

San Marcos

UN ANTROPOLOGO CUBANO EN EL PERU EN 1863
ROBERT R. MILLER y FEDERICO KAUFFMANN DOIG

ALCANCES Y LIMITES DE LAS FUENTES
ESCRITAS PARA LAS GRANDES CIVILIZACIONES
DE AMERICA

HERMANN TRIMBORN

EL INDIVIDUO EN LA CULTURA DE LA INDIA

FERNANDO TOLA

LO BARROCO Y MARTIN ADAN

LUIS A. SANCHEZ

LENGUAJE Y PENSAMIENTO

HUGO PESCE

NUEVA LEY UNIVERSITARIA FRANCESA



NUMERO DECIMO

SEGUNDA EPOCA

UNMSM-CEDOT

DIRECTOR:

RECTOR INTERINO: JUAN DE DIOS GUEVARA.

CONSEJO DE REDACCION:

PABLO MACERA, JAVIER PULGAR VIDAL,

ALBERTO TAURO

ENRIQUE SILGADO

SECRETARIO DE REDACCION:

MARIO CASTRO ARENAS

REDACCION Y ADMINISTRACION:

REPUBLICA DE CHILE 295, QUINTO PISO

(EDIFICIO KENNEDY)

PUBLICACION TRIMESTRAL

L I M A

“SAN MARCOS” solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos no solicitados. Puede reproducirse su contenido, siempre que se indique la procedencia.

San Marcos

**REVISTA DE ARTES, CIENCIAS Y HUMANIDADES
EDITADA POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS**

NUMERO DECIMO

SEGUNDA EPOCA

san marcos

SETIEMBRE-OCTUBRE-NOVIEMBRE 1968

S U M A R I O

<i>Un antropólogo cubano en el Perú en 1863: Manuel de Almagro y Vega</i> , por ROBERT R. MILLER y FEDERICO KAUFFMANN DOIG	5
<i>Alcances y límites de las fuentes escritas para las grandes civilizaciones de América</i> , por HERMANN TRIMBORN	31
<i>Lo Barroco y Martín Adán</i> , por LUIS ALBERTO SÁNCHEZ	37
<i>Lenguaje y Pensamiento</i> , por HUGO PESCE	51
<i>La Argentina en sus novelistas y exégetas contemporáneos</i> , por ENRIQUE PEZZONI	71
<i>El individuo en la Cultura de la India</i> , por FERNANDO TOLA	85
<i>Fray Diego de Hojeda (1570-1615)</i> , por RUBÉN VARGAS UGARTE S.J.	133
<i>Lenguaje científico y lenguaje historiográfico</i> , por SILVIO JULIO	147

POESIA

<i>El Perú en la literatura hispanoamericana, (y poemas)</i> , por MANUEL BANDEIRA	169
<i>Espejo de la presencia y de la ausencia</i> , por AMÉRICO FERRARI	177
<i>En torno a Faulkner, (y poemas)</i> , por ALFONSO LA TORRE	183

BIBLIOGRAFIA

<i>Comentarios sobre el "Caballero Carmelo" y su autor Abraham Valdelomar</i> , por LUIS ALBERTO SÁNCHEZ	195
<i>Journal Of Inter-American Studies</i> , por ALBERTO TAURO	207
<i>Antonio Di Benedetto y las "Zonas de contacto en la literatura"</i> , por ROSA BOLDORI	211

DOCUMENTOS

<i>El Colegio de la Recoleta y su aporte al Perú, por</i> LUIS ALBERTO SÁNCHEZ	223
<i>Carta de José Santos Chocano a Valle Inclán, con notas</i> de WILLY PINTO GAMBOA	235
<i>La nueva ley universitaria francesa,</i>	239

ROBERT R. MILLER

Como una primicia damos a conocer esta poco conocida descripción del Perú de 1863 escrita por el cubano Manuel de Almagro y Vega, miembro de la comisión científica española que recorrió América por aquella época. La publicación es una gentileza del doctor Robert Miller de la Universidad de Indiana, Estados Unidos.

Un antropólogo cubano en el Perú en 1863: Manuel de Almagro y Vega

INTRODUCCION

El Dr. Robert Miller permaneció en Lima durante 1966, como Director del Grupo de estudiantes de la Universidad de Indiana. Los estudiantes norteamericanos siguen cursos en la Universidad de San Marcos, asesorados por la *Escuela de Estudios Especiales*. Año a año el grupo se renueva.

El Dr. Miller se dedica a la investigación de la historia latinoamericana y durante su estada en España, rastreó pormenores de la expedición científica española que actuó en América durante los años 1862-66. Entre los científicos de la expedición figura Manuel de Almagro y Vega, cubano, que recibió entrenamiento en esferas de la antropología física en París, a mediados del siglo pasado. Almagro permaneció ocho meses en el Perú, durante 1863, y publicó, posteriormente un libro pequeño en el que describe sus experiencias de viaje, y que tituló *Breve descripción de los viajes hechos a América por la comisión científica enviada por S. M. C. durante los años 1862 a 1866* (Madrid, 1866).

El Dr. Miller ha tenido la feliz idea de publicar la parte concerniente al Perú que registra la obra mencionada, debido a que —aunque no desconocida— es rara en el Perú; no aparece en los anaqueles de las principales bibliotecas públicas del país. Por otro lado, el Dr. Miller halló en España una serie de fotografías tomadas en Lima en 1863, por Rafael Castro y Ordoñez, uno de los miembros de la expedición, que nos ha remitido en copia (la

sección tocante al Perú). Asimismo ha escrito una breve introducción al tema.

Con generosidad que aprecio, insiste en que este trabajo suyo aparezca como editado en conjunto por él y el suscrito. He traducido su introducción y supervisado superficialmente la edición presente. Acepto figurar como co-editor de la parte sobre el Perú (y de Bolivia), de la obra de Almagro, sólo por no dejar de aceptar una muestra de simpatía de parte de mí amigo el Dr. Miller, quien es la persona que ha corrido con la investigación toda. *Federico Kauffmann Doig*.

NOTICIA

Uno de los primeros antropólogos entrenado profesionalmente para trabajar en América Latina fue un físico cubano llamado Manuel de Almagro y Vega (1830-1878).

A pesar de que viajó durante casi 4 años a través de 8 repúblicas americanas y el Imperio del Brasil, tomando medidas a los aborígenes (measuring indians), visitando ruinas y que atravesó el continente americano dos veces, es prácticamente ignorado hoy en día. Este desconocimiento persiste pese a haberse publicado un libro en Madrid en 1866, en el que se descubre sus viajes científicos en América.

Almagro permaneció 8 meses en el Perú, durante 1863-1864, y excavó en sitios arqueológicos como Chan-Chan, Sacsahuamán y Pachacamac.. También examinó cementerios en Tiahuanaco y Chiuchiu, Bolivia. Viajando en mula y a lomo de bestia desde el Lago Titicaca a la Ciudad de los Reyes pasó por Cuzco, Ayacucho y Huancayo, deteniéndose durante su recorrido en sitios históricos (historical spots).

Además de reunir datos científicos, Almagro coleccionó artefactos indígenas de piedra, arcilla, hueso y metales preciosos, que envió con algunos cráneos y momias a España.

Almagro fue un antropólogo incorporado a una expedición científica española que se dirigió a América (1862-1866), conocida oficialmente como "Comisión científica del Pacífico". Conformaban el grupo 8 científicos civiles, entre ellos el zoólogo Marcos Jiménez de la Espada quien posteriormente cobró fama como editor de crónicas peruanas. Rafael Castro y Ordoñez fue el fotógrafo artista en dicha expedición; seis de sus fotografías tomadas en el área de Lima, son reproducidas aquí, algunas de ellas por primera vez.

En 1864 los científicos fueron separados del escuadrón naval español; este último procedió a realizar mediciones a las Islas de Chíncha e inició una actitud hostil contra el Perú. En vez de regresar a España en un barco comercial como les fue ordenado, los naturalistas decidieron continuar trabajando en Sud América. Tomándoles más de un año, cruzaron el continente en su parte más ancha, desde Guayaquil, Ecuador hasta Pará Brasil. Y recorrieron todo el Río Amazonas. Durante el período de su expedición enviaron a España más de 80,000 especímenes, sobre aspectos de la historia natural Americana. Y ellos incluían muchos objetos que había conseguido Almagro: vestimentas indígenas, utensilios, armas, canoas, momias, cabezas reducidas, etc. Algunos de éstos se exhiben actualmente en el Museo de las Américas de la Universidad de Madrid.

Son escasos los datos biográficos sobre Almagro, pero se sabe que nació en Matanzas, Cuba, en 1834. Ingresó a la Escuela Médica de la Universidad de Madrid y tres años después a La Sorbona, en París. Durante sus 8 años de permanencia en Francia estudió medicina y antropología física, ingresando a la Sociedad Antropológica de París. En 1862, habiendo recibido su diploma y título de Doctor en Medicina, regresó a Madrid donde continuó cursos de medicina avanzada mientras revalidaba su licenciatura de Médico. Almagro recibió la comisión de integrar el cuerpo médico de la armada real, en Cuba, pero su compromiso como antropólogo con la Comisión Científica del Pacífico lo apartó de su misión militar.

Partió de Cádiz el 10 de agosto de 1862 dejando a su joven esposa en España.

Después de 3 años y medio de viajes dedicados a las ciencias en América, regresó Almagro a Madrid a comienzos de 1866, donde los miembros de la expedición estaban preparando una exhibición pública de los especímenes coleccionados en el Nuevo Mundo. Al finalizar ese mismo año regresó a la Habana, Cuba, en donde permaneció los 12 últimos años de su vida. Poco se conoce de sus actividades, aparte de que trabajó como médico en un Hospital Militar, durante la epidemia de cólera en 1867-1868.

Almagro fue comisionado para escribir un informe oficial de la Comisión Científica del Pacífico, pero nunca completó su proyecto de escribir varios tomos de aquella. Y sus notas desaparecieron desde hace muchos años. En conexión con la exposición de 1866, publicó un pequeño libro con el título de "Breve descripción de los viajes hechos en América por la comisión

científica enviada por S.M.C. durante los años 1862 a 1866. "Madrid, 1866. En el Prefacio (págs. 3-4) anotó lo siguiente:

"encerrar en pocas páginas numerosas observaciones, describir medio mundo en pocos capítulos, y mostrar la sublimidad de la naturaleza americana en pocas líneas es algo más que difícil, y tal vez imposible".

En el contenido del mismo libro, Almagro describe el viaje que él y el botánico español Juan Ysum y Battló (1821-1865) realizaron en las serranías de Bolivia y Perú.

Breve descripción de los hechos en América por la Comisión científica enviada por S. M. C. durante los años 1862 a 1866, acompañada de dos mapas y de la enumeración de las colecciones que forman la Exposición Pública, por Don Manuel de Almagro, Dr. en Medicina de la Facultad de París, etc., etc.

Publicada por orden del Ministro de Fomento.

Madrid: Imprenta de Rivadeneyra, 1866 4º 174 p.

En Chile juzgamos conveniente separarnos para extender mas el teatro de nuestras observaciones. En consecuencia de esto, los Sres. Almagro e Isern marcharon al Perú y Bolivia. Los otros individuos de la Comisión siguieron con la escuadra. Veamos desde luégo el interesante viaje que hicieron los dos primeros, sintiendo que la naturaleza de esta Memoria no permita detallar las observaciones hechas en él.

Los mencionados señores se embarcaron el 11 de Junio de 1863, en el vapor caletero *San Carlos*; el 18 del mismo, después de numerosas escalas en los puertos de Chile, Bolivia y Perú, desembarcaron en el de *Arica*, perteneciente á esta última república. Tomamos allí el ferrocarril que va hasta *Tacna*, distante 13 leguas: tres dias permanecemos en tan linda ciudad, una de las más importantes del Perú, haciendo los arreglos necesarios para ir á Bolivia del único modo posible, que es en mulas, atravesando las cordilleras.

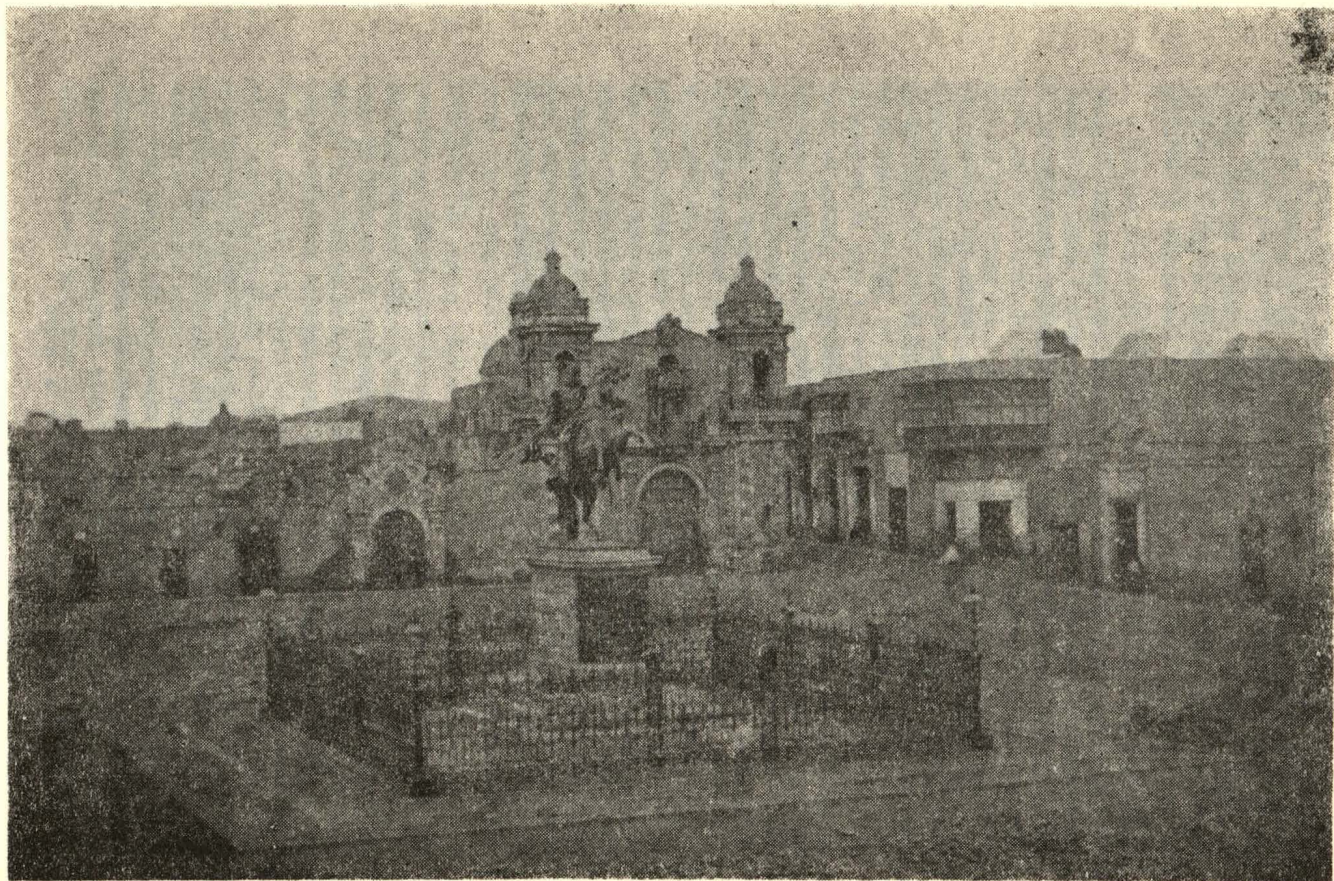
El 21, á las tres de la tarde, emprendimos el viaje, acompañados por el excelente arriero José Lanchipa. Desde la salida de *Tacna* empieza la subida á la cordillera; pernoctamos en un caserío llamado *Pachia*, donde, gracias á las provisiones de boca y lecho que llevábamos, pudimos comer y dormir medianamente. El siguiente dia, de madrugada, continuamos el viaje, llegando á las dos de la tarde á un establecimiento de depósito de minerales, llamado el *Ingenio*. Todo el dia habíamos subido, y ya nos encontrábamos á más de ocho mil piés sobre el nivel del mar: uno de nosotros experimentó el malestar, á veces peligroso y aún mortal, que llaman *soroche* en Bolivia, *puna* en Chile, *veta* en el Perú, debido á la rarefacción del aire en las regiones elevadas y que se manifiesta por vértigos, fuerte dolor de cabeza, vómitos y dificultad en respirar.

Por esa circunstancia no continuamos la jornada, y pernотamos en el *Ingenio*. El 23 continuamos subiendo por cuestas muy empinadas, donde el viento nos molestaba sobremanera, hasta las cinco de la tarde que llegamos á un *tambo*¹ llamado de *Tacora*, al pié de las alturas nevadas de ese nombre. Allí el frío y el viento eran insoportables. Todo estaba helado al rededor de nosotros; una malísima habitación sin puerta, y cuyas paredes estaban horadadas fué nuestro único refugio para pasar tan desagradable noche. Estábamos en altura superior á la del monte Blanco. El 24, con temperatura de 8º bajo cero y viento terrible, salimos muy de mañana, deseando que pronto viniera el sol, para hacernos entrar en calor. Seguimos andando todo el día por llanuras, donde no hay más vegetación que la gramínea de los páramos, finos rebaños de *vicuñas* salvajes, de *llamas* domesticadas y de *alpacas* de rica lana. A las cinco vadeamos el río *Maure*, que forma límite entre Perú y Bolivia, y fuimos á pedir hospitalidad en una miserable choza que vimos cerca del río. Vivía en ella una familia de indios *aymaráes*. Nada más repugnante, más miserable, que aquella casucha de piedras aglomeradas, sin puerta, compuesta de una sola pieza de cinco varas en cuadro, donde teníamos que guisar y dormir en compañía de la familia propietaria, formada de seis sucios individuos y una multitud de conejillos de Indias. La temperatura era sumamente fría, y gracias al cansancio, pudimos dormir bien. El 25 continuamos por la misma alti-planicie, cubierta de hielo, que hacia resbalar nuestras cabalgaduras: gozábamos de la hermosa vista de la cordillera nevada de *Chulumani*, que afectaba preciosísimos dibujos, y terminamos nuestra jornada en el pueblito boliviano de *San Andres de Machachi* (Santiago de Machaca). Alojados en casa del cura, pasamos mejor noche que las anteriores. Al siguiente día llegamos hasta el caserío de *Nazacara*, situado á orillas del río *Desaguadero*, el que pasamos por una calzada de paja, sobrepuesta á un puente de barcas, también de paja. El 27 hicimos una larga jornada de 14 leguas, y dormimos en el pueblito de *Viacha*, teniendo el gusto de saber que al inmediato día llegaríamos á la *Paz*. En efecto, el 28, á las doce del día, bajamos la dilatadísima cuesta que desde el alto de *Potosí* conduce á la *Paz*, principal ciudad de la república boliviana.

Habíamos andado 96 leguas.

Por no haber fonda de ninguna clase, nos hospedamos en casa de los amables comerciantes españoles, Sres. Gomez y

¹ Tambo en lengua india significa *casa*, o sea choza ó palacio.



Plaza de la Inquisición. (Julio de 1863).

Manteca. Bolivia debe su nombre al libertador D. Simón Bolívar. Su territorio fué conocido desde los primeros tiempos de la conquista del Perú, puesto que por él pasó (Diego de) Almagro para ir á Chile, y casi al mismo tiempo se descubrieron en el cerro del *Potosí* las fabulosas minas de plata que aún se explotan, y que fueron propiedad de Hernando y Gonzalo Pizarro, hermanos del marqués D. Francisco.

Esta comarca formó luégo parte del vireinato del Perú, y fué conocida bajo el nombre de *Alto Perú*, por estar la mayor parte de su suelo en las elevadísimas planicies situadas en lo alto de las cordilleras.

Efectuada la independencia, Bolívar fundó esa nueva nación, pero con tan poco acierto, que hizo, como allí juzgan, una casa sin puerta. En efecto, un inmenso desierto, de 300 leguas de ancho, sin agua ni vegetación, separa la parte principal de Bolivia del mar, donde no tiene más puerto que el miserable de *Cobija*, el cual nos ocupará más adelante. Tiene, sí, gran número de ríos, que si fuesen navegables, pondrían á esta república en comunicación con el Atlántico por los llamados *Pilcomayo* y *Madera*, que van á desaguar en el *Plata* y el *Amazonas*; pero aquellos, en los terrenos bolivianos, están sembrados de numerosas cascadas que imposibilitan su navegación. De aquí nace que un país favorecidísimo por la naturaleza en productos de los tres reinos sea tan pobre, que apenas tiene rentas para cubrir sus más indispensables gastos. Añádase á esto la falta de vías de comunicación, el estado de revolución constante, y se comprenderá la poca importancia de una nación, que con paz, orden y caminos, sería de las más prósperas y ricas de América.

La población de Bolivia, en su mayor parte, se compone de indios, muchos de éstos en estado salvaje, numerosos mestizos de blancos é indios, llamados *cholos*, y descendientes puros de familias españolas. Los indios pertenecen á las grandes naciones *Quichua*, *Aymará* y *Guarani*. Las dos primeras habitan las regiones elevadas, y la tercera las comarcas calientes de la república.

El clima de Bolivia varía, según la localidad, desde las frías regiones de la *Paz* y *Oruro* hasta las ardientes del *Beni* y *Santa Cruz de la Sierra*; los productos del suelo siguen el mismo orden, descollando por su valor la *cascarilla calisaya*², la *coca*, *cacao*, *café* y *azúcar*. En las regiones frías se cultiva con éxito

² En América llaman cascarilla á la quina.

mucha y excelente patata, trigo, cebada y maíz. Un numeroso ganado lanar, sobre todo de *alpacas*, es cuidado por los indios que viven en lugares desconocidos de las cordilleras. Los minerales de oro, plata, cobre, estaño, bismuto, son abundantes, y mencionando solamente los del *Potosí* y *Corocoro*, se da idea de su riqueza.

En los días que estuvimos en la ciudad de la *Paz*, presenciábamos una interesante y grotesca mascarada de indios en honor de las fiestas de S. Pedro. *La Paz* cuenta más de 50,000 habitantes, la mayor parte indios aymarás: está situada á 13,000 (12,000) piés sobre el mar, lo cual hace, que aunque esté entre trópicos, sea un país muy frio. Atraviesa la ciudad un rio llamado *Chuquiapo*, que arrastra arenas de oro, y á poca distancia de ella se apercibe el colosal y majestuoso nevado del *Ilimani*. Aunque no es la capital de la república, la *Paz* es la ciudad más poblada é importante de ella.

A las tres de la tarde del 6 de Julio salimos de allí por el llamado *alto de Lima*, dirigiéndonos al O. Nuestras colecciones se habían aumentado, y necesitábamos tres bestias de carga y dos de silla. Pernoctamos ese día en el caserio de la *Laja*, situado en una fria región, á 6 leguas de la Paz. Dormimos en un pajar y el siguiente 7 llegamos á *Tiaguanaco*, donde debíamos estudiar ruinas magníficas, trabajadas con esmero, y que, diferentes de las del Cuzco, indican una civilización distinta y seguramente anterior á la *quichua*. Allí vimos *bajos relieves* hechos sobre roca de arenisca dura y bruñida, y piedras labradas tan colosales, que una tenía ocho metros de largo, cuatro de ancho y uno y medio de espesor. Sin embargo, hay que andar cerca de cinco leguas para encontrar en las serranías vecinas las rocas que las constituyen.

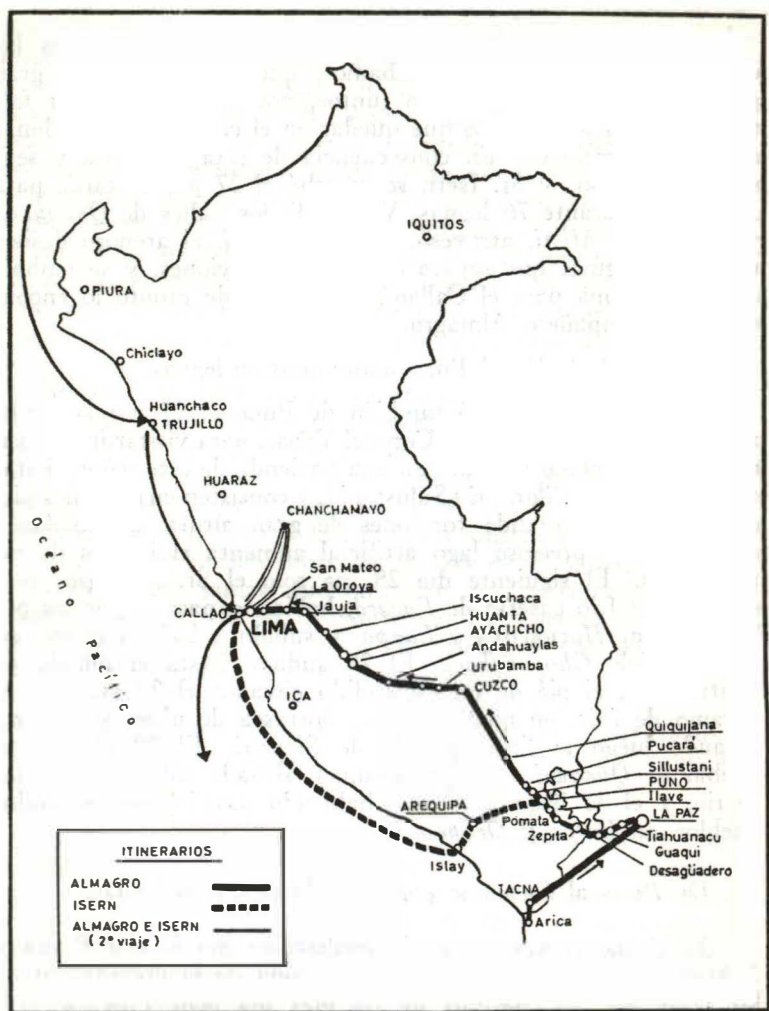
Si se reflexiona que aquellos indígenas no conocían los usos del hierro, ni tenían grandes animales ni maquinarias para labrar y transportar semejantes rocas, se comprenderá su industria, sin poder determinar el modo que tenían para verificar tales empresas. En sus sepulturas se encuentran solamente artefactos de barro, piedra, oro, plata, cobre, y una mezcla de estos tres últimos metales, llamada *tumbaga*. Ni las crónicas contemporáneas á la conquista, ni los testimonios sacados de sus sepulturas, indican conociesen el hierro ni su derivado, el acero.

En las numerosas excavaciones que hicimos de los antiguos sepulcros, llamados allí *chulpas*, que rodean la población de *Tiaguanaco*, encontramos, entre otros objetos interesantes, los curiosos cráneos antiguos, comprimidos de delante atras, que fi-

guran en la actual Exposicion. Algunos autores, sin el menor fundamento, han creido que la forma de esos cráneos era característica de una raza, otros con razon creen que esa forma es debida á la compresión practicada por medio de tablillas en las cabezas de los niños recién nacidos y continuada hasta el total desarrollo de los huesos. Por haber enfermado allí uno de los expedicionarios, permanecimos en *Tiaguanaco* diez dias. Nos alojamos en una casa de adobe, llena de agujeros, y con un cuero de vaca por puerta; de modo que el recio viento y la fria temperatura hacian desagradable nuestra estancia allí, donde nos cubrimos por la noche hasta con los sudaderos de los caballos. Solamente el idioma *aymará* se habla en *Tiaguanaco*, así es que á duras penas podiamos pedir lo único que nos podian dar ó vender, es decir, agua, fuego, patatas y carne seca.

El 17, á mediodía, salimos de aquel interesantísimo é inhospitalario lugar, llegando á las cinco de la tarde al pueblo de *Guaqui*, donde ganó el general Goyeneche el título de conde. En *Guaqui*, donde dormimos, empezamos á ver el famoso lago de *Titicaca*, curioso por su elevación de 13,000 (12,500) piés sobre el mar, por no recibir ningun gran rio en su vastísima extension de 50 leguas, por ser la cuna de donde la mitología *quichua* sacó sus incas, y por los bellísimos panoramas que forma con las sierras y nevados vecinos. Su direccion es de N. O. á S. E., en la cual tiene 50 leguas, y su anchura, variable, impide con frecuencia ver la opuesta orilla. Sus aguas pueden ser navegables, y actualmente el gobierno peruano conduce allí vaporcitos desarmados en pequeñas piezas, para dar vida á sus bellas y desiertas márgenes. Esperando que estos vapores lleguen cargados por mulas, los ribereños del lago navegan en embarcaciones hechas de paja, de difícil equilibrio y fácil naufragio.

El siguiente dia 18 atravesamos, por un puente de paja, el rio *Desaguadero*, que ya ántes habiamos atravesado, pero mucho más al S. En esta latitud, el *Desaguadero* forma límite entre el *Perú* y *Bolivia*: dormimos aquella noche en el pueblo peruano llamado *Zepita*, á orillas del lago. El 19 hicimos una larga jornada, orillamos siempre el *Titicaca*, pasamos por el pueblo de *Pomata*, y dormimos en el de *Juli*. El 20 llegamos á *Ilabe*, y el 21 á *Puno*, capital del departamento del mismo nombre, situada sobre el lago, poblada con 8,000 almas, la mayor parte indios *aymaraes*, y *quichuas*. Recibimos los más obsequiosos agasajos del prefecto, Sr. General Morote, que nos obligó con suma bondad á ser sus huéspedes en la prefectura. Visitamos los frios alrededores de *Puno* y la famosa mina de plata del



Este mapa señala los pueblos peruanos visitados por la Expedición de Don Manuel de Almagro y Vega, entre 1863 y 1864, acompañado del señor Ysern.

Manto, cuya riqueza costó la vida á su propietario Salcedo, ajusticiado por orden del virey, Marqués de Montes Claros.

Nos habia sido tan dificultoso obtener en las postas las cinco caballerías que necesitábamos, que resolvimos con gran pesar separarnos, pues yendo juntos, nos exponíamos, por falta de bagajes á tenermos que quedar en el camino, ó abandonar nuestras colecciones. En consecuencia de esta necesaria y sensible separación, el Sr. Isern se marchó el 27 por la tarde para Arequipa, distante 76 leguas. Visitó allí los valles de *Quequeña* y volcan del *Misti*, atravesó, para ir á *Islai*, el arenoso desierto, de 30 leguas, que separa esas dos poblaciones, y se embarcó en la última para el Callao y Lima, donde pronto lo encontrará su compañero Almagro.

Para ir de la Paz á Puno anduvimos 56 leguas.

El Sr. Almagro salió también de Puno el 27 por la tarde, acompañado del amable Sr. Coronel Tobar, para visitar interesantes ruinas *quichuas* situadas en una hacienda de este señor. Estas son llamados de *Cilostani* (Sillustani), y consisten en colosales piedras pulidas, formando torreones de gran altura, destinadas á sepulcros. Un precioso lago artificial aumenta el interes de estas ruinas. El siguiente dia 28, ya solo el Sr. Almagro, pernoctó en el frio caserío de *Pucará*, habiendo pasado por las poblaciones de *Hatuncoya* y *Lanpa*, y subido y bajado la inmensa cuesta de *Choconchaca*. El 28 anduvo hasta el pueblo de Santa Rosa, al pié de un espléndido nevado: el 29 atravesó el páramo de éste, en medio de una borrasca de nieve y granizo, bajando luego al lindo pueblo de *Sicuani*. El 30 alcanzó el pueblo de *Quequejena* (Quiquijama), situado sobre un hermoso rio, y el 31 llegó al Cuzco, habiendo pasado por los lindos pueblos de *Urcos* y *Oropesa*.

De Puno al Cuzco se pagan en la posta 76 leguas.

El Cuzco representa en la civilización *quichua*, á Roma y á Aténas en la europea. Allí fué la cuna de la dominación de los *hijos del Sol*, nacidos de las olas del lago *Titicaca*. Allí *Manco Capac* y su compañera *Mama Olla* encontraron el lugar donde desaparecia la barra de oro que, segun las órdenes del Sol, debía ser el sitio para fundar el centro de su imperio. Por eso le llamaron *Cozco*, que en su idioma quiere decir *ombligo*. Ellos y sus descendientes de sangre pura, pues para no mezclarla se unian los hermanos con las hermanas, fundaron vastísimos centros de población, y redujeron á los salvajes, primitivos habitantes, á vivir en sociedades bien regla-

mentadas, obedeciendo en todo á su teócrata soberano. El Cuzco es de las poblaciones más interesantes para un ethnógrafo, pues allí hay numerosos restos de una civilización muy adelantada, que ha sobrevivido á los ataques de los siglos y de los hombres. Una gran parte de la población actual está edificada sobre paredones de bruñidas y colosales piedras, que sin materia intermedia, se adaptan artísticamente entre sí, con tal perfeccion, que en ningun punto de su unión recíproca, se puede introducir la más fina aguja. El actual convento de Santo Domingo está edificado sobre el antiguo y afamado *Templo del Sol*, y el de las monjas Claras, en las suntuosas residencias de las concubinas del mismo. Acueductos de gran trabajo llevaban á esas residencias, por medio de cañerías de plata, el agua necesaria para el uso de personas, animales y jardines.

No sólo los monumentos quichuas interesan al viajero. El Cuzco es también notable por sus edificios modernos y por los recuerdos históricos de nuestra conquista. Sabido es que su posesion y sus numerosas riquezas, fueron el anhelo de los primeros conquistadores. Luégo fué el Cuzco la manzana de la discordia que hizo reñir á los antiguos amigos Pizarro y Almagro, que habian jurado sobre los altares de Panamá, partiendo una hostia, que jamas quebrantarían sus amistosos vínculos. Almagro, desgraciado en la contienda, fué derrotado por Hernando Pizarro en la llanura de las Salinas, á una legua de la ciudad. Encarcelado y ejecutado en la plaza mayor del Cuzco, sus restos, reunidos con los de su hijo, también *D. Diego*, los de Gonzalo Pizarro y Francisco de Carvajal, todos ajusticiados en diferentes épocas, reposan bajo el altar mayor del convento de la Merced.

