen motivos de manifiesta y verdadera necesidad del bien común» (IBID. p. 193), salvedad que podría conducir muy lejos.

Este panorama, en que frente a la contradicción de los dos principios se acumulan el retroceso a declaraciones rígidas junto con fórmulas cada vez más evasivas, no es del agrado del teólogo citado, quien nos dice: «En estos documentos el orden normal no siempre queda restablecido. Se habla en ellos primero de la propiedad y sólo a continuación, como compensación, del derecho primero y fundamental que concede a todos el disfrute de los bienes» (Loc. cit., IBID).

8° — El Concilio Vaticano II (1962-1965)

Por fin llegamos al Concilio Vaticano II (11 Oct. 1962-8 Dic. 1965). La Constitución pastoral sobre la Iglesia y el Mundo *Gaudium et Spes* (ex-esquema 13) fue promulgada el 7 de diciembre de 1965. En su párrafo N° 69 leemos lo siguiente⁹:

«Dios ha destinado la tierra y todo cuanto contiene para uso de todos los hombres y pueblos, de tal manera que los bienes creados deben llegar a todos conforme a una igualdad de principio (aequa ratione) bajo la norma de la justicia aliada a la caridad.»

«Cualesquiera que sean las formas de propiedad» [inclusi- ve la propiedad colectiva de los medios de producción: H.P.] «adaptadas a las legítimas costumbres de los pueblos, según las circunstancias diversas y cambiantes, hay que velar siempre por este universal destino de los bienes. Por eso el hombre que usa de ellos debe tener las cosas exteriores que posee legítimamente, no sólo como propiedad suya particular sino también como bienes comunes, en el sentido de que puedan ser útiles no solamente para él, sino también para los otros. Por lo demás el derecho a tener una parte suficiente para sí y su familia pertenece a todos. Así pensaban los Padres y doctores de la Iglesia: enseñan que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y esto no sola-

6 ID. Ibid., T.V., p. 173.

7. Ed. *La Prensa*, México, 1962 : n° 8, p. 69.

8 Ed. *La Prensa*, México, 1962 : II, p. 190.

9 LAURENTIN. Ibid., T.V., pp. 175 - 176.

mente con lo que a ellos les sobre. Quienquiera que se encuentre en una extrema necesidad tiene el derecho a procurarse lo necesario de las riquezas de los demás (*ex aliorum divitiis*). [No se indica si es lícita la violencia cuando, para ello, fuera necesaria; violencia que, cuando es ejercida colectivamente por muchos miserables, suele llamarse revolución. H.P.]

El teólogo R. Laurentin en su comentario pone de relieve, con satisfacción, algunos hechos característicos:

a) «Esta doctrina arroja plena luz sobre la significación de la propiedad en su doble aspecto: destino a todos en primer lugar; apropiación por parte de cada persona o grupo inmediatamente después»¹⁰.

b) La importancia de la restauración doctrinal frente a las tendencias actuales de revalorización de lo comunitario.

c) Abre posibilidades que «trascienden los sistemas capitalistas y comunistas» para «admitir realizaciones variadas».

d) Fundamenta, junto con el «destino común» el «derecho de los pobres» (*Ibid.*).

9° — La Encíclica '*Populorum progressio*' (1967)

En 1967 (26. III) Paulo VI difunde su encíclica *Populorum progressio*¹¹ dedicada al tema del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad.

En materia de derecho de propiedad se ciñe a los postulados aprobados en el Concilio Vaticano II, sin rebasarlos, si bien enfatizando algunos aspectos constructivos (I, 3, 22-24). Sin embargo la importancia social de esta encíclica merece algún comentario adicional.

La idea fundamental gira en torno del indispensable progreso económico que debe integrarse con el progreso social y la elevación del hombre; reseña numerosas causas que obstaculizan este progreso, sin incidir en la preeminente importancia causante de la propiedad privada de los medios de la producción; propone numerosas medidas para atenuar las contradicciones sociales, confiando en que puedan ser suficientemente motivadas por un fuerte contenido ético. Entre las premisas caracterizadoras de la situación actual concede sitio honroso a algunos postulados marxistas: la contradicción polar entre poseedores y desposeídos (0, 3); la ley capitalista del estrecho paralelismo entre concentración de la riqueza y crecimiento de la miseria (I, 1, 8); la transformación dialéctica de una clase 'en sí' en clase 'para sí' (I, 1, 9). Por primera vez en una encíclica se hallan citados autores extraños a la jerarquía, como Lebert y Maritain.

Frente a las más profundas contradicciones sociales, plantea el problema de la violencia en términos de la maduración de una necesidad dolorosa (I, 2, 30); y admite como mal menor una eventual insurrección revolucionaria sin programa, únicamente con un móvil negativo genérico aplicable a determinados casos y aspectos de tiranía (I, 2, 31). Esta terminología prudentemen-

te evasiva no oculta, sin embargo, la grave preocupación causada por la certeza del diagnóstico de la más profunda contradicción social, para cuya solución lanza un llamamiento final a todos los hombres de buena voluntad.

La fervorosa confianza de Lucas, que el Papa condivide: «buscad y encontraréis» (XI, 9) parece como si fuera una resonancia en vibración más aguda, de la serenidad heraclitiana: «los hombres poseídos por un ensueño contribuyen a la gran obra del Universo» (Solov., frag. 72).

II — SINOPSIS DE LA DOCTRINA MARXISTA

El aspecto panorámico más conocido de la doctrina marxista de la economía política es el famoso Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859); sin embargo, los aspectos más generales están contenidos en un escrito (1857-58) preparatorio de esa obra, que Marx elaboró sin destinarlo a la publicación, titulándolo *Plano fundamental de la Crítica de la Economía Política*, cuyo texto alemán completo fue publicado en Berlín sólo en 1953 (1ª trad. ingl. 1964) y una de cuyas partes *Formaciones económicas precapitalistas* fue traducida al español en 1966¹². Hemos preferido valernos de este trabajo sumamente generalizado, que tiene la virtud de arrojar nueva luz sobre los demás escritos clásicos del propio Marx, para redactar la sinopsis que exponemos a continuación.

Marx consideraba que toda acción de los hombres por subsistir «en la naturaleza y tomando de ella» es trabajo y que esta interrelación entre el hombre y la naturaleza es y produce la evolución social. Tomar de la naturaleza es un aspecto del trabajo que aparece como 'apropiación' y determinará el concepto de 'propiedad', que viene a ser la «unidad natural del trabajo con sus prerequisites materiales... los cuales aparecen como sus condiciones previas naturales o divinas». El hombre como animal social desarrolla la cooperación y la división del trabajo, hechos que posibilitan la producción de un excedente destinado al intercambio. En la fase primitiva, tanto la producción como el intercambio tienen como «único objeto el uso, es decir la subsistencia del productor y de su comunidad». (Obsérvese el paralelismo casi literal de estas formulaciones con el concepto de propiedad de la patrística aceptada por Tomás, quien la define como el 'destino común' de los bienes para el uso de todos, adscribiéndolo al derecho natural de origen divino.)

La creciente emancipación del hombre respecto a la naturaleza afecta no sólo las fuerzas sino las relaciones de producción. La relación trabajo-propiedad se quiebra progresivamente para, junto con la acentuada división del trabajo, dar lugar a la propiedad 'privada'; hasta que la extensión y profundización del intercambio engendra la producción de mercancías como tales y el dinero como su símbolo. El proceso adopta la forma de una progresiva «separación del trabajo libre respecto a las condiciones objetivas de su realización, contenidas en los medios de trabajo y el material de trabajo; y sobre

10 ID. *Ibid.*, p. 174.

11 Edic. del diario "Expreso", Lima; con prefacio del Nuncio Apostólico, mayo, 1967.

12 C. MARX. *Formaciones económicas precapitalistas* (con Prólogo de E. Hobsbalm), B. Aires, 1966.

todo la separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorio natural, que se traduce en la disolución tanto de la propiedad comunal de la tierra como de la pequeña propiedad territorial». Las relaciones de producción alcanzan una clarificación definitiva con el capitalismo en que «el obrero queda reducido a una simple fuerza de trabajo y, a la inversa, la propiedad se reduce a un dominio de los medios de producción enteramente divorciado del trabajo», en tanto que en el proceso de producción «hay una total separación entre el uso, que no tiene pertenencia directa, y el intercambio y acumulación, que constituyen el objeto directo de la producción».

Nos parece, la que antecede, una de las exposiciones más generalizadas, en la literatura marxista, de la génesis y evolución del concepto de propiedad. Es indispensable, sin embargo, complementarla con la mención de lo que caracteriza de modo esencial la producción y la sociedad capitalistas, según el original descubrimiento de Marx.

La mercancía, superada la primitiva etapa de la producción mercantil simple sin explotación de trabajo ajeno, encierra no sólo un valor de uso, sino también un valor de cambio, o sea aquel valor que tienen en común todas las mercancías y que es materialización del trabajo en ellas concentrado. Este doble carácter de la mercancía es explicado por el doble carácter del trabajo: uno, de forma específica concreta que le confiere un determinado valor de uso, y otro, de forma generalizada y abstracta que determina en última instancia su valor en el mercado. «La ley del valor es la ley económica de la producción mercantil según la cual el intercambio de mercancías se rige por la cantidad de trabajo socialmente necesario invertido en su producción». La ley del valor, por la cual los precios de las mercancías tienden a igualarse con su valor, actuando a través del mecanismo de competencia, regula las proporciones en que el trabajo social y los medios de producción se distribuyen entre los distintos sectores de la economía. En el proceso de circulación, cuando la mercancía es adquirida no con el objeto de satisfacer una u otra necesidad, sino para la venta, según la fórmula dinero-mercancía-dinero, dicha operación proporciona una cantidad de dinero 'mayor' que la invertida inicialmente; misterio, éste, que la economía clásica no lograba explicar. Lo que supo ver Marx es que «el propietario del dinero encuentra en el mercado una mercancía muy peculiar que al ser consumida origina un valor nuevo: es la fuerza de trabajo». El valor de la fuerza de trabajo y el valor creado por la fuerza de trabajo son dos magnitudes distintas. El obrero 'cuesta' diariamente al poseedor de dinero el producto, pongamos, de cuatro horas de trabajo necesarias para sus medios de vida, pero al cabo del día el obrero 'entrega' el producto por 'valor' de ocho horas de trabajo. Las cuatro horas de exceso de trabajo no remunerado arrojan un plusproducto. «Se ha realizado la maravilla. Se ha creado *plusvalía* y el dinero se ha convertido en capital». «El trabajo no tiene valor de por sí, crea valor. Lo que el capitalista retribuye al obrero no es su trabajo, sino su fuerza de trabajo. El salario no es lo que aparenta ser, el precio del trabajo, sino una forma disfrazada del valor de la fuerza de trabajo».

Marx lo denomina una forma metamorfoseada del valor, o precio, de la fuerza de trabajo¹³.

He aquí aclarado el carácter de la propiedad capitalista en lo que tiene de distintivo de las etapas anteriores. Su esencia es la constante apropiación de plusvalía.

Prescindiendo de una más extensa hermenéutica de los textos marxistas, por demás conocidos, nos reservamos dar —en la parte pertinente— una síntesis de la evolución de la propiedad.

III — COMENTARIO Y BALANCE

Por nuestra parte, efectuaremos un comentario e intentaremos un balance.

1º — *El derecho*

La Iglesia católica reconoce la existencia de un derecho primitivo, que parece corresponder al neolítico (ver Edén), al cual llama 'natural' y lo considera de inspiración divina. Admite luego la formación posterior de un derecho positivo distinto, que varía con las épocas.

Para el marxismo el derecho es una superestructura con valor de institución social cambiante o sea la codificación periódica de la costumbre más útil, primero para la sociedad primitiva en conjunto, luego, en la sociedad clasista, para la clase dominante con su respectivo Estado. Al mismo tiempo evoluciona otro derecho, el de las clases dominadas, que cuando éstas pasan a dominantes es oficializado. Etcétera.

2º — *El derecho de propiedad, según la Iglesia*

Se trata de un campo particular, tal vez el de mayor importancia social, del derecho.

Considerando que en el Concilio Vaticano II se haya restaurado el concepto patristico y escolástico, la Iglesia admite como primordial, según el *ius naturale* de origen divino, el derecho de uso de los bienes materiales por parte de todos: no se refiere a propiedad común ni a distribución, pues funcionaba «la comunidad de cosas sin distinción de posesiones» (Tomás). En ese estado indistinto no podía hablarse de propiedad *sensu stricto* (cuya etimología es *proprius* o sea privativo del individuo o de la cosa), y, si quisiera emplearse el término, ella se confundía con el uso. Por otra parte, la Iglesia reconoce que históricamente sobrevino la fase de la apropiación individual de los bienes, simbolizada por el dinero, y nació la propiedad privada, expresión de un *ius positivum* que, cuando advino el cristianismo, había cobrado gran arraigo estando codificado en el derecho romano, y que hasta hoy día funciona en la mayor parte del globo.

Frente a la contradicción existente entre los dos derechos, la Iglesia oficial, si bien siente nostalgia de su vocación evangélica y de la tradición patristica y escolástica, se siente demasiado vinculada temporalmente a la estructura económica vigente cuya abolición no se atreve a propiciar, por lo que busca y propone una conciliación.

13 KUUSINEN y Colab. *Fundamentos de marxismo-leninismo*, México, 1965, pp. 193 - 200.

El derecho de propiedad individual, hoy predominante, debe distinguirse del derecho de uso, otrora vinculado con el uso común. Por suerte ello coincide con la clásica distinción forense entre dominio y usufructo. Si bien el derecho de uso es primordial y universal, no implica el dominio. La propiedad privada, por de pronto, contiene un núcleo sagrado: lo necesario para la subsistencia familiar. Pero, sea cual sea la cuantía de su contenido por fuera del núcleo, no debe desaparecer: a lo sumo puede quedar condicionada por el buen uso o sea sometida al reconocimiento de que tiene como agregado una función social.

Para este proyecto ideal de regulación han de intervenir dos mecanismos: uno ético, según la tradición, el otro económico, llamado a restituir la pérdida eficacia del primero.

Por una parte la conciencia que, según la ética cristiana, aconsejaría tanto a los individuos cuanto a los grandes monopolios practicar la caridad, no como una dádiva sino como un acto de justicia distributiva, que a la postre puede dar buenos dividendos. Por otra parte el Estado pondrá en obra o fomentará algunos derivativos que creen canales comunicantes entre el poseedor afortunado y el desheredado: reformas moderadas, inclusive en el terreno agrario, tributación directa, elevación de salarios, seguros, control de precios, servicios a la comunidad. Será factible así disminuir la miseria y alcanzar el equilibrio social.

3° — *El derecho de propiedad, según el marxismo*

Apuntamos un escueto resumen de su evolución.

El derecho de propiedad se manifestó como tal con la formación de la sociedad clasista y del Estado, y tomó la forma predominante de propiedad privada. Esta, según Engels, «pudo siempre mantenerse sólo mediante una constante violación de la propiedad privada», siendo causa permanente de la lucha de clases y del desequilibrio social.

La manera de restablecerlo no podía ser la regresión a la llamada propiedad colectiva, en realidad usufructo colectivo, del comunismo agrario primitivo.

El crecimiento de las fuerzas productivas y el desarrollo de los modos de producción han determinado claramente la diferenciación fundamental de los bienes en medios de producción y bienes de uso individual. Colectivizar los medios de producción y asegurar a todos los que trabajan la propiedad individual y el disfrute de los bienes de uso personal y familiar es la solución propuesta por el manifiesto comunista (1848), la misma que ha sido puesta en obra por vez primera por la Unión Soviética cuya Constitución garantiza ambos extremos. Y luego aplicada por las otras amplias y numerosas colectividades socialistas, ubicadas en tres continentes.

Al parecer queda así restaurado en un más alto nivel y ha cobrado fuerza de derecho positivo aquel derecho 'natural' y 'divino', el uso universal de los bienes, que los Padres de la Iglesia consideraban perdido por el pecado y cuya predicación para volver a ponerlo en vigencia a costa de limitaciones voluntarias del derecho de propiedad privada había quedado durante 19 siglos sin efecto. La tesis y la antítesis encontraron solución en la nue-

va síntesis. Helwett Johnson, Dean de Canterbury, define así el hecho: «nosotros predicamos el cristianismo, los soviéticos lo practican».

4° — *Rasgos evolutivos y situación actual*

La historia de las expresiones doctrinales de la Iglesia católica en materia de propiedad es la historia de la opinión cambiante (la 'doxa' variable de Tomás) de una institución social frente a los cambios de la sociedad en que está sumida.

La tonalidad evangélica cambió radicalmente desde que Constantino (s. IV) con la Convención de Milán (a.313) hizo posible el entroncamiento de la Iglesia con el Estado; y decayó aún más (s. VIII) con la donación al Papa Esteban III del Exarcato y la Pentápolis efectuada por Pipino el Breve, padre de Carlomagno. Los eclesiásticos reconocen que el poder temporal fue ligando cada vez más al Papado con los destinos de la propiedad privada y con el de los gobernantes que la sostenían. Los esfuerzos honestos de muchos santos varones para reprimir la usura en el comercio y para desterrar de la Curia el nepotismo, la simonía y la corrupción, denunciados en tantos Concilios, tuvieron escasos resultados. Oscura época que se prolonga y repercute, en el aspecto doctrinal relativo a la propiedad, hasta Pío VII y Pío IX inclusive.

El período sucesivo ya lo hemos reseñado y es preciso reconocer que los esfuerzos paulatinos de varios Papas, movidos por los graves aconteceres externos e internos, han preparado el viraje representado por Juan XXIII y Paulo VI, coronado por el Concilio Vaticano II y por la encíclica *Populorum progressio*.

Esta toma de conciencia de la Iglesia evidentemente no ha tenido un origen intrínseco. Después del gran Tomás de Aquino sobrevinieron: el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones en Europa y América y, por último, el triunfo de las revoluciones rusa, china y cubana. No es un secreto que paralelamente el orbe cristiano fue descristianizándose por dentro, mientras el mundo lo cercenaba gravemente por fuera. La hora del peligro ha sonado y tenía que producir una saludable reacción.

5° — *Perspectivas*

La doctrina católica sobre la propiedad privada, si bien se mantiene en principio y 'por principio' (principio post-evangélico), ha sufrido grandes brechas que la historia se encargará de ensanchar. La crítica papal a la sociedad capitalista, aunque tardía, se hace cada vez más franca. Las corrientes progresistas en Vaticano II han ganado terreno para bien de la Iglesia y de la humanidad. El divorcio de la sociedad capitalista es demasiado doloroso y peligroso para la Curia romana; no así para los amplios sectores católicos de base, cuyos efectivos se incrementan día a día. La sabiduría de los últimos Pontífices, poniendo por precio la intangibilidad de la fe, va preparando el terreno para el tránsito, muy especialmente con la franca apertura del diálogo con los no creyentes. Estos, si quieren dialogar para el provecho general, tienen que aceptar toda honesta y franca condición para un magno y prolongado diálogo que sea, por ambas partes, respetuoso y responsable.

John V. Murra

La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyu

Al leer lo que las fuentes europeas del siglo XVI dicen acerca de las ceremonias incaicas, se comprueba una discordancia curiosa e inesperada: el calendario de los ritos de las cosechas de que dan cuenta constituye sólo una versión parcial de las realidades agrícolas. Los cronistas de la invasión europea llenan muchas páginas con la descripción de las ceremonias y sacrificios, campesinas y estatales, que acompañan la plantación, escarda y cosecha del maíz, pero dicen poco, o nada, sobre ritos relacionados con el cultivo de los numerosos tubérculos andinos.

Esta discrepancia de las fuentes europeas hace prestar atención a las diferencias botánicas y ecológicas de las dos clases de cultivos: por una parte el grupo de los tubérculos de altura, resistentes a las heladas, domesticados localmente; del otro, el maíz, cereal de clima templado, cultivado en todas las Américas. El propósito de este artículo es mostrar que dicha discrepancia en las informaciones de los cronistas nos permite una mejor comprensión de importantes diferencias culturales y sociales existentes en los Andes antes de la invasión europea.

Comencemos para ello con una recapitulación de los datos conocidos acerca de los dos complejos agrícolas. En los pisos ecológicos alto-andinos los únicos cultivos nativos son la quinua y los tubérculos (papa, maca, olluco, mashua, oca). Juzepczuk encontró una especie silvestre de papa floreciendo a más de 5.000 metros de altitud y muchas de las variedades cultivadas producen tubérculos a 4.000 metros y más. Sin los tubérculos la ocupación humana de la zona sería imposible, como lo notaba ya en 1653 Bernabé Cobo: "la mitad de los indios del [Perú] no tienen otro pan"¹. Eran tan comunes en la dieta andina que una de las unidades de tiempo empleadas antes de 1532 equivalía al tiempo necesario para cocer una olla con papas.

A pesar de depender de los tubérculos, el mundo alto-andino no estuvo, sin embargo, condenado a marginalidad histórica; aun antes de las expansiones del Tiawanaku y el Tawantinsuyu se debieron a los habitantes del Qollao las contribuciones que permitieron el desarrollo de la civilización andina mediante la domesticación de auquénidos y tubérculos y la elaboración de chuño y charqui.

En nuestra época, Cárdenas y LaBarre en Bolivia y Carlos Ochoa en el Perú han coleccionado centenares, sino miles, de variedades de papa. La mayoría de sus nombres, aun después de cuatro siglos de presión lingüística, están exentos de toda traza de influencia europea. Aunque algunas variedades diploides, consideradas por los botánicos las más primitivas, se dan en la *qhishwa* ("quebrada", zona templada), la mayoría de las variedades domésticas es de altura: *hardy*, resistente a las heladas y, paradójicamente, muy dependiente de la protección humana. De hecho, las variedades más resistentes al hielo, las amargas *luki* o *ruki*, son triploides estériles que no se reproducen por sí solas; son un artefacto humano, casi tanto como una *chakitaqlla* ("arado de pie"). El gran número de tales variedades híbridas y de altura que sirven para fabricar chuño indica que en el curso de la ocupación humana de los Andes la presión demográfica estuvo dirigida hacia arriba. Se trataba de domesticar la altura y la puna. Aun antes de conocerse enteramente esa historia de la agricultura andina, el geógrafo alemán Karl Troll pudo anticipar, sobre la base de criterios botánicos, la expansión moderna de las cronologías arqueológicas; ya en 1931 nos hizo saber que cronologías entonces en uso no permitían un espacio de tiempo suficiente para el desenvolvimiento de la agricultura en los Andes.²

Aunque en la papa hay esta nítida distribución regional, el maíz se encuentra tanto en la Sierra como en la Costa, lo que ha disimulado una característica esencial del maíz, su necesidad de clima templado: requiere una buena cantidad de humedad y de calor. Pero en las condiciones andinas, las zonas con bastante humedad son precisamente las más amenazadas por las heladas. Las cuevas empinadas más bajas, que a primera vista parecerían más apropiadas, sólo pueden ser utilizadas si obras públicas en gran escala suministran los andenes y el riego necesarios. Es en esos terrenos en la *qhishwa* que abundan los cultivos de maíz. Desde luego que, al igual que cualquier otra planta, el maíz puede lograrse a mucho más altura para fines ceremoniales, pero tratado como una rosa en un jardín casero. En tiempos pre-europeos, los sacerdotes solían cultivar el maíz a casi 4.000 metros de altura, y en

¹ Bernabé Cobo 1890-3. *Historia del Nuevo Mundo* IV. iv. [1653] ed. por Marcos Jiménez de la Espada. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla.

² Karl Troll 1931. "Die geographische Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inka-reiches", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 5 : p. 268.

nuestra época José Matos ha encontrado choclos destinados al ceremonial y la hospitalidad madurando en la isla Taquile del lago Titicaca. No hay sin embargo que confundir los límites de los cultivos ceremoniales con las alturas máximas de los cultivos campestres.

Todavía no tenemos para los Andes un estudio tan minucioso acerca del cultivo del maíz como el que permitió a R. S. MacNeish establecer que en Meso-América había sido domesticado varios milenios antes que en Sudamérica. Las investigaciones de A. Grobman y sus colaboradores en la Universidad Nacional Agraria deberían ser ampliadas aprovechando procedimientos arqueológicos y etnobotánicos a fin de determinar si la domesticación del maíz ocurrió una sola vez, en Meso-América, o si fueron varios los focos. Entre tanto, lo evidente es que el maíz en la Sierra es una planta vulnerable. No puede crecer en las hondonadas de los valles cálidos en que el desierto trepa a veces más allá de los 2.000 metros de altura (en el Apurímac, por ejemplo), y tampoco se logra en muchos lugares de los Andes en que son probables heladas anuales de ocho o nueve meses, cuando no durante todo el año. Hubo desde luego variedades de maíz y condiciones ecológicas excepcionales, como las del Callejón de Huaylas, la quebrada de Chaupi Waranqa o el valle del Urubamba, donde algunos maíces se daban, y se dan, sin riego. Pero se ha considerado siempre muy deseable, tanto en el tiempo de los Incas como en la actualidad, que donde se siembre maíz haya sistemas de riego, aun cuando no escaseen las precipitaciones pluviales. "No sembraban grano de maíz sin agua de riego", nos dice Garcilaso³. Aun tratándose de una exageración, creo que el cuzqueño expresaba una profunda preferencia cultural andina. Según todos los indicios, los famosos andenes estatales construidos tan trabajosamente en sitios como Yucay estaban destinados principalmente a incrementar la producción de maíz. El andén de Collcampata, el huerto del sol, estaba sembrado de maíz y en su juventud Garcilaso vio cómo lo labraban. También es explícito cuando se refiere a andenes en general: "tan aplicados como esto fueron los incas en lo que era aumentar tierras para sembrar el maíz"⁴. Pedro Pizarro, testigo de la invasión de 1532 y que todavía vivía en 1572, lo confirma: "esta orden tenían en estos andenes porque en todos sembraban maíz"⁵. En los campos de riego y los andenes no era necesario rotar los cultivos y tampoco dejarlos en barbecho.

³ Garcilaso de la Vega 1943. *Comentarios reales* V. i, iii, [1604] ed. por Angel Rosenblatt, Buenos Aires.

⁴ *Id.* V. i. Véase también III. xxv.

⁵ Pedro Pizarro 1844. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reynos del Perú*, pp. 291-2. [1570] Colección de documentos inéditos para la Historia de España. Vol. V. Madrid.