La catedral del Cuzco es un monumento soberbio, capaz de competir con las más bellas de Europa, y seguramente la mejor de la América meridional. Fué construida en el reinado de Felipe II, y su altar mayor, todo de plata, reposa sobre una laguna. Encierra preciosa y riquísimas alhajas de toda clase, y muy buenos cuadros: entre éstos, uno que representa el matrimonio de un *D. Diego Ossorio*, que fué gobernador á Chile, con una Coya, ó india de estirpe *Inca*, y dice el cuadro que de ese matrimonio descienden los actuales marqueses de Alcañices. La bellísima iglesia que fué de la Compañía de Jesus es digna también de cualquier ciudad europea de primer orden. Hay en el Cuzco un museo, que debiera ser el primero de ethnografía peruana, pero, por causas que no nos incumbe averiguar, solo encierra en sus galerías el apollado uniforme del general Gamarrá. En cambio, la Sra. D^a Mariana Centeno posee un gabinete-

te de antigüedades peruanas de inmenso interés, aunque es triste ver colocados al lado de soberbios *guacos* porcelanas vulgares de París o de Alemania. Con frecuencia se encuentran en las cercanías del Cuzco objetos de barro, piedra, oro, plata ó tumbaga, que necesariamente van á parar en manos de la Sra. Centeno, quien si no consigue más que un ejemplar, no lo cede, esperando á tener el par, y si reúne éste, no da ninguno por no descompletarlo. Esta circunstancia monopolizadora nos impidió hacer muchas colecciones, aunque sí pudimos conseguir algunos objetos de barro y piedra, que con gran dificultad condujimos hasta Lima, situada á 200 leguas del Cuzco. Grandes objetos era imposible sacar de allí, á causa de la naturaleza de los caminos y lo largo de la distancia.

El general Allende, prefecto del departamento, alojó al expedicionario, haciéndole sumamente agradables los doce días que permaneció en aquella ciudad, visitando sus alrededores y la magnífica fortaleza quichua de *Sacsá-Huaman*, situada sobre un cerro y formada con enormes piedras pulidas, donde se sentaba cada día el Inca para saludar la aurora del Sol. La población del Cuzco es de 20 á 25,000 almas, la mayor parte de indios quichuas. Sus edificios y caserío, de aspecto antiguo, han sido casi destruidos en diferentes épocas por indios, españoles y peruanos. Los productos del suelo son muy variados; pues si en el Cuzco y sus inmediaciones éstos son los de los países templados, los próximos valles de *Santa Ana* y *Paucartambo* abastecen la población de productos tropicales. Tanto unos como otros son muy abundantes y de excelente condicion: muy pocos se consumen en el país, á causa de la corta población, y el resto no puede ser sacado á la costa por lo difícil de los caminos y costo de los fletes.

El 11 de Agosto salió el Sr. Almagro del Cuzco, á las dos de la tarde, con una bestia de carga y un guía indio, que siempre va á pie. Durmió en el precioso pueblo de Urubamba, situado en el valle del mismo nombre, regado por un bellissimo rio, y donde la temperatura permite la fructificación de los naranjos. Al siguiente dia, de mañana, llegó á *Oyaytan-tambo* (Ollantaytambo), donde hay unas soberbias y colosales ruinas de granito, colocadas sobre un escarpado y pendiente cerro, situado á 2,000 piés sobre el nivel del suelo. Extraño es que no hable de estas magníficas ruinas el con razon afamado cronista del Perú, Garcilaso Inca de la Vega.

El 13 atravesó un cerro de mármol, pasó por el pueblo de *Zurite*, y una prolongada bajada le condujo al del Limatambo,

situado en una altura que permite á la vegetación ser más lozana y corpulenta. Á la salida de *Oyaytan-tambo*, vio por primera vez los ingeniosos puentes inventados por los Incas. Tienen éstos el mismo mecanismo que los modernos colgantes, con la capital diferencia de ser de paja, en vez de ser de hierro; así es que se cimbrean al menor viento, y causan susto al viajero que los pasa por vez primera: las bestias, ya acostumbradas, los atraviesan sin zozobra.

El 14 pernoctó en la posta de la *Banca*, y el 15 después de una bajada de cuatro horas, llegó al puente de mimbres situado á más de 100 piés sobre el precioso río *Apurimac*. Ese día durmió en Abancay, capital de provincia; el 16 en la posta de *Carhuacagua*, y el 17 en la ciudad de *Andahuaibas* (Andahuaylas). El 18 en el rancho de paja que constituye la posta de *Uripa*, el 19 subió la inmensa cuesta de 9 leguas llamada de *Ocros*, y el 20, después de haber atravesado el río Pampas por un puente de mimbres, llegó á la ciudad de *Ayacucho*, capital del departamento del mismo nombre. La actual *Ayacucho* es la antigua *Huamanga*, á la cual le cambiaron el nombre despues de la independenciam, en conmemoracion de la decisiva batalla dada á cuatro leguas de distancia de la poblacion. Del *Cuzco* á *Ayacucho* hay 86 leguas.

El prefecto de dicho departamento, Sr. Coronel Mendoza, no imitó la delicadeza que tuvieron los generales Morote y Allende; por lo que resolvió el expedicionario permanecer poco allí. El 22 salió para el caserío de *Quinua*, situado en el lugar donde tuvo efecto la batalla de *Ayacucho*; visitó el campo de infaustos recuerdos para nosotros, donde durmió aquella noche. El 23 pasó por la preciosa ciudad de *Huanta*, donde sólo permaneció algunas horas, yendo á terminar la jornada, después de atravesar el difícil vado del río *Huarpa*, en la ciudad de *Acobamba*. El 24 subió al frio páramo de *Pucará*, durmiendo en la choza de la posta, tan llena de patatas, que tuvo que acostarse sobre ellas. El 25 continuó sobre ese páramo, y después de una larguísima y pintoresca bajada, llegó al pueblo de *Ischuchaca*, situado sobre el precioso río del mismo nombre. El 26 continuó por la quebrada de ese río, y en breve descubrió el magnífico panorama que forma el valle de Jauja, más bello aún para él, ya fatigado por las inmensas subidas y bajadas que necesariamente había hecho en los caminos de las cordilleras, durante más de dos meses. Pronto penetró en ese delicioso valle, y pernoctó en la ciudad de Huancayo, rica por su comercio y las producciones de su campiña.

El valle de Jauja mide 14 leguas de E. á O., y la mitad de N. á S.; está rodeado por magníficos cerros de altura majestuosa, y cruzado en diferentes direcciones por numerosos riachuelos, que van á alimentar el río de *Jauja*. La altura de este valle, que es de 8,000 piés (10,958) sobre el mar, y su latitud de 12°S., permite que una temperatura deliciosa favorezca el cultivo de cereales y frutos de las zonas templadas. La topografía de esta localidad ha llamado á ella una numerosa población, y desde cualquier punto se divisan numerosísimos y blancos caseríos, rodeados de verdes campos y frondosas arboledas. El 27 pasó parte de la noche en la *celebrada y nunca bien ponderada ciudad de Jauja*, la cual, aunque muy agradable, bonita y bastante poblada, está muy lejos de corresponder á las aveluyas que aprendemos en nuestra infancia. El 28 salió de allí, y subiendo un frío páramo, bajó luego al río de La Oroya, que atravesó por un puente colgante de mimbres; en seguida comenzó una enorme prolongadísima subida, que no termina hasta el ápice de la cordillera de *Morococha*, donde pasó algunas horas de la noche en el magnífico establecimiento mineral que tiene allí un alemán llamado Fluker. Nada más bello que esa magnífica cordillera nevada, donde hay tres lagos, de los cuales, dos van á derramar sus aguas al Atlántico, y otro formando el río Rimac, va al Pacífico. La nieve es allí perpétua, y á 12° de latitud S. Se goza de una temperatura polar, por estar el establecimiento del Sr. Fluker á 16,000 piés sobre el nivel del mar. El siguiente día comenzó á bajar rápidamente la cordillera, siguiendo siempre el curso del allí bellísimo Rimac; pasó por la interesantísima y pintoresca *quebrada de San Mateo*, y llegó á la ciudad de *Matucana*, donde descansó algunas horas. El 30 de Agosto entró por la tarde en la ciudad de Lima, tan derrotado, mal montado y peor parado, después de un viaje á caballo de 450 leguas, por entre cordilleras y despoblados, que no le quisieron recibir en el hotel. Acudió á la amistad de nuestro vice-cónsul el Sr. Ballesteros, y pudo dormir en blando lecho, del que hacía tiempo no gozaba.

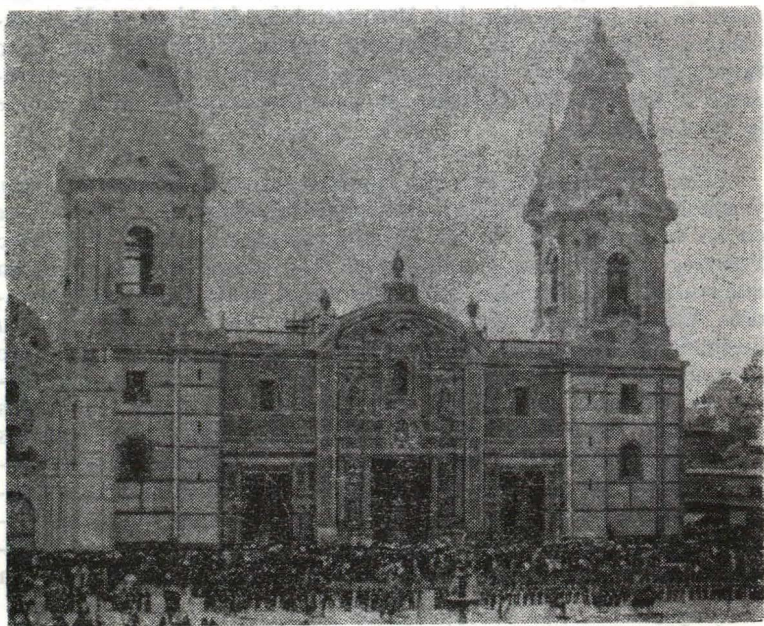
Reunidos en Lima los Sres. Isern y Almagro, y habiendo salido ya la escuadra para el N., se resolvió que el primero iría á las frondosísimas selvas vírgenes de *Chanchamayo*, situadas en la provincia de Tarma, y el segundo á *Panamá, Quito y Trujillo*. El Excmo. Sr. General Pinzon había dejado órdenes en Lima para que se nos diera dinero y lo demas que necesitáramos.

V.

El Sr. Isern salió de Lima, y pasando por la quebrada de *San Mateo* y ciudad de *Tarma*, dobló la cordillera para llegar á las haciendas que en corto número ocupan los magníficos bosques de *Chanchamayo*.

Grandísimos trabajos y penalidades tuvo que sufrir durante tres meses, nuestro malogrado compañero, y numerosas é interesantes colecciones de todas clases, debidas á su gran laboriosidad y amor á la ciencia, fueron el producto de su peligroso viaje.

Volvimos de nuevo á Guayaquil, saliendo de esta poblacion el 1º de Diciembre, á bordo de un vapor inglés, que nos llevó hasta *Huanchaco*, miserable puerto peruano, situado á seis millas de la ciudad de *Trujillo*. El Sr. Almagro fué á esta última poblacion con el objeto de estudiar las numerosas ruinas indias que allí se hallan: Muy léjos están éstas de ser tan grandiosas como las de piedra del Cuzco y Tiaguanaco: son de



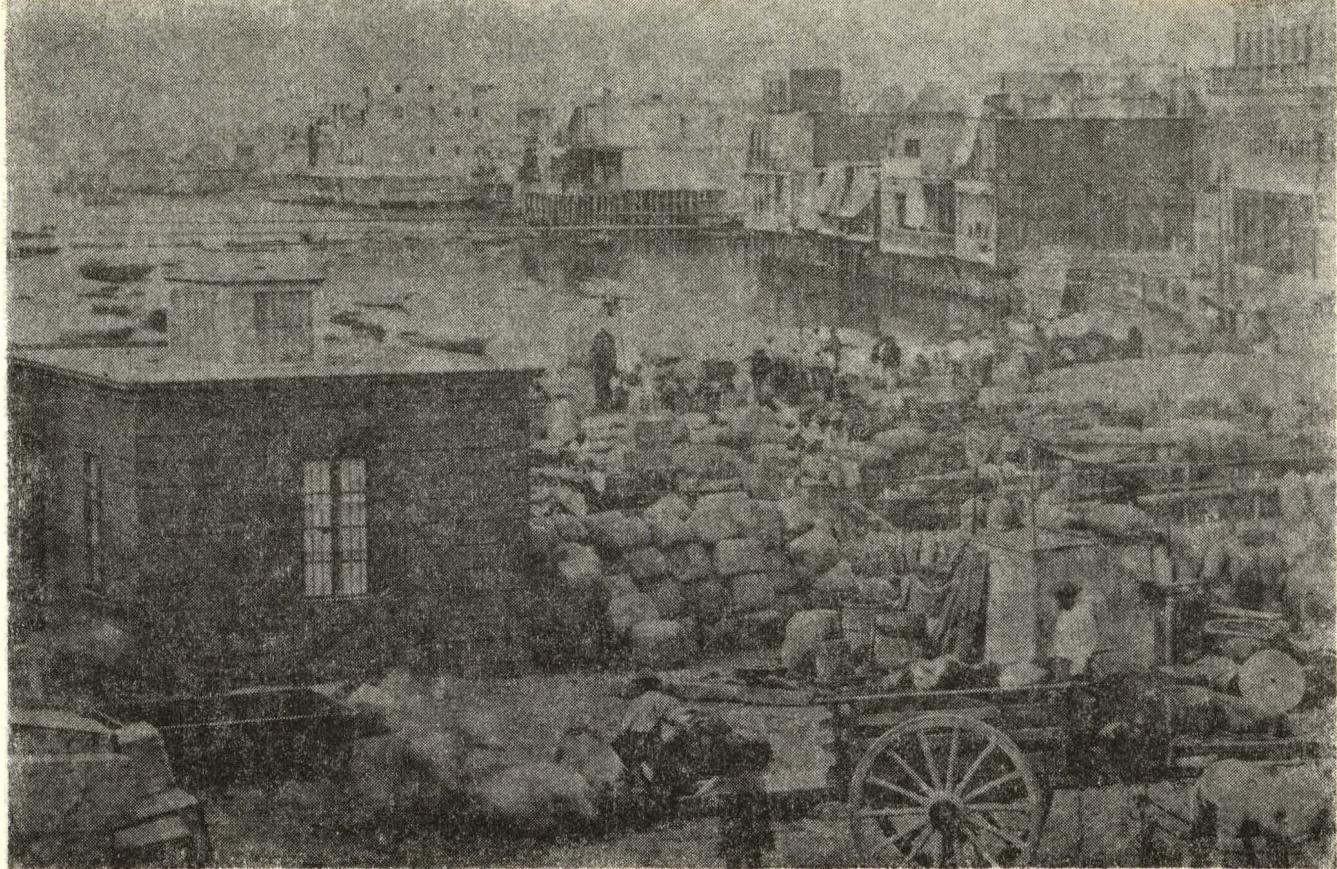
Catedral (Plaza de Armas).

tierra, y naturalmente, el tiempo ha hecho en ellas demasiada mella. En numerosas excavaciones hechas en las *Huacas*³ de *Concha* (Chan-Chán) del *Obispo* (Esperanza) y *Palacio del Sol*, (Templos del Sol), se han encontrado multitud de objetos de barro, plata, oro y *tumbaga*. Regresamos á *Huanchaco*, embarcándonos allí para el Callao y Lima, donde llegamos el 13 de Diciembre de 1863. Ese mismo día fondeó en la bahía del Callao nuestra fragata *Resolucion*, y naturalmente, decidieron los Sres. Isern y Almagro aguardar su salida para ir en ella á Valparaíso, donde estaban los otros individuos de la Comisión. Tres meses estuvimos entónces en Lima, hasta el 7 de Marzo de 1864, que zarpamos en la *Resolución* para Chile.

El Perú, patria de los antiguos Incas y cuna de la civilización sud-americana indígena, fué ocupado en los tiempos antehistóricos por naciones salvajes y mal determinadas; más tarde los Incas, quizá de origen *Aymará*, fundaron el centro de su imperio en el Cuzco, conquistaron esos aborígenes, los redujeron a vivir en sociedad, á cultivar los campos y á tributar culto al Sol y al Monarca. Numerosos Incas se sucedieron en el poder, distinguiéndose unos por las artes de la paz, y otros por las hazañas de la guerra, extendiendo considerablemente sus dominios. El último de ellos fué Huascar, hijo del glorioso Huayna-Capac, y hermano de Atahualpa, quien le disputó con éxito favorable el dominio de los imperios de Quito y el Cuzco, y apisionó á su hermano Huascar en una fortaleza de Jauja, donde lo hizo asesinar.

En 1524, Pizarro con sus compañeros descubrieron el Perú, y encontraron á Atahualpa ejerciendo la soberanía. Estaba éste en su suntuoso palacio de Cajamarca cuando llegó Francisco Pizarro, quien astuta y malamente hizo morir al Inca; mancha que empaña la inmensa gloria de aquel celeberrimo conquistador. Con la muerte del Inca, precedida por el asesinato de su hermano Huascar, fué ménos difícil la conquista del territorio peruano, donde los mayores enemigos de los conquistadores fueron las enormes distancias sobre ardientes arenales ó nevadas cordilleras. Si se admira la constancia y la gloria de aquellos héroes cuando se leen las relaciones de la conquista, ¿qué sucederá á los que, como nosotros, hemos recorrido la mayor parte de ese suelo? Lo que nos parecia heroismo, lo hemos encontrado maravilla, quedando atónitos al reflexionar, sobre el terreno que ellos pisaron, la sublimidad de esa fabulosa epopeya

³ Llámense **huacas** las sepulturas; y **huacos** los objetos que se encuentran en ella.



Vista del muelle dársena del Callao. (Julio de 1863).

UNMSM-CEDOC

del siglo XVI. Reducido el Perú á colonia española, se conservaron las ciudades indias y se fundaron otras, entre ellas la de Lima, llamada así por estar fundada en el valle del *Rimac*, cuyo nombre, alterado, dió su nombre á la capital del vireinato, fundada por Francisco Pizarro con sólo diez y ocho españoles. Esta capital adquirió pronto importancia, debida á su buena situación y á ser la residencia de los vireyes con sus córtes. Durante el coloniaje, el antiguo imperio inca prosperó inmensamente, aunque no en provecho de sus primitivos poseedores, los indígenas. La riqueza mineral era inmensa, y el vastísimo territorio que dependía del virey del Perú contribuía poderosamente á que fuera Lima una verdadera córte, quizás tan lujosa como la de Madrid. La revolucion de los Estados Unidos de América y la de Francia despertaron en nuestras colonias el espíritu de independenciam. El mayor número de ellas, despues de muchos años y de accidentes favorables ó adversos, consiguieron emanciparse de la metrópoli, cuya dominación cesó, en el Perú, el 9 de Diciembre de 1824, día de la batalla de Ayacucho. Ya por los usos de corte, por la numerosa aristocracia que habia, ó por pusilanimidad y falta de civismo, el Perú fué la colonia ménos dispuesta á la emancipación, y retardó la hora de su autonomía, que sin duda no hubiera conseguido sin los auxilios de San Martín, y en seguida de Bolívar.

Nosotros, que siempre hemos sido la nación mejor colonizadora, nunca hemos sabido gobernar nuestras colonias. La revolucion de América fué lógica, justa, indispensable. Sobre todo en época en que no teniendo España libertad, para sí no podia darla á sus colonias. Pero desgraciadamente para el mundo y para éstas la revolucion fué prematura. Con el coloniaje habia despotismo, pero habia órden; habia arbitrariedades y vejaciones, pero habia paz. Con esos dos elementos aquellos países prosperaban materialmente. A esa prosperidad sucedió, despues de la emancipacion, un desórden general, político y social. Nuevas naciones que debian haber establecido y practicado principios de libertad y subordinación, no hicieron más que establecerlos, sin practicarlos; hasta la época presente, los sanos principios que brillan en todas sus constituciones son completamente alterados en la práctica. Desgraciadamente, al desórden gubernativo se han unido infinitas contiendas civiles, sumamente sangrientas, sobre todo en la *Plata*, *Bolivia* y *Colombia*. Para mayor desgracia, estas revoluciones no son debidas á ninguna causa radical; son hijas del caudillaje y de las simpatías, más ó ménos interesadas, por tal ó cual personaje, que encuentra buenos todos los medios para obtener las riendas del poder. Así es que, despues de una lucha más ó menos larga, cau-



Panorámica de Chorrillos. (Julio de 1863).

UNMSM-CEDOC

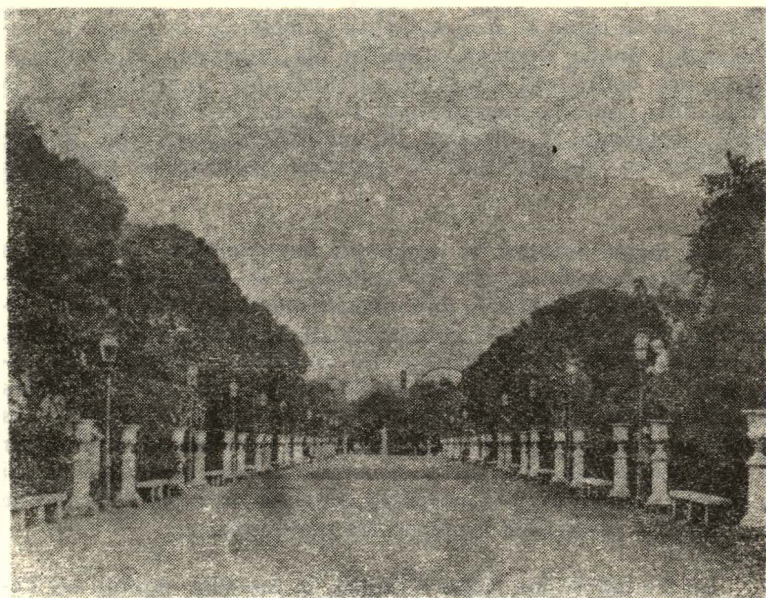
sa de enormes pérdidas de todas clases, el país queda peor que antes, sin esperanza de que el nuevo Régulo pueda mejorar la suerte de la nación: el despotismo de los monarcas absolutos ha sido reemplazados por el de los presidentes constitucionales.

Es fácil adivinar que de semejante estado de cosas nace el aniquilamiento de esas naciones, y exceptuando la república chilena, todas las demás tienen hoy ménos riqueza que poco ántes de la emancipación. Salen de esa regla las poblaciones marítimas, á quienes el comercio extranjero ha excluido del decaimiento general.

La actual república peruana consta de tres partes completamente distintas entre sí: una, denominación con el nombre de la *Costa*, se extiende sobre toda ésta, y está limitada por la vertiente occidental de los *Andes*; la segunda ocupa las alti-planicies de la anchísima cordillera y por esto se llama la *Sierra*; la tercera se extiende desde la vertiente oriental de los *Andes* hasta los límites indeterminados con las repúblicas de *Bolivia*, *Ecua-dor* é imperio del *Brasil*.

La primera, ó la *Costa*, es sumamente árida, pues excepto en algunos puntos, carece completamente de agua. Siendo la lluvia desconocida, los arenales son inmensos, la temperatura ardiente, y nula la vegetación. La población se compone de oriundos de españoles, extranjeros, pocos indios *quichuas*, mestizos de éstos y blancos, y muchos *negros*, con sus derivados los *mulatos*; además, desde hace algunos años, se ha traído gran cantidad de asiáticos chinos, que se ocupan en labores de campo y en pequeños comercios. Hace poco se introdujeron también en el Perú isleños de Oceanía, quienes desgraciadamente sucumbieron poco después de su llegada. Anexas á la *Costa* están las riquísimas islas de *Chincha*, cuyo suelo está compuesto del conocido *huano*, que produce 20.000,000 de pesos anuales, y es causa de la riqueza de su gobierno y de la desmoralización del Perú.

La *Sierra* presenta un clima muy variado, poco ardiente en los numerosos valles que forman los accidentes de las montañas, delicioso en las alti-planicies, y excesivamente frío en las eminencias de las cordilleras. Por esta circunstancia los productos del suelo son tan variados, que sin temor de equivocarnos, aseguramos que todas las producciones del orbe encontrarían allí terreno propicio á su desarrollo: la abundancia de agua,



Alameda de los Descalzos. (Julio de 1863).



Puerta al Callao. (Julio de 1863).

tanto pluvial como de ríos, aumenta la feracidad de ese suelo privilegiado, donde tambien abundan los minerales de mercurio, plata, oro, cobre, etc. En la *Sierra* predomina numéricamente la raza india, pura o mestiza, que yace en un estado de indiferencia completa, y aparenta un embrutecimiento, que impide descubrir en ella los hijos de aquellos brillantes é ingeniosos *Incas*.

La region oriental se compone, en totalidad, de inmensas selvas vírgenes, de corpulencia colosal, y de innumerables y bellos rios, que arrastrando oro más ó ménos grueso, van á desaguar en el *Amazonas*. Este suelo es de fertilidad asombrosa, su temperatura es tropical, y los productos vegetales corresponden á esos elementos. El mayor número de los pobladores es enteramente salvaje; otros, que pertenecen á las naciones *Quichua* y *Guarani*, son medio salvajes, obedeciendo con pesar á las autoridades, y á pocos comerciantes blancos que van allí a medrar, arrostrando lo mortífero del clima, la mala voluntad de los indios y el terrible azote de los mosquitos.

La ciudad de los Reyes (Lima), la fastuosa capital del Perú, con razón una de las más alabadas ciudades de América, bañada por el *Rimac*, próxima al mar, al cual la une un ferrocarril, no léjos de la cordillera, que le envia algunas ramificaciones, es de temperatura dulce y agradable durante nueve meses del año y bastante ardiente en Enero, Febrero y Marzo. Lima es residencia de los jefes de la nación, de las Cámaras, altos tribunales, arzobispado, etc. Tiene establecimientos de enseñanza de todas clases, y un interesante, pero descuidado, museo de ciencias naturales, donde luce una rica colección de antigüedades peruanas. La magnífica penitenciaría, émula de las mejores del mundo, es el único edificio público construido despues de la independencia, pues los demas, incluso el palacio de Gobierno, son de nuestra época: y algunos tan antiguos, que el último nombrado fué edificado por Francisco Pizarro. La poblacion de Lima pasa de 100,000 almas: las calles son rectas, anchas, horriblemente empedradas, y en general muy sucias, por haber en medio de cada una acequias descubiertas, donde echan las inmundicias de todas las casas. El caserio es en general de aspecto mezquino, aunque en el interior de las moradas hay magnificas habitaciones adornadas con al mayor lujo. Lo que constituye el agrado de Lima y le ha producido la fama de que goza, es su buena sociedad, tan hospitalaria como agradable. Nosotros, que tuvimos el placer de frecuentarla, no podemos

sino tributarla los mayores elogios, y desear cese el lamentable estado político que nos ha convertido en leales enemigos, de amigos afectuosos que éramos. El bello sexo limeño es el tipo de la amabilidad, finura y buen tono: un talento despejado, una inteligencia prodigiosa, y una imaginación viva y espiritual, hacen que el trato de las lindas limeñas sea sumamente agradable.

NOTA.—Las fotos que acompañan esta descripción fueron tomadas en 1863, por Don Rafael Castro y Ordóñez, miembro de la expedición.

Nacido en Bonn en 1901, el Doctor Hermann Trimborn ha enseñado en las universidades de Munich, Madrid y Bonn cursos de Arqueología y Etnografía de América. Miembro Honorario del I Congreso Internacional de Peruanistas organizado por San Marcos en 1951. Doctor Honoris Causa por la Facultad de Letras de la UNMSM. Recientemente la UNMSM ha publicado su estudio "El Delito en las Altas Culturas de América" .

Alcance y límites de las fuentes escritas para las grandes civilizaciones de América

Un juicio crítico para valorar el alcance de nuestras fuentes ha de partir de la colocación cronológica de las grandes civilizaciones de América que brotaron tarde, en comparación con las civilizaciones tipológicamente comparables del Viejo Mundo. No se remontan sino al final del segundo milenio a. d. C.: cuando en México empieza a florecer la llamada cultura de La Venta y, en el Perú, el horizonte denominado de Chavín. Todo lo que sigue, a partir de estos comienzos hasta la llegada de los españoles, nos hemos acostumbrado a dividirlo en tres fases, es decir:

1) La época de las culturas "formativas" que más o menos corresponde al primer milenio a. d. C.

2) El período denominado "clase" o "teocrático" que, entre otros, incluye las culturas de Nazca y de los Mochica y la de Tiahuanaco, en los Andes Centrales, y las civilizaciones Teotihuacan, Zapoteca y Totonaca respectivamente, así como el llamado Antiguo Imperio de los Maya en Centroamérica, empezando todas estas culturas en las postrimerías del primer milenio a. d. C. y llenando la mayor parte del primer milenio de nuestra era.

3) Tenemos en tercer lugar las culturas llamadas post-clásicas que en México se inician con la irrupción de los toltecas, desde el Norte, continuando con los chichimecas a los que pertenecen los aztecas, y en el Perú con la decadencia de Tiahuanaco y la subida del reino de Chimor y los comienzos del imperio inca; van estos procesos de los últimos siglos del

primer milenio nuestro hasta mediados del segundo, o sea hasta los comienzos de la conquista española.

Seguramente es un hecho llamativo el paralelismo del desenvolvimiento cultural que se destaca en los grandes centros del desarrollo y representa ciertamente una prueba de que pudo existir una vinculación entre esos centros, que puede ser mayor de lo que nosotros podemos afirmar a base de nuestros conocimientos actuales.

Resalta claramente que todo cuanto nosotros podamos deducir de las fuentes escritas del XVI, se limita al tercero, el último de los tres períodos que brevemente hemos expuesto, sino solamente a las condiciones que los europeos encontraron a su llegada. Es verdad que los cronistas recopilaron muchas tradiciones que se remontan a siglos anteriores pero precisamente en el caso de los pueblos mexicanos es patente que esa tradición oral empieza con la llegada de aquellos emigrantes cuya invasión condujo a la caída del orden teocrático.

Ante estos hechos surge, pues, la cuestión de cuáles posibilidades se nos ofrecen para averiguar las condiciones culturales de los pueblos indios, en general. Y contestando, asimismo, de un modo general podemos afirmar que disponemos de *dos grupos mayores* de testimonios históricos, o sea el patrimonio *arqueológico* y el tesoro de las *fuentes escritas*.

Hablando primero de la arqueología, tenemos por un lado los restos de monumentos arquitectónicos y, por otra parte, toda la riqueza de cuanto se ha sacado del suelo que, en su mayor parte, representa el contenido de las tumbas, las ofrendas funerarias ante todo, y es un hecho un poco triste que nuestros conocimientos de las culturas sumergidas se basen ampliamente en el sacrilegio y la violación de los sepulcros. Ahora bien, es para nuestros puntos de vista importante que entre ambos grupos de fuentes que acabamos de mencionar existieran dos aspectos distintivos. El uno es que los períodos remotos del desenvolvimiento cultural son del dominio absoluto de la arqueología, mientras que las fuentes escritas siguen ganando terreno en igual medida que avanzamos en el curso del tiempo. Y este proceso va acompañado del otro fenómeno, de que ambos grupos tienen sus distintos centros de gravedad: mientras que la arqueología nos aclara, ante todo, los progresos técnicos, las formas expresivas del arte, y manifestaciones religiosas también, son las fuentes escritas las que nos revelan los vastos campos de la vida espiritual y social; todo lo que en Inglaterra investiga la "social anthropology" o sea la convivencia de los hom-

bres en sus vinculaciones funcionales. Haciendo uso de los métodos desarrollados por las ciencias naturales, v. g. el análisis de los polen, la dendrocronología, y en los últimos años del Carbono 14 que hoy predomina, le es dado a la arqueología pasar de una mera cronología relativa, sacada de la estratigrafía de los hallazgos en el suelo, a una cronología absoluta. Hay que llamar, sin embargo, la atención sobre el hecho de que tanto el análisis de polen como la dendrocronología se *limitan* a casos muy especiales y que el método del Carbono 14 supone el hallazgo de material orgánico, y no en escasa cantidad; tampoco debemos menospreciar, no obstante, los progresos de los métodos que mencionamos —los resultados de la estratigrafía tipológica que realizó una verdadera obra maestra en el caso de la cerámica peruana que con su riqueza de estilos y amplitud temporal, ciertamente representa el fondo arqueológico más amplio del mundo entero.

Volvamos ahora al segundo grupo de testimonios y procedamos a distinguir dentro de este conjunto de fuentes, los *cuatro sub-grupos* siguientes:

1) Tenemos en primera fila, tanto debido al número de documentos como al peso de su contenido, todo el tesoro de documentos en idioma español, cuya riqueza, única en el mundo, llena bibliotecas enteras y, en parte, descansa inédita en los archivos.

2) Tienen un peculiar valor en el marco de esta documentación escrita, aquellas obras que están redactadas en idiomas indígenas y que, por tanto, nos reflejan más netamente el alma y la mentalidad de aquellas gentes; citamos como ejemplos elegidos entre otros tantos, los textos aztecas resumidos por Bernardino de Shagún o las de Chimaepahin, los mitos peruanos recopilados en lengua quechua por Francisco de Avila, o los textos quechuas insertados en las obras de Felipe Guamán Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua...

3) Las hay otras manifestaciones que, aunque no fueron sentadas por escrito sino en la temprana época colonial, se remontan aparentemente a períodos anteriores y fueron transmitidas de una generación a otra por la tradición oral; pertenecen a este grupo, para referirnos a otra nación, los Anales de las Cakchiquel y de Popol Vuh, los dos de las tierras altas de Guatemala, y los llamados libros de Chilam Balam procedentes de los maya de Yucatán.

4) En muchos casos es patente que la tradición oral especialmente dentro de una casta sacerdotal, iba acompañada de apuntes gráficos que servían de apoyo a la memoria mental, y con esto ya estamos frente al problema de las antiguas escrituras jeroglíficas desarrolladas, al menos por una parte de las civilizaciones indias.

Antes de entrar en esta materia, cabe hacer una advertencia preliminar. Y es que hemos de distinguir claramente entre escrituras en un sentido más estricto y otras documentaciones en un sentido más amplio que no merecen la denominación de escritura, pero sí representan manifestaciones artístico-espirituales que nos transmiten conceptos o ideas de sus creadores. Cito como ejemplo las incisiones rupestres (que con tanta frecuencia encontramos en los países de los chibcha, de Colombia), que ciertamente representan un primer paso hacia la documentación de ideas espirituales, como igualmente experimentamos una parecida manifestación encontrándonos ante los frescos de Pañamarca, en el Valle de Nepeña del Perú, aquí tampoco falla la expresión de conceptos religiosos. V. g. para especificar con un solo ejemplo la representación de un Dios felino que al mismo tiempo está concebido como el sacerdote que ofrece el sacrificio, siendo patente en este caso la confluencia de los conceptos de dios y sacerdote, fenómeno tan familiar en el mundo religioso de los mexicanos. En este sentido hay, pues, numerosas creaciones (pensemos tan sólo en los motivos míticos de la cerámica) que ciertamente nos dan acceso a la mente de los pueblos en cuestión sin merecer por eso el nombre de escritura propiamente dicha, de cuya existencia entre los antiguos americanos quisiéramos dar cuenta en un resumen que no puede ser sino breve y superficial.