Las diferencias botánicas y ecológicas entre las dos clases de agricultura también tenían correlaciones económicas: los sistemas de pesos y medidas y la tenencia de tierras eran diferentes para las dos especies de cultivos. María Rostworowski de Díez Canseco, pionera de los estudios sobre pesos y medidas en los Andes, ha publicado recientemente un importante artículo que merece se le preste mayor atención⁶. Don Guillermo Gato, medidor oficial de tierras en el Cuzco, declaró en 1713 que la "papakancha" era una medida que sólo

se usa en tierra fría de papas donde a reconocido que un topo que se reparte a un yndio se supone a ser por siete en tierras frías... y a ueces por seis y a ueces por diez. Y que la razón de esto es que como las papas no se siembran cada año en un mismo paraxe porque no le permite la tierra sino al cauo de cinco años... o al cauo de siete en tierras más frías y al cauo de nueve en las punas mas bravas. Si se diere solo un topo... a un yndio para su sustento anual... solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar... Todas las medidas de puna de yndios deuen ser quanto menos sextuplicadas.⁷

Es igualmente probable que algún día se pueda fundamentar la proposición según la cual el designar con el término chacra un campo plantado con cualquier clase de cultivo ha sido una confusión poscolombina. Tengo la impresión que antes de 1532 chacra se aplicaba a los cultivos de zona templada: maíz, algodón, ají, quizás coca. Todavía no se han estudiado adecuadamente las fuentes del siglo XVI relativas a la agricultura, pero podría predecir que a los dos sistemas agrícolas corresponderán vocabularios completamente distintos en lo que respecta tanto a campos, surcos, aperos, pesos y medidas como a tenencia de tierras.

Una última observación antes de volver a los ritos. La existencia de dos agriculturas separadas conforme a un eje ecológico vertical no significa que un mismo grupo étnico no practicara ambas. Todo lo contrario: cada grupo étnico, ya fuera pequeño como los Chupaychu de Huánuco o poderoso como el reino aimara-hablante de los Lupaqa, trataba de controlar la mayor cantidad de pisos ecológicos abarcable con la gente a su disposición. Si la

⁶ María Rostworowski de Díez Canseco 1964. "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el virreynato e Incario", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, t. XXVIII, Lima.

⁷ Declaraciones de don Guillermo Gato en "Visita y Composición que el marqués de Valdelirios, juez y visitador general de tierras, hizo en términos y jurisdicción de la ciudad del Cuzco", 1711-1714. El manuscrito se halla en el Archivo Nacional, Lima (Títulos de Propiedad, cuaderno 454). Citado según el artículo indicado en la nota 6.

etnia era pequeña (300 a 500 familias), su control vertical se extendía a pastos o salinas que quedaban a tres o cuatro días de camino hacia arriba, y a cocales y algodones a tres días hacia abajo. Pero cuando el poderío político era considerable (el reino Lupaqa, con capital en Chucuito, tenía más de cien mil habitantes), podía aprovechar tierras de ecologías variadas y muy lejanas. Cientos de kilómetros separaban sus moradas de Chucuito de los oasis de Ilo, Moquegua y Arica, o de sus cocales en Larecaja, Bolivia, pero los Lupaqa no trataban de dominar los espacios y etnias intermedios. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y de control vertical cuya distribución fue probablemente pan-andina. Ya se señaló al comienzo que en los cronistas del siglo XVI hay muy poco acerca de ritos de la papa o la quinua, y que los calendarios de las ceremonias se limitan casi exclusivamente al maíz.

En contraste con los calendarios, encontramos que en los tiempos modernos los tubérculos andinos son protegidos y estimulados mediante ceremonias complicadas; éstas han sido descritas en detalle por observadores como M. Rigoberto Paredes⁸ en Bolivia y Harry Tschopik⁹ en el Perú. Podría pensarse que tales prácticas son poscolombinas, en cuyo caso la falta en las fuentes del siglo XVI de ritos de los cultivos indicaría una ausencia de ansiedad respecto a un cultivo local, bien adaptado, conforme a la interpretación de Malinowski que vincula estrechamente rito y ansiedad.

Esta interpretación, sin embargo, no es convincente, ya que los sacerdotes, “extirpadores de idolatrías”, como Avila, Arriaga, Pérez Bocanegra y otros, que describieron la religión andina en el siglo XVII, citan muchos casos¹⁰ de interés ritual en los cultivos de la sierra muy semejantes a las ceremonias modernas presenciadas por Paredes y Tschopik. Tales informes, además, si frecuentes en el siglo XVII no eran desconocidos en el XVI: a

⁸ Manuel Rigoberto Paredes 1936. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. 2 vols.

⁹ Harry Tschopik Jr. 1951. *The Aymara of Chucuito, Perú: Part I, Magic*. Anthropological Papers, American Museum of Natural History, New York.

¹⁰ Sería pertinente recordar aquí los textos quechuas que utilizó el bachiller Juan Pérez de Bocanegra, cura primero de Andahuaylas y párroco luego de la Iglesia de Belén en el Cuzco y Examinador de quechua y aymara por más de treinta años, en su “Ritual, Formulario e Institución de curas para administrar a los Naturales con advertencias muy necesarias” (publicado en 1631), por ejemplo:

sólo quince años de la invasión, Cieza de León¹¹ conversó con un sacerdote europeo que había cedido a instancias de sus parroquianos y permitido en su aldea una ceremonia en la siembra de la papa. Hubo música y danzas con instrumentos agrícolas y cierta actitud competitiva entre las dos parcialidades. Se sacrificó una llama y semillas grandes y escogidas de papa fueron bañadas en su sangre. En este punto, el sacerdote europeo intervino y detuvo lo que aparentemente había sido llevado demasiado lejos. . . Gracias a la curiosidad del cronista más sensible al fenómeno etnográfico andino sabemos, pues, que las ceremonias dedicadas a los cultivos alto-andinos no son modernas sino antiquísimas.

Otra explicación, que parece más razonable, es que la rareza de referencias a los ritos de la papa en las fuentes del siglo XVI es que aunque ese era uno de los cultivos primarios, su prestigio como alimento era más bien bajo. En las leyendas de Huarochirí recogidas a fines del siglo XVI y recién traducidas por J. M. Arguedas¹², comer papas era considerado prueba de nivel social bajo; un por-diosero andrajoso era conocido como Huatyacuri, “el que come papas asadas, no más”. En otra leyenda contada por Cabello Valboa¹³, el héroe se esconde de sus enemigos entre “pastores muy pobres” que cultivaban “papas, ullucos, otras raíces y hierbas”. Describiendo a los *Qolla*, habitantes de la puna, Waman Puma dice de ellos que son “yndios que tienen muy poca fuerza y animo y gran cuerpo y gordo seboso porque comen todo chuño y ueuen chicha de chuño”, y los opone a los Chinchaysuyus,

Chuqluta mikuyta tukuyhaspa quruntanman samaykuspa, may nispa, wischuqchu kanki, watuchikuqchu kanki, yupawantaqchu, sallay nispa kairi, gamñiqman unanta mana kutirimuptin, kañaqchu, pakiqchu, tuqaqchu kanki, piñakuqchu kanki, yuyayniyuq, kausachwan, rimanakuq hina?

Acabando de comer el choclo ¿sueles echarle tu aliento a la coronta y, diciendo ¡may! sueles arrojarlo, para adivinar con él, haciendo de cuenta que es tu amada? Y, entonces, si la coronta cae con la punta hacia tí ¿la quemas, la rompes, la escupes, te enfureces, como si la coronta tuviera conocimiento, como si tuviera vida y pudiera hablar?” [Trad., de J. M. Arguedas].

¹¹ Pedro de Cieza de León 1862 [1550], *Primera parte de la Crónica del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores primitivos de Indias, vol. 2. Madrid, pp. 454, 444.

¹² *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?). Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima 1966, cap. 5.

¹³ Miguel Cabello Valboa 1951. *Miscelánea, Antártica* [1586] una historia del Perú antiguo. U.N.M. de San Marcos., Fac. de Letras. Instituto de Etnología, Lima, p. 451-2.

del Norte y la Costa, los cuales “aunque son yndios pequeños de cuerpo animosos porque le sustenta mays y ueue chicha de mays que es de fuerza”¹⁴.

Pero, ¿basta el poco prestigio de determinado cultivo para que los primeros observadores europeos pasaran por alto las ceremonias necesarias para asegurar una buena cosecha?

Los cronistas del siglo XVI, que habían sido en su país consumidores de granos, estaban familiarizados, además, con el maíz en el Caribe y México mucho antes de llegar a los Andes. Algunos creían que el maíz tenía la misma importancia en la Audiencia de Lima que en Meso-América, evidentemente un error dada la situación ecológica andina. Como ha observado Carl Sauer, “en ninguna parte al sur de Honduras tiene el maíz la importancia que como alimento principal tiene más al norte”¹⁵. De hecho, en toda la América del Sur serrana, el maíz fue cultivado sobre todo para elaborar chicha con fines ceremoniales y de hospitalidad.

Los cronistas dan la impresión de que en la Sierra el maíz era un alimento codiciado, festivo, en contraste con la papa y el chuño¹⁶. En los santuarios se ofrecía maíz. Al tiempo de la cosecha, el maíz era llevado a casa con gran festejo; hombres y mujeres cantaban, rogaban al maíz que durara mucho tiempo. Bebían, comían y cantaban y durante tres noches velaban a Mama Zara, envueltos los choclos mejores en las mejores mantas de la familia.

En las aldeas, el maíz, aun cuando no fuera cultivado localmente, era parte integrante de los ritos del ciclo vital. En la ceremonia de iniciación de un joven campesino, cuando se le cortaba el pelo y se le cambiaba de nombre, entre los obsequios de sus parientes figuraban maíz, llamas y ropa. En el matrimonio, las familias intercambiaban “se-

millas” junto con ropa y husos¹⁷. Cuando una persona moría, se esparcía harina de maíz alrededor del cadáver.

Se nota un contraste mayor entre las dos clases de cultivos y las ceremonias a ellos asociadas al pasar de la comunidad campesina, en que las dos eran conocidas aunque apreciadas diferentemente, al nivel estatal, incaico. Considerable esfuerzo, tanto tecnológico como mágico, dedicaban el estado y sus distintos agentes a asegurar la propagación y cosecha del maíz. El mito de origen dinástico atribuía al linaje real la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como “la semilla de la cueva”, es decir, del lugar [Paqaritampu] de donde se suponía habían salido los gobernantes. Se decía que la esposa y hermana del primer rey legendario enseñó al pueblo a plantarlo; posteriormente un terreno cerca del Cuzco, llamado Sausero, servía para producir el maíz con que se alimentaban la momia de la reina y sus servidores. El ciclo de su cultivo anual era inaugurado ceremonialmente por el mismo rey.

La iglesia nacional y su sacerdocio, cuyos grados más elevados correspondían al mismo linaje real, tenían muchos deberes en relación con la agricultura del maíz. Cada año se preguntaba a los dioses si se sembraría ese año; la respuesta era siempre afirmativa. A sacerdotes se daba la tarea de observar los movimientos de las sombras en el *intiwatana* a fin de determinar el momento correcto para el barbecho, el riego o la siembra. El tiempo correcto en la región del Cuzco no lo sería en otras altitudes y latitudes, pero era el tiempo “correcto” estatal y asumía por tanto el carácter de un suceso nacional, del mismo modo como las semillas y tubérculos del Cuzco gozaban de prestigio especial en las provincias. Los sacerdotes también llevaban los quipos de las temporadas pasadas mostrando la sucesión de años secos y de lluvia. Un grupo de sacerdotes ayunaba desde el momento en que se sembraba el maíz hasta que el brote tenía el alto de un dedo: “pidiéndole [al sol] que llegase allí al tiempo”. Se organizaban procesiones en que los participantes armados tocaban tambores y lanzaban gritos de guerra para espantar la sequía y la helada, que amenazaban más al maíz que los demás cultivos. Sacrificio de llamas, ayuno, ofrendas de agradecimiento y demandas de favores futuros eran parte de la cosecha.

¹⁴ Huamán Poma de Ayala 1936. *Nueva Corónica y Buen Gobierno* [1615]. Institut d'Ethnologie, París, p. 336.

¹⁵ Carl D. Sauer 1950. “Cultivated Plants of South and Central America” en *Handbook of South American Indians*, VI, p. 495. Bull. 143, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.

¹⁶ *Kolka taqikukykunaman, saraiqta, ima munaikitapas apaykuspa, wirawan, yawar sankuwan çusñichiqchu, qawichiqchu kanki, mana tukukunampaq, mana tatianqanpaqpas? Kayri çmichka sarata churaqchu kanki, sarata michkanqa nispa?*

‘En cuanto llevas tu maíz a los trojes, o cualquier otra cosa de guardar, sueles sahumarlos o batirlos con sebo quemado, con *sanku** de sangre, para que lo guardado no se pame, no se acabe? ¿Sueles poner (en el troje) maíz temprano diciendo: “Ha de hacer producir temprano al maíz”? [**Sanku*: masa de cualquier cir temprano al maíz]?’ [*Sanku*: masa de cualquier tipo de harina.] Pérez de Bocanegra, *op. cit.* v. nota 10.

¹⁷ *Papa çhakraykipi, uqa çakraikiapiwanpas, ichuta kipurkallaspa, sasaqchu kanki “rantiq sasanqa” nispa. Kayri çimanam?*

‘En tus chacras de papa y también en tus chacras de oca ¿sueles ayunar, mientras haces nudos de paja, diciendo: “en vez de mí han de ayunar”? Y esto ¿por qué?’ Pérez de Bocanegra, *op. cit.* v. nota 10.

Un observador agudo, Polo de Ondegardo, anotó¹⁸ que había más usos y ritos ansiosos en las regiones “adelantadas”, en que la población era numerosa y abundantes las exacciones estatales, que en los territorios marginales, como los de los Chiriguano o Diaguitas. En el centro simbólico del Estado, en Intiwasi, los sacerdotes habían colocado entre las plantas de maíz reproducciones en oro, completas con hojas y mazorcas, para “estimular” el maíz. La cosecha del templo era guardada en pesados cántaros de plata. Con un cuidado y atención de vivero, fue posible cosechar maíz en los templos cerca del lago Titicaca.

La existencia y sobrevivencia de una estructura sociopolítica como la del Tawantinsuyu depende tecnológicamente de una agricultura capaz de producir en forma sistemática excedentes que sobrepasen en mucho las necesidades del campesinado. En las condiciones ecológicas andinas es comprensible la ansiedad del estado, y las soluciones ideadas no fueron siempre ceremoniales. La Costa, con su agricultura de riego, era productora considerable de maíz y hemos visto ya que aun antes de emerger el Tawantinsuyu, reinos serranos, como el de los Lupaqa, habían instalado *mitmaquna* (mitimaes) propios en los oasis de la costa con el propósito de controlar el suministro de maíz. Cuando toda la costa fue incorporada al Tawantinsuyu, el Cuzco pudo obtener allí un grano con menos problemas que en el resto del reino. Desgraciadamente todavía es muy poco lo que sabemos acerca de la manera como los Incas enajenaron las tierras costeñas. El terraplenado de las escarpadas cuevas *qhishwa*, el mantenimiento de las obras de riego y la entrega de fertilizantes costeños para los campos serranos, eran todas medidas tecnológicas que proporcionaban entradas al estado pero en las que se hacía hincapié en el maíz. La papa y otros tubérculos podían haber producido una parte cuantitativamente más importante de los excedentes necesarios, conforme lo ha comprobado Craig Morris¹⁹ en su estudio sobre depósitos andinos, el chuño puede haber permitido su almacenamiento prolongado, de todas maneras, el maíz se conserva mejor que la papa; aun más: el maíz goza de mayor prestigio. Los cereales y su almacenamiento y redistribución son preocupaciones estatales fundamentales en cualquier parte del mundo, pero en el Tawantinsuyu hay muchos factores específicos que convierten el almacenamiento en una necesidad primordial: la falta de grandes mercados, una corte creciente y sus miles de servidores, una jerarquía burocrática y

¹⁸ Juan Polo de Ondegardo 1916. *Errores y Supersticiones; Linaje de los Incas; Ceremonias y Ritos...* [1559] p. 36, 37. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Serie 1, vols. III y IV, Lima.

¹⁹ Craig Morris, *Storage in Tawantinsuyu*, tesis sustentada en la Universidad de Chicago, diciembre de 1967.

eclesiástica, las necesidades militares de numerosas campañas. . . Y el ejército también “prefería” maíz a las demás raciones.

Lo que sostengo en este artículo es que al estudiar los Andes en la época incaica encontramos no sólo dos clases de cultivos en diversas zonas climáticas, sino en realidad dos sistemas de agricultura. Una clase, la principal y básica para la alimentación, es autóctona y se desarrolló en la sierra; consiste de plantas domesticadas localmente, adaptadas trabajosamente a las condiciones andinas, sembradas en tierras de barbecho y de temporal. La otra, importada, es más reciente, tiene significado festivo y gira alrededor del maíz, planta esencialmente de clima templado, que pega bien en las zonas bajas y protegidas de la sierra y que, a pesar de las dificultades para lograrla, es muy apreciada en todos los Andes.

Sostengo, además, que el cultivo de tubérculos fue esencialmente una agricultura de subsistencia practicada en la sierra por grupos étnicos que se convirtieron en *campesinos* después de la conquista incaica. Sin duda utilizaron el maíz en ceremonias y actos de hospitalidad siglos antes de la llegada de los cuzqueños, pero en la sierra fue posible el cultivo en gran escala, campestre, del maíz únicamente cuando el surgimiento de un estado permitió realizar obras públicas de envergadura (como andenes de riego), emplear abonos procedentes de la costa lejana y contar con la preocupación constante de una casta sacerdotal. En contraste con el cultivo por los campesinos de tubérculos para el sustento, el maíz en tiempo de los incas fue un cultivo *estatal*.

La mayoría de los autores que describen la vida andina en el siglo XVI escogió a sus informantes entre los sobrevivientes de las guerras dinásticas, la burocracia y la elite cuzqueña. Tales informantes, hicieron inevitablemente hincapié en las glorias de un pasado recién destruido, en particular el mecanismo estatal; pero ignoraron la aldea andina y la gran cantidad de grupos étnicos diferentes, cada uno viviendo a su manera; esa falta de interés iba al par de la de muchos cronistas. Únicamente los más inquisitivos, hombres como Cieza y Polo, trataron de ir más allá de esta presentación idealizada de cuño burocrático.

Sólo posteriormente, cuando escritores andinos como Waman Puma o los informantes de Avila en Huarochirí hacen comentarios directos de su propio pasado, o cuando empieza a disponerse de material descriptivo sobre la vida aldeana, podemos vislumbrar lo que nos revelan los ritos agrícolas: no sólo dos sistemas de agricultura sino también diferencias importantes entre dos modos de vida, cuya integración en un sistema económico único aun no había sido completada cuando la invasión europea detuvo su curso.

La cruz en los Andes

Ayacucho es una ciudad de cruces. En todas partes vemos cruces: en las treintitantas iglesias y capillas, en los arcos (en Puka-Cruz), en los alledaños (Perico-Wayqu o Akuchimay) o en las "apachetas" de los caminos que salen de la ciudad a los cuatro puntos de la región.

La cruz es un símbolo histórica y geográficamente universal, no es exclusivo de la religión cristiana. Existió en el viejo continente, cientos de años antes del cristianismo, y también entre los diaguitas y los incas en América, antes que el nuevo mundo hubiera tenido alguna forma de relación cultural con Europa o Asia (salvo las primeras oleadas asiáticas para poblar el continente, hace miles de años; o los contactos esporádicos con navegantes europeos en el norte de América, en el primer milenio después de Cristo).

Los incas y los demás pueblos aborígenes de América antes de la llegada de los españoles conocieron la forma de la cruz, pero con una diferente función. Entre los diaguitas (Argentina) del siglo pasado, y de sus milenarios antecesores quizás, la cruz era símbolo de la atmósfera y de la lluvia. Adán Quiroga, en su obra *La cruz en América*, dice: "La lluvia es el motivo fundamental de la religión y la cruz su símbolo".¹

Entre los incas y entre las muchas culturas pre-incas, también se conoció la cruz. Diferentes autores lo afirman. Por ejemplo, Santa Cruz Pachakuti:

... Este Barón, dicen que andando predicando, llegó a los Andes de Caravaya, y en ella hizo una Cruz muy grande, y los trajo por sus hombros, asta ponerles en un cerro de Carapucu, en donde les predicó dando grandes bozes, echando lágrimas.²

"Tonapa o tarapaca" es este 'barón' que peregrinó y predicó entre los pueblos pre-incas; se le llamó también "Viracochanpachayachicachan o Pacchacan y Bicchhaycamayoc Cunacuycamayoc", porque era el "siervo o criado", "predicador", enviado por Wiraqocha (creador del universo). Con esto, Santa Cruz Pachakuti nos muestra que existió la cruz, o, en último caso, que hubo una tradición sobre ella, entre los pueblos anteriores a Manco Capac. Claro que Santa Cruz, con una mentalidad totalmente cristianizada, confunde a Tonapa con "Sancto Thomas". En la concepción inca del mundo, Tonapa es el héroe cultural y Wiraqocha el Dios supremo, creador de todo lo existente.

Antes de la llegada de los españoles, los incas tenían unos adoratorios llamados "huacas", que, según dibujos de

Waman Poma, son promontorios, elevaciones con ídolos en la cúspide o pequeñas ventanas en barrancos en las que también había ídolos. Según muchos cronistas del pasado e historiadores actuales, en estas "huacas" los incas conversaban con los demonios. Esta práctica, tildada de "idolatría" por los españoles, dio lugar a la persecución sangrienta de sus practicantes y sacerdotes, y a la destrucción de las "huacas", para poner en su lugar la cruz cristiana:

... en el oráculo satánico de Pachacamac, donde rompiendo el ídolo que adoraban los indios, lo sustituyó con una cruz ante la admiración y espanto de los habitantes!...³

... en los cuales vemos ya del todo profanados sus templos y por todas partes la Cruz gloriosa puesta.⁴

Al parecer, lo único que hicieron los conquistadores fue cambiar la forma del símbolo, porque no lo movieron del sitio, así como variaron muy poco la fecha de celebración de las fiestas. Los incas siguieron haciendo peregrinaciones a los mismos lugares, en las mismas fechas y con las mismas intenciones, aunque encontraran cruces en vez de ídolos. Esta preocupación por el sentido sobre la forma, y la indiferencia ante el cambio de la forma con tal que perviva la simbología y su función, observable entre los incas subyugados, la podemos ver todavía en los primeros años de nuestra era republicana:

En el Museo Regional de Huamanga existe un tallado de cuerpo entero en piedra granítica de color plumizo, representa un caballero de la edad media, con yelmo calado, armadura de hierro, apoyado en una espada muy grande. Probablemente fue de la tumba de uno de los Marqueses que habitaban en nuestra época colonial huamanguina.

En los primeros años de nuestra era republicana, alguien lo hizo incrustar a la entrada de la cárcel, que por entonces funcionaba en las celdas de la planta baja de la Municipalidad, y todos creían, sobre todo la gente humilde, que aquella estatua era el guardián, patrono o vigía de los presos, y tanta era la veneración de los familiares de los presos que cada vez que iban a visitar a sus allegados, lo primero que hacían era acercarse al Checco Pacheco y murmuraban algunas jaculatorias en honor de la estatua...

Esta creencia siguió por muchos años, hasta que trasladaron la cárcel a otro lugar de la ciudad.

Los canónigos de esta Catedral idearon un medio de anular esta creencia idolátrica, tendiendo en una antesala de la cárcel que daba a los Portales, un gran crucifijo de Cristo con una bandeja al lado, y un preso, detrás de las rejas, gritaba en to-

1 ADAN QUIROGA, *La cruz en América*, Editorial Americana, Buenos Aires, 1942.

2 JOAN DE SANTA-CRUZ DE PACHACUTI, *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, en FERNANDO DE SANTILLAN y otros, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Editorial Guaranía, Asunción, 1950, p. 212.

3 MANUEL E. BUSTAMANTE JERI, *Apuntes para el folklore Peruano*, Imprenta González, Ayacucho, 1967, p. 98.

4 PEDRO CIEZA DE LEON, *El señorío de los Incas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967, p. 11.

no lastimero: "Santa limosna para tus presos". Acto que hacían el Jueves Santo hasta el amanecer. Con esto pudo borrarse esta devoción fetichista del "Checco Pacheco".⁵

La "devoción" se conservó, cambiando solamente el "Checco Pacheco" con el "gran crucifijo de Cristo", que al fin cumplió la misma función.

Las "apachetas" actuales son una supervivencia del cambio de ídolos por cruces: son promontorios de piedra con una cruz encima, en diferentes puntos de los caminos. Los viajeros siguen llevando pequeñas piedras para colocarlas delante de ellas, como ante las "huacas" lo hacían los incas:

Los incas tenían en todo el territorio ciertos lugares especiales para hacer sus sacrificios llamados Usno, que consistía en una piedra fijada en el suelo que les servía de asiento para invocar a su dios o ídolo, Capacocha, o sea invocar al Sol y las Uacas pidiéndoles favores. *Asimismo, para hacer el Uaca caray, o sea dar de comer a los ídolos en los Apachita, que eran adoratorios situados en las partes altas de los caminos, donde los viajeros al pasar amontonaban piedras y echaban otros objetos, como expresión de respeto y adoración.*⁶

Otro ejemplo: la cruz en la cofradía de "Yuraq-Yaku" (distrito de Sarhua, provincia de Víctor Fajardo).⁷ Se encuentra delante de la capilla, al centro de la plaza; es una construcción cilíndrica de más o menos un metro de altura, en cuya parte alta está clavada una cruz de piedra (*Chiqu-cruz*), rodeada de "Illas" (figuras reverenciadas en esa región) con figuras de cóndor (*Condorchayuy*), de queso (*Queserayuy*), de nido (*Condorpa-wachanan*), de rostro (*Diablochayuy*), etc. También los incas tuvieron en sus "huacas" un "ídolo" principal al centro con otros secundarios alrededor.

¿De qué material están hechas las cruces actuales en Ayacucho? El material más empleado es la madera, como en todas partes del mundo: cruces de madera con la imagen de Cristo o sin ella, o solamente revestidas con flores de retama, o bien con el rostro (*lustrum*) de Cristo en el centro de la unión de los travesaños.

Aquí nos interesan las cruces de piedra y de "molle". Existen cruces de molle, como "Molle-Cruz", en el barrio de El Calvario y "Santa Cruz", en el barrio de San Sebastián; cruces de piedra como "Puka-Cruz", en el barrio del mismo nombre.

¿Por qué el "molle" (*Schinus molle*) es preferido para la representación de la cruz y (que yo sepa) no otros árboles que muchas veces también presentan sus ramas con relación al tronco en forma de cruz? ¿No será que el molle ya tenía un valor religioso entre los incas y sus predecesores? Veamos lo que dice Cieza:

5 JUAN DE MATA PERALTA RAMIREZ, *Tradiciones de Huamanga*, Imprenta "El Pueblo", Ayacucho, 1967, T. II, pp. 13-14. [El subrayado es mío]

6 FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Institut D'Ethnologie, París, 1936, p. 262. Para una más fácil comprensión del gran lector, citamos aquí la versión modernizada por Luis Bustios Gálvez, *La Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editorial Cultura, Lima, 1956. [El subrayado es mío]

7 Datos de la libreta del autor sobre el pueblo de Sarhua.

...tenían grandes cuentas con la inmortalidad del ánimo y con otros secretos de Naturaleza. Creían que había hacedor de las cosas, y al Sol tenían por Dios soberano, al cual hicieron grandes templos; y engañados del demonio, adoraban en árboles y en piedras, como los gentiles.⁸

Antiguamente, cabe la fuente ya dicha, edificaron un templo, a quien llamaban Guarivilca; yo lo ví; y junto a él estaban tres o cuatro árboles llamados molles, como grandes nogales. A estos tenían por sagrados, y junto a ellos estaban un asiento hecho para los señores que venían a sacrificar; de donde se abajaba por unas lozas hasta llegar a su cerca-do, donde estaba la traza del templo.⁹

Yo creo que la tradición religiosa del molle persiste a través de centurias y que para seguir conservándola (por alguna fuerza poderosa) la han reforzado con la cruz. Es cierto que hoy día la humanidad se vale de infinidad de materiales para elaborar sus objetos religiosos, artísticos o útiles. En Ayacucho pudo haberse utilizado la piedra, como cualquier otro material, para construir cruces. Pero, ciertos datos proporcionados por las crónicas inducen a pensar que también en esto hay supervivencia tradicional. Garcilaso dice al respecto:

Tenían los Incas una + en lugar sagrado: Tuvieron los Reyes Incas en el Cozco una Cruz de mármol fino, de color blanco y encarnado, que llaman jaspe cristalino; no saben decir desde que tiempo la tenían. Teníanla en una de sus casas reales, en un apartado de los que llaman huaca, que es lugar sagrado. No adoraban en ellas, mas de que la tenían veneración; debía ser por su hermosa figura o por algún otro respecto que no saben decir.¹⁰

Este mármol fino "que llaman jaspe cristalino" no sería otra cosa que una variedad de la piedra de Huamanga, que actualmente es material privilegiado para la construcción de cruces, imágenes, objetos artísticos, etc. y que abunda en las minas de Chaquilla, de la Provincia de Cangallo.

La piedra de Huamanga, llamada también "Niño-rumi", en la mentalidad de los pueblos campesinos de la región y quizás de los Andes, todavía sigue asociada con los objetos religiosos. La usan para construir las pequeñas capillas o altares en los caminos, por donde pasarán los santos en su peregrinaje; también como pedestal de las imágenes y como ara en las iglesias.¹¹

Para reforzar esta vinculación religiosa entre la cruz y la piedra a través de milenios y demostrar su supervivencia actual, principalmente con la piedra "jaspe cristalino" o piedra de Huamanga, mencionaré que en la capilla del puente colgante que une Sarhua con el Distrito de Can-

8 PEDRO CIEZA DE LEON, *La crónica del Perú*, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1945, Cap. XXXVIII. [El subrayado es mío]

9 *Ibid.*, Cap. LXXXIV [El subrayado es mío]

10 INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas*, Librería Internacional del Perú, Lima, 1959, Cap. II. [El subrayado es mío]

11 Véase JAIME F. BAYLY, "La talla popular en piedra de Huamanga", *Universidad*, Órgano Cultural de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, N° 9, julio de 1967, pp. 5-7 y 20 y 22.

cha-Cancha (Provincia de Cangallo) hay una cruz incisa (incisión natural) en una piedra de Huamanga, que posiblemente fue llevada de Chaquilla, que está sólo a un kilómetro del lugar.

Por el origen esencialmente español de la fundación de Huamanga, podríamos decir que las cruces son de procedencia totalmente cristiana. Podría ser, quizá en el marco exclusivo del área urbana. Pero lo expuesto anteriormente es aplicable a todos los pueblos de la región, del Perú y de los Andes. Porque no creo que la cruz como símbolo de la lluvia de los diaguitas, sea privativa de ellos, sino de toda el área andina, de origen inca o, quizás, pre-inca.

La religión extranjera todavía no ha podido reemplazar totalmente la concepción ancestral del hombre andino. Aunque se han colocado cruces en todas partes, edificado iglesias, dividido el territorio en parroquias a cargo de sacerdotes cristianos, paralelamente, la población andina actual, conserva todavía sus "Illas", sus "Wamani" y sus sacerdotes tradicionales (huamaneros y caporales). Con frecuencia ambas religiones actúan independientemente, pero a veces se unen en una simbiosis conciliadora, quizás para no crear problemas, porque todavía existen "extirpadores" de la religión aborigen.

En los pueblos andinos es notorio que la religión indígena tiene más fuerza que la religión cristiana; infunde más respeto, más fe. Es común escuchar entre ellos burlas o sátiras al cura o a los santos, pero casi nunca a los *wamanis* o *illas* o a sus sacerdotes. Cuando estuve en Yuraq-yaku, averiguando sobre los santos de la Cofradía de San Juan y la Virgen del Carmen y los *illas* que circundan al "Chiqu-Cruz", me fue fácil hacerlos hablar a todos los pobladores sobre los santos católicos, pero sobre los segundos solamente podía responderme el "Vaquero" de la Cofradía, y sólo después de rezos, reverencias y "pago" de trago y coca. Y, en la práctica de la religión cristiana sienten más unción hacia la cruz que hacia las imágenes de Dios o de los santos, porque para ellos sigue siendo la cruz del incario, símbolo de la lluvia y quizás de la agricultura (cosecha), como veremos después; sigue representando a los "ídolos" suplantados en sus "Huacas", a los ídolos y sus simbologías. Pero, por la centenaria influencia de la religión católica, la cruz también es el madero donde murió Jesucristo.

En la ciudad de Ayacucho las fiestas de la cruz se celebran en cuatro fechas bien marcadas: marzo o abril, mayo, junio y setiembre. En marzo o abril (movible) se celebra el Cuasimodo (dos cruces); en mayo, la Invención de la Santísima Cruz (doce cruces, la más importante); en junio, "Espíritu" (cinco cruces) y, en setiembre, la Exaltación de la Santa Cruz (dos cruces). Si nos fijamos bien en el comienzo y en el término de estas fechas y en sus relaciones con el ciclo agrícola actual, veremos que ésta es una época de satisfacción y abundancia, porque es la época de la cosecha. Culmina con la cosecha (que coincide con la fiesta del tres de mayo), y se prolonga hasta setiembre en que todavía hay abundancia, pero en vías de agotamiento, en que es necesario pensar en una nueva obtención de alimentos.

Veamos qué pasaba en esta época, en el ciclo agrícola del incario:

MARZO:

Se llamaba Pacha Pucuy. En este mes se sacrificaba llamas de color negro en honor de los ídolos, o dioses; ... En este mes, como los alimentos comenzaban a madurar, ya tenían que comer, para cuya razón empezaban los indios por alimentarse con papas tiernas Llullo papa, con maíz tierno Michoca Sara y consumían abundante verdura, Yuyos maduros que ya no hacían daño ni enfermaban.

Cesaba el hambre en todo el reino. . .

Se llamaba este mes Pacha Pucuy, compuesto de dos palabras, Pacha, mundo o tierra, y Pucuy, abundancia de humedad, lluvia.

ABRIL:

El mes de abril se llama Inga Raymi Quilla, o sea mes de la fiesta del inca, durante el cual ofrecían para los sacrificios unas llamas pintadas a las Uacas, ídolos y dioses comunes de los que ellos tenían en todo el reino, realizando con este motivo muchas ceremonias.

En esta ocasión los invitados durante el banquete bebían mucho, especialmente el Amur Aca, chicha especial del Inca. Como en este mes los alimentos estaban maduros y próximos a la Cosecha toda la gente del reino comía y bebía hasta hartarse, a costa del Inca. Era tanta la abundancia de alimentos que las aves del cielo y hasta los ratones tenían suficiente comida.

MAYO:

El mes de mayo se llama Hatun Aimoray Quilla, compuesto de Hatun, grande, Aimoray, almacenar o recoger, Quilla, mes, o sea el gran mes de la cosecha, en el que se ofrecía para los sacrificios toda clase de ganado grande pintado de diversos colores.

JUNIO:

Cusqui Quilla, compuesto de Cusqui, tierra dura, y Quilla, mes, era el mes en que la tierra se ponía dura, siendo esta la época en que se celebraba el medio año de la fiesta del Inti Raymi, fiesta del sol. . .

JULIO:

El mes de julio se llama Chacra Cunacuy, compuesto de Chacra, lugar para sembrar, y Cunacuy, encomendar o encargar, era el mes en que se repartía a los pobres el terreno para cultivar, se preparaba las sembrerías y chacras, quedando los terrenos baldíos, y los sobrantes después del reparto, para ser sembrados por cuenta de la comunidad Sapci.

AGOSTO:

Llamado Chacra Yapuy Quilla, compuesto de Chacra, lugar de sembrío, Yapuy, arar o sembrar, y Quilla, mes, estaba señalado para efectuar el arado y sembrío de los terrenos, y por esto todos en este mes se ponían a trabajar, arar y romper la tierra para sembrar maíz.

En este mes generalmente escaseaban los alimentos como las verduras Yuyos, y había muy poca fruta, pero en cambio abundaba la carne.

SETIEMBRE:

El mes de setiembre se llama Coya Raymi, porque se celebraba la gran fiesta de la luna que como esposa y señora del sol era la Coya, reina, en cuyo honor se daba esta gran fiesta, Raymi.¹²

Según Guaman Poma, ésta es una etapa de abundancia, de regocijo, de gracias al Inca, al Sol y a la Luna, por to-

12 GUAMAN POMA, Ob. cit., pp. 241 - 253.

dos estos parabienes. Está nítidamente limitada entre los meses de febrero y octubre que son los meses de escasez, como lo dice el mismo Guaman Poma:

FEBRERO:

El mes de febrero se llamaba Paucar Uaray Hatun-pucuy, compuesto de Paucar, flores, Uaray, ponerse calzones; Hatun pucuy, gran humedad o lluvia. Era el mes de las flores y de gran humedad en el que se usaba calzones...

Era tiempo de agua y llovía mucho, por cuyo motivo había abundancia de verduras, sobre todo Yuyos; pero como escaseaban alimentos y existía hambre en este mes, muchos se veían obligados a comer estos Yuyos, así como la fruta que en esta época estaba completamente verde, produciéndose diarreas y enfermedades graves del estómago que ocasionaban la muerte, especialmente en los ancianos, ancianas y niños, no sólo por alimentarse con esta comida y fruta verde sino también porque con el hambre todo el mal humor del cuerpo se juntaba con el vapor de la tierra abundante en este tiempo.

OCTUBRE:

El mes de octubre tiene el nombre de Uma Raymi Quilla, compuesto de Uma, lluvia; Raymi, fiesta; y Quilla, mes, por ser el mes en que se hacía ceremonias e invocaciones para que lloviese.

Por este tiempo se sacrificaban cien llamas blancas a las Uacas, ídolos principales y dioses con el objeto de que enviasen agua del cielo. Amarraban al mismo tiempo, otras llamas de color negro en la plaza pública y no se les daba de comer con el objeto de que con sus quejidos ayudasen a llorar; con el mismo fin ataban a los perros para que al oír gritar y dar voces a la gente, aullasen o ladrasen; a los que no ladraban, les daban de palos.¹³

Como podemos ver, estos meses límites de la época de las cruces, son meses de desolación, hambruna, llanto y muerte.

Las fiestas de las cruces están pues admirablemente ubicadas como símbolo de la abundancia y, por ello, vinculadas con la agricultura, específicamente con la cosecha. Esto es corroborado por Cieza:

Yo me acuerdo estando en el Cuzco el año pasado de mil quinientos cincuenta por el mes de agosto, después de haber cogido sus sementeras entrar los indios con sus mujeres por la ciudad con gran ruido, trayendo los arados en las manos y algunas pajas y maíz, hacier fiesta en solamente cantar y decir cuanto en lo pasado solían festejar sus cosechas.¹⁴

13 GUAMAN POMA, *Ob. cit.* pp. 239 y 255.

14 PEDRO CIEZA DE LEON, *Ob. cit.*, p. 107. El profesor Tom Zuidema, en carta que nos remitió a propósito de este artículo, comenta lo siguiente: "Para mí lo más importante es que existen (me parece) dos épocas: una cuando las cruces están en la puna y otra cuando bajan las cruces al pueblo. Parece que en Tomanga (anexo del distrito de Sarhua) retornan las cruces a la puna en noviembre. De todos modos la abundancia es cuando las cruces están en el pueblo (que son principalmente los meses que tú mencionas). En febrero y agosto se abre la tierra, que en realidad marca esta época. También en febrero y agosto se hacen los ritos de la herranza y de la acequia, ritos de fertilidad. Podemos decir en conclusión que de setiembre hasta

Existe un trabajo reciente de Billie Jean Isbell sobre la fiesta de las cruces en el Distrito de Chuschi (Provincia de Cangallo), con cuya hipótesis estamos de acuerdo:

La fiesta de las cruces parece que funciona como un rito de la cosecha, para el pueblo de Chuschi. La celebración marca el comienzo de la época de cosecha. El hecho de que las cruces son decoradas con productos agrícolas de cada región local y de que el cura acepta estas ofrendas para su propio consumo, apoya esta hipótesis.¹⁵

En conclusión, las fiestas de las cruces actuales, en Ayacucho y en los pueblos de la región andina, son reflejos de abundancia y regocijo en el ciclo agrícola Inca o pre-Inca; fiestas o ritos de la cosecha, que perviven hasta la actualidad en la singular identidad de cruz y frutos (frutos recién maduros en las chacras y en las "Pirwas" (depósitos), y como ofrendas a los dioses bienhechores, en las "Wallqas", de choclos, papas, ocas y frutas, que engalanan las cruces desde abril hasta setiembre.¹⁶

abril la fertilidad está dentro de la tierra y fuera de pueblo. La tierra está en gestación. En la otra época, los productos agrícolas han nacido; están en el pueblo, etc. Sobre estas cosas tengo ahora muchos datos del Perú y de México, donde hay una situación similar. Allí hubo una cruz prehispánica de la forma cristiana relacionada con 3 de mayo y 2 de noviembre, que son las fechas cuando la fuerza femenina sale y entra en la tierra, relacionadas con la aparición y la desaparición de las Pléyades, importantes en el Perú también. Ahora esta función de fertilidad estaba muy relacionada en el Perú con la cruz prehispánica. La cruz es entonces siempre un símbolo de la tierra y, pues, fertilidad.

En relación a tu referencia a la cruz de mármol blanco y encarnado, en el Cuzco según Garcilaso tengo también mucho que decir, pero lo voy a hacer más tarde. De todos modos es una referencia muy interesante.

Mi interés en la fiesta de las cruces fue porque creo que representa las antiguas costumbres en relación al Sistema de Ceques que fue más importante en Situyayraymi (= Coya raymi)...

Creo que la cruz moderna ha tomado funciones de la antigua cruz, y por eso es muy importante estudiar la cruz antigua (no solamente su forma, sino también la idea)."

15 BILLIE JEAN ISBELL, *The Feast of the Crosses and the System of Envarados in Chuschi*, Universidad de Illinois, Illinois, 1967.

16 "Y más sobre la cruz —comenta el profesor Tom Zuidema— Pachacuti Yanqui da en su dibujo del templo del sol dos cruces: Urcorara (que es Orión) y Chacana (la Cruz del Sur). Podemos relacionarlas en esta forma, pues son masculina y femenina respectivamente, tienen importancia en el calendario. Según Avila las tres Marías, que son el cinturón de Orión, se llaman Cóndor, Milano, Huamán. Dos de las estrellas de la Cruz del Sur en el dibujo se llaman Saramanca y Cocamanca, o sea, olla de maíz y olla de coca. Sobre estas ollas y su función mágica, relacionada con la creación, las serpientes, etc., lee en Poma de Ayala, foja 278. La descripción en cuanto a las huacas y pronosticación del futuro, etc. se relaciona con el dato de Poma, fojas 261-262. Chacana, claro, también tiene la idea de cruz y se relaciona con entierro. Lee Tello, *Antiguo Perú*, donde describe sepulcros en roca viva en forma de cruz. Pero, en Huancasancos, Quispe —un estudiante que prepara su tesis sobre la "herranza" de este pueblo— vio en la "chupa" un entierro así, etc., etc. Ves que hay mucho."

El mito de origen cuzqueño y la creación solar

Al hablar de los orígenes de los incas se menciona siempre al mito de Manco Cápac y se acostumbra a relacionarlo con la creación solar, sin considerar que las varias versiones que de este mito existen pueden dar lugar a una interpretación diferente. La mayor parte de la responsabilidad de la afirmación tradicional se debe a las informaciones proporcionadas por el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*¹ y a la opinión generalizada, casi diría un clisé utilizado por los tratadistas, que extiende desmesuradamente el culto solar olvidando que ha sido privativo del estado incaico, al menos en la forma en que fue conocido por los conquistadores. De otro lado, partiendo de las informaciones de las crónicas, se ha establecido que la aparición del culto solar está directamente vinculada con la del estado incaico, no sólo por los datos referentes a la expansión de este culto en época del Pachacútec mencionado en dichas obras, sino considerando que el Inca Pachacútec aparece como un enviado solar² y, además, que en las informaciones levantadas por Cristóbal de Albornoz hacia 1565 y en los resultados de los largos y fructíferos procedimientos de represión religiosa —las extirpaciones de “idolatrías”— de comienzos del siglo XVII, no se observa la menor huella de la vigencia de un culto solar³.

Las dos versiones más conocidas del mito de Manco Cápac son la del lago Titicaca y la de los hermanos Ayar, ambas son mencionadas por Garcilaso; sin embargo deberá tenerse en cuenta que la redacción de los *Comentarios Reales* es bastante tardía y puede ubicarse a fines del siglo XVI, lo que se nota fácilmente en las fuentes que el inca historiador utilizó. Entre éstas se encuentra la obra de Pedro Cieza de León que publicó la primera parte de su *Crónica del Perú* en Sevilla el año 1553, con nuevas ediciones en los años inmediatos posteriores⁴. No pudo ver editado Garcilaso el *Señorío de los Incas*, impreso por Jiménez de la Espada en los últimos años del siglo pasado; pero sería interesante comprobar si entre los muchos papeles que debió conocer Garcilaso pudo tal vez hallarse esta segunda parte de la obra de Cieza. Esta posibilidad sería tal vez negada de antemano por la probidad del Inca al citar sus fuentes

de información. Cieza recogió los datos utilizados para la redacción del *Señorío* en una encuesta realizada en el Cuzco hacia 1550⁵ y los borradores de esta nunca terminada obra pasaron al poder del Consejo de Indias solamente en 1563, casi diez años después de su muerte y cuarentiseis antes de la primera edición de los *Comentarios Reales*; pero no puede asegurarse que los papeles enviados al Consejo eran los originales o copias fidedignas⁶. Se sabe que poco tiempo después circularon varias copias por la España americanista de entonces y esto plantea una duda razonable acerca de la posibilidad de su lectura por Garcilaso quien solamente anuncia la publicación de los *Comentarios* en 1586⁷. Es también interesante anotar que aunque la *Suma y Narración* de Juan de Betanzos fue escrita hacia 1551⁸, se aprecia que la copia existente en el monasterio de El Escorial es de 1574, mientras que en 1607 había aún una copia en el Cuzco que fue utilizada por Fray Gregorio García para componer su *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*⁹. Otra fuente cuzqueña que nos interesa ahora es la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina el cuzqueño, escrita alrededor de 1575; Porras señaló también la posible existencia de varias copias de ella¹⁰. Pedro Sarmiento de Gamboa terminó la redacción de su *Historia General llamada Indica* en marzo de 1572 y el único manuscrito conocido parece haber estado desde poco tiempo después en Holanda¹¹. Sin embargo Garcilaso utilizó las *Informaciones* del Virrey Toledo¹² levantadas entre 1570 y 1572 y enviadas a España en este último año. Es difícil aseverar que Garcilaso conociera solamente las fuentes que cita o menciona ocasionalmente en sus *Comentarios*, si bien la relación de ellas es amplia¹³; es también interesante saber, como ya hemos anotado, que en la época anterior a la redacción de la *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, circulaban copias de la segunda parte de Cieza de León y de

5 ARANIBAR, *op. cit.* p. XXIV.

6 ARANIBAR, *op. cit.* p. XIX.

7 PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Los cronistas del Perú*, Lima, 1962, p. 312.

8 BETANZOS, Juan Diez de, *Suma y narración de los incas*, En: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. VIII, 2da. serie. Lima, Sanmartí, 1924. Cap. XIV.

9 PORRAS, *op. cit.* p. 245.
ANGULO, Domingo, Prólogo a la *Suma y Narración...* (Cfr. nota 8), p. XXXI.

10 PORRAS, *op. cit.* pp. 278 y 279.
WEDIN, Ake, *El concepto de lo incaico y las fuentes*, Studia Histórica Gothoburgensia. Upsala, 1966, p. 83.

11 PORRAS, *op. cit.* p. 290.

12 MIRO QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1948, p. 169.

13 *Ibidem*, pp. 168 - 169.

1 GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, *Primera parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CXXXIII, Madrid, 1960. Lib. I, Cap. XV.

2 SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Segunda parte de la Historia General llamada Indica...*, Ed. y prólogo de Angel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1943. Cap. XXVII, p. 166, por ejemplo.

3 PEASE G. Y., Franklin, *En torno al culto solar incaico*, en *Humanidades* (Revista de la Facultad de Letras, Universidad Católica) N° 1, Lima, 1967, pp. 5-7 *passim*.

4 Véase la relación completa de las mismas en el prólogo de Carlos Aranibar a la edición limeña del *Señorío de los Incas*, 1967, pp. XC y siguientes.

la crónica de Juan de Betanzos; sabemos que Garcilaso utilizó la obra de Román y Zamora, quien se limitó a copiar al padre Las Casas y a Cristóbal de Molina el almagrista¹⁴. Esta enumeración es necesaria puesto que el material que usaremos para el estudio del mito de origen cuzqueño es aquel aportado por Garcilaso, que ha dado lugar a las interpretaciones más conocidas, además del recopilado por los otros cronistas mencionados.

En Garcilaso podemos encontrar tres versiones del mito de origen cuzqueño; la primera corresponde al capítulo décimoquinto del primer libro y en ella se relata el origen partiendo de una creación solar y señalando la aparición de la pareja primordial Manco Cápac-Mama Ocllo de las aguas del lago Titicaca. La segunda versión está consignada en la primera parte del capítulo décimocuarto del mismo libro y en ella aparece una creación de hombres a partir de un diluvio (son cuatro: Manco Cápac, Tocay, Colla y Pinahua); en esta segunda versión que trae Garcilaso parece haberse suprimido un desarrollo sin duda más amplio. El tercer relato que presenta el cronista es el que trata de los hermanos Ayar y coincide con las narraciones presentadas por los otros cronistas que tomaron su información en el Cuzco del siglo XVI. Sin embargo, es preciso hacer notar que Garcilaso recalca especialmente que la versión del lago Titicaca la recogió de personas vinculadas a la familia de su madre, es decir, entroncadas con la *élite* tradicional cuzqueña; mientras que las otras dos aparecen como si pertenecieran a la tradición común de aquella época andina. Es interesante que la versión de la *élite* sea la que menciona el origen solar, lo que no se aprecia de la misma forma en las versiones 'populares' del capítulo XVIII del libro primero. Las dos últimas versiones son atribuidas a «...los indios que caen al mediodía del Cuzco, que llaman Collasuyu y los del poniente, que llaman Contisuyu...» en el caso de una de ellas, y la otra es atribuida a los que vivían al norte y este de la misma ciudad sagrada.

Nada se ha esclarecido aún, en forma definitiva, sobre la forma como era conservada la tradición oral entre los incas. Se afirma en las crónicas que los *amautas* eran guardianes de la 'tradición oficial' y esto no excluye la existencia de una tradición popular. Se afirma que Vaca de Castro y Toledo hicieron reunirse a los *quipucamayocs* y ancianos, pero esto no garantiza que la versión que estos informantes dieron fuera realmente la 'oficial' cuzqueña. Es menester recordar que quienes recogieron esas versiones orales —además de los cronistas— no se hallaban en las mejores condiciones para lograr una buena información.

La segunda versión mencionada relata una creación posterior a un diluvio y en la que son creados cuatro hombres: Manco Cápac, Tocay, Colla y Pinahua. Hay cierta relación entre alguno de estos nombres y los que aparecen en relatos semejantes en otros cronistas, Tocay en Huamán Poma por ejemplo¹⁵; como no puede atribuir-

se a esta breve pero significativa coincidencia una explicación geográfica, debemos suponer que se trata de una variante del relato central. El hecho de que Manco Cápac aparezca recibiendo la parte Norte del reparto que hace el creador innominado es explicable porque es conocido que este punto del Cosmos goza de un alto prestigio. Analizando el sentido de los puntos cardinales, René Guénon menciona que el Norte es considerado (en la India) como el punto más elevado, aquel que marca el punto de partida de la tradición¹⁶. Si el mismo cronista reconoce que los cuatro hermanos de este relato han sido creados en Tiahuanaco¹⁷, se podría explicar que el Cuzco —que está hacia el Norte— haya sido considerado como *centro del mundo*, el lugar donde había comenzado la creación.