Son conocidísimos los códigos mexicanos de los cuales se conservan 17 originales aparte de otros tantos que conocemos por copias del XVI. Los mejor ejecutados son los códigos mixtecos. En cuanto a su contenido los más de los códigos representan una mezcla de temas históricos y religiosos, mientras que en otros casos tenemos que ver con los así llamados tona-lamatl, o sea libros de adivinación. El análisis de los códigos mexicanos se hace posible gracias a diversas circunstancias, a saber: la existencia de comentarios de la temprana época colonial, el conocimiento del sistema de numeración y, ante todo, al carácter gráfico de las representaciones, sin que falten los símbolos abstractos y los comienzos de una escritura fonética del tipo silábico.

No podemos entrar en más detalles tampoco en lo que se refiere a los códices de origen maya de los que lamentablemente no nos quedan más que tres, a saber el Codex Dresden-sis, el Codex Peresiano y el Codex Tro-Cortesiano, conservado este último en el Museo de América de Madrid. Coinciden las representaciones jeroglíficas en los códices con las de las célebres estelas, con la diferencia de que debido al material, la ejecución de los signos en las estelas tiende más bien a un estilo caligráfico mientras que el papel (de fibras de pita) facilitó una manera más bien cursiva. Al lado de representaciones gráficas se nos presentan, de igual modo en las estelas como en los códices, una mayoría de signos jeroglíficos cuyo significado nos es conocido tan sólo en una tercera parte, más o menos; parece que tampoco dieron resultados los ensayos rusos que hace años anunciaron el desciframiento de las escrituras mayas. Ya representa un gran progreso el entender completamente el sistema de numeración, que se basa en un cálculo vigesimal y de tanta importancia para la ciencia porque los mayas tenían la benemérita costumbre de grabar en las estelas que erigían en sus ciudades, la fecha de su erección.

Son menos conocidos otros ejemplos de una escritura indígena en América aunque, es verdad que los tolteca cuando emigraron desde Tollan hasta el Sur, no olvidaron conducir consigo el arte del calendario y los signos jeroglíficos. En su nueva patria, a la que estos nicaraos dieron su nombre, sus sacerdotes seguían dedicándose a la ejecución de los tonalamatl, o sea libros de adivinación que consistían en fajas de piel de ciervo y alcanzaron un tamaño de 10 a 12 metros de largo con escritura en negro y rojo, de los que desgraciadamente no se ha conservado ningún ejemplar.

Aún más al Sur, en la parte oriental del istmo de Panamá, los cuevas, antepasados de los actuales cuna, conocían representaciones gráficas que ellos pintaban con distintos colores sobre tablas de madera y que asimismo acusan su origen nortño por la semejanza con representaciones parecidas usadas entre una que otra tribu de Norteamérica.

Y siguiendo aún más hacia el Sur estamos con el último eslabón de este arte entre los catío, del Estado de Antioquía, en Colombia, que sabían imprimir, por medio de estampillas o sellos, muestras multicolores en sus tejidos, que según los cronistas de la época representaban una escritura ideográfica.

Y encontrándonos así ya en la región andina, surge por

último el problema de la existencia o ausencia de una escritura en el Antiguo Perú.

Pensamos, en este orden de ideas, en los llamados quipus o cuerdas de lana o algodón atadas a una matriz, de diferente color. Pero realmente es así que estos quipus servían esencialmente para fijar valores numéricos, sea de ganado, sea de tributos o de unidades militares; se efectuaba esto por medio de nudos practicados en las cuerdas, observando ciertas distancias, que correspondían a un estricto sistema decimal, expresando así el número de las unidades de a uno, de a diez, de a cien, etc., y expresando lógicamente el cero por dejar libre o sea sin nudos, el lugar que correspondía a las unidades en cuestión. Es patente, pues, que a los antiguos peruanos les era bien corriente el concepto de cero. Mientras que las tumbas de las costas peruanas nos han conservado, gracias a su clima extremadamente seco, un nutrido grupo de quipus, carecemos por completo de otros testimonios, quiero decir de objetos arqueológicos que puedan comprobarnos el conocimiento de una escritura propiamente dicha. El conocido coleccionista Rafael Larco Hoyle quiere interpretar en este sentido las no raras representaciones de pallares en la cerámica, pero la verdad es que esa interpretación es una mera hipótesis. Uno que otro de los cronistas habla de una escritura gráfica o jeroglífica en tiempos antiguos, y esa tradición les sirve de apoyo a aquellos que con Ibarra Grasso consideran como una herencia de otros tiempos las escrituras jeroglíficas de hoy que a los campesinos de algunas regiones de Bolivia les sirven, para memorar las oraciones cristianas, el Credo o el catecismo católico.

Llegamos pues, para terminar, a la conclusión de que actualmente (pero podemos añadir: como siempre) nuestros conocimientos tienen sus límites, trazados por un lado por la falta de una documentación escrita en cuanto a los períodos más remotos, falta que nos cierra lamentablemente una verdadera comprensión de la así llamada fase clásica o teocrática. Y, por otra parte, sentimos tanto más que en el más importante caso de una legítima escritura del primer milenio, o sea en el caso de las inscripciones mayas, no podamos descifrar todavía la gran mayoría de signos jeroglíficos y carezcamos por eso de un amplio acceso al pensamiento de sus creadores. Hay, sin embargo, esperanza de que en ambos campos que acabamos de citar, un próximo futuro pueda ampliar nuestro horizonte y eso tanto por los avances de la labor arqueológica como por revelaciones archivísticas.

Con motivo de la edición de la tesis "De lo Barroco en el Perú" (1938) de Rafael de la Fuente Benavides —en la actividad literaria, Martín Adán— el ex-Rector de la Universidad de San Marcos ha escrito este ensayo a manera de prólogo.

Lo Barroco y Martín Adán

Debimos editar este libro, esta magnífica y singular tesis doctoral, hace veinte años. El autor de estas líneas acababa de ser electo por primera vez Rector de San Marcos; "Martín Adán", mi antiguo alumno, jamás mi discípulo, me entregó los originales de *De lo Barroco en el Perú* para que, como editor de su primer libro, *La Casa de Cartón* (1928), hiciera igual con la que iba a ser y es su segunda obra en prosa. Un amigo —amigo ¿eh?— de esos que no faltan, habíanle persuadido de que aquella nueva vinculación conmigo o con algo que yo representaba, supervivencia de una larga, limpia y entrañable amistad, sería interpretada entonces como expresión de solidaridad "política" entre Martín y yo. El, lleno de confusión y hasta de bochorno, me retiró cortésmente los originales: se los iba a publicar una entonces prestigiosa, conservadora y activa editorial limeña. A los veinte años de la fallida promesa, *De lo Barroco en el Perú* (1938) continúa inédito. Parecería estar escrito que cada cuatro lustros, Martín y yo nos reuniéramos en alguna aventura publicitaria. Hablando a lo folletinesco, digo, a lo Alejandro Dumas, me tienta titular la coyuntura: "Veinte años después". Sin embargo (no hay en ello prejuicio alguno), Martín Adán sigue de jardinero de raras mosquetas en invernaderos fabulosos. Los tulipanes negros, diz que son raros y costosos; la prosa del calibre y sensualidad que se encrespa en estas páginas es como aquellos tulipanes: su aroma carece de clasificación precisa, aunque no de marca: es suya y de nadie más.

¿Qué se propuso Martín al escribir su tesis? ¿Sólo se doc-

toró en Letras (“y en melancolías”)? Pienso que no. Quiso (o sucedió sin quererlo) demostrar que en su propio estilo caben la fantasía y el criterio, la arbitrariedad y el equilibrio. Los catedráticos aprobaron el estudio porque habría sido vergüenza desaprobarlo; habría equivalido a mostrarse incapaces de entender, y un catedrático universitario debe ser capaz de entenderlo todo, hasta lo que no entiende, como en el presente caso.

Por aquel tiempo, Martín Adán no había cumplido los treinta. Era un joven piafante, pero no cándido. Ya había iniciado sus intermitentes retiros, a cierta Recoleta de los cansados de la cordura, y solía buscar el reposo del ensueño en el más accesible de los paraísos, el del alcohol. Su protesta y su reafirmación, supérstites de un inolvidable y largo aprendizaje en un colegio germano, lo impulsaban a revisarse; revisándose, tal vez sin darse cuenta de su verdadero propósito, descendiendo al infierno de lo barroco para apoderarse de su propio infierno y trazar coordenadas, bisectrices, paralelas y tangentes en torno de su recorrido. Al examinar los autores que previamente descongeló para sus fantásticas y entusiastas autopsias, no dispuso tan sólo de los barroquistas peruanos; quiso revelar que, así como, según Darío, en América “quien que es no es romántico”, así, en el Perú, nadie que sea algo ha dejado de militar (uso el verbo sin intención póstuma) en lo barroco. Sociedad, ciencia, idioma, geografía, instituciones, usos, afectos, todo ello basado, adventiciamente, en el aire de las formas, debía expresarse en una literatura encarnizada con las formas a despecho del pensamiento. Los desesperados son así. Y Martín, como el Perú y su literatura, es un desesperado paciente, de “mano desasida”, o sea, desligado de ataduras y apoyos, lista a la caída o al vuelo, en perpetua inminencia de ala.

El tema de *De lo Barroco en el Perú*, el libro en sí, equivale a una autobiografía literaria; refleja la sabiduría, los gustos y las tendencias estilísticas de Rafael de la Fuente Benavides, conocido *urbi et orbi* como Martín Adán. ¿Quién más barroco que él. Y qué más barroco que *La Casa de Cartón*, *Travesía de Extramares* y *La Mano desasida*, poema este último que sobrepasa el barroquismo y al suprarrealismo para alcanzar la ignota dimensión del “martinadamismo”? Al enunciar los dos últimos títulos me sobrecoge la duda: ¿qué se entiende, o, mejor, qué se estima, siente y presiente, juzga y prejuzga e imagina con la palabra *barroco*? ¿No ocurrirá con ella lo que Jacques Barzum nos revela en relación con el concepto de romanticismo (ver: *Romanticism and the Modern Ego*, 1943). No citaré al respecto a ningún tratadista, pues, caso raro, es-

tán todos ellos casi de acuerdo al respecto, lo cual infunde serias sospechas de arbitrariedad *in pectore*. Prefiero aludir a la opinión de un escritor nada sospechoso de ortodoxia, aunque sí de intersexo, al cubano José Lizama Lima, quien en esa apología, vergonzante y lujosa, titulada *Paradiso*, biblia de barroquismo y homosexualidad, auténtica fruta del trópico, escribe: "La crítica ha sido muy burda en nuestro idioma. Al espíritu especioso (sic) de Menéndez y Pelayo, brocha gorda que desconoció siempre el barroco, que es lo que interesa de España y de España en América, es para él un tema ordinal, una prueba de arsénico y de frecuente descaro. De ahí hemos pasado a la influencia del seminario alemán de filología" (p. 321. Ed. Lima, 1968).

Conciliando la intención con el modo de decirlo, el qué y el cómo, Martín Adán realiza en las páginas que siguen un examen vertical y a voleo; vertical (no es palabra política, Martín, ni tiene sentido sectario como afirman los que no han leído a Sorel ni al Vaticano) de la literatura del Perú desde sus inicios en lengua castellana; a voleo, porque la imaginación —"la intuición" dice él disculpándose—, le arrastra por mil caminos asimétricos y excéntricos, sin que él trate de ser plural, mas sin hacer nada por impedirlo. Y, dicho sea de paso, el texto del libro que el lector tiene ante sus ojos, se parece como pariente lejano, nada fraterno, a la tesis del mismo autor y título que nos propusimos publicar hace veinte años: en el transcurso del proceso imprimitorio, Martín deslizó un nuevo original con todas las enmendaturas y agregados, fruto de sus renovadas vigiliass en derredor de lo mismo, más algunas interpelaciones de textos paralelos, con todo lo cual Edmundo Bendezú, flamante doctor en Letras, que se ha graduado con dos trabajos sobre el propio Martín Adán, ha rearmado la obra definitiva, con la aprobación del inquieto y descontento autor.

Lo primero que llama la atención es que, en realidad, el libro quizá debió de titularse "De lo romántico" y no "de lo barroco". Recuerdo que en 1928 ó 29, cuando Martín y sus compañeros de colegio y año cursaban Literatura Peruana con cierto profesor que se desempeñaba con el ciego entusiasmo de un catecúmeno nos propusimos, entre todos, formar un libro sobre el romanticismo en el Perú, el cual debía llevar como prólogo un estudio del enseñante. Entre los miembros de aquel grupo estaban Enrique Peña, Jorge Patrón Yrigoyen, Estuardo Núñez, Gonzalo Lora y Martín Adán. Hubo otros, a quienes no recuerdo. Las citas, que sobre ciertas indagaciones acerca de ese tema hace Martín en las páginas que siguen, se refieren con-

cretamente a los esguinces de Núñez y de Peña, gran poeta este último, de los más finos, tiernos y herméticos que hayan nacido bajo el plumizo toldo de Lima. Por eso, en todo el texto y, muy especialmente al llegar a las "conclusiones" —inevitable capítulo final de toda tesis que se repunte tal—, Martín insiste en que, desde el comienzo, encaminó sus pasos desde y a través de lo romántico, en su sentido esencial —dilttheyano, diría yo— y que fue caminando sobre esos prados como se dio cuenta de que la forma —"forma disforme", jugardeará simílicadentementente en una página— llegó al descubrimiento de lo barroco. De suerte que, si nos atenemos a estos y otros muchos apuntes del estudio o disgresión de Martín, llegaremos a la provisoria, pero no deleznable conclusión de que para él, romántico pudiera ser el impulso y barroco su realización. Algo así afirmé en un trabajo sobre *El Lunarejo y Góngora* (1927), y antes en una contribución para el Congreso Científico Panamericano reunido en Lima, en 1924, hace más de cuarenta años. Martín lo recuerda generosa aunque parcialmente cuando inicia uno de sus capítulos recogiendo una apreciación mía sobre el carácter barroco de casi todos los aspectos de nuestra vida individual e institucional. De ahí que haya sido y siga siendo tan fácil en el Perú, perder el respeto a lo sustantivo, envueltos como nos hallamos en nubes de formalismo. De ahí que pretendamos ser tan gramaticales, aunque nos falte estilo. De ahí que, como decía Fréizer desde el siglo XVIII, sea tan frecuente que concurramos entusiastas a bulliciosas procesiones (forma) pero descuidemos el ayuno (fondo o sacrificio). De ahí que, aunque mudemos de gobierno (y a menudo de Constituciones), sigamos siendo un hatillo de conservadores, no como los quiere Martín Adán, conservador confeso y no entrañable, sino como no los quisiera nadie que tuviese de veras auténtico sentido conservador.

Mas, tratemos de ofrecer una imagen siquiera sucinta y hasta volandera de lo que contiene el trabajo de Martín, de sus orientaciones e implicancias, aunque no sea posible transcribir muchas de sus expresiones, sus giros y neologismos geniales, en los que se halla, velada por las hojas, confundida con la corola, la miel de un estilo el más sabio de cuantos se han escrito contemporáneamente (eximo a Garcilaso, al Lunarejo, y a González-Prada) en la tierra de Amarilis y Peralta, en este Perú cantado por Miramontes con versos que despiertan con derecho, la adhesión ferviente del contumaz esteta e ironista de *La Casa de Cartón*.

El examen (—disgresión poética llena de lampos y de intuiciones—) comprende nominalmente a unos pocos autores:

Amarilis, Mexia de Fernangil, Miramontes, Peralta, Concolorcorvo, Melgar, Pardo, Segura, Los Bohemios, Palma, Juan de Arona, Althaus, Chocano, Eguren; pero, en realidad, bajo el nombre de éstos, corre el caudaloso río de la literatura colonial y republicana. Algunos se sorprenderán de que, en el recorrido largo y no siempre venturoso que el autor hace entre autores y publicaciones del Perú, de los siglos XVIII, XIX y primer tercio del XX, apenas se detenga en Valdelomar y Vallejo, y, que, en cambio, conceda cierta mayor atención a José Diez Canseco y a Fernando Romero. No menciono tales nombres por vía de comparación, sino para confirmar la sintonía cronológica, la incidencia temporal, como diría un “desarrollista” de la economía (y naturalmente subdesarrollado en el idioma). No se podría alegar que aquellos dos eximios escritores, Valdelomar y Vallejo, escapan a la órbita cronológica de esta obra. También es notorio el poco espacio que Martín otorga a González-Prada, cuyos poemas, con los de Eguren, rescata de cualquier juicio, malsano, atribuyéndoles, como así es, carácter poético de suyo, a cada verso.

Si el texto de *De Lo Barroco* fuese el mismo que se presentó a la Universidad allá por 1938, habría poco que observar al respecto; pero ha sido objeto de una reiterada y nunca detenida maceración, de un prolijo retoque y, según se desprende de los originales comparados, reajustado y depurado por Edmundo Bendezú, tarea que abarca hasta prácticamente 1960 o después. De manera que sería permisible pensar en cierto carácter definitivo de las menciones y los juicios siguientes, y en que para Rafael de la Fuente Benavides, el panorama de la literatura peruana y su crítica se hallan, según su dictamen, totalmente en las páginas del presente ensayo, que, pese a los reajustes aludidos, prescinde de todo cuanto de exégesis se ha publicado después de 1940, lo que explica algunos lamentables vacíos informativos.

Tales vacíos se salvan de sobra con la chispeante originalidad de los juicios y extensiones que Martín exhibe a lo largo de su trabajo. Sin cansar al lector, subrayaría algunos de los que más han llamado mi atención.

Trataré de lo romántico no en la literatura del Perú, que es campo segado, ni aun en nuestro, sino de lo romántico en lo romántico...” dice Martín Adán al comenzar su empresa (p. 13). Luego delimita más su propósito (no cumplido): *En este ensayo, por hacerlo más impresivo, me abstengo en cuanto puedo de tratar de los románticos felices, entre los cuales debiera*

contar a Palma, a quien pongo por sincero y angustiado". Sin embargo de esta nueva connotación (repito no sellada por los hechos), el abanico romántico se abre con cierta liberalidad dejando a lo barroco con frecuencia fuera de juego, si no fuese porque el estilo y el punto de vista del autor son definitivamente barrocos, o sea, románticos, ya que, según él, y no le faltan razones, lo uno se identifica con lo otro, y, más aun, en el caso personal suyo, sería mejor hablar de *conceptismo*, que es la tendencia predominante en la forma de Martín Adán, escritor gracianesco convicto y también gongorino, y en todo caso, lo repito, martinadanesco.

En el primer capítulo se encara Martín con tres autores: "Miramontes, Amarilis y La anónima", trío bien escogido: debió agregar desde el título, a Mexia de Fernangil, a quien alude, y a Enrique Garcés y a Diego Dávalos de Figueroa, a quienes ignora, porque del Padre Ojeda (ú Hojeda) si comenta algo en forma no tan encomiástica como merecería el autor de aquel magnífico verso: "*cayóse de mis manos la esperanza*" y de la terrible imprecación de los azotes: "*Yo pequé, mi señor, y tu padeces;/ yo los delitos hago y tu los pagas*", etc.

Hace bien De la Fuente en hurtar el cuerpo a las inferencias históricas, historicistas o historizantes que emparedaron por mucho tiempo la infinita gracia poética de Amarilis, la certeza descriptiva de Miramontes y el señorial empaque de "la anónima". En lo segundo, lo referente a Miramontes, el juicio es exacto y jugoso, o sea, promisorio. Reconozco, en lo que me toca, que allá por 1920, o sea en mis diecinueve años (sí: 19) cuando, redescubrí y recomenté a Miramontes, poeta ignorado desde los tiempos de la *Revista Peruana*, concedí excesiva importancia al encuadramiento cronológico y a la identificación personal del desconocido vate, y descuidé las excelencias líricas del poema, Martín Adán ha acertado en ello. No así, en cuanto a Amarilis, cuyo poema todavía deja fluir sugerencias y esencias de segura fecundación próxima.

El segundo capítulo, "Peralta y los culteranos", encierra una defensa del versificador de *Lima fundada*, mas no en este "centon" que, al parecer, ha leído Martín de prisa, sino en sus obras dramáticas, las publicadas por Irving Albert Leonard, precisamente el año anterior al que se escribió este libro, lo que quiere decir que aquel remozamiento del Peralta dramaturgo estaba en plena moda y constituía una novedad de 1938.

Por supuesto, Martín Adán no demuestra haber leído muy asiduamente —y Dios lo libre— a Peralta, ni había conocido, *cela*

va sans dire mi estudio *El doctor Océano* (1966) que le hubieran sugerido algún retoque a su texto original. Le sirve el personaje para partir empeñosamente a un recuento, en alguna manera analítica, del culteranismo, que, él lo sabe y lo dice, no debe confundirse con el barroco, de que es provincia, ni con el gongorismo, de que es segmento. Al comenzar el capítulo segundo, me adjudica o reconoce un pensamiento básico: "*El culteranismo, afirma Sánchez, es un modo de expresión anterior al gongorismo en la literatura del Perú*" (p. 49). He sido y soy un poco más radical: sostengo desde 1924, aproximadamente en la mencionada contribución presentada al Congreso Científico Latinoamericano reunido aquel diciembre en Lima, que el peruano es de naturaleza formalista, lo que le inclina al barroquismo; que los indios, y citaba entre otros los casos que menciona el doctor Cárdenas en México, y el del Lunarejo, en Cuzco (y podría extenderme a ciertos aspectos del mestizo Garcilaso), que los indios señoriales y semiurbanos tienen indudable tendencia al formalismo, a la solemnidad y al conceptismo; y que el español renacentista, importó de Italia y de Oriente un estilo parecido, de donde la infantil aserción de muchos de nuestros historiadores literarios, que dan por sentado que se puede establecer un año fijo, un día calendario, para señalar la iniciación de nuestro gongorismo literario, y atribuyen esas virtudes al P. Juan de Ayllón, a su poema sobre los 23 mártires del Japón y al año de 1630, sólo puede tomarse como una señal de tránsito, como una facilidad al viandante, pero de ningún modo se confundirán señales y facilidades con el camino ni con el transeúnte mismos. Martín me honra con su avenimiento, y me regocijo de ello por la finura y perspicacia de quien me lo reconoce.

Hay otros puntos de información y debate en aquella parte del libro, que podrían ser modificados en vista de los nuevos aportes, especialmente los de Leonard, Torres Revello y otros bibliógrafos. En cambio destaca su garbo la apreciación sobre lo que Góngora cambió en significado al ser trasladada su escuela a nuestro Nuevo Mundo: "*El gongorismo —dice Martín Adán— una vez llegado a América, ha de afectar, elemental y simple, reducido a puro y estricto estilo, y será para su progresiva desfiguración y efectiva desgracia*" (p. 57). Tales "desfiguración" y "desgracia" preocupan al auténtico estudioso de nuestro fenómeno cultural. De insistir en el escarmenamiento de las melenas barrocas de este comentario sobre lo barroco, estaríamos infringiendo un agravio innecesario al buen sentido y un desaire absurdo a Martín, quien con gentil desenfado, como excusándose, pero en realidad confesándose, escribe: "*Mi vacilante opinión no proviene de investigación metódica considerable, sino que es me-*

ro presentimiento cuando no intuición brevísima. Sea, pues hipótesis. Pido para mi teoría no más que paciencia y sonrisa" (p. 66) Bajo su apariencia de humildad, estas palabras revelan la fe en el acierto intuitivo, y juegan al escondite con el lector, a quien despiertarían si no utilizara una aguja de marear para surcar oleajes conceptistas.

El tercer capítulo se titula "Concolorcorvo, Olavide y Valdez". Ciertamente, nos hallamos ante una triada o trilogía lo menos barroca que pudiera darse, y acaso, salvo el segundo, no tan romántica como otros autores a quienes se refiere. Martín parte de la creencia en boga, cuando él escribió su primer "papel", de que Concolorcorvo podía ser mestizo, con algo de indio en las venas; pero, al haberse comprobado que se trataba de un español culto y politiquero, como lo fue el Licenciado La Vandra, muchas de las premisas tienen que cambiar. No es culpa, si culpa, del autor, sino que la investigación y el análisis al respecto no habían llegado hasta el punto de certitud a que han llegado con Marcel Bataillon. Lo que, si, es exacto y revelador es lo que afirma acerca de la relación "geografía-romanticismo", o sea "naturaleza-romanticismo" en "Los Amantes del País", o sea, en el círculo de sabios hispano-criollos que a fines del siglo XVIII lanzaron el primer *Mercurio Peruano*. Añade otro elemento esclarecedor: "*la confusión que la Revolución Francesa causa en el ánimo de Olavide*" (p. 87). Aunque abunden las apreciaciones ágiles y profundas, e ingenio y la donosura, este capítulo podría ser desglosado de la obra sin que ella perdiera unidad ni rango. Por su debilidad podría ser considerado como una tregua *ad hoc* antes de acometer el capítulo cuarto que corresponde a Melgar.

Desde mi primer boceto de crítica de la literatura peruana, allá por 1919, insistí en que Melgar ha sido un gran olvidado y un peor entendido. La forma despectiva o piadosa con que Riva Agüero lo llama "momento curioso de nuestra literatura"; el desdén y olvido que le manifiesta Ventura García Calderón, no obstante que su padre (el de Ventura) publicó y prologó la primera edición de *Poesías* del vate arequipeño, daban carácter de suma urgencia a un estudio más detenido, desprejuiciado y sutil, Martín Adán aporta nuevas luces y sobre todo una generosa y alta aptitud para apreciar y resaltar obra tan insólita como la del enamorado de Silvia.

Pese a la interferencia (a menudo predominante) de la quena y la guitarra junto al verso, realzándolo y socializándolo, Melgar aparece a los ojos de Martín Adán como el más auténtico de los románticos peruanos. Es verdad. No había necesidad para afirmarlo de expresar ninguna desconfianza en Me-

néndez y Pelayo, ni un fluir de alusiones a Middendorf, buen explorador de idiomas, en este caso del quechua, pero no tan experto catador de estilos literarios. Naturaleza y mujer, y la frecuente lectura de un clásico cuasi romántico (Ovidio), constituyen el sustrato temático de aquella poesía. *"El yaraví de Melgar, más de Melgar, en cierto sentido el mejor, es el que se le devuelve, enajenado e inalterable, con razones de quena y de luna arequipeña. . . . En verdad, los términos de la poesía de Melgar son los propios sustanciales y virtuales de la estrofa nuestra, si se deslinda en su sentido. Todas las medras de nuestra poesía se sitúan hacia acá desde el Melgar angustiado"* (p. 115).

Melgar se alza como un pendón romántico, más no barroco. Es el envés y el revés del anunciado tema de la tesis.

En el capítulo quinto trata de Pardo y en el sexto, de Segura. No se rompe allí la fatal dicotomía de nuestra literatura prerrepública. El primero ("es más fácil estudiarlo como clásico") atrae largamente la atención del autor. Martín Adán siente o se inventa una constante idolatría de la bohemia y el conservatismo. Curiosa mezcla, curiosa pero efectiva. De ahí que, saliéndose del tema literario, afirme con cierta holgura que *"Felipe Pardo, después del Inca Garcilaso, acaso sea el escritor peruano que mejor merece ser imitado en la conducta para con el conciudadano"* (p. 121). Afirmación conmovedora, audaz, pero inconsistente. Además, nada tiene que ver con lo barroco, ni lo romántico. De toda suerte, puesto que se nos suelta al toro, debemos darle un lance o cogerlo por los cuernos. Ni Garcilaso tuvo una "conducta" paradigmática, ni tampoco don Felipe: el uno, por su reacción frente a su propia madre y su deslumbramiento ante los títulos de Castilla, lo cual en nada afea su genio literario, su estupenda capacidad de emoción y de melancolía, su románticismo ancestral y pre-cronológico; en Pardo habría mucho que discutir acerca de sus actividades en Chile y junto a Gamarra durante la invasión del Perú para "libertarlo" acaso de su propio frustrado destino nacional, según lo afirma Riva Agüero en *La historia en el Perú* y otros lugares.

Dejemos el debate. Tengo tanto y tan antiguo deseo de realzar no los aciertos, que no lo necesitan, sino las anticipaciones de Martín Adán, que prefiero seguir de largo con los ojos fijos en "lo barroco" y, subsidiariamente, en "lo romántico", para no extraviarme a través de la taumatúrgica selva de paradojas y *concetti*, casi preceptivos, de que inunda cada

página el fantasiador insaciable y el contradictor sustancial que se mueve dentro de sus límites carnales del autor de *Travesía de extramares*. Para excusar los yerros de su héroe provisional, dirá: “los defectos de Pardo son los del satírico; y los del satírico son los del objeto” (p. 133), con lo que la causa de los “defectos” de Pardo sería el Perú, nada menos, el Perú, “objeto” de sus sátiras. La presencia de Segura en el contexto nos desconcierta. Como empedernidos lectores de su obra y rastreadores de su biografía (me refiero a mi *El señor Segura, hombre de teatro*. 1947), me cuesta trabajo explicarme por qué figura ahí entre culteranos, conceptistas, románticos, barroquistas y gongorinos aquel tuerto reilón que no fue esto ni aquello. Si de autor “cómico” (p. 141) se le reputa, ¿a qué acogerlo en un retablo de engolosinados de la forma y del suspiro?

“Los bohemios” ocupan el capítulo séptimo, verdadero *bric a brac*, de comentarios, transcripciones y desenlaces. La interpretación filosófica con que arranca el rubro, empuja a cogitaciones arduas difíciles. Dice Martín Adán: *El romanticismo literario trae inmediatamente su noción y método del panteísmo de Spinoza; más aún, es el propio panteísmo vuelto ameno, sensible, figurado, dinámico, por anécdota y experiencia*” (p. 155). Pudiera citarse todo el capítulo como un modelo de mordacidades, escapes y fantasías, de paradojas e hipérboles, de disgresión y greguería hiladas. Los catedráticos que se encaron a sus páginas han debido sentir calofríos de indignación y azoro. ¿Aprobaron, desaprobaron, entendieron, desentendieron lo dicho? Como fuese, hay pocas síntesis más laberínticas y, por lo mismo, convidadoras que esta de De la Fuente, cuyo “pasacalle” de los Bohemios (siempre con mayúscula) mueve y podría ser interpretada como una estación de enlace de todo el libro, como un *rond point* en cuyos complicados arabescos ferroviarios hay secretas palancas que sólo mano muy diestra manejaría para evitar un descarrilamiento de resultados mortales para la crítica. Max Jacob solía decir allá por 1924 que la novela y el ensayo contemporáneos eran como dos rieles que hasta ahí habían permanecido lado a lado, paralelos, pero que al juntarse, cediendo a la violenta pasión de uno por el otro causaron el desrielamiento de la locomotora de la crítica. En el capítulo séptimo, la locomotora de la crítica parecería más bien un “tío vivo”, o un castillo de fuegos artificiales cuya paloma salta violenta y girante hacia las nubes y sólo retorna a tierra quemados sus cohetes y extintos sus fuegos.

Cuando uno ha leído el delirio enumerativo de *La mano desasida*, la “visión” de Macchu Picchu (sin haberlo visto, pe-

ro, si intuitivo y, de qué gallardo lautreamontesco modo), se explica, cotejándola con la intelección prejuiciosa e intuitiva (estoy en la cauda de Martín Adán, derramando contradicciones) del capítulo "los Bohemios", el cosmos y el laberinto, en el mejor sentido del vocablo, para dar significación a Ariadna y a Perseo; del aquellarre de ensueños que a ratos embruja a nuestro autor. Los fragmentos sobre la nobleza criolla y los deliciosos anacronismos en que se funden argentinos, peruanos, chilenos y bolivianos, "Almafuerte" y "Angelito de Quiroz", deben ser releídos con una faja encarnada en torno del mazo de cuartillas, faja que diga: "peligroso de leerse".

Tampoco guardan directa relación con el tema los capítulos Octavo ("Althaus") y Noveno ("Arona"). Los seguimos y reseguimos por su contenido intrínseco, *per se*, mas no por el hilo del asunto principal.

Palma, que ocupa el breve capítulo Décimo, es presentado en una forma "antitradicional", como prosista, sólo como eso. Chocano (sujeto del capítulo Undécimo) obtiene, en cambio, de Martín Adán, un trato de lujo. Aunque no cree en él, le respeta; aunque no le gusta, se afana por entenderlo; aunque le aturda con sus gritos, le interesa por su espontaneidad y sus giros idiomáticos. Sobre todo al contraponerlo, ilógicamente, a Eguren. Oigamos a Martín: *Si pulula en Eguren lo realmente posible, en Chocano está lo realmente inmediato, concreto, informadísimo y verosímil. El realismo de Eguren, el entrañable y patético de nuestra última ornamentación barroca, será por siglos elemental y contingente en nuestra información literaria, por la forma alegórica múltiple y por el fervor religioso merísimo. En América, Eguren y Chocano son los de la misma camada fabulosa y cuna inasequible, si determina el arrebatado. El paralelo continúa en la misma forma "merísima" y "fabulosa", absolutamente a lo Martín Adán, o sea antitético y litótico, con contracciones y abreviaciones compendiosa y a veces inexpugnables para el sentido común o menos que común. Definiéndolo en sucesivos paralelos concéntricos, dirá el autor de Alma América, palabras como las que siguen: "Tiene del clasicismo borbónico y enciclopedista de Valencia y del romanticismo confinado y positivo de Díaz Mirón; de la obsesión barroca, universal y nimia de Lugones, y del afrancesamiento de corps, desembarazado y empuñador, de Darío. Y digan lo que digan, lo que dijeren, Chocano es formalmente el más bien parecido en la ópera omnia del modernismo americano con todo su montón o con toda su máquina" (p. 323).*

El paralelo se prolonga en el capítulo XII, titulado "Eguren". Sus primeras líneas dicen: "*Chocano da el mejor verso para la estrofa escrito jamás en el Perú. El verso de Eguren es la composición vale por sí solo...*" (p. 335). No estoy de acuerdo con tal generalización. Por ejemplo, un verso aislado de Chocano, o dos versos: "Que quién tomó la vida por asalto sólo pudo morir de una estocada". Bastante fanfarrón y teatral, pero expresivo y elocuente. Martín se distiende al tratar del autor de *La Canción de las figuras*; glosarlo sería reproducirlo *ab integrum*. Coincidencias de temperamento no de biografías; definida e irrestañable vocación literaria; impulso poético irreprimible, matiz y sugestión (o sugerence), adoración vesánica del vocablo en sí, hasta huir heroicamente del lugar común, todo los une y los confunde.