La tercera versión de Garcilaso —la de los hermanos Ayar— coincide en lo fundamental con los relatos de Juan de Betanzos, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina el cuzqueño, quien sólo presenta un resumen acompañado de otras referencias a regiones distintas de la cuzqueña¹⁸. Lo de Molina se explicaría si se piensa que el relato completo pudo estar consignado en su obra perdida. Son cuatro los hermanos (o las parejas) y debemos recordar que el número cuatro representa entre otras cosas la *totalidad*, la *plenitud* y la *perfección*¹⁹, lo cual también se aplica al mundo andino; también es clara la vinculación evidente entre este número y el centro del mundo como lo ha explicado con tanta claridad Guénon al hablar de la relación entre el plano de la ciudad y los cuatro puntos cardinales²⁰. No extraña, pues, la división del mundo en cuatro partes en las dos últimas versiones de Garcilaso²¹, como tampoco debe extrañar la posterior y conocida división en cuatro del Cuzco —centro del mundo— y del Tahuantinsuyo, así como tampoco que sean necesariamente cuatro los hermanos del mito. La selección que se realiza en todos los textos conocidos y que termina con la presencia omnimoda de Manco Cápac puede explicarse por su relación con el Norte, que hemos señalado antes. Cabe, sin embargo, destacar la posibilidad de que el número de los hermanos —cuatro— que actúan en este mito de creación cuzqueño esté vin-

14 ARANIBAR, Carlos, *Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI - XVII*. En Nueva Corónica, 1, Lima, 1963, pp. 130 y siguientes.

15 HUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe, *Nueva corónica e buen gouerno*, París, Institut d'Ethnologie, 1936, f. 80.

16 GUENON, René, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, p. 122.

17 GARCILASO, *op. cit.* Lib. I, Cap. XVIII, p. 30.

18 BETANZOS, *op. cit.* Cap. III, pp. 90 - 93.

CIEZA DE LEON, Pedro, *El señorío de los Incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967. Caps. VI, VII y VIII. SARMIENTO, *op. cit.* Caps. XI, XII y XIII.

19 ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1955, p. 69. Eliade hace aquí referencia al valor que este número tiene para los hindúes. Este mismo valor de *Totalidad* es atribuido al 4 por Jung (*Simbología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 36 - 37 y 233). Conociendo el valor universal del simbolismo numérico, podemos atribuirlo también al área andina, donde el *cuatro*, por ejemplo, gozó de un especial prestigio. La presencia de 4 edades del mundo (Huamán Poma, por ejemplo), de 4 partes del cosmos (plano terrestre), y de 4 parejas en un mito de creación, lo confirman.

20 GUENON, *loc. cit.*

21 GARCILASO, *op. cit.* Cap. XVIII.

culado a las cuatro edades del mundo conocidas universalmente y cuya existencia en el mundo andino ha sido demostrada²². En este caso podría pensarse que la eliminación de cada uno de los tres primeros hermanos reconfiguraría las tres primeras edades del mundo, mientras que Manco Cápac es el héroe fundador de la última edad. En las versiones utilizadas, cada uno de los tres hermanos desaparecidos no sólo es un hito en el camino recorrido por las cuatro parejas del mito, sino que es una divinidad y así aparece en los relatos más pormenorizados de los primeros cronistas cuzqueños.

No es éste el momento de analizar la forma cómo se produce la selección en las diferentes versiones presentadas por las crónicas y que terminan en la identificación de la pareja primordial Manco Cápac-Mama Ocllo, aceptada generalmente. Interesa destacar la presencia unánime de la pareja fundadora en los textos de los cronistas y también la manera uniforme como describen la calidad arquetípica y ordenadora del mundo que posee Manco Cápac. El problema más serio es quizá el hecho de una divergencia crucial entre Garcilaso y los otros cronistas que recogieron su información en la misma región cuzqueña y que escribieron y aún publicaron su obra antes de la primera edición de los *Comentarios Reales* en 1609. Mientras Garcilaso identifica claramente al sol como creador de la pareja primordial en la versión del lago Titicaca, esta vinculación no aparece en los otros relatos mencionados. Cieza, Betanzos y Sarmiento de Gamboa ignoran cualquier relación entre el sol y el proceso de creación de la pareja primordial²³. En Cieza de León la primera referencia al sol es indirecta y se refiere a los utensilios de oro (metal solar) que los cuatro hermanos Ayar llevan consigo, especialmente la honda de Ayar Cachi²⁴. La idea de ser 'hijos del sol' aparece como accesoria y desvinculada del relato mítico²⁵. Juan de Betanzos ignora totalmente el origen solar en el texto que presenta en el capítulo cuarto de la *Suma y Narración*. Sarmiento de Gamboa —siguiendo esta línea— sólo hace mención a que en el Cuzco «...hicieron la casa del sol...»²⁶.

Tampoco mencionan el origen solar las proclamadas fuentes del Inca Garcilaso; no lo hacen Gómara, Zárate ni el Jesuita Anónimo (texto atribuido al padre Valera); tampoco el padre José de Acosta ni el licenciado Polo de Ondegardo²⁷. Encontramos entonces que la versión

que vinculaba al sol con la pareja primordial Manco Cápac-Mama Ocllo parece de exclusiva responsabilidad de Garcilaso. Si los autores que recogieron sus informaciones en el Cuzco entre 1550 y 1572 (la fecha posible de redacción de la crónica del párroco Molina —1575— no puede entrar en confrontación mientras no se encuentre su obra perdida, desde que la que se conoce actualmente apenas trae información a este respecto), no relatan una creación de la pareja primordial por la divinidad solar, puede pensarse que esta versión podría responder a una interpolación o añadido a la tradición más vieja. Manco Cápac y Mama Ocllo configuran la pareja triunfadora de un proceso de selección o la última de cuatro edades del mundo como vimos antes, y esta pareja funciona en los cronistas señalados (aparte de la versión del lago Titicaca en Garcilaso) en forma independiente de una creación solar. Más aún, aparte del relato del lago Titicaca, no se encuentra la relación entre el sol como creador y la pareja primordial en las otras versiones que el mismo Garcilaso presenta²⁸.

Puede en cambio notarse que la vinculación con el sol aparece mucho más clara en una época posterior: la guerra con los Chancas. Tradicionalmente se ha vinculado el ascenso de Pachacútec como sucesor del Inca Huiracocha a una revelación del dios Huiracocha. Riva Agüero en 1910 admitió la versión de Betanzos en la cual es este dios quien da su respaldo al Cuzco en la lucha con los invasores Chancas²⁹, aunque piensa que el vencedor de los Chancas es el Inca Huiracocha de la capaccuna tradicional³⁰; posteriormente, María Rostworowski de Diez Canseco, basándose en Cieza de León, atribuyó dicha victoria al sol³¹. Es interesante observar que es luego de esta victoria cuando se produce una rápida implantación del culto solar; además hay que añadir que no hay rastros de que el culto solar haya sido anterior al estado cuzqueño que se inició en la época que las crónicas atribuyen al Inca Pachacútec³². Karsten, que es uno de los autores que con más lucidez ha estudiado el tema religioso andino, sigue considerando a la manera tradicional, a Huiracocha como el "dios de la élite" cuzqueña y al sol como "dios popular". En otra

cos Jiménez de la Espada, Buenos Aires, Guaranía, 1950. Tampoco en las citas de Valera en Garcilaso.

ACOSTA, P. José de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. LXXIII. Madrid, Atlas, 1954.

POLO DE ONDEGARDO, Lic. Juan, *Errores y supersticiones*. En: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Lima, Sanmartí, 1916. Cap. III.

28 GARCILASO, *op. cit.* Lib. I, Caps. XV y XVIII.

29 RIVA AGÜERO, José de la, *La Historia en el Perú*, Lima, Ob. Completas, vol. IV. Universidad Católica, 1965, p. 118. Cfr. BETANZOS, *op. cit.* Cap. III, p. 92-93; Cap. IV, p. 94-96; KARSTEN, Rafael, *La civilisation de l'Empire Inca*, Paris, Payot, 1957, p. 163.

30 RIVA AGÜERO, *La Historia*... p. 122.

RIVA AGÜERO, José de la, *Civilización tradicional peruana*, Lima, Obras Completas, vol. V, Universidad Católica, 1965, Obras Completas, vol. IV. Univers. Católica, 1965, p. 118. Cfr.

31 ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Pachacútec*, Lima, Torres Aguirre, 1953, pp. 89 y siguientes.

32 PEASE, *En torno al culto solar*, p. 10, *passim*.

22 PEASE, Franklin. *Culto solar y cosmovisión andina*. Tesis doctoral. Universidad Católica. Lima, 1967 (pass.) Cap. IV.

23 CIEZA, *op. cit.* Cap. VII, pp. 18-19.
BETANZOS, *op. cit.* Cap. III, p. 92-93; Cap. IV, p. 94-96; Cap. V, p. 97.

SARMIENTO, *op. cit.* Cap. XII, p. 122-124; Cap. XIII, pp. 127-128.

24 CIEZA, *op. cit.* Cap. VI, p. 15.

25 *Ibidem*, p. 16.

26 SARMIENTO, *op. cit.* Cap. XIII, p. 131.

27 GÓMARA, Francisco López de, *Historia General de las Indias*, Barcelona, Iberia, s.f. Vol. I, p. 208.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Lima, Miranda, 1944, Lib. I, Cap. X, p. 42.
ANÓNIMO (Jesuita, atribuido a Blas Valera), *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru*. En: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Prólogo de Mar-

parte hemos hablado extensamente de la inoperancia del sol como divinidad popular; también afirma este autor que "...este mismo dios creador (Huiracocha-Pachacámac) fue adoptado por los conquistadores incas que le llamaron Viracocha y le dieron un lugar de honor al lado de su propio dios nacional: el sol". Karsten acierta indudablemente cuando considera que el concepto de Huiracocha como dios creador no era privativo de los cuzqueños; generaliza al pensar que Huiracocha encarnó a la divinidad creadora serrana y Pachacámac a la costeña. Si bien el concepto de dios creador era claro en toda el área andina, el nombre que esta deidad recibía variaba según las regiones³³.

Si Huiracocha era una divinidad antigua en la zona cuzqueña dudamos que haya sido la que apoyó a Pachacútec; la antigüedad a que aludimos puede comprobarse revisando los mitos mencionados antes, recogidos en la zona vecina a la ciudad sagrada (ver las versiones de la creación del mundo en los tres cronistas utilizados: Cieza, Betanzos y Sarmiento, aparte de Molina el cuzqueño). Hay algo más importante: en 1964 Carlos Arámbur señaló la existencia de una dualidad rival: Huiracocha-Pachacútec, y esto nos abre la posibilidad de suponer, partiendo de esta rivalidad evidente en las crónicas y del hecho de estar claramente configurado Pachacútec como un arquetipo fundador, que el caos anterior a esta nueva fundación del Cuzco por Pachacútec es atribuido a Huiracocha. Este dios sería entonces el vencido por los Chancas y es el dios sol quien reconquista el Cuzco donde Pachacútec, al volver a ordenar el mundo, construye el Coricancha. No debe llamar la atención que Huiracocha (dios) y Huiracocha (inca) lleven el mismo nombre en la tradición cuzqueña, pues es cosa conocida que el sacerdote puede llevar el mismo nombre del dios a quien sirve. Para utilizar un ejemplo americano, podremos apreciar que en México «...sólo un dios tenían.../ su nombre era Quetzalcóatl./ El guardián de su dios,/ su sacerdote,/ su nombre era también Quetzalcóatl»³⁴.

33 KARSTEN, *op. cit.*, pp. 154, 159, 163.

alcóatl»³⁴. Esto también configura, a nuestro juicio, a Huiracocha como divinidad primitiva del Cuzco y anterior al estado. El sol es el vencedor de los Chancas y el creador del nuevo orden que Pachacútec instala y esto se refuerza con lo explicado antes acerca de no encontrar activa participación solar en las versiones del mito de creación cuzqueño en Cieza de León, Betanzos y Sarmiento de Gamboa; en estos relatos sólo aparecen símbolos solares, el oro por ejemplo, pero el sol no figura como dios creador.

Jan Vansina escribe que «...numerosos mitos tienen exclusivamente por objeto dar una interpretación de la existencia del mundo y de la sociedad, y su función es la de dar validez a ciertas estructuras políticas existentes. Si un cambio sobreviene en la estructura política, es probable que el mito sea adaptado a la estructura así modificada.»³⁵ Esto último vendría a confirmar, a nuestro juicio, el hecho de que el mito de origen de la zona cuzqueña fue modificado para dar entrada en él al sol, nuevo creador de la época estatal y tardía. No encontrando vestigios tempranos del culto solar —ni arqueológicos ni míticos— y estando establecida la desaparición de este culto inmediatamente después de la conquista española, se confirma su carácter no popular por un lado y, por el otro, su introducción en el mito de origen tradicional cuzqueño, cuya antigüedad es mucho mayor que la del estado que comienza con la época del Pachacútec de los cronistas. La inclusión del sol como dios creador en la versión presentada por el Inca Garcilaso parece deberse, pues, a una elaboración sacerdotal contemporánea a la aparición tardía del estado incaico y a su necesaria vinculación con el mito de los fundadores primordiales.

34 Textos de los Informantes de Sahagún, Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. En: LEON PORTILLA, Miguel, **Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares**. México, Fondo de Cultura Económica, 1961 p. 28.

35 VANSINA, Jan, **La tradición oral**, Barcelona, Labor, 1967, p. 66.

Los antiguos pobladores del Perú: Nuevos hallazgos arqueológicos

Según investigaciones arqueológicas recientes los primeros pobladores del Perú se establecieron ya a fines del Pleistoceno, hace 14.000 años, cuando la última glaciación cubría aun gran parte de la tierra. De esos antiguos habitantes sólo se han encontrado vestigios de sus talleres en los lugares donde obtenían la materia prima, los cerros Chivateros y Oquendo en el valle del Chillón, a pocos minutos de Lima. Esos cerros fueron escogidos por ser ricas canteras de cuarcita, roca sedimentaria especialmente adecuada porque se fractura de modo conveniente a los golpes controlados en la talla de los diversos objetos que componían el instrumental lítico de aquella época. O sea, que por el momento no sabemos dónde se hallaban las habitaciones transitorias o campamentos de aquellos recolectores de alimentos. Decimos que eran recolectores de alimentos porque para subsistir acudían a lo que el medio ambiente les ofrecía, sin controlar la producción, como llegó a ocurrir cuando se iniciaron las prácticas de la agricultura y la domesticación de animales, al final de un largo proceso de milenios durante el cual fueron acumulándose las experiencias obtenidas en las múltiples actividades exigidas por la recolección.

Los machucadores, buriles, artefactos dentados y 'bifaces', que constituyen el inventario de la industria lítica, son interpretados como herramientas secundarias para fabricar las primarias, de hueso o madera, no halladas aún. La falta de una especialización en los artefactos secundarios se explica a su vez por la presencia de una economía generalizada, de pesca o recolección de plantas (Lanning y Patterson, 1967). Pero como no se han encontrado las herramientas primarias, ignoramos el grado de especialización de acuerdo a los usos que se les dio en la explotación de las fuentes de alimentos. Sería pues legítima la hipótesis alternativa: que las herramientas secundarias, no especializadas, podrían haber servido para labrar herramientas primarias especializadas.

La escasez de puntas de lanza y raspadores de filos suavizados, que aparecen sólo con los 'bifaces', indicarían según Lanning y Patterson una importancia menor de la caza y la preparación de pieles.

De los datos disponibles se deduce que los pobladores de esa época vivían en pequeños grupos o bandas, moviéndose de un sitio a otro, siguiendo la interdependencia de estos dos fenómenos: movimientos estacionales de los animales y diferentes períodos de crecimiento de las plantas en las distintas regiones.

Trabajos adicionales en los cerros Chivateros y Oquendo, realizados en 1966 por Patterson, han permitido establecer una sucesión temporal de cuatro complejos líticos. El grabado 1 (p. 73) ilustra la cronología y los artefactos típicos de cada complejo.

El primero, de la Zona Roja, corresponde a una de las dos pequeñas excavaciones que llevó a cabo en el cerro Chi-

vateros. La Zona Roja es la última capa, quinta comenzando de arriba. El depósito, de unos 40 cm. de profundidad, de arena eólica marrón rojiza, representa un clima seco. El instrumental recogido comprende núcleos, unos cuantos buriles pequeños y cuchillos de sección transversal trianguloide. Sobre esta capa se superpone una costra dura de salitre originada en un período de humedad creciente.

Conforme a la tipología, el Segundo Complejo Oquendo se ubica entre la Zona Roja y Chivateros 1. Consiste de abundantes buriles, núcleos piramidales, herramientas denticuladas asimétricas y de corte transversal triangular, martillos de guijarro, artefactos puntiagudos, raspadores laterales unificiales, raspadores ñatos terminales y lascas con muescas en los filos longitudinales. Fue hallado en una capa superficial de unos 45 cm., como promedio, en el sondeo practicado en el cerro Oquendo (Patterson 1966). La capa es de arena eólica de granos finos, consecuencia de un período seco y cálido, por los años 10.000 a 9.000 a.C. Más adelante, al describir el tercer complejo, señalaremos los argumentos de correlación que respaldan la edad de este estrato y su contenido cultural. Los complejos Oquendo y Zona Roja comparten varios tipos de buriles, implementos ausentes en los subsecuentes complejos Chivateros 1 y 2. Por otra parte, Oquendo y Chivateros comparten las herramientas denticuladas y las lascas con muescas en los bordes latitudinales (Patterson 1966: 149).

Después de Oquendo viene el Complejo Chivateros 1 cuya industria ha sido recuperada tanto encima de la costra de salitre que sellaba la Zona Roja, en una capa de arena gris eólica de 15 cm. de profundidad máxima, indicativa de clima seco, como incrustada en una segunda costra de salitre formada, como la primera, en un período de mayor humedad. En esta formación salitrosa se obtuvieron varios fragmentos de madera no carbonizados que sometidos a las pruebas del C^{14} arrojaron las fechas de 8420 ± 160 y 8440 ± 160 a.C. Con la ayuda de esos fechados, Lanning y Patterson han correlacionado la estratigrafía del cerro Chivateros con las principales fluctuaciones climáticas ocurridas a escala mundial.

El Complejo Chivateros 1 lo conforman los conocidos 'bifaces' (algunos según Lanning, su descubridor, semejantes a las hachas de mano Chelense del Viejo Mundo); espesas lascas sin retoques; grandes raspadores laterales y terminales; martillos de guijarro; sencillos implementos de bordes aserrados; implementos denticulados de corte transversal triangular e implementos con muescas en los bordes latitudinales y longitudinales.

Superpuesto a la segunda costra de salitre se sitúa el estrato más reciente depositado por el viento en un nuevo período seco. Se encuentra allí el Complejo Chivateros 2 que incluye las mismas clases de herramientas que el

NUEVOS HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS

1 Artefactos típicos de los cuatro complejos líticos (según Thomas Patterson).

2 Artefactos puntiagudos de una sola punta labrados en lascas de la forma A (v. fig. 2). El 1º de la izquierda en la hilera procede del Sitio 3A, los otros del sitio 3.

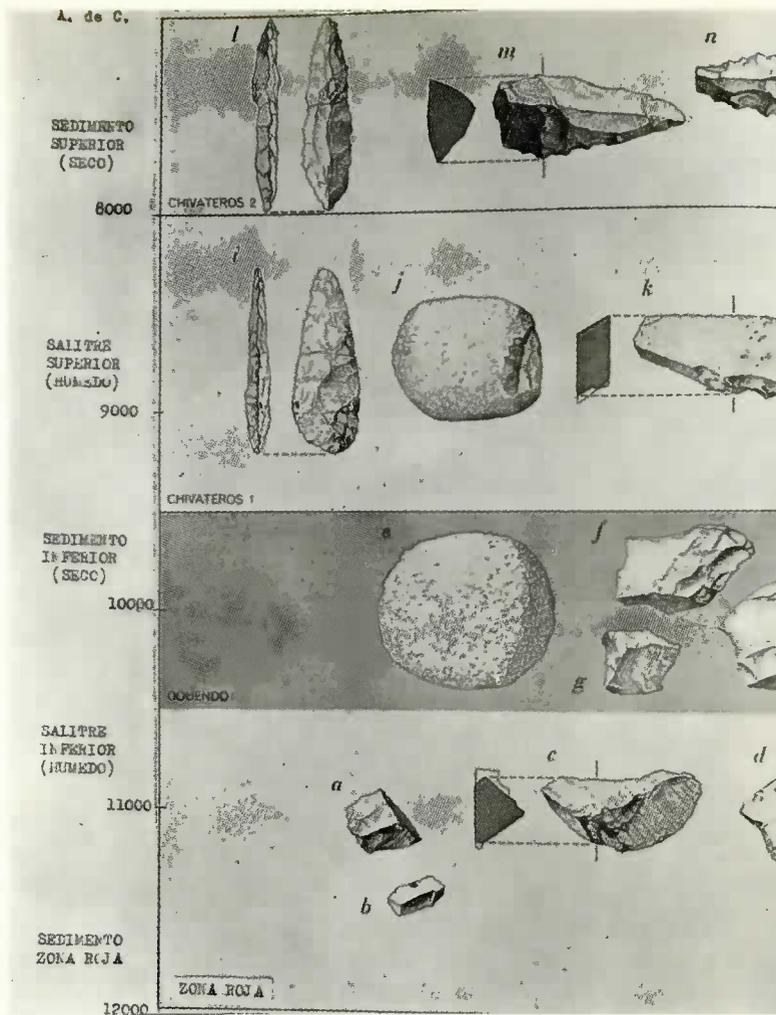
3 A, C, artefactos puntiagudos de dos y tres puntas labrados en lascas de forma D; B, de dos puntas en lascas de forma C; H-K, de una punta en lascas de forma B (v. fig. 2). H-I son lascas de guijarro. Todos proceden del sitio 3, salvo I que es del Sitio 7B.

4 A-C, F, núcleos (en A la flecha indica huellas de uso en ese lado de la cara). D-E, lascas en el proceso de talla de artefactos puntiagudos. G, pedazo de roca volcánica ácido vitrofídica con muescas a lo largo del filo indicado por la flecha. C, del Sitio 3A, los demás del Sitio 3.

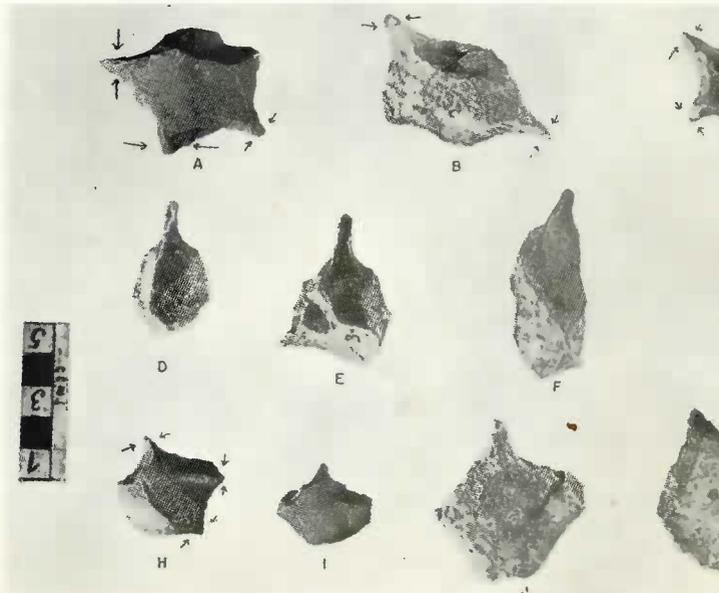
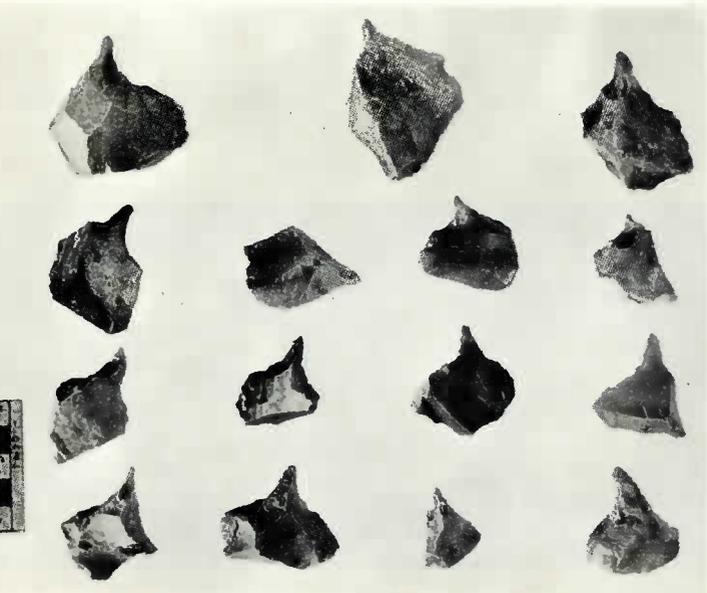
5 A, D, G, guijarros despostillados o rotos (la flecha indica además huellas de pulimento). B-C, guijarros con los bordes aplanados y bien pulidos. E, F, H, lascas de guijarro con filos gastados por el uso. Todos del Sitio 3, excepto H (de 3A).

6 Puntas de proyectil completas, en proceso y rotas. A del Sitio 2; B, C del Sitio 7 A; D del Sitio 2; E-H del Sitio 7B.

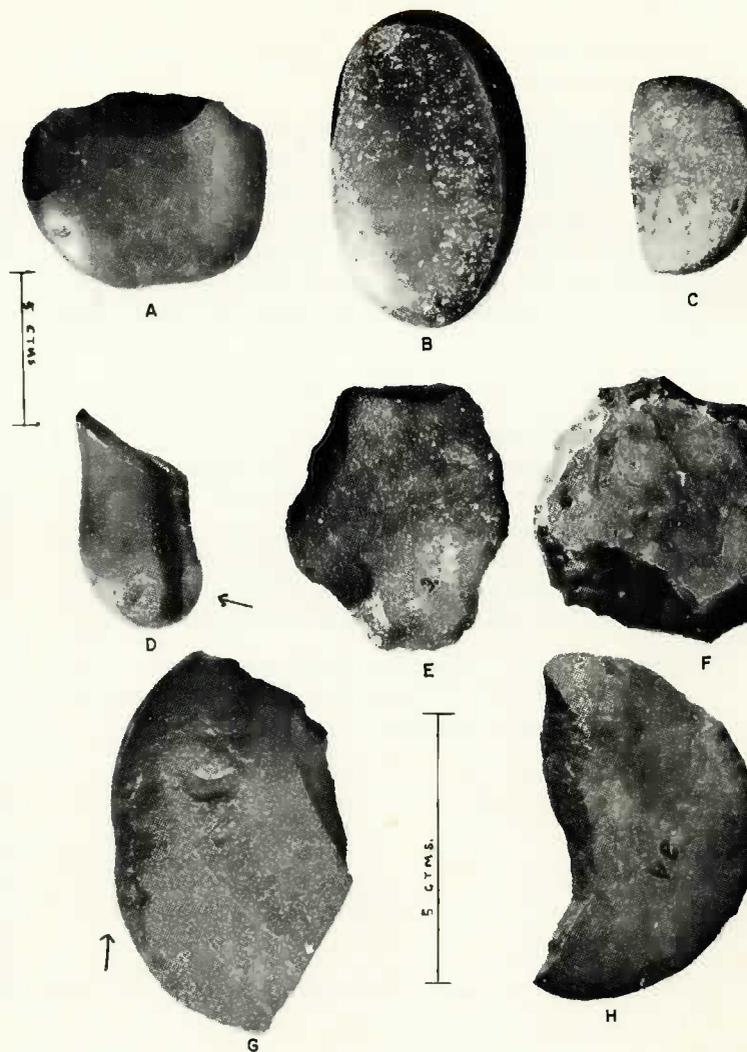
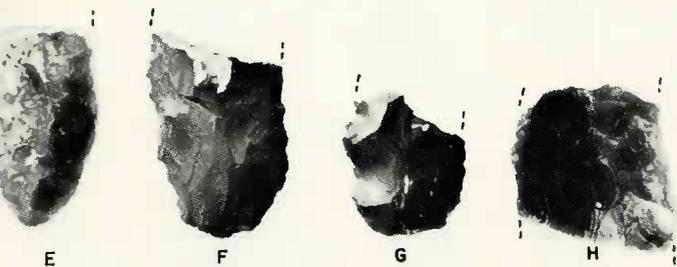
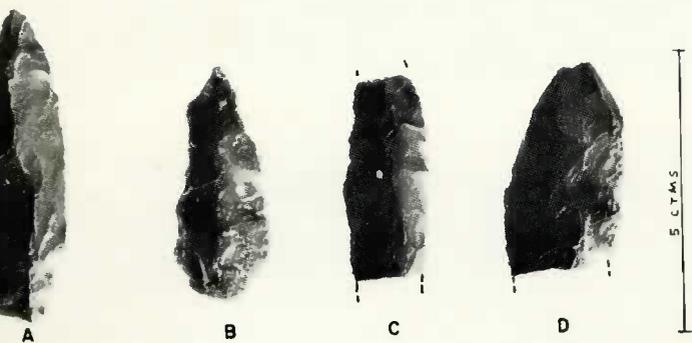
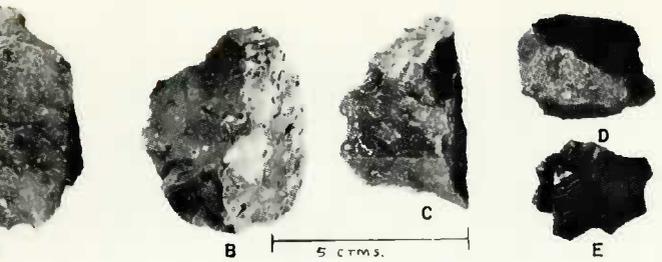
7 Puntas de proyectil; A del Sitio 7A; B-D del Sitio 7B.



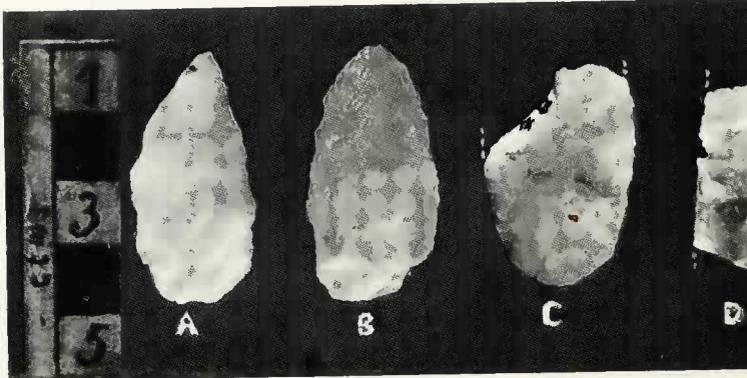
1



3



7



cerca de la costa, más bajas que las de la tierra correspondientes a la latitud geográfica.

La conjunción de la Corriente Peruana, vientos alisios soplando en dirección constante, neblinas en movimientos, cerros y tablazos de 300 a 800 m. de altura cercanos a la costa y una temperatura media anual de 15°C, es la condición generadora de la riqueza y el veloz crecimiento de la vegetación que caracterizan a las *lomas* (Schweigger 1964; Tossi 1960; Ellenberg 1959).

Los expertos han comprobado, en conexión con la capacidad de absorción del agua de las neblinas, que debajo de un eucalipto, de unos 9m. de altura, se produce una condensación media de 500 mm. y que en las plantas de 40 cm. de alto la condensación es de 30 mm. aproximadamente (Ellenberg 1959). Se puede así observar en las Lomas de Lachay que alrededor de los árboles las hierbas permanecen verdes durante la temporada seca del verano, mientras que en el campo abierto pierden por completo su lozanía.

Ahora bien, el proceso de reducción de las *lomas* está relacionado con el fenómeno natural de la desecación progresiva de la faja del litoral. Es necesario, sin embargo, una vez señalados los mecanismos que originan la vegetación de *lomas*, añadir a esa explicación que el desarrollo de la cultura humana fue un factor igualmente importante que coadyuvó a la aceleración del proceso. La tala abusiva y, con el tiempo, el pastoreo como actividad regular y organizada, serían los dos elementos culturales que contribuyeron a desarbolar las *lomas* y, en combinación con los efectos de cambios climáticos, precipitaron el rompimiento del equilibrio ecológico. En años de mayor humedad y lluvias, florecen las herbáceas en lugares propicios que hoy parecen estériles, pero tales florecimientos son relativamente fugaces a falta de árboles que preserven la humedad aunque haya terminado la temporada invernal. Como testigos mudos de aquella momentánea prosperidad, se muestran los blancos mantos de las conchas de los caracoles de tierra cuyo campo vital es, precisamente, del tipo dado por la formación de *lomas*. En este paisaje de *lomas* extintas, entre los kilómetros 83 y 102 de la Carretera Panamericana Norte hemos localizado 3 talleres, uno muy rico, y 8 campamentos en un periodo de tres meses (a partir de marzo de 1968) durante esporádicas visitas de fines de semana. Dos años antes ya habíamos recogido de la superficie algunos raspadores puntiagudos y una punta de proyectil. La zona había sido visitada por el Dr. Lanning, quien en una de sus publicaciones ilustra tres puntas de proyectil procedentes de dos yacimientos del 'área de las Lomas de Lachay' (Lanning 1963:370, fig. 5 v, t, y). Es probable que dicho arqueólogo y yo hayamos coincidido en la exploración de los mismos yacimientos que la carretera ha cortado y son, por tanto, no sólo de acceso inmediato sino muy visibles. No se sabe en cambio si llegaría a los más apartados, porque no ha publicado un mapa de la región localizando los sitios explorados; tampoco los describe o menciona en las publicaciones últimas que sintetizan sus investigaciones en el Perú desde 1956 hasta 1963 (Lanning 1967). De todos modos quiero hacer hincapié en que con mis trabajos en la zona, prácticamente recién comenzados, no he hecho sino seguir sus sugerencias de una

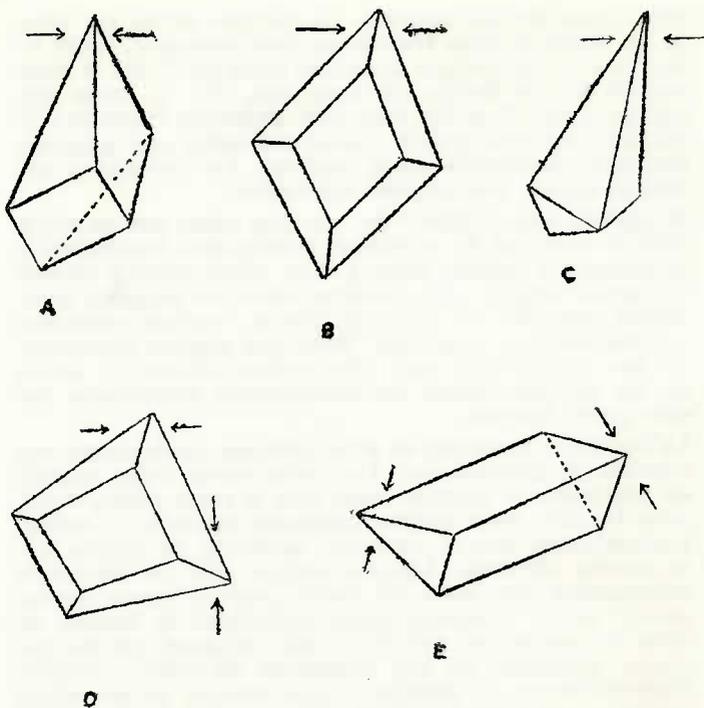


Fig. 2. Diferentes formas de lascas utilizadas para labrar raspadores puntiagudos. Formas A y E también en trozos de núcleos.

'búsqueda paciente' que permitiría 'una muestra más completa de la que puede adquirirse en Ancón, al menos para las industrias más tardías' (Lanning 1963: 370).

Los artefactos que ilustramos han sido encontrados todos en la superficie; sin embargo, en algunos lugares, al remover la arena, aparecen restos de ceniza. No se ha efectuado todavía ningún trabajo de excavación, salvo extraer unos trocitos de carbón de uno de los numerosos montículos pequeños dispersos hacia el Este del taller del Sitio 3. Sería bueno obtener fechados de C¹⁴ para esos restos de cocina, ya que encima del montículo recogimos unos 'artefactos puntiagudos'.

La mayor concentración de artefactos se da en el taller del Sitio 3. Las gentes que allí acamparon se dedicaron de manera especial a producir implementos pequeños a los que habría que llamar simplemente artefactos puntiagudos, a fin de no descartar cualquier función específica posible como ocurriría, por ejemplo, de calificárseles de raspadores puntiagudos o punzones. Se han logrado más de 400 de tales artefactos sin haber agotado el yacimiento. La mayor parte de la colección proviene del sector más occidental y ha sido reunida dentro de un perímetro de aproximadamente 400 m². El material utilizado es roca volcánica ácido vitrofídica, cuyos colores varían de beige a verde, y que aflora en los cerros vecinos al pie de los cuales se encuentran los dos talleres de los Sitios 3 y 3A. Ocasionalmente se emplearon lascas de guijarro y

otras rocas no identificadas. La materia prima fue llevada en trozos y luego fracturada para conseguir, sobre todo, lascas de las formas ilustradas en la *fig. 2*. En la intersección de dos bordes labraban una, dos y hasta tres puntas (*grab. 2-3, p. 73*), separando pequeñas esquirlas o laminillas mediante golpes cuidadosos dados con guijarros alargados empleados como martillo. Los artefactos monopuntiagudos son los más frecuentes.

Se aprecia que el Sitio 3 fue un gran taller por su extensión, la cantidad de artefactos puntiagudos terminados o en proceso y porque junto a ellos yacen rocas y piedras de regular tamaño (que pudieron servir de yunque), abundantes martillos de guijarro, lascas, núcleos residuales y numerosísimas esquirlas. Toda esta riqueza instrumental nos proporciona una información invaluable acerca de los procedimientos de manufactura practicados por este grupo humano.

La función o funciones de estos curiosos implementos son materia de especulación. La punta puede haber servido de perforador o punzón (para unir o coser pieles, v.gr.), pero también para extraer diminutas esquirlas o astillas presionándola contra cualquier artefacto de piedra que se estaba labrando. Lanning sugiere que los artefactos puntiagudos que halló en Ancón probablemente fueron usados en un comienzo como raspadores de huesos, en vista de que en las industrias más antiguas con las que vienen asociados no hay evidencias de talla a presión. Posteriormente, al adaptarse esta técnica, se les utilizó también como presionadores para desprender laminillas de las piedras (Lanning 1963 : 363).

Es interesante señalar que los artefactos puntiagudos empalman con una antigua tradición que se remonta a la aparición del Complejo Oquendo (11.000-10.000 a.C.) y que incluye, según Patterson, unos 'implementos puntiagudos hechos en la intersección de dos bordes removiendo pequeñas astillas en ambos filos con el objeto de acentuar la punta' (Patterson 1966 : 146). Más desarrollados e idénticos a los del Sitio 3 son los del Complejo Arenal de Ancón, correlacionado con Lauricocha 1 (alrededor de 7.000 a.C.). En Ancón persisten a través del Complejo Luz (6.000 - 5.000 a.C.), Complejo Canario (5.000 - 4.200 a.C.) y Complejo Corbina (4.200 - 3.000 a.C.), siendo en este último de mayor tamaño y de cuarcita en vez de roca volcánica (Lanning 1963 : 367; 1965).

En el Sitio 3, además del instrumental vinculado a la manufactura de artefactos puntiagudos, encontramos, dispersos por toda el área, pequeños amontonamientos de guijarros chicos, guijarros despostillados (*grab. 5 A, G; p. 74*) que a veces presentan uno de los bordes gastado y pulido (*grab. 5 G*), lascas de guijarro con o sin huellas de uso en los filos (*grab. 5 E, F*), guijarros con los bordes aplanados y bien pulidos (*grab. 5 B, C*) y pequeños pedazos de cuarzo. Hacia el sector oriental hay grandes piedras chatas y guijarros medianos, los cuales fueron transportados para utilizarlos como implementos de molienda. Los guijarros sirvieron de manos y las piedras grandes de molidoras.

La asociación superficial de artefactos puntiagudos y puntas de proyectil ocurre en los Sitios 1, 2, 4 y 7 B.

Las puntas de proyectil de los Sitios 1 y 2 son del mismo tipo que las encontradas por Lanning en Loma Encanto,

Ancón (Lanning 1963 : *fig. 5 q*) y por Engel en la quebrada de Chilca (Engel 1966 : *fig. 13*). La del Sitio es un fragmento de punta sin terminar (*grab. 6 D, p. 74*). La del Sitio 2 está completa, fue labrada a percusión y muestra en los lados huellas de retoque unifacial (*grab. 6 A*). La del Sitio 4, no ilustrada, corresponde a un diminuto fragmento cuya forma completa es difícil de reconstruir. Del Sitio 7 B son dos fragmentos de base de las llamadas puntas de proyectil en forma de 'hoja de sauce' (*grab. 6 F, G*), cuyos tipos clásicos han sido identificados en el Noroeste argentino (yacimientos de Ayampitín, Ongamira e Intihuasi), en Viscachani, Bolivia, y en la sierra del Perú (Lauricocha). Últimamente se han encontrado puntas de esa clase en Quishqui Puncu en las alturas de Marcará, Ancash (Lynch 1967: *fig. 2 c-f*). Por su amplia difusión se las ha reconocido como marcador de 'horizonte', cuyos límites cronológicos serían 7.000 a 4.500 a.C.

La presencia de este tipo de puntas de proyectil en la Sierra y en la Costa se explica por la vida trashumante que, a diferencia de la nómada, implica cambios de hábitat de una manera regular y tradicionalmente reconocida conforme a variaciones estacionales del binomio animales-plantas (Davis 1963; Lynch 1967). Los cazadores recolectores y los pastores trashumantes practican el nomadismo pero en forma sistemática en respuesta a las modificaciones estacionales de las diversas zonas ambientales.

Los estudios etnográficos modernos sobre pastores trashumantes proporcionan datos sumamente valiosos que ayudan a comprender los mecanismos del sistema. No conocemos ninguno relativo al Perú. Pero se puede mostrar el potencial informativo de una investigación de esa especie citando un trabajo presentado por dos estudiantes (Rosendo Balvín y Carlos Coronado Reyes) a mi Cátedra de Arqueología Regional. Mencionaremos aquí un solo aspecto, la distancia geográfica recorrida por una familia de pastores que salió en junio de la comunidad de Lacchapuquio, a dos horas del pueblo de Sumbilca, Provincia de Canta, llegó a la costa pasando por Huaral, San Nicolás, Supe, Potao hasta Pativilca, para luego retornar al punto de partida en enero, fecha en que todos los cabreros de la localidad regresan porque se inician las lluvias y los pastos crecen nuevamente.

Como se ve por esa enumeración, el movimiento es longitudinal y horizontal: de la Sierra a la Costa y viceversa, y a lo largo de la Costa. En el pasado no ocurrió en forma muy diferente: los animales salvajes persiguiendo los olores de las hierbas frescas lugareñas y los cazadores recolectores tras de ellos, porque no sólo adquirían presas bien alimentadas sino también aprovechaban del verdor y la abundancia que atraían a sus víctimas.

La toma de contacto de los grupos trashumantes con ambientes marcadamente diferenciados es muy importante para entender el desarrollo posterior de la agricultura como 'nueva clase de relación entre el hombre y las plantas' (Flannery 1965: 1251). El intercambio y la acumulación de experiencias ecológicas es un mecanismo dialéctico del cambio social y cultural que condujo al hombre primitivo a trasladar las plantas y los animales de su medio natural a otros extraños y a adaptarlos a sus necesidades (Flannery 1965: 1251; 1968).

En el Sitio 7 A, llama la atención la ausencia de artefactos puntiagudos y guijarros con bordes gastados o pulidos. Entre las puntas de proyectil recogidas hay una que por su forma larga, estrecha y gruesa, (grab. 6 C) es semejante a la ilustrada por Lanning para el Complejo Canario (Lanning 1963: fig. 6 I).

En los Sitios 1, 3, 7 A y 7 B también aparecen moladoras y manos, lo que significaría que los que cazaban animales con puntas de los tipos Canario, Encanto y 'hoja de laurel' explotaban las *lomas* recogiendo hojas, frutos, raíces y las semillas que molían en las piedras grandes y planas mediante movimientos rotativos de los guijarros redondos y chatos. Los viveres vegetales complementados con carne de venado, guanaco, pájaros y otros animales que acudían a las *lomas*, los caracoles de tierra que abundaban en este Edén y los productos de una pesca copiosa, conformaban una dieta rica y variada que permitió a los antiguos recolectores crecer en número y fundar más adelante, aunque en un lapso relativamente corto, grandes pueblos y centros ceremoniales.

Sobre la superficie en los talleres y campamentos se encuentran restos de conchas marinas y fragmentos de cerámica tardía, incluso algunos de estilo Chancay-Negrosobre-Blanco. Es problemática la relación histórica entre alimentación marina, cerámica e industria lítica ya que se presentan en asociación superficial y se sabe que grupos de pastores trashumantes han visitado las *lomas* siempre que han florecido, aun en épocas muy recientes. Como testimonio han quedado vasijas rotas de arcilla en esos lugares, sin huellas de construcciones estables pero sí de vegetaciones pasadas. Por otro lado existen pruebas de que los productos del mar tuvieron papel importante en la dieta del poblador antiguo mucho antes de que hubiera aprendido el arte de la alfarería. Asimismo es preciso señalar, en lo que respecta a la industria lítica, que ciertos tipos de artefactos, como los guijarros despostillados o percutores, han persistido a lo largo del período cerámico. En una asociación superficial como la descrita, tales artefactos pueden pertenecer en consecuencia tanto a los recolectores del período lítico como a los del período cerámico. Sin embargo, a falta de evidencias contrarias, es legítimo aceptar el postulado de que la industria de artefactos puntiagudos, implementos de molienda y puntas de proyectil tipos Encanto, Canario y 'hojas de sauce' está vinculada con el conjunto de actividades practicadas hace más o menos 8.000 años por los antiguos recolectores de alimentos en las *lomas* extintas al Norte del valle de Chancay.

[RECONOCIMIENTO. *Son muchas las personas que han hecho posible la preparación de este trabajo. El Dr. Alberto Escobar, Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Marcos hizo las gestiones pertinentes ante el General Marco Fernández Baca C., Director del Instituto Geográfico Militar, para la obtención de las cartas geográficas del lugar. Con el Sr. Emilio Choy localizamos los talleres de los Sitios 3 y 3 A. El Arq. Carlos Williams me facilitó generosamente al dibujante de su firma para la confección del mapa y las letras de las fotografías. El Ing. Carlos Cenzano Z., del Servicio de Geología y Minería del Ministerio de Fomento y Obras Públicas, identificó las rocas de los artefactos puntiagudos. La Dra. Rosalvina Rivera, paleontóloga, y el*

Dr. Georg Petersen, geólogo, de la Universidad Nacional de Ingeniería, visitaron gentilmente la zona ofreciéndome valiosos comentarios. El Sr. Yasushi Miyasaki colaboró con los dibujos. Los artefactos fueron fotografiados por el Sr. Abraham Guillén, el Sr. Wilfredo Loayza tomó la foto 1. A todos ellos mi profundo agradecimiento.]

REFERENCIAS

- CARDICH, Augusto
1958 **Los yacimientos de Lauricocha.** Nuevas interpretaciones de la Prehistoria peruana. *Studia Praehistorica I.* Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires.
- 1964 **Lauricocha, fundamentos para una Prehistoria de los Andes Centrales.** *Studia Praehistorica III.* Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires.
- DAVIS, Emma Lou
1965 'The Desert Culture of the western Great Basin: a lifeway of seasonal transhumance'. En: **American Antiquity**, Vol. 29, págs. 202-212. Salt Lake City.
- ELLENBERG, Heinz von
1959 'Über den Wasserhaushalt tropischer Nebeloasen in der Küstenwüste Perus'. Sonderdruck aus: E. Rübél und W. Lüdi, **Bericht über das Geobotanische Forschungsinstitut Rübél in Zürich für das Jahr 1958**, Zurich.
- ENGEL, Frederic
1966 **Geografía humana prehistórica y agricultura precolombina de la quebrada de Chilca.** Universidad Agraria, Lima.
- FLANNERY, Kent V.
1965 'The ecology of early food production in Mesoamerica'. En: **Science**, Vol. 147, págs. 1247-1256. Washington.
- 1968 'Archaeological systems theory and Early Mesoamerica'. En: **Anthropological Archaeology in the Americas**. Págs. 67-87. The Anthropological Society of Washington, Washington, D. C.
- GONZALEZ GARCIA, Emilio y Richard LAGE
1964 '¿Vivieron en Toquepala los primeros hombres del Perú?' En: **El Mensajero**. Año VII, N° 69. Toquepala.
- LYNCH, Thomas F.
1967a 'Quishqui Puncu: a preceramic site in highland Peru'. En: **Science**, Vol. 158, págs. 780-783. Washington.
- 1967b **The nature of the Central Andean preceramic.** Occasional Papers of the Idaho State University Museum, N° 21. Pocatello, Idaho.
- LANNING, Edward P.
1963 'A pre-agricultural occupation on the central coast of Peru'. En: **American Antiquity**, Vol. 28, N° 3, págs. 360-371. Salt Lake City.
- 1965 'Early Man in Peru'. En: **Scientific American**, Vol. 213, N° 4. New York.
- 1967 **Peru before the Incas.** Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- LANNING, Edward P. y Thomas C. PATTERSON
1967 'Early Man in South America'. En: **Scientific American**, Vol. 217, N° 5, págs. 67-76. New York.
- PATTERSON, Thomas C.
1966 'Early cultural remains on the central coast of Peru'. En: **Nawpa Pacha** N° 4, págs. 145-154. Berkeley.
- SCHWEIGGER, Erwin
1964 **El litoral peruano.** Segunda edición. Editado por la Universidad Federico Villarreal. Lima.
- TOSSI, Joseph A., Jr.
1960 **Zonas de vida natural en el Perú.** Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, Zona Andina, Boletín Técnico, N° 5. Turrialba, Costa Rica.

Artesanos maestros del antiguo Perú

«¿Era Paul Klee en realidad suizo o era un antiguo artista peruano trabajando en el Valle de Chancay en algún momento entre los siglos VIII y XI bajo la influencia de la cultura Wari?» Esta pregunta que se hacía el crítico Christopher Andreae en el *Christian Science Monitor* podría bien explicar los motivos que llevaron a un Museo (el Guggenheim de Nueva York) tradicionalmente —si se me permite la paradoja— consagrado a mostrar las conquistas y experimentos del arte moderno a dedicar su capacidad íntegra durante cinco meses para mostrar el arte peruano precolombino, pues es evidente la coincidencia entre ciertos ejemplos de ese arte y algunas obras del siglo veinte, particularmente es impresionante la semejanza entre las telas pintadas de la costa peruana y ciertos períodos de Klee y Miró. (Anecdóticamente se puede recordar que la primera vez que se escribió la palabra 'cubismo' en 1907, lo hizo el crítico francés Vauxcelles junto a la palabra 'peruano', se refería a una obra de Braque y hablaba de su *cubisme peruvien*, sin duda vinculándolo a una exposición de telas peruanas que por primera vez se mostraron en el París de esa época.)

En todo caso la exposición representó un interesante cambio en la política del Museo y constituye un «ensayo probablemente precursor de otras exposiciones inquiriendo sobre la riqueza de determinadas culturas» según las intenciones manifestadas por la dirección del Museo. La exposición en el Museo Guggenheim tuvo lugar de setiembre de 1968 a enero último de donde pasaron al Los Angeles County Museum en que serán mostradas de febrero a mayo, antes de regresar a las colecciones, públicas y privadas, del Perú de donde fueron prestadas casi la totalidad de las piezas. La ambiciosa muestra comprendía obras que iban desde una pequeña calabaza con grabados representando cabezas de pájaros, del período pre-cerámico de Huaca Prieta, hecha hace unos 4,500 años (2,500 a.C.) hasta la perfección estilística y sofisticada de una alpaca de plata hecha en las postrimerías del Imperio Inca (siglo XVI).

Si fue el arqueólogo Allan Sawyer, conocido peruano y Director del Museo Textil de Washington, D. C. quien por encargo del Guggenheim seleccionó personalmente la muestra, la idea inicial y su necesaria implementación son frutos del interés que el Director del Museo Guggenheim, Thomas Messer, desarrolló por el arte peruano precolombino en el curso de visitas que hiciera a este país en busca de pintura moderna.