Me he referido a las conclusiones del libro que ocupan su capítulo XIII y último. Para revestirse de aire académico, Rafael de la Fuente emprende a marcha forzada la presentación de algunas afirmaciones contumaces, en especial, sobre el mestizaje, lo indio, la poesía americana, el fondo romántico de nuestra poesía y su forma barroca, ciertos avatares políticos que ilumina sin penetrar. Cierra el volumen dejándonos con el gusto en los labios, pues quisiéramos persistir en este desleír de contradicciones, arrebatos, audacias y timideces, delicadezas y rotundidades, de indudable "toccata y fuga" bachiana (de Juan Sebastián, por cierto). Al final nos queda la sensación de una broma gigantesca, de una intuición taladrante y poderosa. Nos quedan además las burbujas de expresiones caprichosas, espejeantes, sonoras y gráficas, teñidas casi siempre, como los famosos antisonetos de 1927, y *La Casa de Cartón* y hasta las *Espinelas a la rosa*, teñidas de una al parecer inevitable travesura limeña.

De *Lo barroco en el Perú* no constituye, a Dios gracias, un tratado más; un capricho, sí. Reitero mi "indicio vehemente, como dicen los Códigos, de que su inspiración se pudiera encontrar en aquel trabajo universitario en colaboración, sobre lo romántico en el Perú, que propuse a mis alumnos de Literatura de San Marcos, allá por 1928. Dato no inevitable, pero útil, del que se desprenden los contornos y límites de lo glosado.

Olvidémonos del aspecto académico —¿académico?— del libro. Inclusive dejemos aparte sus jugosas improvisaciones y son-dajes. Pospongamos el paladeo de sus imprevistas conclusiones y sus no menos audaces e inesperadas premisas. Si nos encaramos al estilo, tendremos ante nosotros al más genuino y clásico Martín Adán de todos los Martinadanes como han nacido por

esciparidad del tronco único de este disparate lógico, de este chisporrotear raciocinante y alucinado, de la riqueza verbal y el léxico demencialmente castizo con que Rafael de la Fuente acomete todos los sujetos que su fantasía extrae de vigilia o sueño, o de sueño y vigilia, para escaparse a lomo de ellos por los espacios realmente insondables de un *sturm und drang* vanguardista, en cuyo calce pudieran juntarse, en cabalístico anagrama, las rúbricas de Lautreamont, Ramón, Gracián, Kafka y Martín. Este orden de precedencia no deriva de ningún protocolo con establecidas primacías, sino que observa un orden cronológico e intensivo de *crescendos*. No olvidemos: *Travesía de extramuros*, por ejemplo, podría caracterizarse momentáneamente como unos *Cantos de Maldoror*, instrumentados en soneto quevediano; Así, *Lo barroco en el Perú* sería lo que el *Crepúsculo de los filósofos* (Papini) en clave de Ramón y de Valdelomar, relampagueantes aproximaciones para llegar al meollo de un pensamiento y una fantasía irreprimibles como los de Martín. Su esfuerzo por atender a la literatura peruana a través de una de sus tantas aperturas, se transforma en buida cala, y en cala generatriz; en texto para ser leído a retazos y a menudo, a veces para mecer sonrisas de plácido regusto, a veces para entregarnos a la ironía, a veces para excitar el ensueño, a veces para avivar la reflexión, a veces para cotejar juicios, y siempre para disfrutar de un estimulante espectáculo de Maese Pedro literario, y mantenernos en alerta contra el adocenamiento y la rutina. El lector termina de leer *Lo barroco* y vuelve las páginas para recomenzarlo en cualquier capítulo del principio o del medio. Un pensamiento auténtico y una imagen realmente poética vive de sí, reproduciéndose permanentemente. Aquí se exhiben patentemente pensamientos e imágenes certeras y propias, y además algunas lecturas metódicas: fórmula nada vulgar.

Catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad de San Marcos, el doctor Hugo Pesce es autor de importantes estudios peruanistas. En su especialidad de Medicina Tropical, igualmente ha publicado trabajos de resonancia internacional.

Lenguaje y Pensamiento

Aspectos en el Antiguo Perú

EL LENGUAJE

La mención de los caracteres originarios del lenguaje es prolegómeno útil para la revisión de las formas del pensamiento en las etapas tempranas de la humanidad.

El lenguaje como reacción ecológica.

a) Los pre-homínidos, en su proceso de confrontación activa con el ambiente, sistematizan el “gesto”, desarrollando en el cerebro la coordinación del complejo ojo-mano y conquistando así un idioma no-hablado, superior al de los otros primates (Le Gros Clark).

El trabajo de adaptación al ambiente alcanza ya un nivel considerable en la etapa de la transición entre el uso circunstancial, contingente y condicionado a su presencia en el campo visual de los objetos naturales como instrumento (propio de la familia Pongidae) y su utilización sistemática, constante y deliberada (propia de la familia Hominidae).

Es en esta etapa que el gesto-guía “por contigüidad” ya existente en los antropoides (Boulenger) se transforma en gesto-guía “a distancia”, especialmente en su forma de gesto comprensivo en arco de círculo. El gesto de tocar implica la falta de reconocimiento previo de la cosa como exterior a sí mismo; el gesto “indicativo” es ya la expresión del reconocimiento de la cosa como objeto exterior o sea la primera expresión de la

conciencia (Tran Duc Thao). Aquellos individuos o grupos de Hominidae que adquirieron el hábito del gesto indicativo a distancia, expresión de un primer embrión claro de conciencia, merecen por eso el nombre de *pre-hominidos*.

b) Al progresar el desarrollo de la actividad instrumental, "la forma objetiva de la indicación se constituye en forma subjetiva, que define la primera relación intencional de sujeto a objeto como conciencia de la existencia del objeto" (Tran Duc Thao) y por lo tanto como conciencia separada e individual de sí mismo. La indicación intencional a otro individuo implica, además, la función de "llamado", que de manera natural se complementa con una forma vocal. Y este llamado, mímico y exclamativo, es un llamado a actuar sobre un objeto indicado. Es un llamado al trabajo combinado de dos o más individuos. Es la indicación precisa de un trabajo social determinado, por ejemplo de caza, o requerido por la caza. Es esta la circunstancia en que se hace posible el tránsito de la utilización ya rutinaria de determinados objetos naturales como instrumentos a la propia fabricación de instrumentos, mereciendo así estos seres el apelativo de *hominidos*.

En esta etapa, a cada gesto intencional se asocia una voz inarticulada y a los gestos más complejos las voces articuladas, desarrollándose en el cerebro de los homínidos una más reciente área de coordinación, adyacente a la del complejo ojo-mano, que es la del complejo oído-lengua (Winton y Bayliss), dando así nacimiento a la "palabra".

De todo lo expuesto se infiere que, en el contexto del desarrollo del trabajo de adaptación hacia un nivel superior, el tránsito de un psiquismo elemental senso-motor a la forma originaria de la conciencia está representado por la transformación del "gesto" del prehomínido en la "palabra" del homínido. Este camino del lenguaje de gestos al lenguaje mímico-verbal es, en buena cuenta, la historia natural de la senda, cada vez más luminosa que va del acto al pensamiento y propiamente al pensamiento verbal.

c) Con el crecimiento y mayor complejidad de la actividad instrumental, se incrementa el desarrollo paralelo de mano y cerebro y se establece progresivamente una correlación estrecha entre las dos áreas cerebrales de coordinación citadas, dando lugar a una conducta de contenido cada vez más social, o sea afirmando la presencia del Homo. Estas modificaciones evolutivas están acompañadas por un sistema de expresión hecho de

gestos y palabras con plena característica de "lenguaje" (Cassirer), expresión definida de emoción y acción, cargada de sentido; a ella se agrega el contenido de información acerca de cosas, lugares y acciones, cargada de significado, con pleno valor de comunicación social (J. D. Bernal).

El lenguaje como respuesta biológica

Esta génesis del lenguaje no es sino una expresión de la evolución de los reflejos cerebrales, explicada por la moderna teoría de los reflejos condicionados, ya genialmente entrevista por Espinoza (Ética, Prop. XVIII).

Los reflejos incondicionados, ligados al funcionamiento de la corteza, son innatos; los condicionados se adquieren; varios de éstos a través de la evolución se vuelven incondicionados. El conjunto de los reflejos incondicionados y condicionados en un animal cualquiera constituye un sistema primario de señalización. Su creciente complejidad en el hombre dio origen al sistema secundario de señalización (Frolov).

"La palabra es para el hombre una respuesta condicionada tan real como todas las otras respuestas que tiene en común con los animales. Sin embargo la palabra no es solamente otra señal, es una señal de señales" (Pavlov).

Lenguaje y Pensamiento.

Si bien el pensamiento es un proceso que se desenvuelve sobre la base de fenómenos corticales que llegan a establecerse firmemente por el desarrollo del lenguaje, y éste es la realidad directa del pensamiento, cabe afirmar que en este proceso hay que distinguir planos diferentes y también momentos genéticos diferentes.

En primer lugar, el campo de la actividad nerviosa superior como función superior adaptativa del hombre integral no puede quedar reducida a la actividad de los sectores superiores del sistema nervioso que le sirve de base. En otras palabras, la problemática de la psicología no queda agotada con la neurodinámica de la fisiología cerebral, mientras no intervenga el concepto de acto reactivo global (K. Kornilov) del hombre como un ser social. "Si la vida material del hombre provisto de mano y cerebro está forzosamente mediatizada por los instrumentos que son un producto social, su actividad psicológica está mediatizada por otros productos de la vida social, de los cuales el más

importante es el lenguaje" (Itzigsohn). Es la teoría de Vigotsky del "desarrollo cultural de los fenómenos psíquicos".

En segundo lugar, las investigaciones de Vigotsky demostraron que "tanto en su desarrollo filogenético cuanto en el ontogenético el pensamiento y el lenguaje provienen de distintas raíces genéticas". Por una parte, tal como en los primates superiores hay reacciones intelectuales rudimentarias, sin lenguaje, así en el niño de 10-12 meses, "la edad del chimpancé" (Koehler), hay una fase prelingüística del desarrollo del pensamiento; y el comienzo de la hominización, según Bühler, "antes que en el lenguaje estaría en la acción del uso de herramientas que se torna subjetivamente significativo, involucrando así un pensamiento prelingüístico". Por otra parte, "en el desarrollo del habla del niño puede establecerse con certeza una etapa pre-intelectual". "Las dos líneas de desarrollo, del habla y del pensamiento, nacidas separadas, después de un buen lapso confluyen y entonces el pensamiento se torna verbal y el lenguaje racional". Además, en el mismo adulto existen las dos esferas separadas del pensamiento y del lenguaje, que tienen una amplia zona de intersección visible, que es el pensamiento verbal. En el pensamiento interiorizado el sentido global y cambiante de una palabra (Paulhan) predomina sobre su significado. Sin embargo "la relación entre palabra y pensamiento es un proceso viviente"; y, a pesar de que su conexión no es primigenia ni constante, "una palabra sin pensamiento es una cosa muerta y un pensamiento desprovisto de palabra permanece en la sombra". Si bien a la afirmación de la Biblia "en el comienzo era la palabra" Goethe hace que Fausto responda "en el comienzo era la acción", no cabe duda de que la palabra es el fin del desarrollo, "es la coronación del acto".

Los objetos y situaciones que el lenguaje pretende expresar desbordan el contenido estricto de la palabra. Esta desde su nacimiento se vio obligada a cubrir la propia complejidad y latitud del fenómeno, adquiriendo así un valor abstracto y generalizado, es decir simbólico. El manejo de estos símbolos en el cerebro, junto con sus imágenes visuales directas, es lo que constituye el pensamiento humano. (J. D. Bernal).

La palabra sirve para organizar nuestras impresiones sensoriales, no sólo en relación con impresiones previas del mismo tipo, admitiendo la generalización, sino relacionándolas con la experiencia colectiva de la sociedad, acumulada y transmitida a través del lenguaje. La conciencia humana, de tal modo, no es solamente una simple relación entre el individuo y su ambiente

natural. Es algo más: es la relación entre la sociedad y su medio ambiente tal como se refleja en el individuo, es decir un producto social (G. Thomson).

De ahí el obligado interés hacia los tipos y formas de organización social que es requerido por el estudio del pensamiento primitivo.

El Paleolítico comenzó en el viejo mundo hace más de un millón de años y se extiende hasta cerca de 25,000 años a.C. En el Perú, nuestro Paleolítico superior conocido va del 12,000 a.C. al 7,000 a.C. siendo de señalar, además del hombre de Lauricocha descubierto por Cardich, el inmenso taller costero de instrumentos líticos de Chivateros que proporcionó a Lanning más de cien mil piezas de muy variados tipos.

El Mesolítico corre, en general, del 25,000 a.C. al 4,000 a.C. y en el Perú del 7,000 a.C. al 4,000 a.C. Es en este último lapso que, tanto en el cercano Oriente como en México y el Perú, aparecen los primeros focos de eo-agricultura efímera, que entre nosotros fueron descubiertos en Chilca y Lurín por Engel, quien estudió este período en forma exhaustiva y lo ilustró ampliamente.

(Respecto al antiguo Perú, hemos creído oportuno resumir su evolución cultural en un *cuadro sinóptico*, para facilitar la ubicación cronológica de la materia tratada).

EL PENSAMIENTO PRE-LOGICO

La historia del pensamiento se consustancia con la historia del lenguaje. Los niveles de desarrollo de ambos reflejan en lo fundamental los niveles sucesivos de las técnicas productivas y de la organización social.

Cabe revisar, en primer lugar, las fases formativas del pensamiento a lo largo de todo el Paleolítico.

Pensamiento coherente con abstracción elemental.

Las primeras palabras del lenguaje articulado se conformaban con establecer una designación unívoca entre el objeto y la sílaba o sílabas designatorias del mismo. En la etapa del Salvajismo inferior, como entre algunos grupos de tasmánios contemporáneos, existen palabras para designar varias especies de árboles, pero no existe la palabra árbol; en Victoria no tenían palabra para planta, flor, animal, pescado (R. B. Smith). La palabra posee ya, sin embargo, al lado de su contenido con-

CULTURAS DEL ANTIGUO PERU

Sinopsis por Hugo Pesce

Año	ETAPAS Socio - Económicas	COSTA	SIERRA	SELVA
1,530	CIVILIZACION	INCA CHANCAY-INCA CHIMU-INCA TAJARACA-INCA	INCA INCA-COLLA CAJAMARCA-INCA	Neolítico c. Proto-Agricult. (?)
1,430		1350 CHIMU III 1300 Chancay 1200 CHIMU I 1000 Pachacamac 1000 Chanchán : Urbe 1000 TIAHUANACO: HUARI-NASCA 1000 Huanchó 900 Virú 700 MOCHICA IV b 500 Lambayeque I 400 Maranga-Boza; 250 Nasca 5	Inca-Lupaca 1300 COLLA : chulpas 1280 TIAHUANACO Final 1200 Cajamarca - CHIMU 1500 Inca I 1000 TIAHUANACO Decadente 1000 KOTOSH Final H U A R I Lauricocha V 500 TIAHUANACO Clásico 470 KOTOSH Sajarapatac 400 CHAVIN Final 0 TIAHUANACO Temprano 0 CHAVIN Decadente	Shipibo, Ucayali Pacacocha, Ucayali Yarinacocha, Ucay. Upa-Iya, Ucayali c. cerám. sin (?) agric.
0		—100 MOCHICA III : Urbe —100 PARACAS III-Nasca I: Mantos —200 PARACAS II-Necrópolis: Cobre	564 Ccaluyu, Puno Chanapata Clásico Lauricocha IV 1000 CHAVIN de Huanter 1012 PUCARA, Puno 1300 KOTOSH I 1380 Chanapata Temprano 1400 Marcavalle I, Cusco 1500 Proto-CHAVIN	650 SHAKIMU, Ucayl. 524 Pichis Shakimu Tempr.
300		300 Vicus, Morropón : Cobre 400 MOCHICA I 400 PARACAS I Cavernas 600 Maranga I 700 PARACAS: Disco verde, chavín 700 Gallinazos I, Virú 800 Salinar, Moche 920 Cupisnique, Moche	Marcavalle II CAJAMARCA 1 - 2 564 Ccaluyu, Puno Chanapata Clásico Lauricocha IV 1000 CHAVIN de Huanter 1012 PUCARA, Puno 1300 KOTOSH I 1380 Chanapata Temprano 1400 Marcavalle I, Cusco 1500 Proto-CHAVIN	Tingomaría y Pucallpa : chavinoides 800 Tutishcainyo tardío, Ucay.
1,500		1200 Guañape II: Cerám. chavinoide 1350 Huaca Prieta : cerámico		Mesolítico 1275 Pangotsi, Pach. 1320 Imaria, Pachit.
	NEOLITICO Superior	AGRICULTURA AVANZADA (con Maíz, Maní; y Ganadería) Grandes pueblos Arquitectura de Piedra CERAMICA Pesca y Caza		
1,500	NEOLITICO Medio	AGRICULTURA ESTABLECIDA (con Algodón) PRE - CERAMICO (al final cerám. sencilla) Pesca y Caza Pueblos Sedentarios	1842 Las Haldas, Casma : Algodón 1850 Guañape I, Virú 1853 Chancay : Algodón 1900 Paracas, Otuma : Algodón 2000 Proto-PARACAS 2550 Chilca II : Pallar y Yuca 2307 Huaca Prieta : Algodón	1500 TUTISHCAINYO Temprano : cerám. no chavín. 1778 Cobichaniki Pachitea
3,000		PROTO-AGRICULTURA (Sembrío y Cultivo: Pallares y Yuca) Recolección Pesca y Caza Pueblos Sedentarios	3061 Paracas : Cabezas largas 3300 Honda, Talara : batanes 3460 CHILCA II : Pallar y Yuca 3750 CHILCA II : Pallar y Yuca 4000 El Brujo	Arcata, Arequipa LAURICOCHA III 4000 Ichuña, Puno
4,000		EO-AGRICULTURA (Control agrícola: Riego Uso de plantas cultivabl.) Recolección y Molienda (Batanes y Mangos) Pesca y Caza Semi - Nomadismo	4800 Siches, Talara : batanes 5320 CHILCA I y Lurín : agricult. 5500 Paiján, Trujillo 5800 (?) Toquepala II 6000 San Pedro, Chicama 6120 Puyenca I, Moquegua 6815 Playa Chira, Camaná 6880 Paracas: agric. Pallar y Yuca	5000 LAURICOCHA IIB 6000 Quellcatani, Puno 6190 LAURICOCHA IIA 6600 Picasuma, Puno
7,000	PALEOLITICO Superior	SALVAJISMO Recolección Caza y Pesca Nomadismo	7500 CHIVATEROS II-b 7630 Toquepala I 8450 CHIVATEROS II-a 9500 (?) CHIVATEROS I. Chillón 10000 (?) Oquendo 10430 Zona Roja, Chillón	7000 Macusani, Puno 7565 LAURICOCHA I
12,000				

creto, ese grado de abstracción mínima que abarca toda una especie de objetos individuales muy semejantes.

Más tarde la abstracción se eleva, mediante palabras que abarcan géneros de objetos cada vez más comprensivos.

En este proceso de generalización creciente la idea de la cosa o de la acción, cuyo reflejo cerebral es, se hace más compleja y el pensamiento adquiere un grado de sistematización utilitaria creciente.

El pensamiento de la época del Salvajismo alcanza, por lo tanto, el nivel mínimo para que una acumulación ordenada de palabras constituya un lenguaje en el que lo concreto está subordinado a una coherente abstracción elemental.

Ello está de acuerdo con la coherencia relativamente constante de los fenómenos productivos elementales, propios de una recolección de resultados fielmente repetidos en forma homogénea.

La acción mimética y el pensamiento mágico.

La modalidad recolectora simple confina el trabajo social en una modalidad mimética heredada de los primates, diferenciándose, sin embargo, de ella por la conciencia de la existencia objetiva del mundo externo. Mas las vicisitudes recolectoras están expuestas a amplios fracasos y la necesidad impulsa hacia la caza y la pesca, ricas a su vez en frecuentes sucesos adversos. Nace el conflicto entre la voluntad colectiva organizada y la resistencia del mundo externo al que resulta fácil atribuir una voluntad poderosa opuesta a la del hombre. Por el hábito mimético subjetivo, el hombre hipostasía su sensibilidad y su voluntad en la naturaleza (G. Thomson). Las plantas y animales asequibles por el clan son personificados en *totem* de ese clan, con el cual el clan se identifica. Las plantas y animales resistentes son dotados de un poder superior y personificados en *tabú* maligno. Este antropomorfismo originado del conflicto es una reacción creadora para superarlo (M. Müller). La tensión del contraste ha originado el pensamiento *mágico*.

Surgen los *ritos* totémicos, cargados también de mimetismo, cuyos cantos imitan las voces y cuyas danzas imitan los gestos que acompañan la recolección y la caza. Es una técnica ilusoria cargada de intención mágica para propiciar la voluntad del totem y doblegar el poderío del tabú.

A medida de que el trabajo se perfecciona y se emancipa objetivamente de la magia, el aspecto mágico se refugia en lo subjetivo, adquiriendo así una independencia formal (G. Thomson). Su supervivencia larguísima se organiza en *mito* con función explicatoria tradicional y conserva su valor de técnica accesorio de la producción para complementar el control racional y empírico de la misma (J. D. Bernal).

Caracteres y elementos del pensamiento pre-lógico.

Los dos elementos primigenios descritos —el lenguaje como símbolo que abstrae y generaliza; y el mito que acude como explicación y auxilio frente a los contrastes del razonar empírico— son los dos elementos primigenios más saltantes del pensamiento denominado pre-lógico.

Lenguaje y mito ostentan una originaria correlación recíproca, pues representan la primera trascendencia desde la simple experiencia sensorial con valor de metáfora radical, correlación que mientras subsista mantendrá su oposición al elemento lógico del pensamiento (Cassirer).

Es pertinente apuntar el valor y el alcance del clásico esquema que considera al pensamiento “pre-lógico” (Levy- Bruhl) como típico del Salvajismo paleolítico, al pensamiento “lógico” como configurado en la Barbarie neolítica (y culminado con Aristóteles), y al pensamiento “dialéctico” (Heráclito-Hegel- Marx) como producto de la Civilización.

Se trata en realidad de un desarrollo imbricado en el cual cada etapa conserva elementos válidos y actuantes de la anterior. Por una parte son notorias las sobrevivencias pre-lógicas en nuestro subconsciente actual hasta el punto de influir en nuestra conducta; y por otra parte asistimos diariamente a la lucha del pensamiento dialéctico para abrirse paso entre los rígidos cánones de la lógica aristotélica, con evidentes éxitos en la investigación científica y con obstáculos tradicionales en las disciplinas psicológicas y sociales.

Efectuada esta aclaración metodológica, cabe reseñar otros fundamentales caracteres del pensamiento pre-lógico, propios del Paleolítico y que se prolongan a lo largo del Neolítico frenando el incipiente y el visible desarrollo de la lógica formal que se abrirá ancho paso en esta segunda época.

El principio de *causalidad* es reconocido en la esfera directa e inmediata de la técnica productiva en cada nivel dado. En cam-

bio, en la esfera biológica y de muchos fenómenos de la naturaleza es reemplazado por la “*participación*” positiva o negativa con poderes ocultos, lo cual constituye una pseudo-causalidad mística, provista sin embargo de múltiples postulados y reglas prácticas. (B. Malinowski).

La cantidad y el pensamiento pre-lógico.

Es en el campo de los conceptos y de la figurabilidad de la *cantidad* en donde la mentalidad pre-lógica ofrece sus peculiaridades más saltantes, en clara analogía con la mente del niño tierno (Brand y Deutschbein).

a) Los conjuntos no son apreciados cuantitativamente sino cualitativamente; tal como las hembras de mamíferos o de aves, sin saber contar, aprecian rápidamente las variaciones de magnitud del montón de sus cachorros o polluelos por la falta de uno de ellos; tal como el niño aprecia la diferente magnitud de dos montoncitos de caramelos. “Mayor” y “menor” no son, en un principio, designaciones cuantitativas, sino cualitativas de la cantidad apreciada como continua, aunque integrada en realidad por elementos discretos.

b) La primera diferenciación entre lo discreto y lo continuo la realiza mediante las palabras “este-ese” o bien “este-otro”. Es la diferenciación de la “unidad singular” frente al resto; sólo más tarde apreciará la existencia de dos unidades equivalentes, o sea “uno-uno”, cuyo conjunto recibirá mucho más tardíamente el nombre de “dos”, que ya será la embrionaria conquista del primer escalón de la serie de números naturales.

c) La posibilidad de enumeración se realizó antes que la conquista abstracta del número, mediante una simple figurabilidad y ordenación. Valíanse, ora de los dedos de una y otra mano, ora de palitos, pero durante largo tiempo con un sentido “ordinal”, y no “cardinal”, o sea que cada unidad tenía su existencia ligada al sitio que ocupaba respecto a otra, siendo cada sitio distinto y por lo tanto no siendo los números equivalentes en el sentido de intercambiables.

d) Siguió la lentísima conquista del número cardinal. Hoy día hay pueblos que sólo conocen el 1 y el 2; otros que para 3 dicen “dos-uno”. El descubrimiento del 3 demoró milenios y representó la conquista de la pluralidad, considerada durante largo tiempo como totalidad; y fue tan estrepitosa que dejó una huella indeleble en los múltiples mitos de la trinidad. (Hasta hoy

día el hombre civilizado podría confesar que le “gusta” más el 3 que, pongamos el 41). Durante mucho tiempo las cantidades que pasaban de 3 eran designadas como “muchas, indistinguibles, conjunto” (F. Müller). Algunos salvajes todavía las expresan jalándose los cabellos, como quien dijera “incontables” (Hawtrey).

e) El concepto de cardinalidad quedaba limitado al 3, mientras avanzaba la posibilidad de numeración ordinal. Hay salvajes que se tocan sucesivamente el meñique de la mano izquierda, luego los otros dedos hasta el pulgar, luego la muñeca, el codo, el hombro, el pecho y vuelven a descender homológamente por el lado derecho del cuerpo (Hunt). Si hace falta, vuelven a comenzar (Haddon). El sistema de los palitos fue empleado igualmente con sentido ordinal: de ello ha quedado huella en la notación romana de los números.

f) Durante la larga etapa de la conquista de los números ordinales, cada número alcanzado tenía una existencia propia en correspondencia con determinado fenómeno natural y se le atribuía un significado simbólico-representativo: así acaeció con el 4, representativo de las estaciones y de los puntos cardinales. Así en el Perú (Valcárcel). Aquí “las analogías místicas no desempeñan sino un papel secundario, pues se desarrollan más tardíamente, en las sociedades de un tipo relativamente elevado” (Levy-Bruhl), o sea en pleno Neolítico.

g) En la conquista de los números cardinales jugó un gran papel la duplicación y la cuenta por pares. Al uso binario de los dedos sucede el uso quinario, advirtiendo que los dedos estuvieron en condición de desempeñar la doble función de instrumentos para contar y de objetos por contar (Brunschvicg).

h) La conquista plena de la serie más baja de los números cardinales se efectuó recién con la revolución Neolítica (y aquí adelantamos el dato) mediante la creación de un sistema, generalmente de base 5, como los dedos de una mano, o de base 10, dos manos, como lo fue tardíamente el sistema incaico. (Valcárcel). Cuando Raimondi visitó los Jeberos en 1862 encontró que tenían números en su idioma hasta 5; luego, empleaban los vocablos quechuas hasta el 10; de ahí en adelante asociaban sus vocablos propios al “chunca” quechua hasta el 15; y así sucesivamente. La conquista quechua los había sorprendido al nivel del conocimiento propio del 5. Los sistemas se edificaron luego generalmente sobre la base 10, o sea el número de los dedos de ambas manos, siendo el sistema más difundido, como el que usaron los

egipcios y los quechuas. Los mayas habían usado un sistema de base 20 (Wieleitner). Entre las 94 tribus selvícolas del Perú que hemos representado en nuestro mapa (3ª ed. 1965) hemos estudiado muchas de ellas en plena etapa neolítica, con agricultura y cerámica y hemos comprobado, con la ayuda del Instituto Lingüístico de Verano, que todas ellas poseen sistema numérico decimal (H. Pesce, 1966).

EL PENSAMIENTO LOGICO

Mientras el hombre, durante el Paleolítico, subsistía como simple parásito de la naturaleza aprovechando en forma directa sus plantas y animales, lo único que podía intentar era mejorar el alcance de ese parasitismo. En ese proceso, junto al desarrollo de las técnicas destinadas a hacer más accesibles y extensos los beneficios de la pesca y de la caza, frente a los frecuentes fracasos, y dada su modalidad mental de la "participación" representada por el tótem y el tabú, recurre a *la magia* como medio auxiliar dirigido a dominar la naturaleza, medio propio de aquella etapa pre-lógica (J. D. Bernal).

Mas he aquí que en la sociedad primitiva se produce el magno acontecimiento revolucionario del descubrimiento de la agricultura estable, acompañada por la domesticación del ganado. Es un brusco salto evolutivo que permite la fijación del clan al suelo y el paso a una organización superior, de la cual el matriarcado será la expresión más constante y evidente, caracterizada por una elevación extraordinaria del nivel de vida en cuanto a alimentación, vestuarios, vivienda, desarrollo de las técnicas, advenimiento de la cerámica y múltiples fenómenos culturales de carácter elevado.

Su trascendencia ha sido decisiva en la evolución de la mentalidad humana. El *modo de pensar lógico*, que preexistía desde la formación del lenguaje y que avanzaba penosamente contrastado por el predominio del pensar pre-lógico acompañado por el subproducto de la magia, hace irrupción imprevista y se manifiesta como el mejor auxiliar para el desarrollo de la nueva sociedad Neolítica.

La captación de la regularidad de los fenómenos naturales en la reproducción de las plantas y de los animales, daba paso al establecimiento de aquellas normas del pensamiento propias de la *lógica formal* y que conviene reseñar siguiendo el orden y la terminología aristotélicos que para nosotros son tan familiares.

a) La regularidad observada establecía el principio de "identidad" que reconoce la invariabilidad del concepto respecto a sí mismo y por lo tanto en relación con un solo y un mismo fenómeno dado.

Su aplicación al campo de la cantidad aceleró de golpe la penosa evolución desde la simple enumeración hacia la numeración, haciendo realidad el corolario matemático del mismo principio, por el cual "toda magnitud es igual a sí misma"; lo cual se tradujo en el afianzamiento del número cardinal y en el rápido desarrollo de los sistemas de numeración que todos los investigadores han hallado perfectamente establecidos en el auge de la etapa matriarcal.

b) La regularidad empírica de la reproducción en circunstancias similares dadas, repetida en centenares y millares de casos, hacía vigente el principio de "contradicción" por el cual "es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo y bajo la misma relación".

Su corolario matemático se desprendía de la comprobación diaria al repetir varias veces la numeración de un mismo conjunto, en cuya operación "si dos resultados se contradicen, debe ser falso por lo menos uno de los dos".

Asimismo debió imponerse, y por la misma razón, el principio de "exclusión de tercero" por el cual "entre dos juicios en oposición contradictoria uno de ellos ha de ser forzosamente verdadero"; de lo cual hay numerosos ejemplos en los relatos de los misioneros cuando tropiezan, en su predicación evangélica, con objeciones sanamente empíricas, fundadas en la "reducción al absurdo".

c) Lo decisivo fue, sin embargo, la conquista del principio de "razón suficiente" por el cual "con la causa determinante es dado el efecto, y si ha sido suprimido el efecto es que se ha suprimido la causa"; principio éste que fue incorporado con la comprobación de "leyes" constantes en la esfera tanto de la biología natural elemental, cuanto de la biología aplicada representada por el cultivo de plantas y la cría de animales. Con ello el hombre hace del determinismo y de la ley de causalidad el asidero y la norma fundamental de su desarrollo económico y social.

Desde luego, esta exposición esquemática requiere aclaraciones.

En primer lugar, conviene subrayar que la etapa pre-lógica "no significa alógica o antilógica", según tiene cuidado de advertir el propio Levy-Bruhl. Los procedimientos lógicos más embrionarios y elementales han subsistido en el hombre más remoto desde el uso mismo del lenguaje, se han afinado con el desarrollo del propio lenguaje y han presidido los hallazgos crecientes de la técnica y el progreso, constante e indeclinado, de toda la larga etapa paleolítica.

En segundo lugar, nadie afirmaría que la lógica neolítica nació como ciencia con sus principios aristotélicos grabados en alguna tabla de la ley, ni siquiera que hubo conciencia plena y abstracta de la nueva sistemática del pensamiento. Ella se afirmó por la vía empírica y trascendió objetivamente a la conducta del agregado social, afianzándose en la medida de sus más evidentes resultados utilitarios.

En tercer lugar, sabemos y comprendemos que el predominio prelógico arropado en la magia, que duró centenares de milenios, no podía desaparecer en el curso de las pocas decenas de siglos que corresponden al neolítico; pues siguió obrando y evolucionando en ese lapso hasta que la magia adoptó la forma superior de "religión" con la constitución del Estado, es decir con el advenimiento de la Civilización.

Ritos y Mitos

Al tratar de la "acción mimética y el pensamiento mágico", nacidos en el paleolítico de manera ampliamente homogénea en todas las regiones del planeta, vimos que la formación de los ritos respectivos tuvo lugar alrededor de la recolección y, más tarde, de la caza y de la pesca.

Al sobrevenir la revolución neolítica con la agricultura y el sedentarismo, la nueva economía avasalló radicalmente a la antigua y con ella a toda su superestructura mítica y ética. "Un mundo venerable, el de los cazadores nómades, se perdía. Es imposible que nos representemos el derrumbamiento de todos los valores, ocasionado por el paso del nomadismo y la existencia sedentaria. Fueron precisos milenios, para extinguir las lamentaciones de los exponentes del viejo mundo condenado a muerte por la agricultura" (Eliade). Esta tragedia, precio de la revolución victoriosa, explica la tenaz sobrevivencia de los mitos paleolíticos y su presencia deformadora en la nueva mitología neolítica, así como su lastre prolongado inclusive en el seno de la religión, propia de la sucesiva etapa, la civilización.

Aceptando al animatismo (hilozoísmo de Cudworth), al animismo y a los tabúes como los factores más primitivos y principales de las mitologías, y al totemismo y a la magia como un desarrollo ulterior (Reinach), la expresión más primitiva del animismo es el culto a los muertos, a los que se cree conservadores de un poder propio. Es natural que este culto, ya existente en el paleolítico peruano, haya tenido su mayor desarrollo durante el sedentarismo neolítico, como lo prueba la estructura y el contenido de las tumbas conservadas en la costa. Ejemplos típicos de la sobrevivencia del animismo en la religión popular pre-incaica e incaica son: como espíritus naturales, los camayoc geográficos, los apu, los auqui; y como espíritu de difuntos, las huacas y los mallqui (Valcárcel). En cuanto al *totemismo*, que en el Perú tuvo amplia difusión en el paleolítico y mesolítico, ha prolongado su vigencia a través de la cerámica del neolítico, hasta la civilización: ejemplos son las figuras del mono, de la serpiente, del sapo, del puma, del cóndor, y tantos otros. Casi todos estos elementos, a diferencia de la religión oficial que fue barrida por la conquista, sobreviven hasta hoy día (J. C. Mariátegui).