Tanto la exhibición como el extenso e ilustrado catálogo impreso con esa ocasión llevan un título deliberadamente anticlimático "Artesanos Maestros del Antiguo Perú" (*Mastercraftsmen of Ancient Peru*) que pone el acento en la categoría artesanal de gran parte del arte peruano antiguo. No hay duda de que es difícil trazar una línea que separe precisamente el arte de la artesanía, su dife-

rencia estaría radicada en la trascendencia del objeto individualmente considerado. (Todas las Iglesias tienen puertas de una artesanía más o menos excelente, pero las que hizo Ghiberti para el Baptisterio de Florencia pertenecen a la historia del arte, no a la artesanía. Para que el fenómeno artístico se produzca parece indispensable que haya lo que Lionel Trilling caracterizaba alguna vez como «condensación de significados y desplazamiento del acento».) Sin embargo es innegable que el uso para el que están destinados los objetos afecta no solamente su diseño sino el poder expresivo de su forma y estimula o aplaca la imaginación creadora del artista. Quizás si el enorme caos que se siente en la producción de artes visuales más reciente no sea sino otra manifestación de esta misma circunstancia, en que por ser la función del objeto de arte cada vez más imprecisa ha llevado a algunos artistas a la idea de que la única finalidad reservada a la pintura o a la escultura es la de producir, o tratar de producir, en el espectador —desgraciadamente para ellos, ya rara vez desprevénido— un *shock* que lo afecte, aunque sea solamente por algunos segundos, óptica, intelectual o moralmente. Es natural relacionar ciertos momentos del arte llamado primitivo, del arte peruano precolombino en este caso, con ciertos aspectos del arte más actual pues a pesar de las obvias diferencias tienen el denominador común de una crisis de significación, nacida en el arte antiguo de la repetición de símbolos hasta que ellos pierden su poder de comunicación por haber perdido previamente su significado para el autor, y en el arte actual por haber nacido como gestos vacíos de contenido.

La intención del creador ha estado siempre ligada a los límites, grandes o estrechos, de la función del objeto de arte. Ni siquiera en el Renacimiento italiano fue lo mismo modelar una Virgen que un salero, y la frontera entre artesanía y arte ha estado sujeta a estas consideraciones. El arte peruano precolombino refleja todas estas circunstancias, y en el sorprendente volumen de su producción —hace algún tiempo alguien calculaba que se ha extraído solamente una pequeña parte de lo que el subsuelo peruano contiene y que esa pequeña parte sobrepasa las 200 mil piezas— la mayor parte, naturalmente son productos artesanales, entre ellos muchas piezas repetidas, imitadas, aún duplicadas con molde, pero también hay un número de obras maestras que muchas veces van más allá de la creación de artesanía y este número sólo puede parecer pequeño en relación al gigantesco total.

La exposición del Guggenheim ha tratado cuidadosamente de presentar obras que se ajustaran a éste último calificativo. Si bien en una exposición como ésta, seleccionada por un arqueólogo, siempre existe un margen de divergencia entre lo que es una obra maestra para un científico especializado y el criterio de lo que tal cosa



Máscara de cobre 'Mochica' (Museo Brunning, Lambayeque)
Foto The Solomon R. Guggenheim Museum



Tapicería 'Ica' (Museo Regional de Ica)
Foto The Solomon R. Guggenheim Museum

es para una persona que la mira desde un punto de vista puramente artístico. Es por ello saludable constatar que en los casos más notables siempre hay coincidencia. Ambas posiciones, la del científico y la del artista, tienden a influirse mutuamente de una manera inevitable. Para un *amateur* el saber que una pieza es falsa la despojaría de todas las virtudes artísticas que, antes de enterarse de su falta de autenticidad, puede haber ponderado. Y es evidente que, por ejemplo, los arqueólogos, no se habían mostrado nunca sensibles a la fuerza de la poética ingenuidad de la Cultura Chancay que, finalmente, como la exposición que nos ocupa lo ha probado, ha sido impuesta a ellos —que siempre la encontraron torpe y estilísticamente poco evolucionada— por el interés con que la coleccionaban personas aficionadas al arte no a la arqueología peruana.

En el panorama del arte peruano precolombino, si no se toma en cuenta la arquitectura, todavía mal estudiada salvo en los saltantes ejemplos de la arquitectura Inca del Cuzco y sus alrededores, obviamente fuera del alcance de una exposición como ésta, los aspectos más notables desde el punto de vista artístico lo constituyen los tejidos, la escultura en piedra y madera, el trabajo en oro y metales y la cerámica.

Son los tejidos indudablemente el aspecto del arte peruano precolombino más admirable. Se han encontrado muchas causas para el auge inusitado que conoció en esta región el tejido, causas que coincidieron históricamente para hacer del textil peruano esa obra compleja en donde se unen una técnica consumada que no ignoró ninguno de los medios inventados antes ni después —no olvidemos que los más complicados y hermosos tejidos de Paracas son contemporáneos no de Homero sino de la Guerra de Troya— y un enorme poder creador. Evitando el lenguaje especializado se puede mencionar que los antiguos peruanos practicaron el bordado, los tejidos tubulares, las gasas, los encajes, los tejidos de plumas, los tapices y finalmente la pintura, con pincel, sobre tela. En el Guggenheim, como parece inevitable en toda exposición de este género, el acento de la muestra no ha sido puesto sobre los textiles, pues siempre implica complicaciones el exportar estos ejemplares, de un lado por su fragilidad y de otro por la natural renuencia del coleccionista a permitir los riesgos de un viaje. A pesar de ello la muestra tenía un buen número de estas obras y todas ellas de calidad incomparable. No ha sido a menudo que ha habido la posibilidad de ver fuera del Perú ejemplos tan importantes de telas bordadas de Paracas, seis de ellas prestadas por primera vez, a nuestro conocimiento, por el Museo Nacional de Arqueología de Lima. Había también telas de Nazca, tiahuanacoides —clasificadas dentro del estilo Wari—, Chimú y finalmente algunas de las conmovedoras telas pintadas de la costa, rara vez vistas fuera del país.

Es evidente que no se conservan demasiados ejemplos de la escultura en madera del antiguo Perú a causa no solamente de la fragilidad del material, las depredaciones de los españoles (destructores de idolatrías) —ya

que en su mayoría se trataba de objetos de culto— sino, como en el caso de la escultura en piedra, de que la producción original no ha debido ser muy abundante. La, en nuestro entender, más hermosa escultura lítica peruana prehispánica, el *Lanzón* de Chavín, es imposible de transportar no solamente por las dificultades físicas sino porque es una escultura unida a un espacio arquitectónico y vinculada de tal manera a él que separada sería una obra mutilada (es lo que Kissler llamaba una *environmental sculpture* —escultura ambiental). En cambio hay en la muestra algunas piezas, como el felino Chavín, perteneciente a la colección del Museo Larco, que por su peso y dimensiones es una proeza haberla llevado y que con su presencia dio volumen y categoría a la muestra.

La parte correspondiente a oro, plata y metales en la exposición ha sido voluntariamente, creemos, disminuida hasta una mera referencia, ya que poco tiempo antes se había exhibido en Nueva York, como en otras capitales del mundo, la formidable colección del Museo de Oro de Miguel Mujica. Sin embargo, algunas de las piezas exhibidas eran especialmente remarcables, v. gr., el vaso en plata y oro de la colección Giurato.

Con la cerámica peruana sucede un caso comparable al de los tejidos. Desde hace más o menos 4,000 años, en que se inició el arte de la cerámica, hasta hoy la fabricación de objetos de barro cocido ha sido una manera natural del nativo de estas regiones de expresarse artísticamente, según lo prueba la profusión casi increíble con que se encuentran estos objetos junto a los más modestos restos arqueológicos. Es, pues, natural que en la exposición que comentamos la cerámica constituyera el grueso del material exhibido y es justo decir que había sido escogida con especial cuidado. Es innegable también que por bien mostrado que esté —y lo excelente del montaje de toda la muestra merecería párrafo aparte— un grupo numeroso de objetos del mismo material y de dimensiones más o menos similares tienden a producir, por hermosos que sean y por variada que sea la técnica con que están realizados, en conjunto, una cierta monotonía, pues cada pieza pierde individualmente su impacto en presencia de las restantes. Siendo las de carácter más escultórico las que mejor resisten la visión en conjunto, quizás por ello, además de por su valor intrínseco, la cerámica de Chavín destacaba por encima de las de otras culturas, entre las que sorprendentemente se hacían remarcar las vasijas antropomorfas de Chancay.

La muestra de Artesanos Maestros del Antiguo Perú ha sido ciertamente la exposición más ambiciosa que se haya presentado fuera del país y su éxito confirma la vigencia y categoría del arte peruano del pasado. Es imposible para un peruano visitante de esta exposición no añorar el día en que en Lima podamos ver expuestos con la misma jerarquía y dignidad y con el mismo amor las obras maestras de nuestro arte antiguo que hoy todavía debemos admirar en la abigarrada, antiestética y penosa forma en que se exhiben en el Museo Nacional.

Acerca de una valiosísima colección de cuentos quechuas

Hay un lamentable contraste entre la importancia de la narrativa y de la poesía oral quechua para el estudio de la cultura andina y el muy exiguo material recopilado. El contraste resalta angustiosamente si se tiene en cuenta que el estudio del escaso e imperfecto material de que se dispone ha demostrado que el quechua ha sido durante algunos siglos y sigue siendo ahora medio de expresión del hombre andino de todas las clases sociales.

La publicación de los ocho cuentos recogidos por Max Uhle, en el Cuzco y a principios del presente siglo*, resulta por eso de una importancia verdaderamente excepcional. El texto ha sido perfectamente transcrito por la Dra. Kelm, según el alfabeto fijado en el Congreso Indigenista de La Paz y causa la misma impresión y evidencia de narración oral que la única colección de cuentos quechua recogidos mediante un magnetófono¹. El trabajo de Uhle y de su colaborador Apolinar López parece haber sido de la más respetuosa fidelidad.

Es posible que, como ocurre casi invariablemente en estos casos, Uhle haya tenido la fortuna de encontrar un excelente narrador quechua en la ciudad del Cuzco, como lo encontró el padre Jorge Lira en la Sra. Carmen Taripha, también en el Cuzco (Marangani) y como encontré yo, en Lima, al admirable narrador Luis Gilberto Pérez, del pueblo de Lucanamarca, Ayacucho. Aunque por las propias características de la narración oral no es fácil distinguir el estilo personal de un informante, en los ocho cuentos recogidos por Uhle se observa, como en los que Carmen Taripha dictó a Lira y en los que recogí de boca de Gil Pérez, la misma amplitud en los detalles, el largo aliento de los argumentos en los ocho cuentos, rasgos que sólo aparecen en el estilo de un narrador de veras especialista. Es muy probable,

* Vom Kondor und vom Fuchs, Hirtenmärchen aus den Bergen Perus, Ketschua und Deutsch. Gerammelt von Max Uhle. Verlag Gebr. Mann, Berlin.

¹ J.M. Arguedas, "Cuentos religiosos-mágicos de Lucanamarca", en *Folklore Americano*, Nos. 8-9, Lima, 1960.

además, que Uhle fuera instado a la recopilación por la sabiduría e inspiración de su informante.

¿PROCEDENCIA SEÑORIAL DE LA RECOPIACIÓN?

La Dra. Kelm y Trimborn no encontraron en el archivo de Uhle informaciones suficientes sobre la procedencia de los cuentos, pero no parece haber duda acerca de que las narraciones fueron recogidas en el Cuzco durante la permanencia de Uhle allí en 1904-1905. El runasimi de las narraciones es inequívocamente cuzqueño. Consta en el archivo de Uhle que un señor llamado Apolinar López auxilió a Uhle en la transcripción de las narraciones, pero ¿quién fue el narrador y cuál su extracción social?

Antes de leer la traducción del prólogo de Trimborn habíamos ya encontrado en el texto de los cuentos los indicios que inducían a suponer que el informante de Uhle debió ser un individuo que participó de la cultura de la clase que llamamos señorial; tales indicios los encontramos en el contenido de algunos de los cuentos y en el léxico de todos ellos.

Nos vemos limitados, para los fines de esta nota, a tomar en cuenta los tres estratos tradicionalmente fijados para la población andina y aceptados, también tradicionalmente, por ella: *indio* analfabeto, monolingüe quechua o aimara; *mestizo*, imperfectamente bilingüe y alfabeto, y *señor*, es decir, individuo perteneciente a la clase alta con cultura escolar avanzada y menos imperfectamente bilingüe que el mestizo. Es posible diferenciar el léxico quechua que emplean estos tres estratos. Las palabras castellanas incorporadas en el léxico de *indios*, *mestizos* y *señores* no son las mismas. ¿Tenemos material objetivo suficiente que pruebe esta afirmación? No; disponemos de muy escaso material. Si el padre Jorge A. Lira no hubiera estado y estuviera aún tan neutralizado por su obsesión antihispánica, habría respetado las palabras castellanas que empleaba su admirable informante monolingüe india Carmen Taripha, y tendríamos una excelente fuente de información objetiva.

Pero Lira sustituyó todas esas palabras por términos quechuas. No contamos ahora sino con los textos de las narraciones de Lucanamarca²; los de Coracora, recogidas por J. Lauriaut³, ambos de comprobado origen mestizo, y éstos de Uhle. Pueden compararse.

Yo fui monolingüe quechua; residí durante la infancia y la juventud en muchos pueblos de la inmensa área del quechua denominado II por el Dr. Alfredo Torero y B por Gary Parker⁴, (Puno, Cuzco, Arequipa, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica). Puedo reconocer, con poco margen de error, las palabras castellanas que los indios monolingües no usan o no usaban hasta hace treinta años. Ya en el texto del cuento publicado en primer lugar en el libro que comentamos "tropecé" con algunos términos castellanos que no oí nunca usar a los indios y sospeché, de inmediato, que el narrador debió ser un individuo que participaba de la cultura andina más cuantiosa y cualitativamente influida por la cultura occidental cristiana.

Sobre la base de nuestra experiencia e información personal, vamos a ofrecer en seguida algunos de estos términos que figuran en los cuentos recogidos por Uhle y que consideramos como inequívocamente pertenecientes al léxico del quechua señorial:

En el primer cuento:

"hola⁵ sua qamchá...". La interjección ¡Hola!

"hinaspá hoq *funcionman* apan dieguta...". El sustantivo *función*.

"tukuy *irawan* q'asun...". El sustantivo *ira*.

² Idem.

³ Jaime Lauriaut. "Texto quechuas de la zona de Coracora, Dpto. de Ayacucho", en *Tradicción*, Nos. 19-20, enero 1957. Cuzco.

⁴ Alfredo Torero, "Los dialectos quechuas", en *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, vol. II, 1964. Lima. Gary J. Parker, "La Clasificación genética de los dialectos quechuas". *Rev. del Museo Nacional*, T. XXXII, 1963. Lima.

⁵ Antje Kelm no utiliza signos de puntuación en la transcripción del texto quechua y respeta la ortografía de las palabras castellanas.

El segundo cuento es muy corto y de origen comprobadamente indio; figuran en su texto varias palabras castellanas e incluso la frase *a ver*, que utilizan los quechua hablantes monolingües, pero la oración con que se inicia el cuento es de composición claramente castellana: "Hoq kontorsi apuestata rurasqa hoq atoqwan" (Dicen que un cóndor hizo una apuesta con un zorro).

En el tercero:

"siquiera kayllawan distrakusaq"; la última palabra deriva de *distrarse*.

"chay ternurachayoqta nispa". La palabra *ternura*.

"siskuchaqa nin como no... si es qochipuwatqiykiqa".

El muy difundido cuento publicado en quinto lugar comienza con la siguiente oración: "Hoq indios cartata apasqa parte montañata" (Dicen que un indio llevaba una carta a un lugar de la montaña). Cuando un indio se refiere a un individuo de su casta o clase no lo denomina con la palabra *indio* sino con el término *runa* (gente); si no es de su clase, lo llamará *mestizo*, y *weraqocha* si pertenece al estrato superior de los señores. Sólo un *mestizo* o un *weraqocha* dará el nombre de indio al *runa*.

El sexto cuento, documentalmente el más importante, como trataremos de demostrarlo, es el que contiene el mayor número de palabras castellanas inalcanzables para los monolingües quechuas:

"sumaq fortunaraq tocasunki". *Fortuna*.

"demoniuwanchu parlamentanpunkenkipas". *Parlamentar*.

"mi sapai real majestad". El adjetivo *sapan* o *sapai* que era de uso exclusivo para el tratamiento al Inca figura aquí en una composición claramente erudita: "Mi sola o única real majestad". En esta frase el término incorporado es un término quechua (*sapai*); y el posesivo castellano *mi* no lo usan ni los mestizos.

"Condekunallaraq... marqueskunañataq... principekuna... vocalkuna". *Condes, marqueses, príncipes, vocales*.

"suegrun haikusqa admirakuspa". *Admirar*.

"hinalla guerra declarakamun". *Guerra y declaró*.

En el séptimo cuento:

"pasñata cura reqsinña ilusoria y sumaq uyachayoq kasqanta"

(El cura ya conocía a la jovencita por su bello e ilusorio rostro). La palabra *ilusoria* y más específicamente aun la conjunción y no figuran nunca, según mi experiencia e información personal, en el léxico de indios ni de mestizos.

IMPORTANCIA DOCUMENTAL DE LOS CUENTOS

Los cuentos "Hoq huk'uchamanta atoqmantawan" (Del zorro y del ratón); "Hoq kontormanta atoqmantawan" (Del cóndor y del Zorro), "Hoq comerciantemanta atoqmantawan" (Del comerciante y el Zorro), "Carta apaq runamanta mach'aqwaimantawan" (Del hombre que llevaba una carta y la culebra) y "Malikachamanta curamantawan" (De Malicacha y el cura), son cuentos de los que se conocen otras versiones en las que se repiten casi exactamente los motivos principales. No es del caso ahora hacer un análisis comparativo de estas versiones. Bastará anotar, para el limitado alcance de nuestro comentario, que el cuento "Malikachamanta curamantawan" es casi exactamente el mismo que el recogido por el P. Lira bajo el título de "Isicha Puytu"⁶ pero en el cual el personaje principal es un curaca y no un cura. La sospecha de que el P. Lira había cometido una suplantación parece confirmada. No existía ninguna otra muestra, que esta sospechosa ofrecida por Lira, acerca de que la población quechua tuviera información alguna sobre la palabra y la institución *curaca*. El inexplicable poder que en el cuento "Isicha Puytu" aparece detentando un curaca lo ejerce en "Malikachamanta", recogido por Uhle, un cura de pueblo, y tal poder corresponde al tradicional que, efectivamente, ejercieron hasta hace cuatro o cinco décadas los párrocos de las comunidades de indios. Además, de este modo, la relación entre los cuentos "Malikachamanta" e "Isicha Puytu" con la muy difundida leyenda del "Manchay Puytu" queda mejor esclarecida.

El cuento "Ovejero pasñamanta ukukumantawan" (De la joven pastora y el oso) merece una nota especial. Este cuento tiene la misma estructura que "Maqta Peludo" (El joven velludo),

6 J.M. Arguedas, *Canciones y Cuentos del Pueblo Quechua*, Editorial Huascarán, 1949. Lima.

de la colección de Lucanamarca, pero al mismo tiempo contiene motivos muy importantes de los cuentos "La Amanate del Cóndor" y "El Jefe de Pueblo y el Demonio"⁷ recogidos en Maranganí, Cuzco, por Lira y del cuento "Juan Oso", recogido en Jauja por Pedro S. Monge⁸. Esta narración, una de las más complejas retraducciones quechuas de un cuento de origen europeo, aparece en la versión de Uhle con una riqueza de material lingüístico y de motivos que ofrece nuevos elementos para el estudio de la religión y la magia en el Perú.

"Siskuchamanta" y "Pellejito de Perro" son las revelaciones que encontramos en la recopilación de Uhle. No escuchamos durante nuestra larguísima experiencia andina narraciones en algo parecidas a ésta, ni conocemos en la bibliografía folklórica andina ninguna versión semejante. Sólo un motivo del primer cuento (la petición de la quena por parte del zorro) aparece en el que publicó Arturo Jiménez Borja con el título de "El Huaychao y el Zorro"⁹.

"Siskuchamanta" en su extenso argumento contiene casi todo el universo cultural del estrato indio contemporáneo. El ambiente, el hábito de la narración, el paisaje son absolutamente campesinos indios y los personajes aparecen actuando como indios; la *ternura* es la expresión predominante. Sólo la confusión frecuente que se hace entre *flauta* y *pinkullo* y el empleo de términos castellanos como *distrarse*, *ternura*, *siquiera*, despiertan las sospechas de que su narrador no es un indio. Pero en ciertos pasajes —como ocurre con menos frecuencia en el lenguaje de los otros siete cuentos—, términos castellanos son empleados con la inconfundible propiedad que le infunde su largo y excesivo uso, a tal punto que sólo un examen posterior nos permite descubrir que tales términos son incorporados y no originales del runasimi; las palabras castellanas carentes de esta propiedad y antigüedad en el uso "golpean" el oído y la atención del quechua hablante que es o ha sido monolingüe. No será ocioso citar un ejemplo de cada uno de los casos tan empíricamente

7 *Idem*.

8 J.M. Arguedas, "Flore del Valle del Mantaro", en *Folklore Americano*, N° 1, 1953, Lima.

9 Arturo Jiménez Borja, *Cuentos Peruanos*, Editorial Lumen, 1937. Lima.

descritos. Los tomaremos del texto de "Siskuchamanta":

1° "Hinaspan kunanqa, fiero, mana haikui atiy waiqokunamanta tocamusian" (Y entonces, ahora, está tocando desde fieros e inalcanzables abismos).

2° "Sumaqchallatañan waqan, manchay ternurachayoqta". (Llora muy hermosamente con intensa ternura).

Para expresar el sentimiento que en castellano denominamos ternura y que en el pueblo quechua es el más permanente y profundo, existe en el runasimi una palabra y muchos sufijos que amplían su poder de expresión hasta el infinito: *khuyay*, *khuyayllaña*, *khuyaychallaña*, *khuyay-khuyaychayta*, *khuyay-khuyaychayllataña*. La palabra castellana *ternura* es muy débil comparada con *khuyay* y sus derivadas. Jamás oí que la usara un mestizo y mucho menos un indio; en cambio el término *fiero*, es de vasto y acertadísimo empleo en el runasimi; describe patéticamente un accidente del paisaje que es más fiero en el Perú que en Europa. Pero es el cuento "Pellejito de Perro", que más exactamente debiera llamarse "Pellejito y perro", frase castellana que sólo tiene un elemento quechua, el sufijo *y*, tan poderoso que convierte a toda la frase en una expresión confluente, runasimi-español, mitad a mitad, es este cuento el más importante documento de estudio de la colección. Al mismo tiempo que cuento de hadas, es republicano y aparecen en su estructura elementos de la ya comprobada antigua mitología quechua, si no preinca, en todo caso no inca. Figuran en este cuento príncipes, marqueses, condes, reyes, gendarmes, coroneles, vocales de la corte, sirenas-hadas y un personaje de abstruso origen, con aspecto de mendigo, como el dios Kuniraya de la mitología de Huarochiri¹⁰ y, que como él, fecunda indirectamente a una princesa y que, asimismo, como el dios Kuniraya, es reconocido por su hijo, en público y delante de una legión de pretendientes a una princesa y falsa paternidad. Ese héroe es *Pellejito y Perro*, cuya historia es uno de los testimonios más intrincados e interesantes de la cultura hispano quechua.

JOSE MARIA ARGUEDAS

10 *Dioses y Hombres de Huarochiri*, Ed. Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Lima.

Algunos puntos disconexos sobre el paso de una poesía a otra: Perú, circa 1965

Los cambios que permiten hablar de una nueva poesía no son precisamente los de temática, de léxico, de forma exterior; ni lo son tampoco los cambios de posición del poeta ante la realidad. Lo único que hace que una poesía pueda ser con justicia diferenciada de las anteriores es un cambio de actitud del poeta hacia la poesía misma. Es decir, Vallejo no es diferente a —por ejemplo— los aburridos poetas del s. XVIII español por tratar otros temas o tener otras formas exteriores, sino porque concibe a la poesía como a una cosa distinta. Por eso tal vez nunca hubo en el país un seguidor de Vallejo que le llegara a los talones: la actitud de Vallejo hacia la poesía era más o menos la de un compositor de letras de valse criollos: volcarse en la poesía; la de sus seguidores, en cambio, fue la de un publicista más interesado en el efecto que su producción tendrá sobre la gente que en el contenido de la misma. Es esta diferencia de actitud hacia la poesía (el quehacer poético, el oficio, etc.) la que condiciona en primera instancia todos los otros cambios del poema. Es inútil desordenar la tipografía de un poema si uno no está dispuesto a conceder ese desorden —y asumirlo— también en el aparato conceptual expuesto.

El hombre que por primera vez pensó que la poesía podía ser una forma de oponerse a algo, cambió de actitud ante la poesía; el hombre que por primera vez vislumbró que la poesía no tenía por qué ser la madrina de todos los sentimientos nobles, hizo una poesía nueva; igual el hombre que descubrió que —o decidió— que alguna forma de poesía podía ser una manera de lograr un grado de aceptación social: al margen de toda consideración de tipo ético, su poesía fue nueva. Y es inútil realizar cambios sustanciales dentro de la estructura de un poema si no ha ocurrido antes este cambio de actitud. (Fijémonos en toda aquella poesía de tono escolar que se publica y preguntemos qué es lo que piensan de la poesía sus autores).