La etapa neolítica debuta con la formación del *mito de su propio advenimiento*, de presencia casi universal, el del Jardín del Edén, que representa claramente el cambio de la simple recolección al nuevo trabajo agrícola; y en el cual, sin embargo, late la añoranza de la anterior era feliz. Al mismo tiempo hacen irrupción los *ritos y mitos agrícolas*, cuya riqueza e importancia han sido documentadas en la gigantesca obra de Frazer ("The Golden Bough"), ritos todos centrados en los cultos de la vegetación y de la fertilidad. Los mitos neolíticos peruanos son fundamentalmente (U. García, J. C. Mariátegui, J. Vizcarra) la expresión, con visión agraria, de las fuerzas de la naturaleza: la tierra, el agua, la luz, el fuego. Y respecto al culto del agua nos parece muy pertinente la opinión de J. Vizcarra, quién atribuye carácter primitivo al culto *animatista* de la lluvia, propio de la eo-agricultura y de la proto-agricultura (hasta el 3,000 a.C.), en las que el riego era por acarreo o por pequeños canales aprovechadores de aguas freáticas, culto que no ha dejado huellas duraderas; mientras que el culto *animista* a las cumbres nevadas es propio de la agricultura establecida (hasta el 1,500 a.C.) y de la agricultura avanzada, conocedoras del efecto de los deshielos, con riego por canalización extensa y sistemática, culto más generalizado y duradero, como lo es la veneración de los apu subsistente hasta hoy día. Es precisamente al término de la etapa de agricultura avanzada como en Paracas III o Nasca (100 a.C.- 250 d.C.) que en sus célebres mantos se hace

patente una "rica simbología del culto a la fecundidad de la tierra" (Valcárcel).

Ahora bien, los mitos siguen evolucionando con un retraso cada vez mayor respecto a las técnicas, hasta hacerse ininteligibles y complicarse con la sobreposición y mezcla de nuevos mitos concordes con los intereses del grupo social predominante. Ejemplo típico es el mito primario del Jardín del Edén, que más tarde abarcó toda una serie de ideas, desde tabú y sexo, hasta la perversidad del conocimiento, la ciega obediencia a la divinidad y, en algunas variantes, el pecado original: conceptos todos consonantes con la sucesiva etapa patriarcal. (J. D. Bernal). Los mitos pre-incaicos, algunos de ellos de claro origen paleolítico y otros neolíticos, sufrieron análoga evolución a partir de los primeros siglos de nuestra era, en plena civilización, hasta adquirir la última forma visible, dada como vigente por los cronistas.

Respecto al mito de Pachacamac recogido por Anello Oliva y por Calancha, su claro origen matriarcal "resultó escamoteado y deformado" por el patriarcado (E. Choy).

La Religión

En cuanto al surgimiento de esa estructura superior que es la "religión", todos los investigadores concuerdan en afirmar que comenzó en el neolítico superior (Durkheim, Frazer y otros) y se afirmó con el advenimiento del Estado clasista. La función mágica propiciatoria de los shamanes y hechiceros (Eliade) confrontó en aquella época tareas tan decisivas para la producción como dominar la lluvia y la fertilidad, lo cual agigantó la oposición entre lo ordinario y lo extraordinario, entre lo "profano" y lo "sagrado", concepto éste último que surge como una categoría diferenciada, con apariencia de verdadera creación (Cassirer). Esta nueva categoría mental, producto del reto que confrontaba la nueva sociedad, junto con el gran incremento de la producción que creaba excedentes, consintió la diferenciación de un grupo social específico: el shaman más hábil asume la función del sacerdote. La choza del brujo se transforma en centro ceremonial y más tarde en templo. El mito deviene en culto cosmogónico, luego teogónico. La función religiosa refleja una nueva y más elevada necesidad social.

El advenimiento del Estado y de la Civilización oficializa la religión, paralelamente al hecho que, sobre todo en Meso-América y Sud-América, los primeros gobiernos fueron sacer-

dotales. En el Perú, los reyes-sacerdotes son la característica típica de todas las culturas, inclusive la incaica (Tello, Valcárcel).

El Incanato, sin embargo, por su rápida evolución alcanzó una fase superior. La contradicción entre la casta sacerdotal gobernante y la guerrera cada vez más desarrollada y tecnificada se manifiesta visiblemente con el castigo de las huacas sagradas aplicado por Huiracocha (Rodríguez de Figueroa) y estalla con el genial Pachacutec quien aprovecha hábil y abruptamente la gravísima rebelión Chanca-Pojra-Rucana para asestar al clero el golpe decisivo, con expropiación radical de sus bienes, y tomar el poder (Blas Valera). La sustitución de los reyes-guerreros a los reyes-sacerdotes, que no acaeció en México por su estructura estatal menos evolucionada, trajo profundas mutaciones en el pensamiento normativo y especulativo de las clases superiores, según lo documentaron acuciosos historiadores peruanos.

El panteón mítico, agrupado alrededor de las oposiciones duales "cari-huarmi", "punchao-tuta", "hanan-hurin", "poquichirao", expresiones de los contrastes dinámico-sociales y manifestaciones elementales del pensamiento dialéctico no tarda en ceder a la necesaria síntesis de un componedor supremo, tarea más factible por un emperador poderoso que por los reyezuelos originarios (E. Choy).

Sólo cuando el imperio ha adquirido grandeza y poderío, cuando en el Coricancha ya estaba establecida la jerarquía teológica oficial con el Sol en la cúspide, hace su aparición tardía el Apu-Kon-titi Huira-cocha, primitivamente deificación del volcán de Cacha (Middendorf y Lehmann Nietsche), y asume tardíamente (J. Vizcarra) el carácter de dios creador, demiurgo y trascendente (L. Valcárcel). La tarea de definir así el nuevo monoteísmo se hizo impelente en pro de la unidad de mando del imperio. Después que el Inca se hizo llamar Huiracocha (Garcilaso), dios visible, personificación del Sol; se torna en deidad corpóreamente invisible (Valera, Calancha, Pedro Pizarro): la culminación del poderío imperial alcanza así la categoría del pensamiento abstracto (E. Choy).

Desde luego, el sometimiento de la estructura religiosa a los intereses del monarca y de la nobleza dirigente y su aprovechamiento para mantener la sumisión del "hatunruna" no impiden que algunos linajudos nobles e inclusive el emperador

Atao Huallpa asuman la actitud individual de herejes y sacrílegos (J. J. Vega).

Con el derrumbe del imperio incaico perecerá su Iglesia, mientras que la religión popular, impregnada de creencias animistas y totémicas, seguirá sobreviviendo (J. Vizcarra) inmutada hasta nuestros días (Valcárcel, Mariátegui), recubierta débilmente por la simbología católica e infiltrándola visiblemente (E. Romero). A pesar de la deformación cristiana del concepto indígena de divinidad aportada por el coloniaje, "la población india tiene sus propios dioses, una religión sistematizada que forma un contexto funcional con toda la cultura nativa" (J. M. Arguedas), envolviendo inclusive "una concepción indígena religiosa, de carácter abstracto, del mundo" (G. Alencastre y A. Alencastre). Así lo han comprobado los sociólogos (H. Castro Pozo, U. García, M. Sáenz) y lo confirman los actuales estudios (J. M. Arguedas) y encuestas de antropología cultural (J. Roel P., Delgado de Thais y otros).

LA PSICOLOGIA INDIVIDUAL Y LA COLECTIVA

Efectuada la revisión anterior, es posible ahora un juicio sintético acerca de las características psicológicas del antiguo peruano.

La historia de la organización social de los primitivos peruanos es la historia de su conducta en la lucha para el dominio de la naturaleza, y es a la vez la historia de un pensamiento que avanza fecundamente por el camino de la lógica, creando en cada época nuevos moldes, elevándose de lo concreto a lo abstracto y alcanzando valiosas categorías.

La tradicional descripción del pensamiento pre-incaico como una dilatada y confusa esfera de concepciones nebulosas, irremediablemente saturada de magia, sometida pasivamente a una incomprensible naturaleza, está contradicha por la secuencia de los constantes y fecundos avances del paleolítico, por las prodigiosas conquistas del neolítico y por el sucesivo florecimiento de las civilizaciones basadas en la institución del Estado, que rematan en un imperio de muy alto nivel económico, organizativo y cultural.

Cabe, desde luego, y es necesario distinguir el nivel mental de los grupos dirigentes que, a partir del neolítico superior,

se diferencian y asumen funciones especializadas, respecto al resto de la gente entregada al trabajo de producción directa. Pero la diferenciación se opera desde una masa que ya había alcanzado el rango de cultivadora y criadora, que ya había transformado en dirigidos los procesos espontáneos de la naturaleza, que ya había adquirido la conciencia de su condición humana. Es de su seno que brotan el artesanado, los técnicos del riego, los administradores, los artistas y los poetas, los amautas y los ingenieros, los estrategas y los estadistas.

Los honestos cultivadores de nuestra antropología social, si bien se recrean en la erudita exégesis y en la acuciosa descripción de las sobrevivencias animistas y mágicas en la mente de los aborígenes actuales, no dejan de apuntar los menos groseros aspectos de análogos residuos en el espíritu del civilizado y en su propia conducta; y, por otra parte, no dejan de poner de relieve el predominio de la línea empírica en la vida del aborigen actual, su prodigiosa adaptación al ambiente, sus cualidades de fino observador y crítico, su capacidad manual e intelectual que sólo requiere ser estimulada, su alto sentido de la comunión demótica y humana, y su indudable capacidad creadora.

Igualmente lejos de la denigración, producto de nuestros complejos de superioridad, y del panegírico, excesiva reacción del inconformismo social, el antropólogo y el psicólogo están hoy día en condición de aprovechar el dilatado y heroico aliento de la prehistoria peruana, hoy mejor conocida e interpretada, para brindarnos una visión más certera del rico contenido evolutivo del pensamiento de nuestros antepasados.

Nacido en Argentina, Enrique Pezzoni es actualmente secretario de redacción de la revista "Sur" de Buenos Aires y uno de los más destacados ensayistas y críticos jóvenes. Se desempeñó como profesor en universidades norteamericanas y también en la Universidad de Buenos Aires, a la que renunció en 1966. Bajo auspicio de la Fundación Guggenheim, ha redactado un libro sobre la obra del mexicano Octavio Paz.

La Argentina en sus novelistas y exégetas contemporáneos

Quizá no haya pecado más irresistible para el crítico literario que el de confundir los instrumentos concebidos para explorar la realidad con la realidad misma (a menudo, con parcelas de la realidad que procura agigantar para encerrar en ellas el fluir de la realidad toda).

En su *Teoría de la novela*, Georg Lukacs dio un ejemplo ilustre de la confusión entre instrumento y realidad. Su propósito fue comparar dos "formas"; la del mundo, la de la creación literaria. El héroe de la epopeya griega reveló para él la armonía que unía al hombre con el mundo, al yo con el *tú* y con el *ello*. Pero la filosofía y la tragedia señalaron al hombre, contaminado por la contingencia de la materia, la distancia que empezaba a separarlo de las esencias a que se creía unido. Y la novela denunció para siempre el abismo insuperable entre héroe y mundo: en un mundo degradado, sin "patria fundamental", un héroe a su vez degradado se lanza al encuentro imposible con la unidad perdida. Sólo que en este esquema tan persuasivo no son la realidad y la ficción las que se enfrentan, sino dos hipótesis de la realidad elaboradas en recintos diferentes; el mundo de la literatura y el mundo "tal como debería ser" de las utopías sociológicas. Por las aguas de la abstracción, la teoría se desliza velozmente hacia una ética dogmática: Thomas Mann será preferible a Kafka o a Joyce porque el primero refleja al hombre histórico, en trato permanente con las posibilidades que le ofrece el mundo, mientras los segundos nos condenan al hombre a-histórico, al solitario en perpetuo estado *de yecto* que describe Heidegger.

Hoy, un novelista como Michel Butor ve en la novela el "terreno fenomenológico por experiencia el lugar por excelencia para estudiar de qué manera la realidad se nos aparece o puede aparecernos".¹ Transmitir ese modo de irrupción de la realidad en nuestra conciencia supone dos operaciones simultáneas: elaborar una hipótesis acerca de lo que es la realidad y convertirla en una estructura coherente, sin fisuras, "más interesante" que el mundo mismo, materia amorfa a la espera de organización: "Los personajes imaginarios llenan unos huecos en la realidad y los iluminan acerca de ella".²

El novelista admite que su tarea no es obtener un retrato "parecido" de la vida, pero sí una suerte de metáfora que la descifre. Y la tarea del crítico, ¿no es acaso medir la constante tensión del novelista hacia esa metáfora y estudiar las relaciones que, al enfrentarse, entablan literatura y vida? Relaciones que no son de dependencia, sino de mutuo asalto.

Pocas literaturas como la argentina han provocado a tantos críticos empeñados en juzgarla según su "parecido" con nuestro ámbito o, más bien, con determinadas hipótesis de nuestra realidad que ellos mismos han elaborado previamente. Hasta hace poco, al crítico argentino no le entusiasmaba el hecho de que en su literatura coincidieran Jorge Luis Borges y Roberto Arlt, Eduardo Mallea y Adolfo Bioy Casares, Julio Cortázar y Ernesto Sábato. Esa diversidad le parecía hartos sospechosa. ¿Es qué pueden existir —parecía preguntarse— tantas hipótesis de una misma realidad? ¿Es qué nuestra realidad puede permitirse el lujo de tantas hipótesis?

Esa actitud dictó muchos aplausos, absoluciones y condenas: no el hecho de que cada escritor elaboraba un mundo que se sostuviera por sí solo y en el cual pudiéramos reconocernos por motivos diferentes. En 1956, desencantado por la afición al delirio, el embuste y la torpeza que han organizado los constantes virajes de nuestra historia más reciente, Ezequiel Martínez Estrada extendía su desdén a casi toda nuestra literatura: "Parecería redundante unir las palabras literatura y vida, porque son sinónimos de una misma realidad verdadera (...) Más esto, desdichadamente, no es cierto tratándose de la literatura argentina, que constituye un reinado dentro de otro, un territorio neutral en que los entes vivos son fantasmas retóricos.

¹ **Sobre Literatura**, Barcelona, 196, pág 9.

² Op. cit., pág. 11.

Personajes de ficción en un mundo de ficción".³ Sin duda es injusto elegir estas palabras entre los arrebatos de un pensador tan poderoso, y a veces tan certero, como Martínez Estrada. Pero son una muestra del extremo a que puede precipitarse el crítico cuando condena no ya la literatura, sino el fragmento de realidad abordado en ella. Martínez Estrada echaba de menos en sus últimos años una literatura "desagradable" que, como algunos cuentos de Horacio Quiroga, nos informara sobre la vida de los suburbios, los campos y las ciudades. "Esa es literatura auténtica, no porque se refiere a la vida de los humildes y ofendidos, ni porque esté bien elaborada (...) Ambos arduos se aprenden. Pertenecen a la gran literatura porque es copia fiel y sin retoques de lo real y cierto, feo y rudo, cruel y torpe, tal como viven la mujer y el niño en la selva".⁴

Como en el caso de Martínez Estrada, toda una corriente de la crítica argentina desautorizó buena parte de nuestra literatura acusándola de ceguera ante el reclamo de algunas formas de la realidad que no se reconocían en ella. Hace diez años, un ensayista insistía en la "repugnancia con que miran el fenómeno (el reclamo de los sentimientos populares) quienes ven en la cultura tan sólo sus parcialidades de refinamiento y esteticismo", y diagnosticaba que "la flor de invernáculo, injerto extraño sobre el cuerpo del país, no resiste el desparramado oxígeno al aire libre".⁵ Hace muchos menos años, un crítico descubría que la poesía argentina estaba enferma de *epigonismo*: la imitación de modelos foráneos (por debilidad de la literatura nacional, por incapacidad, en los poetas, de *ver* la realidad, acumulaba imágenes artificiales de nuestro mundo, que, a su vez, eran imitadas por generaciones sucesivas). Si bien "el epigonismo sigue su marcha a través de los órganos oficiales", se consolaba el mismo crítico, "la poesía se socializa paulatinamente y se des-epigoniza, comienza un rescate cada vez mayor de elementos populares, el tango se integra en una perspectiva de poesía culta y se produce una interacción que no porque no sea militante deja de producir efectos poéticos de interés".⁶

Una y otra vez se ha reanudado la disputa entre críticos —y entre poetas y novelistas puestos a ejercer la actividad críti-

³ Para una revisión de las letras argentinas, Buenos Aires, 1967, pág. 114.

⁴ Op. cit., págs. 148-149.

⁵ Héctor P. Agosti, *Nación y cultura*, Buenos Aires, 1959, pág. 207.

⁶ Noé Jitrik, "Poesía argentina entre dos radicalismos", en *Zona*, año I, n° 3, 1964.

ca— menos dispuestos a leer la literatura como tal que a cotejarla con zonas de la realidad que les parecían las únicas susceptibles de elaboración. Para algunos, esa zona era la vida cotidiana en los medios urbanos y rurales (imagen que veían falseada no sólo por la imitación de los modelos europeos, sino también por la complacencia obsequiosa de los regionalistas, los folkloristas, los nacionalistas). Para otros, esa zona aún no era más que pura expectativa: nuestra realidad aún no existía, y la única hipótesis que autorizaba era la necesidad de descubrirla.

Fue la generación del 45 la que precipitó estas disputas (que siguen influyéndonos, aun cuando queremos desentendernos de ellas), emprendiendo lo que se llamó “el juicio de los parricidas”. Esos parricidas empezaron aunados por actitudes comunes: el repudio del peronismo; la certeza de que esa previsible conmoción derribaba para siempre la confiada estructura de nuestra sociedad y declaraba sin sentido los símbolos con que la había reflejado la literatura; el consiguiente replanteo de las denuncias e hipótesis formuladas por escritores como Martínez Estrada y Eduardo Mallea, concebidos más como visionarios enamorados de sus propias visiones que como rigurosos exploradores de la realidad. Después, los separaron las diferentes posturas ideológicas y el instrumental empleado para sus sondeos. Algo, sin embargo, siguió uniéndolos: su negativa a integrar en el conjunto de una literatura nacional obras que descartaban de acuerdo con un apriori fuertemente ético; su nostalgia de esa literatura homogénea y ausente, su resistencia a leer en el contexto de otras literaturas a los escritores argentinos.

H. A. Murena fue quien inició la vehemente serie de negaciones y denuncias. La existencia de una literatura, de una cultura no ya argentina, sino americana le pareció un mito optimista. En su reemplazo propuso una imagen sobrecogedora: América como ausencia, como anhelo de ser, a lo sumo como inminencia. “Digámoslo de entrada: los americanos somos los parias del mundo, como la hez de la tierra, somos los más miserables entre los miserables, somos unos *desposeídos* (...) porque hemos dejado *todo* cuando nos vinimos de Europa o de Asia y lo dejamos *todo* porque dejamos la *historia*”.⁷ ¿Cómo aspirar al diálogo con una literatura europea si aún no habíamos trazado el perfil de nuestra propia intimidad en una literatura nuestra? La imagen de esa América propuesta por Murena se parecía a la del ateo de Nietzsche que, matando a Dios, se imponía la misión de rea-

⁷ “La lección a los desposeídos: Ezequiel Martínez Estrada”, en *El pecado original de América*, Buenos Aires, 1954, pág. 115.

nudar la creación y buscar en sí mismo el sostén para el mundo que él mismo resolvía negarle. "Sólo practicando el parricidio histórico cultural podrá el alma europea desterrada de América casarse con la nueva tierra para asegurarse con el casamiento el nacimiento de su nuevo espíritu, de su propia inmortalidad".⁸ Los revisionistas anteriores, los de la generación de 1930 —de los cuales, por lo demás, se declaraba discípulo —se encerraban para Murena en un sombrío pesimismo que no admitía soluciones o, a la inversa, sólo nos proponían consuelos. Pero al mismo tiempo, Murena no podía sino advertir que la obra de algunos escritores argentinos que elaboraban aspectos concretos de nuestra realidad se instalaban cómodamente en el contexto europeo. Sólo que con un carácter marginal. Una obra como la de Borges, irrumpía en el ámbito de la cultura europea para iniciar una discusión incesante, una familiaridad antagónica. "Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, creo que nuestra tradición es Europea (...) No debemos temer, debemos pensar que nuestro patrimonio es Europa", declaraba un Borges ya maduro y aplomado. Pero desde sus primeros años, asomarse a varias literaturas no significó para él reverenciarlas, sino releerlas con espíritu crítico en que coincidían la admiración, el sarcasmo y hasta la insolencia. Su poesía, sus ensayos, sus cuentos fueron erizándose en filos divergentes y agudísimos. El hecho de ser argentino no le ordenaba amputarse la cultura heredada, pero sí expresarla desde nuestra realidad, desde su hipótesis de nuestra realidad. Borges amó esta realidad a que lo devolvían los viajes por la tierra y por los libros, pero la desdénó cuando la vio demasiado complacida en sí misma y resuelta a prescindir del diálogo; quiso transmitir las imágenes de su ciudad, pero en cada imagen cotidiana vio la irrealdad última de toda apariencia o, más bien, el esfuerzo por adquirir realidad de toda apariencia. Vio a Buenos Aires desde la metafísica; leyó a Berkeley desde Buenos Aires. Esta marginalidad (esta peculiar manera de participar en la cultura) fue, precisamente, lo que alarmó a los revisionistas del 45. Porque lo que extrañaban *aquí*, en el vacío americano, eran unos grandes clásicos con los cuales un escritor como Borges pudiera entablar la acción conflictiva de quienes nacen en la misma familia. Así crearon el mito de los redentores. Horacio Quiroga, Roberto Arlt se negaron a la marginalidad: quisieron empezar de nuevo. Se negaron a la cultura, se negaron a los refinamientos de las técnicas aprendidas en las literaturas europeas y pagaron su sacrificio con la imperfección grandiosa de sus obras.

⁸ Op. cit., pág. ?

Otros autores persistieron en denunciar esa "aparte" que era nuestra literatura guiándose por pautas diferentes. Juan José Sebrelli, por ejemplo, también descubrió "una profunda voluntad de ruptura con toda tutoría, de discontinuidad, de parricidio cultural", pero no ya en los escritores voluntariamente exilados de la cultura europea, sino en los refinados martinfierristas y hasta en los escritores del grupo Boedo, "la otra cara que adoptó el martinfierrismo": jóvenes resentidos, más empeñados en "molestar a sus padres burgueses o a sus madres católicas" que en iniciar una revolución verdadera de la realidad, es decir, de su versión literaria. "Los hermosos arrabales que descubrieron (¿o acaso crearon?) los martinfierristas en sus frecuentes excursiones turísticas (...) se han desvanecido como las imágenes de un sueño en technicolor y en su lugar sólo quedan las calles vacías por donde sopla un viento inclemente de muerte que lo barre todo".⁹ Si el punto de referencia de Murena era nuestra carencia de ser, el de Sebrelli era una falta de veracidad esencial en escritores resueltos a perpetuarse en el estado ilusorio de una juventud rebelde y distanciados del único sector de la realidad para él admisible. "El proletariado no es nunca joven, pasa sin transición de la adolescencia a la edad del compromiso y la responsabilidad". Por otro lado, David Viñas, puntual lector de Sartre y de Merleau-Ponty, sigue revalorando todo un siglo de literatura argentina para descubrir en ella "una perspectiva del mundo que presupone, digamos, un *ser para Europa*, un vivir pendiente de allá, alienado a aquello en múltiples aspectos (modas, opiniones, valores), pero, sobre todo, alcanzar un *ser desde Europa*..."¹⁰ "Perspectiva ordenada por la opresión política, económica y cultural de una oligarquía que ha impuesto al escritor la alternativa de arrellanarse en las llamadas "derechas políticas" (literatura como puro juego; prescindencia del proletariado urbano; idealización del ámbito campestre; reclusión en una intimidad personal o histórica) o condenarse al exilio de las "izquierdas literarias" (destino tan duro que acabó, en muchos casos, en flagrantes abdicaciones).

Estas teorías empiezan a envejecer. Nunca, como ahora, se ha escrito tanta novela en la Argentina. Y la frontera entre "izquierdas" y "derechas" literarias se hace cada vez más confusa. ¡Cómo le sorprendería a Martínez Estrada comprobar que en nuestros días los escritores acuciados por sus mismas preo-

⁹ "Los 'martinfierristas': su tiempo y el nuestro", en **Con-torno**, año I, nº 1, 1953.

¹⁰ **Literatura argentina y realidad política**, Buenos Aires, 1964, pág. 50.

cupaciones sociales admiran las construcciones de Borges o de Cortázar y, mientras reorientan hacia el "borgismo" de los imitadores su antiguo desdén por el propio Borges, se entregan sin escrúpulos a un obediente "cortazarismo". Y cómo le irritaría comprobar que nuestras novelistas más inequívocamente burguesas reflejan, con desigual fortuna, "lo real y cierto, feo y rudo, cruel y torpe" de la vida en sus exégesis de la realidad argentina. Los tiempos han cambiado. Las hipótesis que pretendían excluirse mutuamente y que desautorizaban una literatura a expensas de otra han pasado de unas manos a otras. Hasta ahora, la crítica disconforme insistía en denunciar a una literatura que callaba nuestra realidad por razones diferentes: porque esquivaba determinados modos de ser nuestros o los deformaba contaminándolos con otras realidades ya elaboradas en los modelos literarios imitados; porque nuestra realidad no existía, y era preciso inventarle una literatura que la fundara. Ahora, la crítica disconforme empieza a ver en nuestra literatura un desesperado intento de fidelidad entorpecido no ya por la rivalidad de presiones dentro del ámbito nacional, sino por esa competencia internacional que revela la noción económica de subdesarrollo.

El antagonismo entre clases dentro de las sociedades que es punto de partida de los esquemas de Marx y Engels, "se transforma ahora —dice Adolfo Prieto— en una sociedad mundial de naciones en que la condición de desarrollo o subdesarrollo económico equivale a la caracterización de "clases económicas". Las naciones pobres "asumen así una 'conciencia' de su situación de alguna manera similar a la 'conciencia de clase' asumida por el proletariado en una estructura capitalista"; "esta toma de conciencia se advierte en el agudo nacionalismo con que los países subdesarrollados intentan destacar una fisonomía, un perfil que provoque la atención y el reconocimiento universal".¹¹ Aunque consciente de que los estudios sobre el subdesarrollo están todavía en una etapa provisional, Adolfo Prieto emprende la tarea de comprobar cómo nuestra condición de país "económicamente rezagado" gravitó sobre el escritor argentino en la elección de sus temas, de sus modelos y recursos literarios. Según el proceso tantas veces descrito, la Argentina —que la generación progresista del 80 concibió como una futura potencia abastecedora de la exhausta Europa— fue convirtiéndose en el dominio de una clase media consumidora de bienes económicos y culturales importados. Londres ordenó la distribución de nues-

¹¹ *Literatura y subdesarrollo*, Buenos Aires, 1968, pág. 38.

tros ferrocarriles, la consiguiente polarización urbana de la corriente inmigratoria y la formación de élites que aspiraban al paraíso perdido de Europa.

Dependencia económica y satelismo cultural: tal es la fórmula que Prieto acuña para definir, por ejemplo, una empresa cultural como la de la revista *Sur*, una literatura como la de Enrique Larreta o Manuel Mujica Láinez (el último, el de *Bo-marzo*, que no quiere ser actor de reparto en el tablado del patriado criollo y busca el papel protagónico en el fastuoso decorado europeo), una concepción de nuestra literatura como la de Lugones (que para admirar el *Martín Fierro* tenía que convertirlo en una epopeya griega) o de Borges (“mejor dicho, el borgismo”, que “sólo se explica por la existencia de un público rigurosamente adiestrado en el conocimiento de la mejor literatura europea”). La contraparte de esta sacralización del arquetipo europeo es, para Prieto, la respuesta nacionalista: la indagación de nuestras formas de ser que, en el ensayo y la novela, se inicia en la década del 30 y provoca un viraje en autores como Adolfo Bioy Casares (En *El sueño de los héroes*) y Ernesto Sábato (en *Sobre héroes y tumbas*): el primero, al perturbar la tersura de su primera literatura “de corte fantástico” con el esfuerzo de transmitir modos de ser inmediatamente reconocibles; el segundo, al insertar en su novela, concebida según los grandes modelos de la literatura universal, “la perplejidad y la desazón” de haber descubierto “las cicatrices de Buenos Aires, la ciudad cosmopolita”.

Aunque Adolfo Prieto reconoce con cautela que enfocar el hecho literario según la perspectiva del satelismo cultural no significa valorarlo estéticamente, su análisis roza ese tipo de valoración y mantiene apenas el equilibrio al borde de esa ética dogmática en que se desploman las sociologías de la literatura. Estudios como el suyo, tan útiles para descubrir las presiones que, en verdad, el escritor ha padecido, conscientemente o no, en su búsqueda de formas y recursos, ¿no obran, a su vez, como nuevos agentes de presión: no exigen una literatura determinada? Las muchas novelas que hoy se escriben en la Argentina con un deliberado trasfondo social y político —y que las revistas semanales declaran *best sellers* según estadísticas suministradas por las librerías del barrio norte— acaso responden, tardíamente, al insistente reclamo de algunos revisionistas y cuasi sociólogos que declaman nuestra complacencia en la alienación y su fe en el compromiso. Más que un *habla*, son una concesión a la *lengua* común, o al consumo de un tipo determi-

nado de literatura en una sociedad guiada por las empresas editoriales.

Un autor como Octavio Paz, tan ansioso de una crítica literaria que “invente” la literatura latinoamericana (que logre “oponer en comunicación las obras y revelarnos que no son monolitos aislados, estelas conmemorativas del desastre plantadas en el desierto, sino que forman una sociedad”), también parece a veces tentado de encaminar su crítica desde el problema de los países subdesarrollados, de este nuevo antagonismo entre naciones ricas y menos ricas. “La revuelta del tercer mundo es un movimiento pluralista que no se propone la creación de una sociedad universal. Las formas que adopta, del socialismo estatal a la economía privada, no son fines en sí, sino medios para acelerar su modernidad. El tercer mundo (...) es una afirmación de un particularismo a través de un universalismo, y no a la inversa”.¹² Pero ya situado en el campo mismo de la literatura, Octavio Paz da un nuevo sesgo a la confrontación de las obras literarias. Lo que procura no es descartar dependencia de unas a favor de otras, pero sí descubrir un tipo especial de relaciones (en todo caso, de dependencias *mutuas*): las que entablan entre sí las obras dentro de cada literatura nacional, y las que cada obra y cada literatura entablan con la literatura universal. “Un conjunto de monólogos que constituyen, ya que no un coro, un diálogo contradictorio” crea una literatura nacional; el diálogo posterior con las demás literaturas no implica “una idea idílica del diálogo: afrontamiento de dos alteridades irreductibles, es más frecuentemente lucha que abrazo (...) Peleamos para preservar nuestra alma; hablamos para que el otro la reconozca y para reconocernos en la suya, distinta de la nuestra”.¹³

Esta aspiración a la modernidad o, más bien, a la contemporaneidad del enfrentamiento permitiría trazar la marcha de nuestra literatura con ventaja considerable sobre el criterio de cotejar lo que somos en ella y lo que deberíamos ser.

La historia literaria se convierte en historia de un sistema—dice Gerard Genette, en quien sin duda Octavio Paz se inspira—: “y el conocimiento de las relaciones sincrónicas precede necesariamente al de los procesos”. Si la nuestra es una literatura, es porque en ella están Borges y Arlt; las relaciones de Borges y Arlt con quienes los preceden u los siguen y su implantación

¹² **Corriente alterna**, México, 1967, págs. 191-196.

¹³ Op. cit., pág. 223.

dentro de la literatura es aspecto que debe estudiarse después de ese primer reconocimiento.

Una serie de cortes horizontales en la novelística argentina iniciaría, así, la descripción de nuestro sistema literario. Por ejemplo: la coincidencia en menos de una década de novelas como. *El sueño de los héroes* (1954), de Adolfo Bioy Casares; *Las leyes de la noche* (1958) de H. A. Murena; *Los dueños de la tierra* (1959), de David Viñas y *Sobre héroes y tumbas* (1961) de Ernesto Sábato revela entre ellas afinidades y hostilidades que no se explican sólo por las hipótesis o por la zona de realidad elaborada en cada una de ellas. Es la elaboración misma la que las acerca o separa. Realismo, ficción de hechos que buscan el sostén o la evidencia externa (Viñas); una suerte de alegoría (Murena, Sábato) que acumula vertiginosamente en el ámbito urbano —situado con precisión— una serie de hechos violentos mediante los cuales la desborda, se contorsiona; distanciamiento irónico (Bioy Casares) con respecto al comportamiento ético y lingüístico del argentino que no supone tan solo la complacencia lúdica de describirlo con minucioso sarcasmo, sino también un coloroso retraimiento. A la crítica corresponde juzgar cuáles de esas elaboraciones —cuya tipificación, desde luego, he exagerado— están más o menos logradas y descubrir qué relaciones entablan con modos de asalto semejantes.

Una idea del realismo se perpetúa en la obra de algunos escritores, y sobre todo escritoras actuales, despreocupados del lenguaje y empeñados en abastecer a un público que se consuela de sus frustraciones individuales viéndolas dramatizadas en el imponente decorado sociopolítico. Pero en otros narradores, (Rozermacher, Walsh, Juan José Hernández, por ejemplo), realismo no significa crítica social como ornamentación ni maltrato del lenguaje por descuido: sin diluirse en el símbolo o humillarse hasta la transcripción fotográfica de la realidad, proponen una realidad violenta, o cruel, o delirante, en un lenguaje que puede ser deliberadamente transparente o agresivo.