De todo lo anterior se desprende que además de una nueva actitud ante la poesía, es necesario adoptar una nueva actitud ante lo que es poético y lo que no lo es (por lo menos en el breve momento de vigencia de quienes deben decidir). Ahora, ¿qué es lo que condiciona la llegada y la legitimidad de una nueva poesía? Ciertamente el hecho de que tenga algo nuevo que decir, pero siempre con la conciencia de que "algo nuevo que decir" no significa algo mejor que decir, ya que si la obra literaria (poética) tiene por máximo mérito sintetizar los fenómenos de una época, no puede amoldarse a un esquema escatológico similar al de las sociedades, porque esto negaría a la poesía su facultad de crear 'mundos independientes de la realidad'. Ni siquiera puede afirmarse que el nuevo poeta tenga más cosas que decir, sino simplemente que sus cosas son otras. Y para intentar demostrar lo anterior se ha tomado —un poco tangencialmente— el libro *Las Viñas de Moro*¹ de Julio Ortega, para explicar cómo —y al margen de todo juicio valorativo— su poesía se inserta dentro de un panorama de 'cambio de poesía'. Miembro de una 'escuela' de poetas que se formó alrededor de la Universidad Católica de Lima, Ortega es —junto con Marcos Martos— el más ortodoxo de los nuevos poetas peruanos, funcionando de esa manera dentro de un medio en el que las cosas se están revolucionando vertiginosamente, donde están surgiendo rápidamente grupos de poetas de las diferentes universidades, hombres que por circunstancias cronológicas y vivenciales nacen a la literatura con algo que a gente de 'a generación' de Ortega le costó trabajo alcanzar, quien sabe si por su proximidad a las 'escuelas literarias' anteriores: una nueva visión del *mester poético*, y precisamente no de clerecía, sino una poesía dura, nada incauta, lúcida, una poesía que comprende perfectamente cuál es su lugar dentro de

1 Editorial Universitaria, Lima, 1968, 52 págs.

la sociedad peruana actual, y dónde se ubica en relación a los diversos males que aquejan al país y a la poesía misma. Algunos nombres de esta notísima poesía son Manuel Morales, Elqui Burgos, Oscar Málaga, Tulio Mora, nombres todos que casi no han empezado a girar en la noria de la literatura peruana.)

Julio Ortega se sitúa, de la forma en que ya indicáramos, en el contexto antes descrito. Es un poeta que ya no cree en la efectividad del grito como denuncia, sino que ha recorrido mentalmente todas las etapas conminatorias a las que lanza ese tipo de poesía. Más claramente aún, es de una generación que ya ha hecho una separación tajante entre la práctica y todas las elaboradas formas que adquiere la teoría que no se sujeta a ella. Este paso, al que indudablemente contribuyó la muerte de Heraud, fue posiblemente el que marcó el inicio de la nueva poesía: ante la imposibilidad de seguir pregonando posibilidades e inminencias que no se cumplían en los plazos que planteaban los tonos de la poesía anterior, no quedaban —en la práctica— sino dos salidas: el camino de la acción política, que en este caso implicaba una acción de tipo militar, o adoptar el desencanto como actitud vital. La joven intelectualidad peruana optó en su mayoría por lo segundo. Y es allí donde se concreta el cambio de una poesía 'vieja' por una poesía nueva: el poema que era fuente de denuncias o confesiones pasa a ser el poema fuente de críticas. La diferencia es sutil pero decisiva: hay actitudes que conminan a quien las asume (tal la denuncia), y hay actitudes que —como la crítica— son imagen del desligamiento con una situación. Véase aquí cómo la realidad fuerza a cambiar de poesía, pero que este cambio no se opera sino hasta el momento en que hay un ajuste de tipo literario con la nueva situación: la nueva poesía.

Y de este punto se inician una serie de fenómenos: el poema de denuncia o confesión era vehículo; el poema crítico ha de empezar a plantear críticas, comenzando por sí mismo. O sea, el poema crítico no tarda en volverse la 'víctima' de la crítica misma. Se inicia un proceso corrosivo que empieza atacando situaciones e instituciones y acaba deshaciendo su propio lenguaje poético, suplantándolo finalmente por uno nuevo. De allí se inician todos los

otros cambios que luego habrán de conformar una nueva poesía. Tal es, pensamos, el fenómeno de Góngora, el fenómeno de Pound.

Y son todos los nuevos elementos del poema (mejor dicho, el nuevo uso de los antiguos elementos del poema, ya que los elementos del lenguaje suelen ser los mismos para grandes segmentos históricos de la literatura) los que permiten seguir el cambio de una poesía a otra, y ubicar a un poeta dentro de ese cambio. Los elementos en este caso son los mismos con que cuentan todos los teóricos y analizadores de la literatura. Lo único necesario para realizar un estudio profundo del cambio de una poesía a otra —que este artículo decididamente no es— sería ponerse de acuerdo sobre un cierto número de elementos que se den en la 'vieja' y en la nueva poesía, y analizar la nueva forma en que éstos son usados, la nueva manera en que interactúan, y el cambio de jerarquías que ha tomado lugar. En el caso de la actual nueva poesía peruana —definitivamente marcada por Pound— estos elementos podrían ser, por ejemplo, el uso del plano coloquial en la poesía, la concepción de la imagen y su uso (Pound la plantea como el relato de un hecho específico en un tiempo específico en un lugar específico), el papel de las ciencias humanas dentro de la poesía (historia, economía, sociología), junto con una serie de elementos como los números, las citas en idioma extranjero, las citas textuales de escritos no-poéticos, etc., etc.

Es a través del ir y venir de estos distintos elementos que se podrá ubicar a un autor dentro del proceso que va de una poesía a la otra. Si se aceptan ciertos postulados anteriores (por ejemplo, el cambio ocurrido de una poesía de denuncia y confesión, a una crítica) se estará de acuerdo con que a cada tipo de poesía corresponde una disposición y una jerarquización de sus elementos. Todo esto es sujeto de largas páginas que en este momento no hay la posibilidad de escribir, pero que puede ser resumido —si el lector concede la imaginación suficiente para reconstruir— en un ejemplo basado en el asunto tangencial de esta nota: el libro *Viñas de Moro*, de Julio Ortega. Si tomamos elementos como la alusión, la cita textual, el uso de palabras pertenecientes a contextos totalmente ajenos al poema, veremos que

en un poeta 'ortodoxo' de las generaciones del 45 y 50, éstos no tienen lugar alguno dentro de la poesía (con excepción de poetas que, como Pablo Guevara, vislumbran desde antes la necesidad de una nueva visión), y que la primera voz de la poesía es la interioridad del autor. Luego puede verse cómo poco a poco estos elementos van cobrando más y más importancia, llegando en nuestros días hasta a sobrepasar la 'voz interior' del poeta, intentándose muchas veces hasta suprimirla. Es en este momento que existe una nueva poesía.

Pero en la poesía de Ortega puede verse cómo estos elementos son aún una especie de sub-categoría dentro de los instrumentos del poeta: el poeta aún no está dispuesto a dejar que su 'mundo' poético hable solo, y esto es característica de una poesía que dejó de 'funcionar' alrededor del año 1965. Es así como todos los elementos de la nueva poesía están en el libro de Ortega, pero no funcionan allí como nuevos elementos. El poeta no deja aún que su mundo hable por sí solo, sino que insiste en ser el Virgilio de su Inferno. ¿Por qué? Porque el poeta cree que la poesía aún es un asunto confesional del tipo de la que se hizo en el Perú desde el advenimiento de Vallejo. El poeta ha sentido algo nuevo en el aire y ha recogido sus signos exteriores, pero no ha completado aún su cambio de actitud. De allí su ortodoxia.

Y todo lo anterior no puede ser susceptible de valoración, ya que las nuevas actitudes hacia la poesía son fruto de vivencias personales irremplazables, cuya bondad nadie garantiza. Y sobre la buena poesía no hay mucho que se pueda decir, críticamente hablando. Julio Ortega nos parece un buen poeta, pero con eso no hay mucho que pueda hacerse. En realidad no hay sino dos cosas que puedan hacerse: decirlo (cosa que se acaba de hacer) o probarlo (cosa que la arbitrariedad humana ha probado deliciosamente imposible). Puede también acudir a todos los reconocimientos oficiales de la calidad, pero eso es obra de otros autores de reseñas y comentarios. Por eso se ofrece esta alternativa crítica a las monótonas reseñas que asolan nuestros diarios: en vez de hurgar la esencia, contemplar el cambio.)

MIRKO LAUER

Elogio de la técnica

Acaba de aparecer una nueva obra del doctor J. David García Bacca,¹ en la que expresa, con la buidez y claridad que le son características, su actual posición filosófica: un rechazo crítico, terminante, de toda la filosofía tradicional o *esencialista*; un esfuerzo paralelo por aportar a las bases de lo que habrá de ser la filosofía en el mundo del futuro, dando por aceptado que éste se caracterizará, ante todo, como mundo artificial o innatural, construido por la técnica.

Una de las razones que hacen importante esta contribución de García Bacca, es que viene a constituir el ápice de una evolución intelectual que arrancó de una posición antípoda, cuando, allá por los veintes, comentaba con pulcritud escolástica la filosofía medieval desde las páginas de *Divus Thomas*. Posteriormente, es decir, luego de haber estudiado Física con Schroedinger y Sommerfeld, de doctorarse en Matemáticas, de convertirse en la mayor autoridad hispana en Lógica Moderna y Filosofía de la Ciencia, se detiene en una larga estación logicista-husserliana, cuyos límites pronto le resultan estrechos. Se hace diltheyano, medita a la sombra de Ortega, Heidegger, Sartre y Platón y afina con virtuosismo magistral la hermenéutica de Dilthey. Platón lo reconduce a Hegel y, como no podía ser menos, Hegel a Marx.

La visión que nos brinda de Marx es inédita, asaz diversa de la que nos ofrecen los secuaces amontonados del gran Profeta, como que proviene de un espíritu superiormente culto, para el cual ni la historia de la filosofía ni la filosofía tienen secretos, capaz de desplazarse con igual facilidad y elegancia en el campo matemático, físico, histórico, literario. Con profundidad que ya quisieran alcanzar muchos doctores afincados en sus voluntarios o connaturales reductos.

El "Elogio" forma, con la "Filosofía de la Técnica"² y con el igualmente bre-

ve ensayo sobre Marx publicado por el Fondo de Cultura Económica³, una trilogía de lectura provechosa para quien desee penetrar en la "Metafísica"⁴ de nuestro autor, contribución tan inusual que los comentarios sobre ella publicados no pasan de ser —en aplastante mayoría—, sino discretas disculpas para no vérselas con algo que exhibe el título de "novedad".

En lo que sigue, me propongo llamar la atención del lector sobre algunas de las más sugerentes facetas del "Elogio de la Técnica".

NATURALEZA Y TÉCNICA

Naturales son las cosas que llegan por sí mismas a un estadio *final* de desarrollo que coincide con su *fin*. En lenguaje aristotélico: las cosas en las cuales las causas material, formal y eficiente, concurren a la realización del fin o causa final. Por principio son, pues, perfectas.

Aristóteles escribió largamente sobre la técnica. Archinaturalista que era, la definió como *auxiliar* de la naturaleza. El papel de la técnica consiste en hacer que las cosas que *por accidente* no han alcanzado su fin, lo alcancen. El técnico viene a ser de esta manera el conservador del orden natural.

"Si la naturaleza engendrara casas, las haría como nosotros las hacemos por técnica; si la técnica engendrara vivientes, los haría como ahora los hace la naturaleza", sentencia Aristóteles en sus *Físicos* (II, c. 8).

Mas, hemos caído en cuenta —a partir del siglo XIX— de que tal concepción de la técnica está viciada de raíz por los presupuestos en que se apoya la filosofía clásica: esencialismo, cosiquera, creacionismo, eternismo, ausencia

por la UNI. Ver un capítulo de la misma, en el N° 4 de "AMARU".

1 Elogio de la Técnica. Caracas, Monte Avila, 1968, 185 pp.

2 Obra que en breve aparecerá editada

3 Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx. F. C. E., México, 1965.

4 Metafísica. F. C. E., México, 1963.

de novedad en el Universo. Para nosotros, hombres del siglo XX, la técnica es más bien la enemiga mortal de la naturaleza, es el medio de transformación de lo natural en artificial; es el vehículo de la innovación; potencia humanizadora del Universo y auto-regeneradora del Hombre.

TIPOS DE TÉCNICA, VERDAD Y SOCIEDAD

Ortega encontraba tres tipos de técnica: mágica, artesanal y científica.

García Bacca, al parecer inspirándose en aquél, distingue entre técnica naturalista y técnica de Explosiones, y subdivide a la primera en técnicas de imitación y de analizadores. Como es sólito en sus escritos últimos, menos olvidados de la realidad histórico-social de lo que estuvo, por ejemplo, su "Introducción al Filosofar" (Tucumán, 1939), trata de esbozar correlaciones con períodos históricos, tipos de verdad, tipos de sociedad...

En el ámbito antropológico, establece la escala Hombre Primitivo, Primer Hombre, Hombre Actual y Hombre del Futuro (85, 93, 99, 110, 145, etc.). Los tres primeros parecen reagrupables en la categoría de Hombre Primario (112).

Primitivo es aquel —sea contemporáneo o no— que carece de conciencia de distinción frente a la naturaleza, que es de manera "tan inmediata, apurada y transfusa *creatura* de la naturaleza que ni siquiera sabe que lo es" (85).

Una característica fundamental del Primer Hombre consiste en saberse diferente o enfrentado a la naturaleza. Su reinado abarca, simbólicamente, de Grecia al siglo XX.

Los tipos históricos de verdad que propone son: 1) V. óptica o natural; 2) V. de descubrimiento; 3) V. de desencubrimiento; 4) V. técnica (116-123, etc.). Los tipos 1 a 3 pueden caracterizarse como verdades *fenomenológicas*, por el hecho básico de que suponen la *co-presencia* del Sujeto y Objeto en un acto de *observación*, de contemplación, descubrimiento o desencubrimiento de

lo que las cosas *son*, dando así origen a una fenomenología pasiva (casos 1 y 2) o activa (caso 3).

De Grecia a Roma y la Edad Media, el Primer Hombre pone en práctica la técnica imitativa de la naturaleza, tan bien definida por Aristóteles. A partir del Renacimiento, su actitud tórnase más activa; advierte que en cierto modo el espíritu humano es el creador de lo real, pero ni por un instante pone en duda la validez y eternidad del “orden natural”. Su papel cósmico consiste en traducir la esencia de las cosas en términos del logos humano: realiza la humanización *racional* o comprensiva del Universo. Así hasta Kant, Newton, Lagrange.

Desde fines del siglo XIX, con Fraunhofer, Boltzmann, Gibbs, Planck, Einstein... el hombre pasa, por salto dialéctico e histórico, a adoptar una fenomenología activa, a la que corresponden la plenitud de la técnica de Analizadores, ciencia y verdad de desencubrimiento.

La realidad de verdad de las cosas ya no es posible captarla intuitivamente, conocerla a través de *parenciales*: sólo es accesible a través de un “mapa”, que pese a su carácter de construcción simbólica, sigue conservando no obstante la pretensión de “reproducir” la intimidad de los entes.

Con Hahn, Strassmann, Fermi, Teller, (Joliot, me permito añadir, para reparar de alguna manera un frecuente olvido), se inaugura el cuarto tipo o grado de verdad: “la técnica, la de violación programada de lo profundo del ser real” (122), a la que corresponde la técnica de explosiones.

Fin de la actitud fenomenológica, del “mírame y no me toques” del orden natural; ocaso de la filosofía clásica. No encuentro mejor manera de caracterizar este paso que la siguiente: con la técnica de explosiones, las cosas dejan de tener *esencia*, para conformarse a un *plan*. No interesa ya lo que cada cosa sea —esencia, mapa o modelo—, sino lo que podamos *hacer* con ella, el *plan* que le podamos imponer.

El hombre deja de ser criatura admirada y encandilada, para trocarse en Creador. Marx lo dijo primero y mejor que nadie (la cita va por mi cuenta): “Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo. Toca a nosotros

transformarlo.” (Tesis XI sobre Feuerbach).

El técnico actual es —permítaseme la frase, que los antropólogos profesionales no tendrán reparo en aceptar, el asesino ontológico. Se ha propuesto considerar la naturaleza entera, sin más, como “materia prima” para la construcción de un Universo “artificial”.

En vez de la fuerte palabra de “asesino”, García Bacca prefiere decir: ontólogo practicante, “Bomba del Ser” (158). Fermi y Teller son mayores ontólogos que Hartmann y Heidegger; Bohr, Jordan, Pauli... “saben muchísimo más de ontología real de verdad que Husserl y compañía” (124).

TRÁNSITO A HOMBRE Y SOCIEDAD DEL FUTURO

En diversos pasajes de la obra encontramos apuntes sueltos sobre el proceso de tránsito al mundo futuro. Me interesa hacer hincapié en los que ofrece en pp. 157 ss.

El hombre de hoy —nos dice García Bacca—, acepta con orgullo biológico, pero con ingenuidad intelectual y hasta con cierta inocente patanería, que la técnica dote a su mundo de un creciente número de cosas artificiales. La inmensa mayoría sólo sabe comportarse frente a éstas —automóviles, televisores, refrigeradoras, cámaras fotográficas, armas— cual “monos amaestrados”, con peligro de tornarse incluso en irremediables estúpidos por pérdida de la capacidad de admiración frente a tanta maravilla cotidiana.

Sin embargo, sucédele algo curioso: en cuanto actual, contemporáneo o coetáneo, el hombre es un híbrido, ya que tiene puesto un pie en el pasado y el otro en el futuro. Acepta el progreso ilimitado de la técnica, la transformación de la natural en artificial... pero siempre y cuando, a él lo dejen intacto, con su cuerpo natural y su alma natural.

Es conmovedora la dedicación con que el hombre actual cuida de la salud de su cuerpo —y descuida la de su alma. Para casi todos, salud corporal es el ápice, acmé o colmo propio del bienestar humano. Eso de “enfermedad mental” no lo acepta nadie para sí: es cuestión de honor familiar, de casta, dar por supuesto indiscutible que “soy mentalmente sano”. Lástima que aún no se hayan inventado los psicógrafos

del futuro, en cuyas pantallas muchos de los supuestos “sanos de mente” podrán constatar que eso de envidillas, odios, celos, etc., no son tan “inmateriales” e inocuos como parecen, sino tumores reales, bastante palpables, del alma. Y por tanto, que ésta necesita con urgencia igual o mayor que el cuerpo, de *higiene diaria*.

Mientras persista este trato dual del hombre para cuerpo y alma, se sentirá “híbrido real, aventurero de alma con cuerpo de conservador”, “einsteiniano de alma, en newtoniano de cuerpo”, etc. (161-2)

Para ser consecuente con la técnica, es necesario hacer la gran jugada; ver si con ayuda de la genética, no resulta el hombre especie realmente *diversa* de los animales, dejando incluso de ser vertebrado, mamífero, primate (163).

PELIGROS DE LA TÉCNICA

El autor da por sentado que el hombre del futuro vivirá en una sociedad socialista (140). Lo único que queda para no contradecirse —decía Unamuno— es no decir nada; o convertirse en vegetal —añade Aristóteles. Lo único que puede evitar el advenimiento de la sociedad socialista es no hacer nada; nos encontramos en estado tal, que todas las acciones conducen al socialismo.

Mas el peligro mayor de una sociedad así, —sostiene García Bacca— es que se trueque, por obra misma de la técnica, en sociedad de masas, regida por la ley de los grandes números. La técnica está sometida permanentemente a la tentación de la incontinencia aritmética de la naturaleza, y si sucumbe a ella, lejos de socialismo nos puede instalar en un mundo *totalitario*, en el cual el hombre quedaría literalmente aplastado por la masa.

TÉCNICA, DIALÉCTICA Y EDUCACIÓN

Si es lícito calificar a la técnica actual de explosiva, es porque su función consiste en ser bomba ontológica: hacer estallar cosa por cosa, conjunto por conjunto, para recrearlos. García Bacca descubre que no hay nada más dialéctico que la técnica, y llama irónicamente la atención sobre este hecho, de aquellos contemporáneos —más no coetáneos— que viven aún en la edad inocente del $A \equiv A$; agua es agua y triángulo es triángulo.

En otro apartado, el autor ofrece interesantes consideraciones sobre las proyecciones pedagógicas de la técnica contemporánea, que dejo en alusión como incitante para nuestros educadores. Tan solo voy a anotar que García Bacca considera que la técnica actual reclama de la pedagogía, entre otras, dos tareas indispensables:

—La difusión de la historia de la ciencia y de la técnica, para que el hombre deje de ser simple “homo faber” o mono amaestrado y aprenda a sentirse Creador del Universo;

—La alfabetización matemática de las masas, ya que quien no sepa matemáticas jamás podrá ser coetáneo de la ciencia y técnica actuales (136 ss.).

CUATRO OBSERVACIONES

Con sincera humildad, permítaseme llamar la atención acerca de las numerosas coincidencias que es dable constatar entre lo que le atribuyo a García Bacca en esta reseña y mis colaboraciones publicadas en los números 3 y 6 de “Amaru”. Conviene dejar anotado que esta última edición apareció en Agosto de 1968; el colofón del “Elogio de la Técnica” informa que ésta se terminó de imprimir el 9.X.68.

Tales coincidencias se explican —lo creo así— por nuestra común vocación al estudio de Marx, y por la dilatada influencia que ejerció sobre mí el Maestro español, cuya obra entera —con excepción de unos cuatro títulos— he releído más de una vez.

Por ello mismo, me parece útil dejar en apunte algunas observaciones a las tesis expuestas.

1. *Sobre Aristóteles*. Dentro de las numerosas definiciones que ofrece el filósofo griego del hombre, hay una un tanto olvidada, que llamó poderosamente mi atención hace algunos años: el hombre es “zoon organopoiun”, animal que se inventa órganos artificiales. Por supuesto, no cabe poner en duda el naturalismo dogmático y “epocal” del Estagirita; pero sostengo que es posible demostrar que dicha definición lo puso en la pista de una nueva concepción de la especie humana, en aguda contradicción con sus tesis metafísicas.

La meditación sobre este texto aristotélico, me llevó a escribir en 1954, a propósito del tema “El hombre y la Naturaleza”:

“Esta última (definición), con ser la menos popularizada, es la más aguda: si partimos de que cada animal tiene su órgano específico, la superioridad del hombre radica en que el Organó de su especie, el cerebro, es un creador de órganos (instrumentos). El hombre no se amolda a su medio pasivamente; amolda su medio adaptándolo a sus necesidades”.⁵

2. *Sobre el carácter artificial del Hombre*. Esta tesis aparece en la obra que comento, un tanto vagamente expuesta (26, 55, etc.), o presentada como meta a alcanzar en el futuro (el hombre “llegará a hacerse genéticamente diverso de los animales” (163).

Resulta, por tanto, que el hombre actual es distinto, mas no diverso en el reino zoológico.

Considero que la biología y antropología actuales proporcionan suficientes elementos para dar una base científica a la tesis del carácter *único y diverso* del hombre en el mundo biológico. Las modernas investigaciones de Portmann, Leakey, Spuhler, Speermann, Woltereck y otros, nos permiten establecer una diferencia entre dos modelos fundamentales de vida: el endoplástico, propio de los animales, y el aloplástico, exclusivo del hombre. Aquel se caracteriza por la adaptación de la especie al medio, con sacrificio total de la somato-morfología, pero con la ventaja compensatoria de un comportamiento hereditario y programado para el individuo; el hombre, en cambio, adapta el medio a sus necesidades, pero ello mismo lo priva —para su bien— de conductas heredadas o instintivas, de manera que entre él y su medio se va generando un ajuste dinámico o cibernético a través de un sistema de acciones y reacciones que modifican incesantemente el medio y a su vez lo modifican a él. A partir de esta dinámica dialéctica y del carácter social de la vida humana, puede explicarse con facilidad el fenómeno técnico. Lo vengo intentando desde 1954⁶.

3. *Sobre el hombre actual*. De las consideraciones sobre el tránsito al “hom-

5 “Hombre y Mundo”, N° 1; Arequipa, 1955, p. 15. Por lo demás parece que fue Kapp, a fines del S. XIX, uno de los primeros en defender este punto de vista.

6 Cf. p. ejemplo: **Educación del adulto y desarrollo de la Comunidad**. (Mimeo-

bre del futuro”, cabe derivar la siguiente interrogante: ¿Qué problemas le sobrevendrán al hombre cuando por fin acepte trocar su soma en cuerpo artificial?

Por ejemplo, ¿llegará un momento en que a una élite le sobrevenga una cierta náusea física y metafísica por lo que actualmente es el cuerpo humano? Recordemos que, con Sartre, hemos aprendido a sentir náusea de la espantosa claustración ontológica de las cosas.

De que tal tipo de neurosis sobrevenga, no me cabe duda. Pero será el momento en que la humanidad comience a escindirse en *terricolas* o *revertentes* de cuerpo natural y naturaleza, reaccionarios que probablemente se rebelarán contra ciencia y técnica, y *alienígenos*, o entes coafinados a lo artificial, dotados de cuerpos artificiales, en reemplazo del vulgar y tosco conjunto de huesos, tejidos y líquidos que nos ha tocado en suerte.

Tarea de la futura Ingeniería biológica, frente a la decididamente “terricola” de la Medicina actual.

4. *¿Posee el hombre alma natural?*. La pregunta fluye de las anteriores. Siempre se ha creído que sí.

Mas la sociología moderna ha echado por la borda tan lindas ilusiones, y nos viene a demostrar que probablemente lo único “natural” en el hombre sea la base *fisiológica* del psiquismo (reflejos, actividad sensorial automática, etc.), pero nunca el psiquismo en sí, que se forma en función de la sociedad en que se vive. Y ya no diré nada del espíritu, o capa noológica asentada en el psiquismo. No existen “sentimientos”, “inteligencia”, “percepciones”, “ilusiones”... naturales: la Vida los construye, de acuerdo a ciertos moldes histórico-sociales.

Que todavía hayan ilusos estudiantes de eso que se llama Psicología general o Psicología del individuo, sólo muestra cuán difícil es que la gente aprenda a pensar por cuenta propia. La única Psicología científica es la social.

LUIS CASTILLO V.

grafiado). III Dirección Regional de Educación; Huancayo, 1966, p. 10, Proposición 1, y p. 13.

ECONOMIA. Revista de la Escuela de Economía de la UNI. Lima, N° 2, Mayo de 1968, p. 38, Prop. 2.

Por el esplendor y contra la muerte en Vietnam

Ya desde la simetría equiliteral del título *Monzón Napalm**, Enrique Molina nos concede, con bien contrastada claridad, la clave de los excelentes poemas de su libro. El monzón agita, en el recuerdo o en la imaginación, lejanos emblemas de vida creadora, original y pacífica; un viento de pueblo al que se opone el brutal exterminio del "soplo de gelatina ardiente" que es el napalm. Pocas veces nos ha sido dado leer páginas como éstas en las que la sensibilidad se apodera tan íntimamente del alma y del paisaje físico y espiritual de un país cuyo pasado es distante y secreto, cuyo presente estremece. Viet Nam surge así a la vez hermoso y lacerado, intenso; con un clima, un fluido, una realidad despierta en lucha y sangre.