La ficción alegórica, la contemplación distanciada e irónica (una forma extrema de subjetividad) nos obligan, por ejemplo, a leer *hacia atrás* el *Adán Buenosayres* (1948) de Leopoldo Marchal y, *hacia adelante*, el fracasado desplante de su *Banquete de Severo Arcangelo*. Pero otras formas de ficción surgen como reacción y, a la vez, continuación de estas alegorías. Aún recordamos el escándalo que provocó en su momento la aparición del *Adán Buenosayres*: atenta a la incoherencia deliberada del libro,

a su desmesura, a la violencia con que se estrechocaban sus diferentes estilos, a las ilusiones irritantes a un pasado mediano, la crítica lo rechazó como a un monstruo inexplicable: “una caída, un bodrio con fealdades y aun con obscenidades, pero importante como mitificación de su generación martinfierrista” (Enrique Anderson Imbert); “imaginad, si podéis, el *Ulises* escrito por el padre Coloma y abundantemente salpimentado de estiércol, y tendréis una idea bastante adecuada de este libro” (Eduardo González Lanuza). Pero un escritor por entonces muy joven vio en este huésped no invitado a las letras nacionales una nueva forma de explorar la realidad: en su “dibujo paranoico”, en su “lluvia de incesantes espejos” —en la alternancia misma de una autobiografía prescindible y una novela de firme autonomía— Julio Cortázar descubrió la alegoría del desasosiego que significa ser argentino: “... Adán es desde siempre el desarraigado de la perfección, de la unidad, de eso que llaman cielo... Su angustia, que nace del desajuste, es en suma la que caracteriza —en todos los planos mentales, morales y del sentimiento— al argentino y sobre todo al porteño azotado de vientos inconciliables”.¹⁴

Esta exégesis de Cortázar, ¿no anuncia ya el propósito de su obra más ambiciosa? Inclusive en los diferentes lenguajes del *Adán* desde la retórica petrarquista hasta la violenta caricatura del habla vernácula—, en el designio de no fusionarlos en un estilo único, Cortázar vio otra forma del desgarramiento argentino. “Y el único gran fracaso de la obra es la ambición no cumplida de darle una *superunidad* que amalgamara las disímiles sustancias allí yuxtapuestas”. Fracaso que es el del propio Cortázar en *Los premios*. En esta novela, el viaje alegórico hacia el absoluto, el cielo que nadie sabe dónde está, lo emprenden personajes de diferentes niveles sociales y humanos en un barco que no se mueve apenas de Buenos Aires. Cortázar reproduce con maestría ese hablar de los viajeros que huyen hacia el otro, hacia lo otro. Cada uno habla a su modo, y nadie se entiende. Pero, como en el barco, la novela no emprende el viaje: se queda en el juego, en el enfrentamiento de pastiches lingüísticos a la manera de Bustos Domecq. La revelación del ámbito en que el desgarramiento cesa y empieza la conciliación es una vaga promesa incumplida. *Rayuela* cumple la promesa, acumulando rechazos: el abandono del orden tradicional de la novela, la negativa de ofrecer al lector un material ya dado. La lectura de esa novela de búsqueda impone

¹⁴ Reseña publicada en *Realidad*, nº 14, marzo-abril de 1949.

una búsqueda: no ya por la alternativa de leer en secuencias diferentes los capítulos del libro (recurso mecánico y exterior), sino escondiendo su sentido tras una serie de cebos: el juego incesante con las posibilidades de la lengua —el ataque mismo al sistema lingüístico, ilusorio vehículo de comunicación—, la erudición pintoresca y vertiginosa, el recelo de que el libro pueda lograr lo que se propone: dar una imagen del destino humano. *Rayuela*, crítica del mundo, impone una lectura crítica, desconfiada. Y lo que en definitiva nos deja no es un remedio alegórico, sino unas cuantas visiones que se desprenden como metáforas plurivalentes de la condición humana: el tablón tendido entre dos ventanas donde una mujer casi sin conciencia de sí hace un inútil equilibrio; la complicada y vana arquitectura de hilos, baldes, rulemanes ante una ventana abierta al patio de un manicomio: a un vacío que el lector debe interpretar y llenar.

Cortázar inaugura la novela-visión. Y hasta en su conducta personal —en el hecho de vivir en París sin perder su obsesión por lo argentino y por la evolución social en los países latinoamericanos— quiere ahora que veamos otra metáfora del desgarramiento. En un documento reciente,¹⁵ Cortázar ha hablado de las contradicciones de su vida: su apoyo a la revolución del tercer mundo y la ausencia, en su obra, de un compromiso inmediato; su repudio de toda literatura que no sea “partícipe del destino inmediato histórico del hombre” y su necesidad de una libertad estética que ahora, por ejemplo, lo está llevando “a escribir una novela que ocurre prácticamente fuera del tiempo y el espacio histórico”; su voraz asimilación de una cultura heterogénea y la necesidad de argentinizarla “a través de experiencias tangibles, de contactos directos con una realidad que no tiene nada que ver con la información o la erudición pero que es su equivalente vital, la sangre misma de Europa”. El compromiso que Cortázar se exige habrá que buscarlo en la expresión de esas contradicciones: conflictos en la obra, entre la obra y la vida. “¿Pero cómo separarlas?”, se pregunta al fin, repitiendo las palabras de Ezequiel Martínez Estrada, que exigía un compromiso tan diferente del escritor. La coincidencia y la disparidad entre estos dos autores unidos por convicciones comunes nos iluminan, de nuevo, acerca de las peculiares relaciones que entablan esas dos entidades que ambos desean fusionar. Para Martínez Estrada, la fusión sólo podía lograrse

¹⁵ “Carta a Fernández Retamar”, en **Primera Plana**, nos. 281 y 282, mayo de 1968.

entre una literatura que elaborara sólo una zona de la vida: relación de dependencia. Para Cortázar, la analogía sólo se da en esa zona más vasta de sus metáforas de la condición humana que precipitan los desgarramientos y dejan entrever como esperanza la conciliación: relación de asalto. Y la literatura no es, al fin, otra cosa que ese diálogo de voces discordantes, esa red de caminos divergentes en busca de una realidad que sólo reside en el camino, en la búsqueda misma.

El doctor Fernando Tola nació en Lima en 1917. Estudió su Bachillerato en Bélgica. Ha sido Catedrático de Griego, Latín, Sánscrito, Director del Instituto de Filología y del Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es miembro de la Sociedad Asiática de París y ha participado en diversos congresos internacionales especializados en religión y literatura oriental. Entre sus publicaciones, destacan: Himnos del Rig Veda, recientemente publicada por la Editorial Sudamericana de Buenos Aires, los Upanishad, el Mahabharata; el Ramayana, Los personajes anormales en Esquilo, Safo-La personalidad ejemplar de Píndaro, etc. El Dr. Tola es actualmente Agregado Cultural del Perú en la India.

El individuo en la Cultura de la India

Se puede afirmar que el individuo de cualquiera de las etapas culturales de la India es diferente del individuo de las otras etapas, existiendo desde luego, elementos comunes a todos ellos. El indio védico tenía que ser diferente del indio medieval, y éste, a su vez, del indio moderno, sin negar que existen rasgos comunes en los indios de las tres indicadas etapas.

La sicología del individuo de cada etapa cultural nos es revelada, sobre todo, por los textos que han quedado de cada una de ellas. Estos textos nos pintan a individuos de la época, tales como aparecen a los ojos del autor de esos textos, cuando se trata de textos descriptivos o narrativos, como ocurre con la vasta literatura de cuentos y teatral por ejemplo; o bien dictan las normas, a que los individuos deben amoldar su conducta y cuyo cumplimiento integral conformará al individuo ideal según la concepción del momento, cuando se trata de textos normativos, como las obras legal-religiosas llamadas Dharmastras y sus comentarios; o bien nos revelan la idea que se hace el hombre de la divinidad, de los medios de llegar a ella y de conseguir su gracia, de lo que se le puede pedir, como es el caso, por ejemplo, del Rig Veda, de los Puranas y Tantras. De un modo general, todos los textos, en forma más o menos directa y explícita, pueden contribuir al conocimiento de la si-

cología del individuo de su época, cuando son debidamente interpretados.

En el presente artículo vamos a hacer algunas observaciones acerca del individuo en algunas de las principales etapas del desarrollo cultural de la India. Es el tema que, con mayor detalle, tratamos en un libro que estamos preparando.

Hemos escogido los siguientes puntos:

El individuo del Rig Veda y del Atharva Veda.

El individuo del Mahabharata.

El individuo de los Dharmasutras y Dharmashastras.

El individuo de los Tantras.

EL INDIVIDUO EN EL RIG VEDA Y EN EL ATHARVA VEDA

*La invasión de la India por los indo-europeos*¹

Los indo-europeos o arios invadieron la India alrededor del año 1500 a. C., ingresando por los desfiladeros del nor-oeste del sub-continente indio. Se establecieron primeramente en el Punjab, en la región de los Siete Ríos. Con la llegada de los indo-europeos o arios se inicia la Época Védica de la Cultura y de la Literatura de la India, la cual termina por el año 500 a. C., época de la aparición del Budismo. Los invasores pertenecían a la misma familia racial y lingüística que los griegos, latinos, celtas, germanos y eslavos, etc. No se puede fijar la fecha en que estos pueblos, que formaban inicialmente un solo y único pueblo, se separaron hacia diversas regiones y destinos, ni tampoco se puede señalar el lugar donde residían primitivamente y de donde luego se dispersaron. El nuevo ambiente natural, las nuevas condiciones de vida, el contacto con los pueblos aborígenes de la India, influirán en el invasor y cambiarán su manera de ser, dando lugar a un nuevo tipo de hombre, diferente de los indo-europeos de antes de la dispersión, y diferente también de los indo-europeos que se establecieron en Grecia, Italia, España y Francia, zonas germánicas y zonas eslavas, y que, por un proceso semejante, desarrollaron, ellos a su vez, características propias. Los invasores indo-europeos de la

¹ Rapson I, pp. 70-73 Majumdar I pp. 245-254 Wheeler, Civilizations pp. 72-83.

India se mezclarán con las razas aborígenes, en especial los Drávidas, y de la mezcla de ambas razas y de las dos culturas, que ellas representaban, se constituirá la Cultura India.

Nuestro conocimiento de la cultura y mentalidad de los indo-europeos, en las primeros siglos que vivieron en la India se basa especialmente en el Rig Veda y en el Atharva Veda, dos de los cuatro libros sagrados del Hinduísmo.

*El Rig Veda y el Atharva Veda*²

Se considera que el Rig Veda fue recopilado alrededor del año 600 a. C. Pero los textos, que fueron reunidos para crear el Rig Veda, vienen de épocas anteriores, de muchos siglos atrás, en su mayoría de los comienzos de la Época Védica. Comprende unos 1000 himnos dirigidos a los dioses védicos.

El Rig Veda es una obra, en su mayor parte sacerdotal. Sus himnos, con algunas excepciones, son producto de dicha clase o himnos de otro origen, guerrero o popular, pero manipulados, modificados o desfigurados por ella. Por tal razón, revela, sobre todo, la cultura y la manera de sentir y de pensar de los sacerdotes. Pero, a pesar de todo, dejan entrever, aunque sea fragmentariamente, las condiciones culturales y la psicología de la gran masa del pueblo védico en el comienzo del Período Védico.

El Atharva Veda es otro de los libros sagrados de la India, y tan importante, desde el punto de vista histórico, como el Rig Veda. Se considera que fue recopilado después del Rig Veda, alrededor del año 600 a. C. Los materiales, con que fue compuesto, son sumamente antiguos, tanto y tal vez más que el Rig Veda. Sus materiales son de origen popular y no sacerdotal, aunque no se puede descartar la intervención y la influencia de los sacerdotes en la forma final de este Veda.

Comprende unos 700 ó 1000 himnos, según las dos recensiones que nos han llegado. Se trata de himnos destinados a ser empleados en ceremonias mágicas. Si el Rig Veda nos da información acerca de la forma superior de la religión, el Atharva Veda nos la da acerca de la forma inferior, popular, y, desde luego también, en la misma forma fragmentaria que el Rig Veda, sobre la cultura y la psicología de la gente en los primeros siglos de la Etapa Védica.

² Max Müller; Weber; Winternitz I, 1; Macdonell, A History; A. B. Upadhyay; Bloomfield.

*Organización política y social*³

Los indo-europeos establecidos en la India estaban divididos y organizados en tribus, gobernados por reyes. Viven en aldeas dispersas y separadas, que tienen una organización política rudimentaria. No conocían aún el sistema de castas cerradas y hereditarias, tal como aparecerán en la India de siglos después. Desde luego que existen clases sociales: el rey y la nobleza, los sacerdotes, los pastores, los agricultores y los comerciantes, y los siervos. Al rey y a la nobleza les corresponden el gobierno y la guerra. Los sacerdotes son los que conocen los ritos y las fórmulas mágicas, y tienen a su cargo lo que podríamos llamar la vida intelectual de la época. Aunque el sacerdote figura al lado del rey y del noble, no ha ganado aún la preminencia que el futuro le tiene reservada. La clase de los siervos está constituida, en su mayoría, por los aborígenes esclavizados. No se ha desarrollado aún la creencia y el complejo de que el contacto con un siervo lo vuelve a uno impuro y debe someterse a un rito purificadorio. Se trata todavía de una sociedad sana. Con el correr de los siglos, estas clases se convertirán en las castas, el flagelo de la India. Los principales medios de vida de la sociedad védica son la agricultura y la ganadería. Las vacas constituyen la principal riqueza de la época.

*Tribus guerreras y conquistadoras*⁴

Estas tribus no son pacíficas; son guerreras. Luchan entre sí, pero luchan más, por separado o formando alianzas con las poblaciones aborígenes, que consideran como maléficas y demoníacas, y a las que destruyen o reducen a la esclavitud, despojándolas de sus bienes. Tienen una filosofía política y militar simplista: "*el aborígen debe ser destruido: ha nacido para eso*" (X, 49, 7). Como todos los pueblos indo-europeos son conquistadoras y subyugadoras. No sólo se apoderaron del Punjab, sino que, poco a poco se fueron infiltrando, hacia el sur y hacia el este, imponiendo su cultura, su lengua y su religión.

³ Rapson I, pp. 81-86; Majumdar I, pp. 355-362 y 387-392; Zimmer; Macdonell-Keith sub brāhmana, Kshatriya, vaishya, shudra, varna, rajan, pur, grāma; Dutt.

⁴ Rapson I, pp. 73-78 y 104-105; Majumdar I, pp. 255-267, 348 y 358-359; Zimmer; Dutt pp. 43-52; Singh, Macdonell-Keith sub rājan, samgrāma.

*Época turbulenta. Los bandoleros*⁵

La época es turbulenta. Además de las guerras de los indo-europeos entre sí y contra los nativos, los bandoleros arios o aborígenes, vagan libremente, y constituyen un peligro del cual hay que precaverse con las armas y la magia.

*Los dioses*⁶

Los dioses del Rig Veda tienen en común la falta de una marcada personalidad. Las mismas cualidades y las mismas funciones les son atribuidas, por lo general, a unos y a otros indistintamente. Cuando el védico se dirige a uno de ellos, este pasa a ocupar automáticamente el primer lugar y a convertirse en el dios supremo. No son malos o crueles o inmorales. Son, más bien, amorales (con pocas excepciones, como Varuna), pues no se preocupan mayormente por la moral. El rasgo que distingue al dios es, sobre todo, el poder, que les permite hacer lo que quieren.

*Indra*⁷

El dios más importante de la Religión Védica es Indra. Tiene las mismas características que los demás dioses, pero algunas le son más propias. Es gigantesco. La fuerza física es su principal atributo. Es un dios guerrero, y la guerra es su ocupación favorita, así como la destrucción de los odiados aborígenes, en beneficio de sus aliados arios. La mitología creada a su alrededor es una mitología de combates y hazañas heroicas.

Le gusta comer en abundancia. Es casi un glotón: diez, veinte, cien búfalos asados es poca cosa para él. Y sobre todo es un gran bebedor de la bebida védica por excelencia, el *soma*. No vacila en robarla, cuando es necesario. Se toma buenas cantidades de ella antes de realizar alguna hazaña. Y no es raro que se emborrache.

Es un buen amigo y compañero.

Sus principales aliados, entre los dioses, son los Maruts, dioses de la tempestad. Son igualmente dioses guerreros, vigorosos e impetuosos y, ante cuya ruidosa aparición, todo tiembla de miedo.

⁵ Dutt pp. 43-52, Majumdar I p. 360.

⁶ Oldenberg; Macdonell, Vedic Mythology; Keith; Bergaigne; Barlt.

⁷ Ver nota 6.

*El soma*⁸

Especial importancia en el culto védico tiene la bebida alcohólica *soma*, que se bebía mezclada con otras sustancias, como leche o yogurt. El sacrificio del Soma era el más importante de la Religión Védica y en él se ofrecía esta bebida a los dioses, en especial a Indra, y los participantes al acto bebían de ella. Los dioses, especialmente Indra, eran muy aficionados a ella, y debían serlo también los indios védicos, a juzgar por los encendidos elogios que le tributan sus poetas. Era una bebida de poder intoxicante, que daba vigor y fuerza, que exaltaba y estimulaba. Se entiende que Indra bebiese grandes cantidades de *soma* antes de llevar a cabo alguna hazaña, y es muy probable que sus devotos hiciesen lo mismo, imitándolo.

*La magia*⁹

Al lado de su creencia en los dioses, el védico cree en los demonios, en la brujería, en la magia y en una serie de supersticiones, según nos lo revela el Atharva Veda y otros libros mágicos de la época, como el Samavidhanabrahmana, el Rigvidhāna, el Kaushikasutra. No se trata únicamente de magia blanca, destinada a liberar o a proteger al que a ella recurre, de enfermedades o peligros, o a satisfacer sus inocentes deseos; existe también la magia negra, que se utiliza con frecuencia, y sus objetivos, en este caso, son de otra naturaleza y a veces siniestros: hacer suya, contra su voluntad, a la mujer que desea, destruir la virilidad de algún rival y volverlo impotente, eliminar a algún adversario, etc.

El individuo védico

El védico come carne y bebe bebidas fermentadas, que consume en gran cantidad.¹⁰ No tiene al respecto ningún tabú.

Es aficionado a la caza, a los caballos, a las carreras de caballos, a los dados¹¹

⁸ Ver nota 6; además ERE, XI sub soma; Geldner IV pp. 248-249. Macdonell-Keith sub soma.

⁹ Bloomfield; Caland.

¹⁰ Zimmer; Om Prakash; Macdonell-Keith (sub māmśa, surā y soma). La mención del hecho de comer carne y de beber bebidas alcohólicas es sumamente importante en el ámbito de la Cultura India por cuanto el Hinduísmo ortodoxo las reprueba y considera un pecado su uso.

¹¹ Zimmer; Macdonell-Keith (en especial sub mrigayu; āji, ashva, aksha, kitava); Majumdar I p. 396.

Es guerrero, como son las tribus a que pertenecen, según ya lo dijimos. Muchos himnos del Rig Veda y del Atharva Veda se refieren a la guerra, a batallas, a las armas, a la captura de botín, al aniquilamiento de los enemigos, sobre todo los nativos, etc. y en muchos de ellos se percibe real afición por la actividad bélica¹²

Frente a la sexualidad no tiene complejos. Llama a las cosas por sus nombres, sin falsos pudores. Puede, a veces, por tal razón, parecernos tosco y vulgar, pero sería un error considerarlo pornográfico. Lo que el hombre desea es una mujer que le responda con pasión y que le pueda dar hijos. La mujer no se siente cohibida de expresar sus deseos sexuales y de conseguir la satisfacción de los mismos. No se ha desarrollado ninguna concepción peyorativa acerca de la relación sexual, y la moral sexual es bastante libre¹³

Como todos los pueblos en la misma etapa cultural, el pueblo védico es religioso, pero "religioso" no quiere decir "místico" o "espiritual". El védico venera a los dioses y les teme, porque son más poderosos que él y pueden hacerle daño. Si les ofrece sacrificios, es, por lo general, interesadamente; el sacrificio es un *do ut des*. Lo que el védico les pide a sus dioses no tiene, por lo general, nada de espiritual; son los bienes materiales de la existencia, como riquezas, en especial, vacas, prestigio y renombre y numerosa descendencia.¹⁴

No es sólo religioso en el sentido anotado; podemos calificarlo de adicto a la magia y a la brujería, por el gran papel que ellas juegan en su vida, según la información que nos dan el Atharva Veda y los otros textos similares de la época que ya mencionamos.¹⁵

Las cosas, que el védico les pide a sus dioses o trata de procurarse con medios mágicos, nos permiten asegurar que le interesaba llevar en este mundo una buena vida y que no se había formado aún, como ocurriría siglos después en la India, una concepción pesimista y negativa de la vida.¹⁶

¹² Ver nota 4.

¹³ B. S. Upadhyay pp. 193-206, 184-192; Sarkar pp. 74-228; Zimmer pp. 332-333; Macdonell-Keith I pp. 395-396, 480-482; Pischel-Geldner I, pp. XXIV-XXVI; Dutt pp. 60-66; Majumdar I pp. 380-381 y R. V., I, 179; VIII, 31; IX, 112; X, 10; 85, 86, 95 etc. (Tola).

¹⁴ Keith I p. 259; Oldenberg pp. 308-309. Macdonell, Vedic Mythology p. 19; Majumdar I, pp. 380-381; Barth pp. 35-36.

¹⁵ Ver nota 9.

¹⁶ Majumdar I, pp. 384 y 386.

El tipo de sociedad a que pertenece, su actividad guerrera y su ímpetu conquistador, la época en que vive, el carácter del dios Indra, el dios más importante de la Religión Védica, sus comidas y bebidas, sus aficiones, su posición frente a la sexualidad, lo que le pide a los dioses o trata de conseguir mediante la magia, su concepción positiva de la vida nos autorizan a sacar la conclusión que el individuo del Rig Veda era un individuo vigoroso, rudo y lleno de vitalidad.

Creemos que no sería un error considerar que el hombre del Rig Veda de un modo general, se asemeja a los Germanos, que describe Tácito, o a los Celtas con quienes combatió César.

EL INDIVIDUO EN EL MAHABHARATA

*Formación del Mahabharata*¹⁷

Estudiaremos ahora al individuo del Mahabharata, la gran epopeya de la India, con un total de 200.000 líneas.

El Mahabharata es, como el Rig Veda, una obra de recopilación. Fue recopilada según la opinión más generalizada, entre los siglos IV a. C. y IV d. C. Es sólo a partir del siglo IV a. C. que los textos comienzan a mencionar a los héroes del Mahabharata, a la guerra entre Kauravas y Pandavas y al poema en sí. Y, asimismo, ya en el siglo IV d. C. el Mahabharata existía en su forma actual, a juzgar por las citas, que del mismo hacen una serie de autores a partir de la indicada época.

La recopilación debe haber sido lenta y gradual; y se considera generalmente que a un núcleo o poema central, que narraba la lucha entre Kauravas y Pandavas, se fueron agregando otros poemas épicos, leyendas, mitos, textos didácticos, discursos filosóficos, composiciones legales etc., hasta formar el actual Mahabharata, vasto y caótico.

Los materiales con que se formó el Mahabharata, no provienen de una sola época, corresponden a diversas etapas de la Cultura India. Los más antiguos se remontan incluso a los primeros siglos de la Época Védica, la cual se inicia, como dijimos, alrededor del año 1500 a. C.

¹⁷ Winternitz I, 2. pp. 399-417; Sukthankar, cap. 1; Weber; Macdonell, A History.

Elementos históricos

Los críticos están de acuerdo en que en el Mahabharata existen elementos históricos, es decir que muchos de los acontecimientos, que narra, especialmente la guerra entre los Kauravas y Pandavas, y muchos de los personajes, que en él figuran, especialmente los principales héroes, corresponden más o menos fielmente, a acontecimientos que realmente tuvieron lugar y a personajes que realmente existieron. Pero es difícil aislar esos elementos históricos, separarlos de los ficticios, fijar sus límites; y es asimismo difícil determinar la época en que esos acontecimientos se realizaron y esos personajes vivieron.¹⁸

La tradición india considera que la guerra entre los Kauravas y los Pandavas, núcleo central del poema, tuvo lugar por el año 3100 a. C. Esta fecha es considerada exagerada, pues coloca a esos acontecimientos y a esos personajes con demasiada anterioridad a la llegada de los arios a la India, siendo así que los acontecimientos del Mahabharata se llevan a cabo en la India y los personajes, que en ellos intervienen, son indios. Parpater (Ancient India Historical Tradition p. 182), basándose en cálculos dinásticos, considera que la gran guerra del Mahabharata tuvo lugar alrededor del año 950 a. C. Wheeler, (Civilization pp. 97-102), basándose en las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en la cuenca del Ganges y del Yamuna, zona en que se realizan los acontecimientos narrados por el Mahabharata, expresa que en dicha cuenca se desarrolló una floreciente civilización urbana en la primera mitad del primer milenio a. de C. y considera que esa civilización urbana viene a ser el telón de fondo general del Mahabharata. Aceptando la opinión de Wheeler, podemos considerar, pues, que la sociedad, los hombres y los acontecimientos, descritos en las partes más antiguas del poema, corresponden al período 1000-500 a. C. o sea una etapa posterior al Rig Veda, pero siempre dentro del Período Védico.

Partes antiguas y partes relativamente modernas.

En los párrafos, que preceden, nos hemos referido a varias de las partes más antiguas del poema. Es difícil determinar exactamente cuáles lo son. Sólo podemos guiarnos por criterios internos, y estos sólo pueden ser de carácter cultural. En el Mahabharata existen dos elementos, un elemento feudal, guerrero y laico, y un elemento ético, didáctico y sacerdotal. Con el

¹⁸ Winternitz, 1, 2 p. 400; Rapson I, pp. 229, 244-246.

primero se relacionan los episodios de combates y aventuras, los que describen la vida en la corte, y, de un modo general, todos aquellos episodios que pueden ser de interés para una aristocracia guerrera más o menos ruda. Asimismo con el primer elemento debemos relacionar todos aquellos personajes que representan la sicología, la manera de pensar y de actuar y los personajes ideales de esa aristocracia. Con el segundo elemento se relacionan los textos que imparten enseñanzas, ya sea morales, ya sea políticas, y, de un modo general, todos aquellos textos inspirados en el deseo de difundir una moral más refinada y menos primitiva, que la que puede predominar en una sociedad feudal guerrera e inspirados también en el deseo de establecer el imperio de la clase sacerdotal sobre el poder laico. Con este segundo elemento debemos relacionar asimismo aquellos personajes que representan el ideal de virtud y de sabiduría constituido en los círculos sacerdotales. Establecida la existencia de ambos elementos, tan dispares y disímiles, debemos suponer, teniendo en cuenta la línea de evolución de la Cultura India, que el elemento guerrero es el más antiguo y que el elemento sacerdotal es el más moderno, agregado al primero cuando la epopeya adquirió su actual forma, por obra de miembros de la casta sacerdotal, en una época en que el predominio de esta casta ya había sido constituido.

Grandeza del Mahabharata.

Es el elemento feudal, guerrero, laico lo que da su grandeza al Mahabharata y hace de este poema algo comparable únicamente a la *Ilíada*. Lo que atrae y fascina en él son el trágico conflicto, que enfrenta a las dos ramas rivales de una misma familia real, los Pandavas y los Kauravas; las poderosas descripciones de batallas o de aventuras guerreras; los personajes de fuerte y arrolladora personalidad, cuyos hechos enaltece; las pasiones primitivas que los animan; los actos de heroísmo, crueldad, debilidad, que llevan a cabo; la vida en las cortes, con sus rivalidades, intrigas y resentimientos —todo lo anterior captado, descrito o narrado, con extraordinario vigor, verdad y autenticidad, por los poetas anónimos y geniales, cuyas obras pasaron a formar el Mahabharata.

Organización política y social.

La sociedad descrita por el Mahabharata es una sociedad feudal. Existen una serie de reyes y príncipes, rivales o aliados entre sí, que gobiernan reinos más o menos vastos y poderosos. Los reyes y príncipes viven en suntuosas ciudades fortificadas.

Las ruinas aún existen en Hastinapura, Ahichchhatra, Kaus-hambhi etc. pueden dar una idea de las mismas. La sociedad está dividida en clases sociales: el rey y la nobleza, los sacerdotes o brahmanes, los pastores, agricultores y comerciantes, los esclavos. Estas clases han evolucionado hacia su transformación en castas, pero la evolución no ha llegado aún a su etapa final. El poder real y guerrero está por encima de los demás componentes de la sociedad, y aún no se ha subordinado a la clase sacerdotal.¹⁹

La aristocracia feudal y su psicología.

El rey y la nobleza constituyen una clase militar. La guerra es su función en la vida, su razón de ser. Su esperanza es morir en el campo de batalla. Precian, sobre manera, la gloria y la fama derivadas de las proezas militares. La educación que reciben cuando jóvenes, está destinada a hacer de ellos, antes que nada, guerreros. La guerra es su principal ocupación, y también las expediciones con miras a reunir botín.²⁰

La forma de combatir es feudal, homérica. Aunque se menciona grandes ejércitos, lo que cuenta en la batalla es el guerrero individual, el héroe, de cuyo valor, fuerza y destreza depende la suerte del combate.²¹

Durante la paz llevan una vida de ocio, dedicados o bien a la caza, principalmente de venados, tigres y leones, o bien al juego, sobre todo de dados. Se considera que es deshonesto no aceptar una invitación a jugar. Y en la pasión del juego, el jugador apuesta todas sus riquezas, su reino, su mujer— y los pierde.²²

Comen carne y bebidas alcohólicas sin ninguna restricción, tanto hombres como mujeres.²³

Frente a lo sexual tienen una actitud franca y libre de complejos y represiones. El hombre es sumamente sensible a la atracción femenina, y no contrarresta sus impulsos sexuales y busca la inmediata satisfacción de los mismos. No es raro que recurra a la fuerza para conseguir a la mujer que desea. La mujer, por su parte, libremente, expresa sus deseos amorosos y le pide al hom-

¹⁹ Rapson, I pp. 233-241; Wheeler, Civilization pp. 97-102; Dutt, pp. 136-144; Dhairiyabala P. Vora pp. 156-159.

²⁰ Rapson I pp. 242-243; Hopkins y A. O. S. 1888.

²¹ Singh, Indra.

²² Rapson I p. 241; Hopkins y A. O. S. 1888.

²³ Om Prakash.

bre, que ha escogido, que se los satisfaga. La moral sexual es bastante libre para hombres y mujeres.²⁴

Tienen las cualidades propias de una aristocracia feudal: son hospitalarios; se consideran obligados a proteger al que recurre a ellos; no se olvidan ni de las ofensas que les han hecho ni de los beneficios o favores que han recibido²⁵. Son caballerosos, por lo general, pero con frecuencia dejan de serlo, pues no son meras figuras ideales, sino personajes de carne y hueso los que nos pinta la antigua épica. Y es así que, aunque tienen su Código de Honor para la realización de sus combates, no es raro que se aparten de él, para acabar, alevosamente, con sus enemigos. Son ejemplos demasiado conocidos de ello la forma nada caballerosa como nadie menos que Arjuna da muerte al venerable, heroico e invicto Bhishma y al gran guerrero Karna; y también la forma astuta y traicionera como los Kauravas tratan de eliminar a los Pandavas.²⁶

Hombres y mujeres no ponen trabas a sus emociones y pasiones, dejan que se desenvuelvan libremente, se viven a fondo. El ideal del sabio brahamánico, al margen de la aversión y del deseo, desapasionado, frío, sereno, no existe para ellos. El amor, el odio, la crueldad, la ambición, la codicia, el deseo de venganza, el orgullo etc. los arrastran y son los móviles, no ocultos, sino visibles y manifiestos de sus actos y del desarrollo del drama épico.²⁷

*Personajes*²⁸

El Mahabharata (y esto constituye una de las razones de su eximio valor como obra artística), presenta una galería de personajes extraordinarios, cuya psicología, en forma asombrosa, es mantenida y conservada, inalterablemente, a través de los miles de versos que lo componen y de las innumerables peripecias en que se diluye. Un estudio individual de ellos complementaría

²⁴ Meyer; Dhairyabala P. Vora pp. 1-123; Kane II, 1 pp. 516-523 y Dahlmann pp. 101-103 acerca del matrimonio mediante rapto de la novia, llamado rakshasa o guerrero (Vasishtha I, 34).

²⁵ Rapson I p. 241, Hopkins y A. O. S. 1888.

²⁶ Rapson I p. 236-237; Sukthankar pp. 11-14, 17, 24; Singh; Hopkins y A. O. S. 1888.

²⁷ Véase, por ejemplo, los episodios del juego entre Yuadhishtira y Shakuni, las consiguientes humillaciones a que Draupadi es sometida, y la reacción de Bhima (libro II), la venganza de Ashvatthama (libro X), el abatimiento del héroe Arjuna antes de la gran batalla (libro VI).

²⁸ Sukthankar pp. 49-57, 63-78; Dahlmann pp. 49-57, 63-78; Dahlmann pp. 40-46, 51-57.

las observaciones generales que preceden y enriquecerían la imagen del individuo del Mahabharata, que hemos tratado de delinear. No pudiendo hacer ese estudio en detalle, nos limitaremos a señalar los rasgos más característicos de algunos de ellos.

Bhima, uno de los Pandavas, es un Hércules, no sólo por su extraordinario vigor, sino también porque su arma favorita es la maza de guerra, y, cuando ésta le falta, troncos de árboles. Está orgulloso de su fuerza física y se jacta de ella. Es impetuoso, vehemente, violento, apasionado por la pelea y la guerra. Las cualidades intelectuales no lo distinguen. El rey Dhritarashtra, padre de los Kauravas y tío de los Pandavas, es un hombre ya de edad, lleno de dudas y vacilaciones, débil de carácter, influenciado por otros. Se da cuenta perfectamente de que la causa de los Pandavas es la justa, pero, el cariño por sus hijos y su propio egoísmo le hacen cómplice de las maquinaciones de sus hijos. Karna, el hijo prematrimonial de la reina Kanti, es el bastardo indeseado y expósito. Es víctima de desprecios y humillaciones en una sociedad feudal, atenta al linaje. Su vanidad herida, su orgullo y la conciencia de sus excepcionales cualidades de guerrero, hacen de él un amargado, que quiere, a todo trance, vengarse de las afrentas que los Pandavas le han hecho. Los Kauravas, se lo conquistan y hacen de él su fiel y eficiente aliado. El anciano Bhishma es sabio, justo, gran guerrero y lleno de heroísmo. Trata, por todos los medios, de retener a los Kauravas e impedir la lucha fratricida. Al no tener éxito, combate al lado de los Kauravas, porque ese es su deber. Duryodhana, uno de los Kauravas y su jefe, es un malvado. Arde en pasiones negativas: envidia, codicia, celos y rivalidad. Recurre a la traición y a la felonía para deshacerse de los Pandavas. Su poca calidad moral está en contraste con la calidad que posee como guerrero. A él se opone Yudhishtira, el mayor y el jefe de los Pandavas. Es la encarnación del Dharma, la Ley. Siempre se esfuerza, por todos los medios, de no salirse del camino justo, legal, correcto. Es incapaz de violar sus promesas. Pero ha sido él el que apostó en el juego con uno de los Kauravas, todos sus bienes, su reino y a la propia Draupadi, y los perdió, provocando las humillaciones de Draupadi por parte de los Kauravas, el destierro de los Pandavas, y los innumerables sufrimientos que sobre ellos se volcaron.

Conclusión.

Los individuos, que nos ha revelado el Mahabharata, tienen algunos rasgos en común con el individuo del Rig Veda. Son vigorosos, rudos y llenos de vitalidad; no tienen aún su

mentalidad dominada por los tabús, complejos y represiones; son libres en sus emociones y pasiones, que viven a fondo, derivando de esa libertad las marcadas personalidades que nos brinda la Gran Epopeya; viven en una sociedad, en que las clases sociales no han adquirido aún la rígida estructura de castas y que no está subyugada por el puritanismo estrecho y meticuloso de la casta sacerdotal. Pero en las etapas siguientes el panorama va a cambiar y nos encontraremos con un tipo de individuo totalmente diferente del individuo védico y épico. Este cambio se hace presente en los Dharmashastras, que estudiamos a continuación.

EL INDIVIDUO EN LOS DHARMASUTRAS Y DHARMASHASTRAS

*La literatura religioso-legal*²⁹

La India posee una vasta literatura religioso-legal, cuyos textos más antiguos se remontan a muchos siglos antes del inicio de la Era Cristiana. Comprende los siguientes tipos de obras.

Los Dharmasutras. Son los siguientes: Gautama-dharma-sutra, Baudhayana-dharmasutra, Apastamba-dharmasutra, Vasishtha-dharmasutra, Vishnu-smriti, Vaikhanasa-smartasutra. Fuera de los anteriores hay que señalar el Hiranyakeshidharma, sumamente similar al Apastambadharmasutra. Además, existen numerosas referencias a otros Dharmasutras, que nos han llegado o que yacen tal vez, en manuscrito, en alguna Biblioteca, y asimismo numerosas citas de los mismos. Como ocurre tratándose de la mayor parte de la Literatura Sánscrita, es muy difícil determinar la época en que se colocan los Dharmasutras. La opinión más aceptable es la que los coloca entre los siglos VIII y III a. C. Están escritos en sánscrito arcaico y en el estilo aforístico, es decir que se componen de una serie de sutras o sea breves y concisos aforismos, fáciles de memorizar y que servían de centro para el comentario por parte del maestro.

Los Dharmashastras o Dharmasmritis. Son sumamente numerosos, pues llegan a los cien. Los Dharmashastras son posteriores a los Dharmasutras, debiéndose fijar la fecha de su composición entre los siglos II a. C. y X d. C. Los principales y más antiguos— de alrededores del inicio de la Era Cristiana— son Manava-dharmashastra o Manu-smriti. Narada-smriti. Pa-

²⁹ Kane I; Banerjee; Winternitz I, 1 sobre los Grihyasutras y III 2 sobre la literatura religioso-jurídica; Macdonell, A History pp. 211-222.

rashara-smriti, y Yajñavalkya—smriti. Están escritos en idioma más moderno y, en su mayor parte, en verso.

Los Comentarios. Existen comentarios para la mayoría de los Dharmasutras y para muchos Dharmashastras. Algunos de ellos son de primer orden por la luz que arrojan sobre la interpretación de los textos, el análisis que hacen de los mismos y los textos paralelos que traen a colación. Empezaron a escribirse a partir del siglo VIII d. C.

Los Nibandhas. Son tratados religioso-legales, que utilizan los textos de épocas anteriores así como sus comentarios. Los primeros datan de alrededor del siglo XI d. C. El más importante de estos es el Kṛityakalpataru de Lakshmidhara, en 12 volúmenes (siglo XII).

Su importancia.

Estos textos religioso-legales no son de agradable lectura. No sólo las dificultades del lenguaje —elíptico en el caso de los Dharmasutras—, las referencias a prácticas o circunstancias sobre las que no se tiene mayores datos, su enorme extensión, la repetición de unos y otros de los mismos tópicos, y los detalles en que se pierden hacen penosa su lectura, sino también la aridez y sequedad de los temas que tratan, y, especialmente, porque nos obliga a estar en contacto con autores que revelan un espíritu de extraordinarias cualidades negativas, como luego lo veremos. Pero desde el punto de vista cultural, son de primerísima importancia. Son documentos informativos de primer orden, tanto sobre las condiciones culturales de la época, a que pertenecen, cuanto sobre la mentalidad —no siempre encomiable— de la casta sacerdotal que los produjo. Y su conocimiento, desgraciadamente, es imprescindible, para un conocimiento de la India, pues ellos influyeron considerablemente en la psicología del hombre indio, imprimiendo en ella, hondamente, algunas características que se han mantenido por siglos, y que no siempre merecen juicio favorable.

Por otro lado, como estos textos conservan creencias, prácticas y actitudes de un pasado remoto, su interés para los estudios de Antropología es muy grande.

*Castas*³⁰

En la época de los Dharmasutras ya el sistema de castas está constituido en toda su rigidez. Se tiene las 4 castas prin-

³⁰ Kane II, 1 caps. 2, 3 y 4; Banerjee pp. 126-131; Jolly; Majumdar I pp. 513-516. La mayoría de las obras religioso-jurídicas,

cipales: Brahmanes o sacerdotes, kshatriyas o gobernantes y guerreros, vaishyas o agricultores y comerciantes y shudras o esclavos y sirvientes. Además existen una serie de castas mixtas, producto de la mezcla de las anteriores. Se es miembro de una casta por nacimiento y sólo ciertas faltas graves pueden hacerlo perder a uno su casta original. Cada casta se distingue de la otra por sus ocupaciones, obligaciones, privilegios y derechos, distintivos, cualidades etc. (Kriyakalpataru I pp. 6-10). Los miembros de una casta deben contraer matrimonio con alguna persona de la misma casta; otro tipo de matrimonio es mal visto o condenado. Sólo pueden comer con personas de la misma casta. Se procura, así, por todos los medios, que la separación entre las castas sea lo mayor posible.

En lo alto de la jerarquía social está el brahman o sacerdote. Su preeminencia no se la dan ni el poder ni la riqueza; se la dan su origen y su nacimiento, su conocimiento de las ceremonias religiosas y mágicas y de los ritos destinados a liberar al individuo de las innumerables impurezas a que está expuesto, y el hecho de que sea él el que tiene que llevar a cabo esas ceremonias y esos ritos. Goza de una serie de privilegios y prerrogativas, exenciones, inmunidades y tratos preferenciales, muchos de los cuales le procuran beneficios materiales; y tiene derecho al respeto y homenaje de los demás miembros de la sociedad.³¹

Monopolio de la actividad intelectual.

Los brahmanes tenían el monopolio de lo que se puede llamar la actividad intelectual de la época. Les corresponde, en efecto, el estudio de los Vedas y demás textos sagrados, así como de las Ciencias Auxiliares, como Gramática, Etimología, Fonética, Métrica, Astronomía etc. y les corresponde, también, la enseñanza de los Vedas a los otros miembros de la sociedad.

La monopolización de la actividad intelectual por los brahmanes, en una sociedad dividida en castas y en la cual la suya ocuparía el primer lugar y gozaría del mayor prestigio, ha sido tal vez lo más nocivo para la India. Los brahmanes tenían necesariamente que ser conservadores, venerar y defender el pasado, oponerse a todo cambio, ya que sus prerrogativas y medios de vida dependían de la subsistencia de ese pasado, de las insti-

mencionadas anteriormente en el texto, tratan con detalle de las castas y del sistema de los ashrams, que luego examinamos.

³¹ Kane II, 1, cap. 3; Banerjee pp. 129-130; Jolly.

tuciones que había legado, de las actitudes mentales que derivaban de él. Cualquier alteración en ese estado de cosas amenazaba su posición privilegiada en la escala social y sus beneficios materiales. El conservadurismo por parte de los miembros de la sociedad encargados de la actividad intelectual tenía obligatoriamente que tener como efectos la subsistencia del pasado en todas sus formas, la inmovilidad del pensamiento y, consecuentemente, el anquilosamiento de las estructuras sociales, el agotamiento político, económico y cultural de la India, y esa inmovilidad, en muchos aspectos, de su Historia.

Los 4 ashrams³²

En esta época queda constituida la teoría de los 4 ashrams o etapas en que, teóricamente, estaba dividida la vida del hindú: la etapa de estudiante, la de padre de familia, la de asceta y la de ermitaño. Desde luego que la mayor parte de los hindús no pasaban de la segunda. La primera etapa duraba un mínimo de 12 años y podía durar 24, 36 ó 48 años incluso toda la vida. La enseñanza impartida durante la primera etapa era esencialmente religiosa, comprendía la enseñanza de uno o más Vedas, según su duración, y la de las impurezas a que el individuo estaba expuesto (Yajñavalkya 1,15). Pero tan importante como lo anterior eran la educación moral que el discípulo recibía, y la manera cómo se formaba su carácter, a lo cual luego nos referiremos más en detalle. La enseñanza y la educación corrían a cargo de los brahmanes, en cuyas casas los discípulos debían vivir. Es claro la gran oportunidad que los brahmanes tenían, con este sistema de educación, para moldear la manera de ser de la juventud, como a ellos les parecía, y, en esa forma, para establecer más sólidamente su primacía.

Carácter totalitario.

Los Dharmasutras y los Dharmashastras son totalitarios, en cuanto regulan la vida del individuo en todos sus aspectos, en la totalidad de sus manifestaciones. Indican las ceremonias y ritos, a que debe ser sometido o a que debe someterse en el curso de su vida, y cuya detallada descripción es dada por los Grihyasutras; le señalan la forma cómo debe proceder en las más diversas circunstancias, no descartando los actos más íntimos y personales, como, por ejemplo, de qué manera debe llevar a cabo su aseo personal después de satisfacer sus necesida-

³² Kane II, 1 cap. 8; Banerjee pp. 131-143, Jolly.

des naturales (Bandhayana 1, 10, 11-14; y 1, 17), o cuándo debe tener relaciones con su mujer (Gautama, 1, 5, 1; y, 1, 79); le enumeran, de acuerdo a la casta a la cual pertenece, qué cualidades debe poseer y le prescriben los sentimientos que debe desarrollar frente a las personas con las cuales estará relacionado durante su vida, en especial sus mayores y su maestro; y lo cohiben bajo un cúmulo de prohibiciones referentes a todos los dominios de su actividad y que determinan qué es lo que no debe hacer, lo que debe evitar, de lo que debe abstenerse etc. (Gautama 1, 9). Gautama 1, 2, 1 tiene una norma que indica claramente qué destino le espera al hombre después del *upanayana*, la iniciación que tiene lugar en la niñez: "*antes del upanayana puede comportarse como quiere, decir lo que quiere, comer lo que quiere*". Pero después todo serán restricciones.

Indudablemente que toda sociedad educa a sus miembros, regula su conducta, pero es difícil encontrar, nos parece, otro ejemplo de una educación y de una regulación tan totalitarias como las que encontramos en los mencionados textos.

Supersticiones.

Muchas de las numerosas prohibiciones o normas que estos textos contienen son meras supersticiones. Tienen su origen en la idea de que, si se hace o no se hace tal o cual cosa, se producen, al margen de las relaciones normales de causalidad y al margen de una concepción racional de la realidad, ciertos efectos benéficos o dañinos o se evita que se produzcan. Es así como, por ejemplo, se prohíbe a la mujer, durante su menstruación, entre otras cosas, ponerse colirio en sus ojos, lavarse los dientes, tomar agua de una vasija de cobre, comer carne, mirar las estrellas (Vasishtha 5,6); se enumera ciertas cosas que no se debe llamar por su propio nombre, como, por ejemplo, que se debe llamar "vaca lechera" a una vaca estéril, y que por Kapala (cráneo) debe decirse bhagala (Gautama 9, 20-23); y se ordena que el hombre no tome sus alimentos en compañía de su mujer pues, si lo hace, le nacerán hijos enfermizos (Vasishtha 12, 31).

Pequeñeces.

Contrariamente al espíritu de la norma romana de *minimis non curat praetor*, los autores de estos textos se preocupan extraordinariamente por detalles insignificantes, por pequeñeces y

nimiedades. Es así, por ejemplo, que dictan normas acerca de cómo el estudiante brahmánico tiene que limpiar la jarrita de agua que lleva consigo para beber o para realizar sus purificaciones, según las diversas suciedades o imaginarias impurezas con que puede haber rozado (Bandhayana, 1, 4 y 5); determinan el tamaño del bastón, que debe usar (Ibidem. 1, 3, 16); y consignan el orden de las palabras, con que debe pedir limosna, según la casta a la cual pertenece ibidem. 1, 3, 17-18).

Las impurezas.

Las impurezas son la gran preocupación de los Dharmasutras y Dharmashastras. Es algo obsesivo, algo patológico. El individuo se torna impuro en una serie de circunstancias, y si toca a una serie de personas o cosas, o simplemente roza con ellas. Por ejemplo, tienen este poder de contaminar la muerte de un familiar, el nacimiento de un hijo o hija (Vasishtha. 4) una mujer con sus reglas (Bandhayana. 1, 11, 32) o que ha dado a luz (ibid. 17), los miembros de numerosas castas inferiores (por ej. el chandala ibidem 1, 9, 5), el árbol crecido en un lugar sagrado (ibidem 1, 9, 5), la saliva que cayó de la boca (1, 1, 44), una serie de alimentos, los alimentos preparados por ciertas personas etc. Numerosos aforismos se refieren a las impurezas, a que el individuo está expuesto; consignan largas listas de lo que no se debe hacer para evitar volverse impuro; discuten los casos dudosos, citando las opiniones emitidas por otros sabios autores, como, por ejemplo, si la comida adherida a los dientes tiene o no el poder de contaminar y en qué circunstancias (Gautama, 1, 1, 41-44); y mencionan los ritos, más o menos simples, que hay que realizar para readquirir la pristina pureza, pues el principio es que uno no debe permanecer impuro un solo instante.

Estos ritos son, por lo general tan irracionales como las impurezas que están destinados a eliminar. Así, por ejemplo, si se toca a un chandola (miembro de una de las castas más bajas), es necesario bañarse, si se le ha hablado, es necesario conversar con un brahman, y si se le ha mirado simplemente, es necesario mirar las estrellas del cielo (Apastamba. 2, 2, 8-9); se dispone que si un perro, una rana o un gato pasa entre el maestro y el discípulo, éste debe ayunar tres días y debe alejarse de la casa del maestro durante ese lapso, mientras que en el caso de otros animales basta con tres retenciones de la respiración y con comer un poco de manteca clarificada. (Gautama. 1, 2, 60-61).

Origen de las anteriores creencias.

Las impurezas y los ritos para eliminarlas, así como las supersticiones, a que antes nos hemos referido, no fueron inventados por los brahmanes autores de los textos que nos ocupan. Lo más probable es que ellos recogieran las creencias y prácticas existentes en su época, las fijaran, las sistematizaran, las convirtieran en legislación derivando la mayoría de estas creencias y prácticas de un pasado remoto, de épocas primitivas y salvajes. Su intervención nociva no radica tanto en esta labor de recopilación, cuanto en el hecho de que su actitud conservadora, junto con su monopolio de la actividad intelectual, que antes mencionamos, contribuyeron a que esas creencias y prácticas se mantuvieran más de lo debido; e impidieron que fueran eliminadas por el transcurso del tiempo y el progreso natural de la sociedad, como ha ocurrido en otras sociedades, en lugar de favorecer esa eliminación, como fue la labor de los grupos intelectuales en otros países.

Contrarios al placer.

Los Dharmasutras y los Dharmashastras son enemigos del placer. Tienen una actitud francamente anti-sensual, anti-hedonística, ascética. No sólo no se debe buscar los placeres, sino que es necesario tratar de no experimentarlos. Son estrictamente puritanos. Esta actitud se ve claramente en las normas dictadas respecto al estudiante brahmánico: no debe comer miel y carne, ni beber licores (Gautama. 1, 2, 19 y 25), no debe usar perfumes, guirnaldas, ungüentos, colirios, carruaje, sombrilla, zapatos; debe abstenerse del baile, canto y música (Bandharyana. 1, 3, 25), debe comer sin sentir deseo por lo que come (Gautama. 1, 3, 47); debe practicar absoluta castidad (ibidem. 1, 2, 11) y ni siquiera hablar con mujeres (Bandharyana. 1, 3, 24); cuando se baña en una poza o en un lago, no debe jugar en el agua, y más bien debe limitarse a flotar como un tronco (ibidem. 1, 3, 40-41). Se ve igualmente en las normas que regulan la conducta de los ascetas y eremitas, en el respeto que estos textos inculcan para con ellos, y en el hecho de que, teóricamente, todo hindú, al llegar a cierto momento de su vida, debe abandonarlo todo y dedicarse a una vida de privaciones y abstinencias. Proclaman que alcanza la inmortalidad aquél que se abstiene por completo de todo aquello que implique un placer para la piel, el órgano o el estómago (Apastamba, 2, 2-5).

Contrarios a lo sexual.

Está de más decir que lo sexual es condenado por los autores de estas obras. La castidad es obligatoria para el estudiante brahmánico, como ya lo indicamos, y asimismo para el asceta y el ermitaño. La mujer constituye una tentación y un peligro que hay que evitar (Gautama. 1, 2, 22); se recomienda, como principio general, a las personas casadas, que la relación sexual tenga lugar sólo en los días en que la mujer, o mejor dicho la esposa puede concebir, pues la concepción debe ser la única finalidad del acto sexual (Yajñavalkya. 1, 78), y éste es considerado como un acto impuro (Gautama. 1, 9, 26-27).

Virtudes represivas.

Las cualidades o virtudes que predicán los Dharmasutras y los Dharmashastras son características del espíritu que los anima. Ponen el énfasis principalmente en una serie de cualidades que podríamos llamar restrictivas o represivas, en cuanto están destinadas a cohibir o sofocar impulsos o instintos naturales, que nada tienen en sí de reprochable. Ya nos hemos referido a la castidad y a la actitud puritana o ascética que ellos revelan. Recomiendan el autodomínio (Gautama. 9, 73), el control de los sentidos (Manu. 2, 88 sgts), "mantener debidamente reprimidos el órgano, el estómago, las manos, los pies, la voz y los ojos" (Gautama. 4, 50), la carencia de deseo (ibidem. 8, 24), la carencia de vehemencia en lo que se hace (ibid.) el pasar desapercibido (Vasishtha. 6, 44); la modestia (Bandhayan. 1, 3, 21), el laconismo (Vasishtha. 7, 7), el no encolerizarse (ibidem. 4, 4), la dulzura (Gautama. 19, 7, 3), la humildad (Vasishtha. 9, 6) la paciencia o tolerancia (ibidem, 2, 16), el estar satisfecho con todo (Kṛitya-Kalpataṛu I pp. 10-12). Muchas normas inculcan prudencia, el no exponerse al riesgo, el proceder en fin con cierta timidez. Es así como prohíben, según ya lo vimos, atravesar a nado un río y subirse a un árbol o a lugares peligrosos o bajar de ellos (Apastamba. 1, 11, 25), o subir a una barca de solidez dudosa (ibid. 27). Se establece el principio de "cuidarse por todos los medios" (Gautama. 1, 9, 34).

Igual inspiración coercitiva tienen las innumerables reglas, carentes de contenido moral, las más de ellas, que estos textos acumulan: "no use vestidos teñidos o suntuosos o que han sido usados por otros... ni guirnaldas o zapatos usados por otros... no deje crecer su barba sin razón especial... no lleve al mismo tiempo agua y fuego... no beba juntando las manos... no evacúe sus orines o excrementos mirando al viento, al fuego,

a brahmanes, al sol, al agua, imágenes de dioses y vacas... no limpie orines y excrementos con hojas, terrones de tierra o piedras... no hable con extranjeros o personas impuras o malas... no le diga al dueño que su vaca está dando de mamar a su ternero... si tuvo relaciones sexuales, no demore en limpiarse... ni lea el Veda en el lecho en que las tuvo... no sople el fuego con la boca... no coma en compañía de su mujer... no entre por una puerta trasera... no atraviése a nado un río... no se suba a un árbol... no... no... no..." (Gautama, 9, 5 sgts.).

Obediencia ciega al maestro.

Una cualidad, a la cual estos textos le dan primerísima importancia, es la obediencia ciega al maestro, el profundo respeto por él, la incondicional dependencia de él. Se trata, en el fondo, de una cualidad represiva, al igual que las anteriores, ya que la personalidad del discípulo se subordina por entero a la personalidad del maestro. El discípulo debe traer leña para el fuego sagrado del maestro en cuya casa vive; debe saludarlo, inclinándose ante él y tocándole los pies; debe ayudarlo a jabonarse, bañarse, vestirse y debe comer los restos de la comida del maestro; si el maestro corre, él debe correr; si camina, él debe caminar; si se levanta, él debe levantarse (Bandhayana, 1, 3, 20 y sgts.); debe sentarse en un asiento más bajo que el del maestro, levantarse de la cama antes que el maestro y acostarse después de él (Gautama 1, 2, 21); debe servir al maestro hasta su muerte y debe obedecerlo (Vasishtha 7, 4 y 10) etc. El discípulo debe tratar con gran respeto a las esposas, hijos e hijas del maestro, y rendirles una serie de servicios que los textos señalan (Gautama 1, 2, 37). Tenemos aquí el origen del culto al guru, que con el correr del tiempo llegará a extremos de inaudita exageración y de abyecto servilismo³³.

Contrarios al libre examen.

Desde luego que estos textos son contrarios al libre examen, como lo es por lo general, toda enseñanza de inspiración religiosa. Se condena al hombre que duda, que sigue sus propias opiniones y no cumple las prescripciones de los tratados del Dharma (Bandhayana 1, 10, 8); se dispone que debe ponerse de lado a los que menosprecian o critican al Veda y a las Tradiciones, niegan la existencia de un orden espiritual y recurren a la Dialéctica (Manu 2, 11); y se sienta el principio de que es necesario ha-

³³ Ver nuestro trabajo sobre "Espiritualidad y Religiosidad de la India" en nuestra Colección de Ensayos (en Prensa)

cer siempre lo que dicen "*los ancianos brahmanes, que tienen controlados sus sentidos, que han sido educados por algún maestro, libres de malicia, codicia y error, y que conocen el Veda*" (Gautama 1. 9, 62), que nunca se debe contradecir al maestro. (Apastamba 2, 5, 11), y que el camino de la salvación consiste en hacer lo que hicieron nuestros padres y nuestros abuelos (Manu 4, 178).

El individuo dharmashástrico.

Tratemos ahora de establecer que tipo de individuo podían formar una sociedad y una educación como las que nos revelan los textos que nos ocupan.

El individuo de los Dharmasutras y de los Dharmashastras será un individuo dominado por los prejuicios, complejos y limitaciones del sistema de castas, tales como, por lo demás, la época moderna, nos lo revela. Se considerará inferior a los miembros de las castas superiores y superior a los de las castas inferiores. Sus actividades, sus sentimientos, su manera de pensar estarán señalados por la casta a la cual pertenece; serán tradicionales, hereditarios.

Si no es brahman, estimará que la actividad intelectual está, esencialmente, fuera de su dominio; y su cultura se limitará a unos cuantos conocimientos religiosos y morales y a las normas de conducta que le corresponden.

No tendrá gran espontaneidad, pues todos los momentos de su vida están regulados por alguna norma que le indica cómo debe actuar, cómo debe comportarse. Su psicología será una psicología reprimida, cohibida, encadenada. Su tendencia será a no actuar, a no dejarse ir, a no vivirse a fondo. Y, por eso mismo, se caracterizará más bien por la timidez y por la falta de arrojo y de espíritu de aventura, y la pasión jugará un papel secundario en su vida.

Será un individuo de insignificancias, acostumbrado a fijarse en las pequeñeces, con gran sensibilidad para ellas, concediéndoles exagerada importancia.

Estará dominado por los complejos y escrúpulos de impurezas, siempre atento a los tabús, temeroso de que el contacto con cualquier persona o cosa pueda contaminarlo y siempre preparado para purificarse mediante los debidos ritos.

La realización de estos ritos, por un lado, las múltiples ceremonias, por otro lado, que debe realizar obligatoriamente y

que los Dharmasutras y los Dharmashastras mencionan y que los Grihyasutras tratan con todo lujo de detalles, y, finalmente, el carácter religioso que se atribuye a todas las normas contenidas en esos textos, sea cual sea su objeto —todo esto hace de este individuo un hombre religioso; aunque, dado el carácter de supersticiones y de magia que tienen la mayoría de esos ritos, ceremonias y prescripciones, tal vez sería más exacto calificarlo de supersticioso o de mágico.

Será un hombre puritano, contrario a todo lo que signifique un halago para la sensualidad. Su vida y sus costumbres serán de tendencia ascética. Este puritanismo se hará presente con mayor fuerza en lo que se refiere a la sensualidad. Su concepto del acto sexual será peyorativo, a menos que esté destinado a procrear hijos, según las normas fijadas por esos textos, y todo el proceso sea debidamente purificado.

Eje de su conducta será el respeto ciego a la tradición, encarnado en su maestro y en los brahmanes. Será contrario a toda innovación, a todo cambio, será un conservador en su conducta y en sus ideas. Y, por todo lo anterior, será enemigo de la inteligencia libre y de la actitud crítica, ya que ellas significan un peligro para el pasado.

Será igualmente, respetuoso de la autoridad constituida, sea cual sea, indígena o invasora, y obediente a sus mandatos, y, por eso mismo, se verá libre del peligro de entrar en conflicto con ella.

Rama y Sita, prototipos del espíritu dharmashástrico ³⁴

Tal vez Rama y Sita, los principales héroes del Ramayana, el otro gran poema épico de la India, son ejemplos de este tipo de individuo, en algunos de sus aspectos.

Se puede considerar que el Ramayana es más moderno que las partes antiguas del Mahabharata, o sea que el núcleo feudal, laico, guerrero de este poema; aunque también hay que considerar que, cuando el Mahabharata adquirió su forma actual, ya el Ramayana era un poema conocido y famoso.

La atmósfera del Ramayana no es la atmósfera ruda, varonil, heroica de las partes antiguas del Mahabharata. Sus hé-

³⁴ Dutt p. 125.

roes son mucho menos recios; son indudablemente creaciones de la casta sacerdotal y no de la casta guerrera. Rama, más que un guerrero es la encarnación del ideal de hombre ideado por esa casta. La obediencia a sus mayores y a la tradición, el no afirmarse, oponerse y provocar el conflicto, aun cuando tiene razones justas para ello, lo caracterizan. Cuando su padre lo destierra de la Corte, injustamente, a raíz de las intrigas de su madrastra, obedece humildemente, sin protestar; cuando su padre muere y sus hermanos le piden que regrese, él insiste en obedecer a su padre muerto hasta que se cumpla el plazo del destierro. Después de recuperar a su esposa Sita del poder del demonio, que la había raptado, la somete a una ordalía de fuego, para asegurarse de su pureza; Sita sale triunfante de la prueba; pero Rama, poco tiempo después, la abandona preñada en un bosque, pues la opinión pública considera que Rama no debe seguir viviendo con una mujer, cuya permanencia en la casa de su captor la ha tornado impura, violando en esa forma él, el Rey, el Código de Conducta Sexual, desfavorable en todo a la mujer. Sita, por su parte, sumisa, resignada y obediente, acepta y tolera todo, sin protestar —muy diferente a la ardiente y orgullosa Draupadi, la digna compañera de los héroes del Mahabharata.

Reflexiones finales.

Se tiene la impresión que en este período, que acabamos de estudiar, y con estos textos religioso-legales, la India se encadenó, se condenó a la inmovilidad, se cortó las posibilidades de un desarrollo cultural digno de los Períodos Rig Védico y Epico. Paradójicamente, la India, por un lado, sentó en su Filosofía, como la meta suprema la Liberación (Moksha), y, por otro lado, en la regulación de la conducta diaria, encadenó al hombre en una tupida red de represiones y tabús, ahogando la libre eclosión de su personalidad. Hubo, desde luego, reacciones contra el espíritu de los Dharmasutras y de los Dharmashastras, pero fueron débiles y aún hoy las cadenas no han sido completamente rotas. Tal vez le esté destinado a la Civilización Moderna acabar con la tiranía de esos textos, y devolver la libertad a la Cultura India.

Nos ocuparemos ahora del individuo en el Tantrismo, que, en ciertos aspectos, representa una reacción contra el espíritu de los Dharmasutras y Dharmashastras.

EL INDIVIDUO DEL TANTRISMO

Inicio.

Se puede aceptar que es en los primeros siglos de nuestra era, tal vez alrededor del año 500 d. C., que el movimiento religioso denominado Tantrismo aparece en la India, como un sistema filosófico, religioso y ritualístico, como un conjunto organizado de ideas y creencias, de prácticas y ritos.³⁵

Pero, como ocurre con la mayoría de los movimientos religiosos, es probable que el Tantrismo existiese desde antes de esa época, sin haber dejado pruebas de su existencia anteriores a las mencionadas. Y, por otro lado, muchos de los elementos, que componen el Tantrismo, existían, aisladamente, desde muchos siglos antes que el Tantrismo se presentase en la escena histórica como un sistema ya organizado. Muchos de esos elementos se remontan a la Época Védica o, incluso, a épocas anteriores, constituyendo una legado de épocas remotas y primitivas, conservado por los indo-europeos que invadieron la India o por los pueblos aborígenes, los Drávidas, que habitaban la India desde antes de la invasión.³⁶

Historia e importancia.

Desde su aparición el Tantrismo se ha mantenido en la India con diversa fortuna. Según Kane V, 2p. 1073 su apogeo tuvo lugar entre los siglos VII y X d. C. La decadencia del Tantrismo empezó a principios del siglo XIX con la renovación del Hinduísmo.

La influencia del Tantrismo en la Cultura de la India ha sido enorme y es difícil comprender esa Cultura, si no se estudia y conoce el movimiento religioso tántrico. Su influencia se ejerció en el Yoga, por ejemplo en la doctrina de la Kundalini, o Serpiente que simboliza la Energía (*Shakti*) Cósmica, que reside en el hombre y que el yogín logra despertar con sus prácticas yógicas; en el Arte, ya que es muy probable que las esculturas eróticas, que adornan los templos medievales de la India, hayan sido inspiradas por el Tantrismo; en la Literatura, con las numerosas y vastas obras tántricas, respetadas y leídas;

³⁵ Chakravarti pp 19-24; Farquhar pp. 199-200; Kane V, 2 pp. 1046-1048; Banerjea p. 494; Pandey p. 546-548.

³⁶ Chakravarti pp. 7-14.

en el ritual religioso, pues, como observa Avalon, la mayor parte del ritual hinduista tiene su origen en los textos tántricos; en los cultos a las diosas tántricas Kali, Durga etc., que aún se practican en la India, sobre todo en Bengala; en la Religión, pues, según afirma Rajendra Lala Mitra, citado por Ewing, el Tantrismo es "la vida y el alma" del Hinduismo moderno; y finalmente en el pensamiento filosófico, en el cual su influencia fue profunda, según el autorizado juicio de Gopinath Kaviraj.³⁷

Sectas.

Los adeptos del Tantrismo pueden ser divididos en varios grupos, que podemos calificar de sectas, que se diferencian no tanto por las doctrinas que profesan, cuanto por las divinidades a las cuales rinden homenaje y por las ceremonias que llevan a cabo. Así, unos veneran a Shiva (Shaivas), otros a Vishnu (Vaishnavas), otros a Shakti o a la Diosa Madre (Shaktas), otros a Ganapati o Ganesha (Ganapatyas), otros a Surya, el Sol (Sauras). Estos grupos o sectas se subdividen a su vez en sub-sectas, con la tendencia a la diversificación, característica de los movimientos religiosos de la India.

En este ensayo nos ocuparemos de los Shaktas.³⁸ Los Shaktas se dividen en los de la Mano Izquierda y los de la Mano Derecha. Los primeros aceptaban los ritos sexuales y los sacrificios de animales y humanos, a que luego nos referiremos, mientras que los segundos no los aceptaban e interpretaban simbólicamente los textos que los mencionan.

Libros del Tantrismo.

Los Tantras son los libros en que están expuestas las doctrinas y los ritos del Tantrismo Shakta. Es una vasta literatura que ha sido poco estudiada, y pocas son las ediciones críticamente recomendables y más escasas aún las traducciones fieles al texto original. Se trata de obras muchas veces difíciles y oscuras por las doctrinas abstrusas que contienen, los términos esotéricos o técnicos que usan, y por el estilo frecuentemente descuidado que emplean.

³⁷ Pandit, Kundalini Yoga y Woodroffe, The Serpent Power sobre la Kundalini; Avalon en Principles of Tantra, p. 13; Chakravarti p. 89-103; Ewing y A. O. S., 1911; Gopinath Kaviraj p. 176-177.

³⁸ Chakravarti p. 50-58.

Existen ediciones indias de muchos Tantras, que generalmente comportan el texto sánscrito original con una traducción al hindi. Son las más de las veces ediciones populares, de carácter práctico y confesional.

Hace unos 50 años, Sir John Woodroffe, alias Arthur Avalon, uno de los iniciadores de los estudios sobre Tantrismo, empezó una colección denominada "Tantrik Texts" publicada simultáneamente en Londres y Calcutta, en la cual editó una serie de los Tantras más importantes. La mayor parte de esas ediciones son actualmente muy difíciles de conseguir. La Firma Ganesh and Co. de Madras, desde hace varios años, ha reeditado algunas de los Tantrik Texts más importantes.

Entre los principales libros tántricos debemos mencionar los siguientes: Kulachudamani, Kularnavatantra, Mahanirvanatantra, Sharadatilakam, Kalivilasatantra, Niruttaratantra, Nirvanatantra, Taratantra, Paratantra, Tantrarajatana: los "Himnos" Devimahatmyam, Anandalahari (Wave of Bliss), Mahinnastava (Greatness of Shiva); y los "manuales" o "tratados" Tantratattva (Principles of Tantra), Kaulavalinirnaya, Tantrasara de Krishnananda, Tantraloka de Abhinagupta.

Magia.

Uno de los elementos más importantes del Tantrismo es la magia bajo todos sus aspectos: amuletos, fórmulas, diagramas, gestos, ritos, ceremonias mágicas, destinados a producir efectos al margen de toda relación normal de causalidad. Generalmente lo que se trata de conseguir son bienes materiales, como riquezas, victoria, prosperidad, alguna mujer, o también salud y protección contra peligros etc. Pero muchas veces se trata pura y llanamente de la más siniestra magia negra, como los famosos Seis Actos (Shatkarma) destinados a subyugar, paralizar, destruir etc. a un enemigo (Yoginitantra cap. 4). Pero, como la magia, la religión y el misticismo están íntimamente mezclados, la magia le servirá al hombre tántrico para obtener, al lado de los bienes materiales de este mundo, algunos bienes espirituales, como la liberación y la unión con la divinidad.

Mencionemos, en forma especial, las supersticiones, otro aspecto de la magia. El Kulachudamani Tantra (cap. 4) enumera una serie de cosas, animales y personas, al encontrarse con los cuales, es necesario hacer ciertos gestos y pronunciar ciertas palabras con el fin de obtener ciertos efectos benéficos o de evitar ciertos males, que en caso contrario se producirían.