Dotado de uno de los más ricos y sensitivos lenguajes poéticos de nuestro presente hispanoamericano, feliz y pródigo en imágenes, Molina es dueño de un poder de evocación consustancialmente lírico. Estos dones lo singularizan y de ello nos da reiterados testimonios. Tal en *Hué*, el poema inicial y el más extenso, "donde el Río de los Perfumes mueve sus ligeras llamas bajo la luna". Canto fervoroso, sostenido, en el que la cornucopia de

los exóticos prestigios de una civilización milenaria se quiebra súbitamente en una pesadilla de vísceras arrancadas de golpe. Queda la ciudad arrasada, queda la protesta:

cae sangre
en vez de arroz
(...)
tantos muertos
han defendido el río la semilla el pubis
de flores de la lluvia
la trenza que se entreabre y deja ver
los cálidos demonios de la piel
tanta lumbre de cabaña tan lejos

En el silencio que sigue a la hecatombe, se oye, se ve, se siente la denuncia: es un *lenguaje natural*; así lo dice, desde el título, su segundo poema. En *Hueco nocturno*, Molina enciende con ácida luz la miseria ominosa de Saigón "donde la guerrillera de ojos de jaspes de furia del / insomnio vigila en la noche / y espera".

Crónica nos lleva a través de las ruinas, la mutilación y el dolor. Porque *antes*

el río repetía su leyenda
meloepa de incestos y dioses
mientras tendía en la dulzura su tapiz
amarillo
era sagrario y sueño
¿Y ahora
por qué no...?

Página tras página, va tocándonos el frío furor con que defiende a la mujer

vietnamita (*La prisionera*), presa táctica; la conciencia de la violenta destrucción corporal (*Información*); la voz admonitoria del poeta (*Estetoscopio*) dirigida al invasor para decirle que escuche "el amenazante sueño de una raza en el revés de la tierra", pues nadie querrá "oir allá adentro ese chasquido/ de tu piel sola sobre tus huesos solos".

Go home, por último, es un vigoroso reclamo de abandonar una empresa por igual criminal y suicida. Aquí Molina alcanza el punto más alto y más ígneo de su verbo:

¿Y qué haces allí con tu industria de momias frenéticas
con tu pisada de verdugo ignorante
bajo la maldición de
esos dioses bajo la misteriosa mirada
de tus víctimas
vociferando en la camisa de fuerza
del follaje...?

La lectura de este libro, abrasado por el soplo unísono de Eros y Tanatos, nos inquieta y perturba. ¿Son visiones oníricas lo que nos comunica, son delirios? No, desgraciadamente. Nos ha puesto, evocándolo, en un devenir real. De la pesadilla nos libramos con el despertar; pero cuando ésta no nos aprieta el corazón en el sueño, cuando la pesadilla es la realidad, se ha dicho, ¿Cómo despertar?

JAVIER SOLOGUREN

* Ocho poemas de Enrique Molina. Dibujo de Bute. Ediciones Sunda, Buenos Aires, 1968, 34 págs.



Publicamos la versión original del ensayo de OCTAVIO PAZ sobre poesía latinoamericana que apareció hace poco en el *Times Literary Supplement* de Londres. Además de un libro sobre Duchamp y un album de *Discos visuales* (poemas en movimiento, en colaboración con Vicente Rojo), en prensa en México, O.P. anuncia un nuevo libro de poemas: *Ladera Este* (1962-1968). En protesta por la masacre de la Plaza de las Tres Culturas, O.P. renunció en octubre a su puesto de Embajador de México en la India y se encuentra por ahora en Europa. □ De PETER WEISS, que ganó renombre internacional con su *Marat/Sade*, acaba de editarse en Alemania una recopilación de todo su teatro (*Dramen*, 2 vols., Suhrkamp Verlag). □ Los poemas de ENRIQUE LIHN corresponden a un nuevo libro que llevará el título de *Escrito en Cuba*. □ Del próximo libro de poesía de WASHINGTON DELGADO hemos tomado las tres piezas que figuran en este número. □ HERNAN LAVIN CERDA (nacido en Santiago de Chile, 1939) ha publicado varios libros de poemas, el más reciente *Cambiar de religión* (ediciones Renovación, Santiago, 1967). □ Del poeta venezolano residente en Francia EUGENIO MONTEJO, publicó la Editorial Arte de Caracas *Elegos*, poemas. □ WINSTON ORRILLO, cuyo libro de poesía *Orden del día* acaba de ser editado por Losada, ha colaborado antes en AMARU. □ A AMERICO FERRARI, poeta y crítico peruano, se debe el ensayo sobre César Vallejo en el tomo que a ese poeta ha dedicado Pierre Seghers en sus célebres *Poètes d'aujourd'hui*. □ Después de cuatro años de estudios en Europa, ha vuelto al Perú JULIO NELSON, poeta

nacido en Iquitos (1945), autor de *La tierra del anhelo* (1965). Los poemas aquí incluidos son del libro inédito *El diluvio*. □ WILLIAM ROWE, egresado de la Universidad de Londres, se encuentra en el Perú preparado una tesis sobre el tratamiento literario de los sectores desplazados de la sociedad en la novela indigenista. □ *Difuntos, extraños y volátiles* se titula el libro de cuentos de SALVADOR GARMENDIA del que forma parte el que aparece en este número. La Editorial Arca de Montevideo ha sacado su nueva novela *La mala vida* y reeditado su primera *Los pequeños seres*. Monte Avila, por su parte, ha reeditado *Día de ceniza*. □ El poeta y cuentista colombiano JOSE PUBEN ha publicado dos libros de poemas y uno de cuentos (*Halcones*). El relato inserto aquí corresponde a un nuevo libro *Bogotá-Zoo*. □ Dos libros de JULIO ORTEGA han sido editados recientemente en Lima (Editorial Universitaria): *La contemplación y la fiesta*, ensayos sobre novela latinoamericana última, y *Las viñas de Moro*, poemas. J.O. dicta actualmente un curso sobre literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh. □ Incluido en una serie de conferencias pronunciadas en la Academia de Bellas Artes de Baviera (Munich), el texto de WERNER HEISENBERG ha sido reeditado, junto con otra conferencia del mismo autor, por la Fundación Alexander von Humboldt. □ Médico tropicalista y leprólogo, profesor universitario durante más veinte años, HUGO PESCE se ha interesado siempre en cuestiones filosóficas y sociales. Entre sus trabajos recientes pueden citarse su prólogo a *Ideología y Política*, recopilación de artículos de José Carlos Mariátegui; su estudio sobre

El factor religioso para la obra en que varios autores analizan los "Siete ensayos" de Mariátegui; y su ensayo *Lenguaje y Pensamiento - Aspectos en el Antiguo Perú*. □ JOHN V. MURRA, detentor de la cátedra de antropología en la Universidad de Cornell, ha realizado muchos e importantísimos estudios sobre la cultura andina en los que ha hecho hincapié en los aspectos económicos y sociales. El artículo que publicamos es una nueva versión del aparecido en 1960 en *Culture in History - Essays in Honor of Paul Radin*. □ SALVADOR PALOMINO FLORES, antropólogo peruano discípulo de R.T. Zuidema, prepara una tesis sobre 'El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua'. □ Profesor de historia andina en la U.C., FRANKLIN PEASE G.Y. se dedica de preferencia al estudio de la religión andina. □ La arqueóloga ROSA FUNG PINEDA es catedrática de su especialidad en la U.N.M. de San Marcos. □ JESUS RUIZ DURAND, FERNANDO DE SZYSZLO, JOSE MARIA ARGUEDAS, MIRKO LAUER, LUIS CASTILLO V. y JAVIER SOLOGUEN han figurado en números anteriores de AMARU. □ NOTA: En relación con las *Notas autobiográficas* de ALBERTO EINSTEIN, de las cuales publicamos fragmentos en el Nº 5, nos es grato informar que la UNIVERSIDAD DE CHILE ha adquirido los derechos exclusivos para la publicación en español de la obra editada por Paul A. Schilpp con el título de *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* y que contiene no sólo esas notas autobiográficas sino numerosos ensayos sobre la vida y la obra de A.E. por algunos de los más eminentes científicos contemporáneos.

La Universidad: contradicción y desafío

[Considerando que el debate suscitado por el decreto-ley que modifica sustancialmente la estructura de la Universidad en el Perú amenaza perderse en la discusión de puntos adjetivos y secundarios, pero que partes interesadas pueden estimar capitales, hemos juzgado oportuno tratar de encauzarlo al terreno de lo sustancial y básico, los principios en que se sustenta, o debe sustentarse, la institución; la redifinición de las características que la hacen consistente y distinta; el replanteamiento de la misión que en consecuencia le compete en nuestra realidad y en nuestro tiempo. Como una introducción a ese proyecto ofrecemos ahora un texto en que se resumen las principales ideas vertidas por un grupo de profesores universitarios vinculados con la revista en una conversación a la que les invitamos y en la que participaron Santiago Agurto Calvo, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, José Matos Mar y Abelardo Oquendo. Imposibilitados por razones de espacio y tiempo de ofrecer una versión completa de lo dicho, nos vemos limitados a presentar una versión libre a la que Abelardo Oquendo ha dado continuidad y unidad, que naturalmente puede haber resultado discrepante con algunos planteamientos, y en modo alguno es reflejo de todas las ideas expuestas en la ocasión, pero que nos parece ha de servir a los fines indicados.]

Tradicionalmente, a la universidad se le reconoce una función doble. Conservar el saber y transmitirlo es una de ellas; la otra, acrecentarlo. Bajo el primer aspecto, la universidad prosigue y culmina la labor educacional que toda sociedad debe efectuar para mantener su estado de civilización e integrar a él a todos sus miembros. Bajo el segundo procura el progreso de ese estado y puede conducir tanto a su perfeccionamiento como a su transformación.

Siendo lo anterior algo sobre lo que existe consenso, conviene, apoyándose en esta primera aproximación al sentido de universidad, efectuar un deslinde útil para precisarlo. En su función conservadora y transmisora, la uni-

versidad se asemejaría a las escuelas profesionales y, salvando las diferencias de nivel, a las primarias y secundarias: la tarea consiste, para todas, en socializar conocimientos establecidos y, para la instrucción profesional, en adiestrar para un desempeño idóneo dentro de un área determinada del saber considerada útil por una determinada sociedad. Aquí hay una razón práctica inmediata como determinante: la que tiene la sociedad de proveerse del personal capacitado en el número que en cada nivel necesita. Y es por ello procedente que sea el Estado quien gobierne este tipo de educación. Pero la universidad no se agota en esa tarea de servicio inmediato. Tiene, también, la de incrementar los conocimientos. Y en tanto que ejerce esta función, y en tanto que la asume —como debe— en todas sus implicancias, adquiere su diferencia específica, una diferencia que determina su relación misma con el saber que conserva y transmite. Porque acrecentar conocimientos carecería de sentido si se redujese a lo cuantitativo. El aumento del saber implica tanto el descubrimiento y la profundización como la revisión permanente de lo incorporado, el ejercicio constante de la crítica radical a lo establecido para probar sus fundamentos y ensayar, rechazando todo dogma, las posibilidades alternativas de desenvolvimiento. Es decir, la universidad integra la escuela, el instituto de investigación y el seminario, entendido éste como tarea colectiva de discusión y cuestionamiento. Integra, no yuxtapone.

Desde esta última perspectiva, la de hacedora del saber, la universidad aparece como la versión social de la inteligencia, como la entidad en que la actividad intelectual se institucionaliza y se hace colectiva. Palabra que designa realidades variables en la historia y nuestro tiempo, la acepción que aquí empieza a desarrollarse para universidad es fruto de una abstracción pero no verbaliza un ente ideal sino un devenir que entraña, como todo quehacer humano un sentido, en este caso el de la inteligencia misma. Si se acepta que es la inteligencia la que edifica el porvenir del hombre, que es ella el instrumento supremo de su liberación y su perfeccionamiento, debe aceptarse también que al institucionalizarla en la univer-

sidad la sociedad responde a su vocación fundamental. La sociedad, no su administración ni su establecimiento en un momento dado. Pero el hecho mismo de la institucionalización condiciona el ejercicio intelectual: la administración, el «establecimiento» lo rodean con un marco legal del que ese ejercicio como práctica individual se encuentra libre; un marco legal que, como todos, es siempre de alguna manera represivo.

La universidad es, así, resultado de la fusión de elementos compatibles pero diversos y en ella inseparables sin desnaturalizar el todo: la escuela, el instituto de investigación, el seminario. Lo que conviene a cada uno de estos componentes aislados puede no convenir al ser que constituyen en conjunto. De esta naturaleza suya surge la condición dramática de la universidad. Porque cada sociedad que la mantiene persigue servir con ella a su propio establecimiento o, cuando más, perfeccionarlo en la dirección que le ha impreso. Pero al admitir una institución proyectada hacia el futuro, oscuramente asume el riesgo que eso implica: el de que su constitución misma se revise e impugne. Es decir, asume el riesgo del progreso humano, que es subversivo.

La universidad aparece, pues, como una institución del presente para hacer el futuro. Debe servir al hoy proveyéndolo del personal altamente capacitado que su mantenimiento exige, y negarlo al mismo tiempo para hacer posible el mañana que lo supere. La sociedad que la alberga se contradice con ella y ella, la universidad, alberga la contradicción en su seno. Una contradicción llamada a resolverse en el ejercicio y el cultivo de la ciencia, en la medida de su progreso y de la aceptación colectiva de las verdades que establezca.

Bajo este aspecto la universidad se hace claramente distinta de toda otra entidad de enseñanza debido a que el saber, siendo su centro, no constituye por sí mismo su objeto único ni último; debido a que, además de conservarlo, transmitirlo y acrecentarlo persigue, a través suyo, hacer al hombre, convertirlo en sujeto consciente de su destino y de la historia. Los conocimientos se instrumentalizan de este modo en ella, adquieren una finalidad que trasciende la de su aplicación inmediata, pues se orientan hacia la integración de un saber siempre cuestionado y en busca de la perfección humana, de una perfección cuya búsqueda no cabe constreñir a la sola dimensión de la realidad concreta y presente. De aquí que para la realización plena de la universidad, para alcanzar al saber

abierto y universal que debe encarnar para serlo, la autonomía institucional resulta indispensable. De aquí que se reclame para ella una independencia que en cualquier otra institución que realice separadamente las funciones que la universidad unifica no compromete, como en ésta, su ser mismo.

Conforme cobra mayor conciencia de la misión que le es propia, la universidad se propone como una institución para el cambio. El reconocimiento implícito de esta misión constituyó el núcleo vital del Movimiento de Reforma de 1918, y en los errores de interpretación de la misma debe buscarse el origen de algunas desviaciones posteriores de ese movimiento, su politización partidarista. A la necesidad de implementar esa misión responden en conjunto las medidas propuestas a partir de entonces para reformar la universidad en América Latina. A la necesidad de dotarla de eficacia para el cumplimiento de su misión obedece la postulación de la universidad como un poder intelectual no sometido a los demás poderes en el área que le es propia, y llamado a ejercerse, más allá de su campus, en la vigilancia de la educación pública en su conjunto, en la práctica de la extensión universitaria en su más amplio sentido de promoción social, en el enjuiciamiento de la realidad y en el cumplimiento de una función rectora de la opinión en asuntos de interés general y trascendencia.

Como institución para el cambio la universidad se vincula a la planificación entendida como visión prospectiva de la sociedad, revisable en diálogo abierto con ésta, y está llamada a estrellarse contra las inercias sociales representadas tanto por las fuerzas que procuran el inmovilismo cuanto por las que impulsan una planificación para el desarrollo o el perfeccionamiento unidimensionales. Porque si bien la universidad debe proveer los hombres necesarios para el plan, no puede, en cambio, sujetarse a la planificación estatal desde que su razón de ser y su sentido le imponen defender a la sociedad de sí misma, para lo cual no solamente debe ser libre sino estar libre de dogmas, de consignas, de exigencias externas. Aquí, como en otros aspectos ya esbozados, la universidad tiene que mantener un equilibrio difícil: cooperar en la planificación oficial, contribuir al desarrollo propuesto pero sin agotar la función amplia que en ambos campos le cumple y siempre que no sea un compromiso formalizado y exigible; proveer al sistema de los profesionales eficientes que requiere, pero a la vez formarlos para el cambio de ese mis-

mo sistema en tanto que en él no se haya alcanzado el desarrollo integral y plenamente humano de la sociedad y de todos los que la componen. Esto equivale a proponer una utopía, mas en el mismo sentido en que vale decir que la planificación cabal es la construcción de la utopía. La universidad y los universitarios tienen, para serlo, que aceptar ese arduo destino como realizable y deben tratar, del modo más eficaz y hábil, de hacerlo posible; esto es, sin romper con su sociedad, para que ésta no le niegue a la institución su existencia, ni tampoco someterla, pues de poco le valdría subsistir desnaturalizada.

Como se ha visto, la universidad presenta una faz doble. Por un lado es lo que deben ser las escuelas profesionales, los institutos de investigación y los seminarios; por otro, debe valerse de todo ello para contribuir a que el hombre se libere de la alienación y sea un positivo agente de cambio en su sociedad. Es decir, toma como punto de partida y razón de ser las deficiencias existentes en el individuo y la sociedad, las múltiples posibilidades de evolución de uno y otra, la relatividad y falibilidad del conocimiento pero también su perfectibilidad, y asume frente a todo eso la misión crítica, transformadora y creadora de la tarea intelectual. De allí que una completa libertad le sea imprescindible, con todo lo que ella exige en una corporación: autonomía institucional, gobierno representativo y compartido que garantice una democracia interna veraz y efectiva, apertura irrestricta a todas las corrientes del pensamiento y a su discusión y a todas las actividades del espíritu creador y de la inteligencia.

Las contradicciones de la universidad se agudizan en un país como el Perú, se hacen aún más dramáticas en la medida en que el cambio es más urgente y la realidad —con la universidad incluida— más miserable y precaria. Desde una cierta conciencia de esa realidad se proponen actualmente en el país dos modelos universitarios: uno es el norteamericano, tomado como ejemplo de eficacia al servicio de una sociedad dada, propuesta que supedita al servicio inmediato del profesionalismo la función transformadora de la universidad; y el otro, que malentendiendo esta función, diseña una universidad convertida en instrumento político. Lejos de cualquier modernización meramente refleja, de toda instrumentalización política de la universidad, pero sin desdeñar la modernidad ni omitir su compromiso con su medio y su tiempo, —es decir, su deber de ser contemporánea— la universidad en el Perú debe afrontar el desafío de crear su propio modelo en ba-

se a la realidad en la que está llamada a actuar, a sus problemas y posibilidades. Porque el ser o el debe ser de la universidad no se da entre nosotros sino precariamente y nada podrá obtenerse si no se empieza por reconocer que la nuestra es una universidad claudicante que oscila entre compromisos diversos, ya sea con quienes ejercen el poder oficial, ya sea con las tendencias políticas extraoficiales que actúan con más vigor en su seno, conservadoras o revolucionarias; si no se empieza por reconocer, al mismo tiempo, la propia condición dominada de la cultura nacional, hecho que impone ya por sí mismo a la universidad la obligación de redimirla, una tarea de rescate. Si no se reconoce, por último, la necesidad de proyectar, desde una sociedad pretecnológica, el desarrollo posttecnológico de la humanidad.

Desde luego, es esa una actitud nacionalista, pero que debe adoptarse desde la necesidad de una toma colectiva de conciencia de la propia realidad, indispensable para superar sus deficiencias y para superar también lo que el nacionalismo conlleva de negativo y restrictivo, para pasar con lucidez y solvencia de los pequeños a los grandes espacios humanos, de lo propio a lo universal.

Es ese el desafío al que la universidad debe responder en el Perú y de acuerdo a él es que ella debe diseñarse. El primer paso a dar es una revisión sincera y profunda de la universidad peruana. Es obvio que ni los mejor intencionados legisladores podrían legislar bien omitiendo esa urgente tarea aún por cumplir.

Porque crear una universidad que desconozca la realidad social del medio y la capacidad humana de sus miembros es condenarla a una indiscutible incapacidad de superarse, lo que equivale a mantener indefinidamente una cultura de la dominación, a castrar el desarrollo, a negar la posibilidad misma de construir una universidad.

La primera cuestión consiste en preguntarse si es posible en el país una universidad no restringida por criterios inapropiados de selección, no mutilada por profesionalismos y recortes a su poder creativo: es decir, una universidad que realmente corresponda al contenido de la palabra. Si creemos que esto es posible (y si no lo creyéramos deberíamos declararlo sinceramente) debemos plantearnos la segunda cuestión, la relativa al cómo. Si nos negamos al derrotismo al mismo tiempo que a la utopía —en el sentido peyorativo de ilusión irrealizable—, tenemos que aceptar que la construcción de la Universidad Peruana es una

tarea agónica, dramática, no soluble con el simple diseño de organigramas sino por la asunción de esa tarea por lo mejor de nuestra intelectualidad militante.

¿Pero basta esta entrega, sin estrategia, sin política, sin metas que no estén esclarecidas? No es por medio de ciegos tanteos que se inicia la construcción de una sociedad libre, en el verdadero sentido de esta palabra, a partir de la formación de sus hombres. La movilización social que vive todo país subdesarrollado —y que vivimos por tanto necesariamente los peruanos— exige un cambio total del sistema educativo del que la universidad es pináculo, la creación de carreras intermedias, la modernización y organización de la formación de trabajadores de base. La existencia de este cambio nos condicionaría por sí un tipo dinámico y eficaz de universidad; pero su actual inexistencia la obliga a suplirla por su intervención en los organismos encargados de diseñar la educación común, por la formación de los maestros que ella necesita, por la destrucción de hábitos mentales negativos tanto en el estudiantado como en la masa social y sus instituciones.

Resuelto o no el problema de la organización general de un sistema educativo orgánico, la universidad debe aceptar su transformación en una universidad de masas, con alimentación humana heterogénea por el desarrollo condicionado de sus capacidades; de aquí la necesidad de levantar el nivel de la educación mediante dispositivos múltiples y organizar una estructura universitaria que permita la selección a diversos niveles y la orientación en diver-

sas instancias. Esto nos conecta con los aspectos de la formación integral, de un lado; de otro, con la elevación del nivel y la capacidad de multiplicar posibilidades con pocos medios. La tendencia general es hoy a instrumentar ambos aspectos por los llamados estudios generales y la departamentalización. En el primer aspecto debe rehuirse la orientación hacia las generalidades ineficaces o a tempranas especializaciones mutiladoras. Los estudios generales deben combinar las visiones de conjunto con la formación instrumental de la razón y con cursos propedéuticos. Tal labor integradora debe, además, proseguirse a lo largo de toda la carrera. La departamentalización permitiría esto, condicionando lo que podemos llamar un filtro vertical que funcione por diálisis, a condición de que los departamentos se mantengan al margen de las ambiciones escolares, como entidades académicas entre las cuales sea posible el diálogo y la cooperación para multiplicar las posibilidades educativas.

Pero aspectos formales modernos de organización, no se sostendrían si la universidad no asienta su autonomía en bases democráticas de autogobierno, rehuendo al mismo tiempo los riesgos de la anarquía, del desorden y del manejo exterior. Campo de confrontación y de creación, esta naturaleza le impone no ser dirigida ni perturbada. Sólo así puede incluirse realmente como institución transformadora dentro del sistema social imperante cuyos defectos constitucionales deben ser asumidos por la universidad como superables.

SUSCRIBASE A AMARU revista de artes y ciencias
publicación de la universidad nacional de ingeniería

En el Perú S/. 200.00. En el extranjero US \$ 6.00

— Casilla 1301 — Lima - Perú

E C O

REVISTA DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

CONTENIDO NUMERO 102

Ernesto Sabato, **Crisis de la novela o novela de la crisis?**

Harald Wejnrich, **Observaciones lingüísticas sobre la lírica**

Pär Lagerkvist, **Poemas**

Henry A. Kissinger, **Bismarck : el revolucionario blanco**

Vicente Aleixandre, **Con Jorge Gaitán Durán**

Ricardo Cano, **Historia del hombre que se sentía viejo**

Harold Rosenberg, **El concepto de acción en pintura**

Redactor : Nicolás Suescún

Editeres : Librería Buchholz, Bogotá.

EDITORIAL

LOSADA PERUANA

Jr. Contumazá 1050 — Apartado 472

Telfs.: 28-9722 - 28-9160

N O V E D A D E S

Fritz Kahn	El hombre (2 tomos)
Pablo Neruda	Obras completas (2 tomos)
Pablo Neruda	Canto general (1 tomo)
Helene Deutsch	Psicología de la mujer (2 tomos)
Robert Graves	Los mitos griegos (2 tomos)
Pablo Neruda	Las manos del día
Félix Busigny y otros	Historia Universal (3 tomos)

DIOGENES

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA BAJO LOS AUSPICIOS DEL CONSEJO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA Y CIENCIAS HUMANAS Y LA UNESCO

SUMARIO Nº 60

Mario Dal Pra, **Sobre la dialéctica**

Dimitri P. Gorski, **La representación científica de la realidad y sus dificultades**

Dinesh Chandra Mathur, **El juego dialéctico**

James K. Feibleman, **La materia y lo concreto**

Raymond Ruyer, **Aspectos dialécticos de la creencia**

Heinrich W. Guggenheimer, **Magia y dialéctica**

Pavel V. Kopnin, **Dialéctica y lógica**

Marvin Farber, **Hacia una filosofía naturalista de la experiencia.**

Número suelto US\$ 1.25

Suscripción anual (4 números) US\$ 5.00

EDITORIAL SUDAMERICANA

Humberto Iº 545

Buenos Aires

Revista

CASA DE LAS AMERICAS

Director :

ROBERTO FERNANDEZ RETAMAR

Comité de Colaboración :

MARIO BENEDETTI / EMMANUEL CARBALLO / JULIO CORTÁZAR / ROQUE DALTON / RENÉ DEPESTRE / EDMUNDO DESNOES / AMBROSIO FORNET / MANUEL GALICH / LISANDRO OTERO / GRAZIELLA POGOLLOTTI / ANGEL RAMA / MARIO VARGAS LLOSA / DAVID VIÑAS / JORGE ZALAMEA.

Suscripción anual :

correo ordinario : 3 dólares canadienses
por vía aérea : 8 dólares canadienses

Redacción :

G. y Tercera, Vedado
La Habana, Cuba

vio paz poesía latinoamericana / weiss divina comedia / heisenbe
uaje científico / pesce tomismo y marxismo / estudios de etnolog
queología peruanas / beardsley / poemas relatos crítica lihn del
orrillo garmendia pubén ortega rowe castillo arguedas