La fe del hombre tántrico en la magia es ciega, y, si no obtiene los resultados que espera, no es por incapacidad de la magia, sino porque él ha debido cometer alguna falla técnica en el proceso mágico que le restó eficacia a éste e impidió que se produjeran sus efectos.

Nada de lo anterior es original en el Tantrismo. Son cosas conocidas desde la Epoca Védica. El Atharva Veda es un libro, fundamentalmente, de magia, y, al tratar de los Dharma-sutras, hemos tenido ocasión de mencionar algunas supersticiones referidas por esos textos. Por otro lado, el estudio de los pueblos primitivos nos enseña que la magia y las supersticiones es parte esencial de su cultura.

Erotismo.

Lo erótico es tan importante en el Tantrismo como la magia. El Tantrismo está compenetrado de erotismo, de sexualidad en un grado sumo. El erotismo y la sexualidad se hacen presente en su concepción femenina de la divinidad, en la representación exuberante de sus diosas, en la doctrina de que el momento supremo es, para la divinidad, el de la unión sexual del dios Shiva con su esposa o *Shakti*, y, para el devoto, el de la unión sexual con su *Shakti* o con la ajena. Numerosos ritos mágicos tienen por finalidad conseguir a una mujer. El Kula-chudamani, cap. III 21 y sgts. expresa que, si un hombre cumple con las prescripciones, que esa obra señala con referencia a las supersticiones, las mujeres se le rendirán, se le entregarán espontáneamente, pintando el autor con rasgos de gran realismo la conducta de la mujer enamorada. El Nirvanatantra, cap. 10, 2 ordena que se debe venerar a toda mujer a quien uno vea. El sexo juega también un papel importante en una serie de ritos de veneración a la divinidad. Aparece veladamente, y en forma refinada, en el Rito de las niñas (Kaulavalinirnaya cap. 15, Kularnavatantra X), en que el devoto venera y rinde culto, con flores y sustancias aromáticas, a una o varias niñas de corta edad o a una o varias muchachas menores de dieciséis años que simbolizan a la divinidad. Pero generalmente estos ritos no son tan inocentes y comportan la realización efectiva del acto sexual, ya sea por el devoto solo con su *shakti*, o mujer que encarna a la divinidad, ya sea por un grupo de devotos y devotas, como es el caso en la ceremonia *chakrapuja*, que, en cierto sentido, es característica del Tantrismo.

La *chakrapuja* recibe también el nombre de Rito de las 5 M, por cuanto en su realización es indispensable el empleo

de 5 cosas cuyos nombres en sánscrito empiezan con la letra M: vino, carne, pescado, granos y coito. En esta ceremonia se reúne un grupo de hombres y mujeres, sin distinción de casta, alrededor de un diagrama que representa el órgano sexual femenino o yoni y que es el símbolo de la divinidad; purifican o santifican la carne, el pescado y el vino mediante fórmulas mágicas; igualmente, mediante fórmulas mágicas y aplicándoles las manos en diversas partes del cuerpo, los hombres purifican o santifican a las mujeres; comen carne y pescado, beben vino y luego, generalmente, cada hombre con su *shakti* o, promiscuamente, realizan el acto sexual.

Numerosas obras tántricas, como el Nirvana Tantra, XI, el Niruttara Tantra, el Kaulavalinirnaya, el Kulachudamaninigama, III, el Kularnava Tantra, VIII 65 y sgts., el Mahanirvana Tantra, el Karpuradistotra 10, el Tantraloka XXIX etc. se refieren a estos ritos sexuales, en forma más o menos extensa; Kshemendra, autor del siglo XI, en su Narmamala, y Raghunathji, a fines del siglo XIX, describen estas ceremonias. Y hay muchas razones para pensar que las esculturas eróticas, que ornamentan los templos medievales de la India no son otra cosa que la representación en piedra de escenas de estas ceremonias tántricas, entonces en su apogeo.

Los Tantras elogian con gran entusiasmo la ceremonia chakrapuja. Es así que el Kularnava Tantra V, 56 y siguientes declara que ningún otro acto religioso se le puede comparar en los tres mundos; que el que lo realiza obtiene, al mismo tiempo, el gozo y la Liberación, y se torna en un ser querido por Dios, mientras que el que no lo realiza es víctima de desgracias enviadas por la divinidad. Igualmente el Nirvana Tantra (capítulo 11) expresa que esta ceremonia procura, al que la realiza, el Nirvana y la Liberación; lo hace un *jivannukta*, o sea uno que obtuvo ya en esta vida la Liberación, lo convierte en igual al imperecedero Shiva etc.

Los elogios van especialmente al vino y al coito. El citado Kularnava Tantra V 31 y siguientes, 71 y siguientes contiene un encendido elogio del vino como no se le rindieron ni Horacio ni Omar Khayyam. El vino no sólo le concede, al que lo bebe, la felicidad, el saber, el señorío, la victoria sobre los enemigos, la gloria y la belleza, sino que, además, le hace alcanzar la Felicidad Suprema, lo torna en un ser querido por la Divinidad, le revela lo Absoluto, cuya esencia es la Realidad, la Conciencia y la Felicidad, y le descubre al Atman, o sea la porción más recóndita y esencial del hombre. El vino es Dios, el vino es la

Shakti, o sea la Energía Divina, esposa de Dios; el vino es la Liberación de los males y de las cadenas de la existencia y de las reencarnaciones. El Nirvana Tantra (capítulo 11), antes citado, elogia con igual entusiasmo el acto sexual. El acto sexual, expresa, lo torna al hombre igual a Dios y el semen es el purificador supremo y la mujer, que lo recibe de un devoto, se torna igual a la diosa Kali. El Kaulavalinirnaya, cap. 41, 15-21, considera que el acto sexual es el medio supremo para conseguir la felicidad y la liberación y que su realización procura la forma más alta de divinización.

Algunos de los devotos al Tantrismo no aceptan los 5 elementos en el culto, manifiestan que deben ser interpretados simbólicamente y los reemplazan por otros tantos elementos, como por ejemplo leche en lugar de vino, ofrenda de flores en lugar del acto sexual etc. Estos tántricos constituyen la secta de la Mano Derecha, como ya lo dijimos, mientras que los que aceptan los 5 elementos, sin simbolismo constituyen la Secta de la Mano Izquierda. Algunos expositores del Tantrismo recurren a igual interpretación simbólica, como por ejemplo Sir John Woodroffe, alias Arthur Avalon, a quien el conocimiento del Tantrismo le debe mucho, por sus ediciones de textos tántricos, que llevó a cabo, y por sus estudios, desgraciadamente difusos y confusos. La razón que llevó a Woodroffe y a los que piensan como él a la interpretación simbólica fue indudablemente el deseo de liberar al Tantrismo, que consideran con razón como una de las más altas expresiones del pensamiento religioso de la India, de la acusación de inmoralidad que, a base de los indicados ritos sexuales, se levanta contra él.

La interpretación simbólica es un error, tratándose de los textos tántricos más antiguos, básicos del sistema y que podríamos calificar de clásicos. Los Tantras, en efecto, prescriben claramente el empleo del vino, de la carne y del pescado, para limitarnos a estos tres elementos que son los que más críticas suscitan. No hay razón para dar o los términos, que los designan, que tienen un valor bien definido en sánscrito, una acepción diferente, no consignada en ninguna obra. No se percibe por qué motivo los Tantras, tan "puros" en opinión de Avalon y de los que lo siguen, tenían que idear una terminología tan "impura" para expresar sus ideas. No se entiende que causa pudo llevarlos a decir "hay que honrar a la divinidad con vino y realizando el coito", cuando lo que querían decir era simplemente que el homenaje debe ser con leche y con flores. Lo contrario, sí se entendería. Además los Tantras dan normas muy precisas acerca de cómo debe prepararse el vino (Kularnava tan-

tra V, 11 y sgts.), cómo se debe matar al animal para procurarse la carne (ibid. V, 50 y sgts.), cómo debe ser la mujer que va a hacer de shakti (Kulachudamani III, 1 y sgts.) y ya hemos indicado que Kshemendra y Raghunathji describen el *chakrapuja* tal como se realizaba en sus respectivas épocas, siglos XI y XIX respectivamente, sin que la interpretación simbólica fuese utilizada por quienes en ellos participaban.

La cuestión de la inmoralidad del Tantrismo, a causa de la utilización de los indicados tres elementos en el culto, no es nada sencilla y fácil de resolver. Por un lado, los Tantras declaran que el vino, la carne y la relación sexual son cosas malas en sí, constituyen pecados y que el que recurre a ellos es castigado con el infierno; y, por otro lado, profesan que ellos son el único medio de rendir homenaje a la divinidad, de acercarse a ella y de realizar la esencia divina que existe en el hombre, pero siempre y cuando que estén integrados en el sistema tántrico formen parte del ritual, hayan sido purificados y santificados mediante las debidas ceremonias sean ofrecidos a la divinidad y estén bajo los auspicios del *guru* o maestro espiritual (Kularnava V 85 y sgts.; VIII, 55 y sgts.). En otras palabras el rito opera una transformación cualitativa de esos tres elementos, elimina su ponzoña, los transforma de malos y pecaminosos en buenos y meritorios. Es una manifestación de la idea de que el rito es todopoderoso y un ejemplo de la concepción de que el fin justifica los medios. Y los ritos sexuales del Tantrismo se alínean junto con numerosos otros casos suministrados por la Historia de las Religiones, en los que se hacen patentes la misma creencia en la eficacia transformadora del rito y en el poder justificador del fin. La Iglesia Católica, por ejemplo, considera un pecado la relación sexual, si no ha sido sancionada por el sacramento del matrimonio; la política maquiavélica religiosa se justifica si está dirigida ad maiorem Deo gloriam; se pasa por alto el carácter inhumano de las torturas de la Inquisición, pues están destinadas a proteger la Religión y a salvar a un alma; las guerras y la matanza de infieles se convierten en actos meritorios. Mientras se acepten aquellos dos principios, del rito todopoderoso y del fin justificador y se crea en ellos, es improcedente calificar al Tantrismo de inmoral; y, si se insiste en hacerlo, no hay que perder de vista que esta inmoralidad del Tantrismo, que produjo felicidad y placer a sus devotos, debe ser juzgada más inocente y moral que otros casos, en que esos principios fueron aplicados, y que sólo redundaron en sufrimiento y muerte. No creemos, pues, que el Tantrismo debe ser reprobado por sus ceremonias sexuales; existen otros motivos de reprobación, a que luego nos referiremos.

No nos parece que estos cultos ofrezcan un caso de hipocresía social; se trata de algo más profundo y complicado. En ellos —tenemos una reacción del hombre indio contra el puritanismo ascético de los Dharmashastras, una protesta contra las limitaciones impuestas por esos textos, una afirmación del sensualismo, una reivindicación de los derechos de la naturaleza. Pero se trata de una actitud tímida, que no se afirma abiertamente. Por un lado, los Dharmashastras han marcado muy hondamente el alma india, la ascendencia moral de sus enseñanzas es muy grande, y el imperio que ejercen en las conciencias es muy fuerte; y, por otro lado, los instintos naturales se revelan y reclaman su satisfacción. Se opta por un compromiso que permite no faltar al respeto que se debe a esos textos y a sus principios, y, al mismo tiempo, darle a esos instintos lo que les corresponde; y es así que se transforma esos instintos y su satisfacción en medios del culto; se les integra en los ritos y ceremonias; se los lleva al plano religioso, se les sacraliza. Desde ese momento el devoto puede libremente satisfacer su sensualidad y sus instintos sexuales, con plena tranquilidad de conciencia, pues, al beber vino, comer carne y gozar con la *shakti*; que los azares de la *chakrapuja* pongan en sus brazos, no son pecados los que está haciendo, sino obras meritorias, que le agradan a la divinidad y que lo acercan a ella.

Estos cultos constituían así una puerta de escape, un mecanismo de defensa para huir de la asfixiante atmósfera difundida por los Dharmashastras y por tal razón tuvieron tal vez un efecto positivo para la psicología india.

La solución a que se llegó es característicamente india: se evitó el conflicto; la cultura existente absorbió el elemento nuevo y heterogéneo que se le enfrentaba, y la sensualidad y el sexo, cosas fundamentalmente contrarias al espíritu dharmashástrico, fueron aceptados, pero sólo en el recinto del templo y bajo el pretexto del rito religioso.

La actitud del Tantrismo es muy diferente a la de los Charvakas, o a los materialistas de la India, varios siglos antes de C. La actitud de estos es franca y radical: niegan a los dioses, niegan el alma, niegan todo orden espiritual y moral, y proclaman como principio supremo, que hay que adoptar, la satisfacción de la sensualidad: “come, bebe, goza”. El Tantrismo no niega que el “pecado” exista, pero afirma para contento de las almas devotas, que deja de ser tal, cuando se convierte en religión, y da los medios necesarios para ello; los Charvakas, nie-

gan que el “pecado exista y proclaman que eso que se llama “pecado” es lo mejor de la existencia.³⁹

Los ritos sexuales no son cosa nueva aportada por el Tantrismo. Son conocidos por las sociedades primitivas, en especial, en relación con las ceremonias de fertilidad.⁴⁰ La Epoca Védica, en la India, también los conoció.⁴¹ Pero nos parece que el Tantrismo introduce un elemento original con la filosofía, que podemos decir, pone como base de esos ritos y que no existe ni en las culturas primitivas ni en la védica.

Según el Tantrismo, la alegría, la felicidad y el placer, que producen el vino y la relación sexual, son los medios que nos acercan a la Divinidad; “*el alma del Tantrismo*”, dice el Kularnavatantra II 23-24, “*es el placer*; en él “*el placer se ha convertido en yoga y el pecado en obra meritoria*”; los dioses gozan cuando el hombre, que les rinde homenaje, goza; no es necesario el ascetismo, el sufrimiento y el dolor para acercarnos a ellos; la liberación, mukti, que se da en la identificación y unificación con la Divinidad o en el nirvana, y que constituye el supremo objetivo de toda filosofía india, se da conjuntamente con la *bhukti*, el gozo, no siendo necesario separar el uno del otro y menos aun enfrentarlos; en el placer originado por la unión sexual del hombre con la mujer se manifiesta la alegría, *ananda*, que junto con la conciencia y la realidad son los elementos constitutivos de la divinidad; en el acto sexual el hombre se torna en Shiva y la mujer, la *shakti*, es la encarnación o representación de la Energía Divina, de la Suprema *Shakti*, esposa de Shiva; y ambos reproducen así el supremo acto sexual realizado por lo Divino, en sus aspectos masculino y femenino (Kularnava II 23-24 V 79-80; VII 101; VIII 107). El erotismo del Tantrismo se hace presente, con gran fuerza, en esta concepción filosófica, al igual que en los ritos y otras prácticas ya referidas. E indudablemente que tenemos aquí un aporte original de los Tantras a la Historia de las Religiones, en esta concepción del camino que lleva a Dios, en esa sacralización del Hedonismo y del sensualismo.

Ritualismo.

Otro elemento tan importante como los anteriores es el Ritualismo. Chakravarti p. 3 dice: “*Hablando de un modo ge-*

³⁹ Sobre los Charvakas, Madhavacharya, Haribhadrāsuri, Shankaracharya, Debiprasad Chattopadhyay, S. Pathak.

⁴⁰ Hantland.

⁴¹ Braja Lal Mukherji, Tantra Shastra and Veda en Sir John Woodroffe, Shakti and Shakta pp. 105.

neral, la vasta literatura de los Tantras de las varias sectas es fundamentalmente ritualística". Y efectivamente la mayor parte de los Tantras tratan, extensamente y con detalle, los diversos ritos y ceremonias que el devoto tiene a su disposición. Se tiene la impresión que el hombre tántrico (al igual por lo demás que el drarmashástrico) sólo ha nacido para realizar ceremonias desde que nace hasta que muere, durante el día y también durante la noche. Ya nos hemos referido a los ritos mágicos y a los eróticos. Mencionemos, al lado de ellos, una serie de ritos sencillos y sin nada de extraño, destinados a honrar a la divinidad mediante la ofrenda de flores, incienso, música etc., y que tienen lugar ya sea regularmente cada día, ya sea en ciertas festividades públicas o privadas y que son llevados a cabo o bien por un individuo solo o bien por ciertos grupos sociales o por la entera colectividad.⁴²

Motivo de reprobación del Tantrismo, mucho más que los ritos sexuales son los sacrificios de animales y los sacrificios humanos. Los sacrificios de animales se han venido practicando hasta nuestros días⁴³ y los sacrificios humanos incluso en el siglo XIX en forma regular, y esporádicamente en nuestro siglo.⁴⁴

El Ritualismo de los Tantras comporta un fuerte contenido de magia. Esta se hace presente no sólo en la idea de que con los ritos el devoto puede conseguir automáticamente, sin intervención de ningún ser divino, lo que desea, sino también en la cuidadosa meticulosidad que se recomienda tener en la realización de los actos rituales, incluso en sus mínimos detalles, para que dichos ritos surtan efecto y no tengan consecuencias contraproducentes o no las tengan del todo.

El ritualismo, los ritos mágicos, las sencillas ceremonias, individuales o colectivas, los sacrificios de animales y el carácter mágico del ritualismo no constituyen un aporte nuevo y original del Tantrismo. Existen en la Religión Védica⁴⁵; los ri-

⁴² S. Pandit, *Lights of Tantra* pp. 30- 39; Woodroffe, *Introduction* pp. 74-122; Kanlavalinirnaya; *Principles of Tantra*; Maharnavatantra etc.; Chakravarti pp. 89-103 (Culto a Kali y Durga).

⁴³ Vishnupurana V, 1, 86; Karpuradistotra 19; Mahanirvanatantra VI, 104-118; Chakravarti pp. 93, 99 (sacrificios de animales en el culto a Kali y Durga).

⁴⁴ Ver el trabajo sobre "La sobrevivencia del pasado en la India" en mi "Colección de Ensayos".

⁴⁵ Barth pp. 48-49; Bloomfield, Caland; Grihya Sutras señalados en la primera parte de la Bibliografía; Braja Lal Mukherji, obra señalada en la nota 8, pp. 106-107.

tos eróticos y los sacrificios humanos también, aunque en los primeros como ya lo dijimos, el Tantrismo introduce una filosofía nueva y original; y respecto a los segundos hay que observar que con el Tantrismo se hacen más comunes y corrientes, y hasta cierto punto imprescindibles.

La originalidad del Tantrismo, en lo que se refiere al Ritualismo, radica en un tipo de prácticas, en las cuales aparece muy marcado el elemento sexual, al cual ya nos hemos referido, y, además, un gusto muy grande por lo horrible y lo horroso, por lo repelente, por lo sucio, por lo anormal. Los ritos mencionados en el Karpuradi-Stotra son característicos de esa clase de prácticas. Señalemos entre estos ritos, a título de ejemplo, el mencionado en la estrofa 7 y que consiste en que el devoto medita acerca de la diosa, representándola desnuda, con las caderas adornadas con un cinturón de manos de muertos y realizando el acto sexual con Shiva, en un cementerio, encima de un cadáver. Con esta meditación el devoto, por muy escaso de inteligencia que sea, se vuelve inspirado poeta. Y el rito señalado en la estrofa 15, que consiste en que el devoto, en un cementerio, sumido en la meditación y repitiendo fórmulas sagradas, ofrece a la Diosa un pelo púbico de su *shakti* mojado en su semen. Con este rito el devoto se convierte en un hombre poderoso. Este tipo de ceremonias abundan, sobre todo, en las partes mágicas de los Tantras.

Las diosas. La concepción pesimista de la vida.

De acuerdo con el Tantrismo lo Supremo, lo Absoluto, Shiva es eternamente impasible, inmóvil, inactivo, sin ninguna relación o vínculo con lo Creado; es su Energía o *Shakti*, figurada como su esposa, la que representa el principio de actividad, el principio creador, que está en relación constante con el mundo y los hombres. De ahí que la *Shakti*, más que Shiva, sea el objeto de los ruegos y del culto del devoto. La *Shakti* es la Diosa, la Devi, la Madre.

La Diosa se presenta bajo diversos nombres y formas. Se llama Durga, Kali, Tara, Bherunda, Chinnamasta, Annapurna, Matangi, Tripura, Chamunda, Katyayani etc. Sus formas son igualmente numerosas, unas benévolas —es entonces, la Madre; otras, más frecuentes, terribles y horrosas y aún grotescas. Cadáveres, partes de cadáveres, en especial cráneos, dientes prominentes, sangre chorreando, armas peligrosas, demonios, animales feroces etc., son usualmente sus ornamentos o acompañantes. En los Tantras son frecuentes las descripciones de es-

tos aspectos horribles de la Diosa o las referencias a ellos (Karpuradistotra; Kulachudamani III, 39, 41 etc.; Dhanvantaritantrashiksha) y son asimismo frecuentes las representaciones iconográficas de esos aspectos.⁴⁶ A título de ejemplo mencionemos a Chinnamasta la cual sostiene en su mano izquierda su propia cabeza, que ha sido cortada de su cuerpo; la cabeza y dos divinidades femeninas, que están a su lado, beben la sangre que sale del cuello; está de pie encima de Kamadeva (el Amor) y de la esposa de éste, Rati (el Placer) que están practicando el acto sexual. Uchishtachandalini, que debe ser venerado por el devoto, cuando éste se encuentra en un estado de impureza, y mediante objetos impuros; está sentada en un cadáver y tiene un cráneo en su mano. Dhumavati es representada como una viuda pleitista, cubierta con trapos sucios, sufriendo hambre y sed, con una nariz prominente, unos pocos dientes y cabellos descoloridos.⁴⁷

Se entiende que este tipo de divinidades exigiesen a sus devotos homenajes consistentes en sacrificios de animales y sacrificios humanos, a los cuales ya nos hemos referido.

En el Vedismo no encontramos este tipo de divinidades repelentes en todos sus aspectos, crueles y maléficas en lo moral, feas y desagradables en lo físico. Rudra, la única divinidad terrible del Veda, no es nada al lado de las diosas tántricas. El mal de la existencia, como enfermedades, hambres etc. está representado por los demonios y otros seres malignos y en ellos tiene su origen, pero todos tienen una jurisdicción reducida y circunscrita; no son divinidades y más bien se oponen a la divinidad, mientras que las diosas tántricas tienen un poder universal y único y que lo compenetra todo.

¿Qué llevó al hombre tántrico a crearse esta clase de diosas y a hacerlas objeto de su culto?

Sin duda alguna el horror a su existencia, la dureza y crueldad de la sociedad, la pobreza, las enfermedades, la sequía, los ríos desbordados, las hambrunas, las pestes, las invasiones, las guerras, los bandoleros etc. Estas circunstancias tenían lógicamente que llevar al hombre tántrico a concebir dioses inhumanos, los únicos capaces de enviarle al hombre esas miserias. Y esos dioses sólo podían exigir un culto cruel y ofrendas sanguinarias, y sólo podían despertar, en el corazón de sus devotos, sentimientos de miedo o una devoción, una piedad y un amor

⁴⁶ Srinivasan; Gopinath Rao.

⁴⁷ Chakravarti p. 88 y 90-91 respecto a Kali.

reales, pero producidos por el miedo. La conciencia de la tragedia humana se ha hecho tan poderosa en el hombre tántrico que los dioses que concibe por detrás de la trágica realidad y como explicación de la misma, sólo pueden ser dioses tremendos, y esta concepción no podía dejar de influir en el culto y en la relación afectiva del devoto con la divinidad.

No creemos que se debe pensar que las diosas tántricas son el producto degenerado o depravado de mentalidades degeneradas o depravadas. Constituyen una creación religiosa en función de la realidad que rodea al hombre y en función de su reacción ante esa realidad, reacción condicionada por su raza, estado cultural, historia y otros factores que modelan las culturas y sus productos. Y la solución tántrica es simple y lógica, al suponer dioses terríficos como explicación de una realidad que para el hombre tántrico era terrífica.

La concepción negativa de la vida no se da únicamente en la idea que el hombre tántrico se hace de sus diosas; algunos textos enfáticamente la expresan, como el hermoso y noble primer capítulo del Kularnavatantra. Este se inicia con las siguientes palabras de la Diosa: *"Infinitas multitudes de seres, bajo diversas formas, nacen y mueren en el inconsistente y cruel círculo de las reencarnaciones, cubiertos con el estigma de toda clase de sufrimientos. Para ellos no existe la Liberación, sólo la enfermedad del dolor; para ellos no existe la Felicidad"*.

Y esencialmente lo que el Tantra ofrece al devoto es el medio para escapar de la existencia, de las reencarnaciones y del dolor y del sufrimiento que ellas significan. Es la misma posición de las Upanishads y del Budismo. Como ellos el Tantrismo es un método de salvación. Únicamente la fórmula para conseguir ésta ha variado.

El Guru.

El Guru o maestro espiritual, que es el eje no sólo de la educación sino también de la sociedad dharmashástrica, aparece igualmente en los Tantras. El *guru* debe ser respetado y obedecido por el devoto tántrico, en la forma como lo era por el discípulo dharmashástrico. Pero aparece un elemento nuevo en la doctrina del guru. Este deja de ser considerado un hombre, se convierte en el representante, en la encarnación de la divinidad, más aún se convierte en la propia divinidad e incluso en superior a ella. Por eso debe ser venerado y adorado al igual que un dios. En esta transformación se revela la im-

portancia que la inspiración religiosa tiene en el Tantrismo, mucho mayor que en los Dharmashastras. El culto al *guru* podrá llegar a manifestaciones abyectas y degradantes, y se tendrá una exagerada y fantástica idea de sus poderes materiales y espirituales. (Kularnavatantra caps. XII y XIII; Principles of Tantra cap. XIII; Kalivilasatantra I, 13, IV 15-16).⁴⁸

Desde un punto de vista intelectualista e individualista, la institución del *guru* sólo puede ser condenada, ya que ella entraña esencialmente la abdicación de la propia personalidad. En ella, en efecto, el devoto diviniza y entroniza a otro hombre, convierte sus palabras en objetos de fe, pone sus actos al margen de toda crítica y de toda apreciación independiente, lo hace árbitro de lo que debe creer y de la forma cómo debe comportarse, le transfiere la dirección y la responsabilidad de su vida espiritual, se libera, mediante su autoridad, de los escrúpulos y dudas.

La moralidad.

Como luego veremos el hombre tántrico tiene dos esferas bien definidas de vida, una en el templo y en el culto, otro en el hogar y en la sociedad. Ya nos hemos referido a los cultos tántricos. En lo que se refiere a la vida familiar y social, el Tantrismo establece para sus devotos una moral sumamente rigurosa. Podemos decir que, en sus líneas generales, esta moral es la misma que la de los Dharmashastras. Nos encontramos aquí con la misma actitud puritana, anti-sensual y anti-sexual, el mismo respeto a la tradición, el mismo temor a las impurezas, las mismas ceremonias purificadoras etc. (Mahanirvanatantra caps. XI, VIII, 110-150; Kularnavatantra VI, 3-6).

La preocupación por la moralidad no es tan intensa, en el Tantrismo, como la preocupación por los ritos y ceremonias, como se ve por el hecho de que los versos consagrados al ritualismo superan ampliamente aquellos consagrados a cuestiones morales.

Las castas.

La posición del Tantrismo frente a las castas es fundamentalmente ambivalente. Aceptan las castas en la vida ordinaria, pero niegan su existencia en el culto, en especial en el *chakra*-

⁴⁸ Ver mi trabajo sobre "Espiritualidad y religiosidad en la India" en mi Colección de Ensayos; Pandit, Studies pp. 40-55; Woodrofe, Introduction pp. 65-67.

puja. En este momento todos los hombres son iguales y las distinciones sociales desaparecen; pero, terminada la ceremonia, las desigualdades y las jerarquías reaparecen (Kularnavatantra VIII, 36; Maharnavatantra VIII, 151-152; Kalivilasatantra I, 4-7). Esta es una manifestación de la ambivalencia del hombre tántrico, a la cual luego nos referiremos más en detalle.

La filosofía del Tantrismo.

Lo anterior no agota todos los aspectos del Tantrismo, considerado con razón una de las cumbres del pensamiento religioso de la India. Sólo incidentalmente hemos tratado la Filosofía Tántrica. Es una filosofía difícil, abstrusa, en que la fantasía especulativa se da libre curso. Muchas de sus ideas y doctrinas derivan de sistemas ya existentes, en especial de los Upanishands. Se ocupa especialmente de definir lo Absoluto, sus aspectos, su relación con la realidad, la creación de esa realidad, la constitución del hombre, el camino que lleva a la Liberación etc. Abundan en ella las intuiciones magníficas y las concepciones profundas y originales.⁴⁹ Y ha producido algunos filósofos de primer orden, como Abhinavagupta por ejemplo, que, a fines del siglo X y a principios del XI, sistematizó y expuso las doctrinas tántricas.⁵⁰

El individuo tántrico.

Para concluir, señalaremos concisamente los principales rasgos que caracterizan al hombre tántrico.

Ante todo es un individuo de personalidad dividida, de una personalidad que presenta dos aspectos. Uno de ellos prolonga al individuo de los Dharmashastras. Es el hombre tántrico en la sociedad y en el hogar. Se caracteriza, como ya lo dijimos, por estar sometido a los rigurosos mandamientos de las castas, por su puritanismo y ascetismo, por su posición contraria a la sensualidad y al sexo. El otro aspecto se hace presente en el templo y en la ceremonia religiosa. Ahí el hombre tántrico es otro hombre. Su sensualidad y sus instintos sexuales se dan libre curso; busca la Liberación (*mukti*), pero a través del placer, mediante mujeres, vino, carne, en la atmósfera excitante del *chakrapuja*, donde el deseo crece con las demoras causadas por la recitación de los *mantras* y el pausado progreso de

⁴⁹ Sobre la Filosofía Tantrica puede verse las Historias de la Filosofía India de Radhakrishnan, Dasgupta, Sinha y las obras de Pandey y Avalon.

⁵⁰ Pandey.

las ceremonias, mientras hombres y mujeres esperan ansiosamente que se dé la señal para ingresar en la *vía voluptatis*, que ha de conducirlos a la realización de su naturaleza divina.

Creemos que se puede decir que el hombre tántrico es fundamentalmente un ser erótico, en que la preocupación sexual es muy marcada. El Tantrismo, en efecto, como ya lo dijimos, está compenetrado de erotismo. Pero no se trata de un erotismo libre y franco, pagano diremos; es un erotismo velado, disimulado, al amparo de la religión, a la sombra del templo.

El hombre tántrico es un hombre débil. No tuvo ni la fuerza ni la disposición para realizar la "revolución cultural", que la India necesitaba contra la cultura dharmashástrica, que la iba asfixiando, y para sustituirle una cultura que estableciese relaciones más naturales con la realidad.

El hombre tántrico tiene una concepción pesimista de la vida; lo que más le llama la atención en ella son sus aspectos negativos y terribles.

El hombre tántrico es un ser profundamente religioso, cree firmemente en la existencia de seres divinos; se siente íntimamente ligado a ellos; ellos despiertan en él poderosos sentimientos de temor y amor; se considera obligado a rendirles culto, a halagarlos, a aplacarlos; y gran parte de su actividad y tiempo es absorbida por los ritos y ceremonias. Pero esta religiosidad no se manifiesta siempre en gran estado de pureza y bajo formas nobles. Las más de las veces aparece mezclada con magia y supersticiones, con mecanización ritual, (como la práctica de repetir innumerables veces los nombres de la diosa o alguna fórmula sagrada), con sentimientos sádicos (sacrificios humanos o de animales) o masoquistas (autotorturas, suicidio religioso).

Conclusiones.

De los cuatro individuos, que hemos estudiado, indudablemente que los más sanos y vigorosos son el védico y el épico. El hombre dharmashástrico y el hombre tántrico tienen algo de patológico en su psicología, el primero con su puritanismo asfixiante y su actitud enclaustrante, y el tántrico con su doble personalidad, hecha de elementos heterogéneos y contradictorios, oscilando entre el puritanismo y la lujuria, en una atmósfera de religiosidad, superstición y magia.

Los cuatro tipos de hombre que hemos presentado en este artículo no son, desde luego, los únicos que nos brinda la rica y secular cultura de la India. Al lado de ellos se dan otros muchos —el hombre del Budismo, el hombre de la Literatura Clásica, el hombre de la Cultura Rajput, el indio moderno, etc. La sicología de cada uno de esos individuos puede ser estudiada a través de una vasta literatura.

Delhi, 1968.

F. TOLA.

BIBLIOGRAFIA

El individuo del Rig Veda y del Atharva Veda.

Rig Veda Samhita, ed. de la Vaidic Samhodan Mandal, Poona. **Traducción alemana** de K. F. Geldner (Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass.). **Traducción inglesa** de R. T. H. Griffith (Chowkhamba, Varanasi). **Traducción española** (selección) de F. Tola (Sudamericana, Bs. As.).

Atharva Veda, ed. de la Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Horshiapur. **Traducción inglesa** de W. D. Whitney (Motilal Banarsidass, Delhi) y de R. H. Griffith (Master Khelari Lal and Sons, Varanasi). **Traducción española** (selección) de F. Tola (Sudamericana, Bs. As.).

Kaushika sutra, ed. Bloomfield, New Haven 1890 (J. A. O. S.). **Traducción alemana** (parcial) de Caland, Altindisches Zauberritual, Probe einer uebersetzung der wichtigsten. Theile des Kaushika Sutra, Wiesbaden 1967 (Dr. Martin Sändig o HG).

Samavidhanabrahmana; ed. Sharma, Tirupadi 1964. **Traducción alemana**, de Konow, Halle 1893.

Rigvidhana, ed. Meyer, Berlín 1878. **Traducción inglesa**, de Gonda, Utrecht 1951.

Shadvimshabrahmana, ed. Sharma, Tirupadi 1967. **Traducción inglesa** de Bolles, Utrecht 1956.

H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879 (Weidmannsche Buchhandlung).

A. A. Macdonell y A. B. Keith, Vedic Index of Names and Subjects, Delhi 1967 (Motilal Banarsidass).

A. A. Macdonell, Vedic Mythology, Varanasi 1963 (Indological Book House).

H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894.

A. Bergaigne, La Religion Védique, Paris 1963.

A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Cambridge, Mass. 1925 (Harvard Oriental Series).

- M. Bloomfield.** The Atharva Veda, Strassburg 1899 (Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde).
- J. Rapson,** (Editor general), The Cambridge History of India, Vol. I, Delhi 1962 (S. Chand and Co.).
- Om Prakash,** Food and Drinks in ancient India, Delhi 1961 (Munshi Ram Manohar Lal).
- M. Winternitz,** A history of Indian Literature, Vol. I, 1, Calcutta 1962 (University of Calcutta).
- A. Barth.** The Religions of India, Varanasi 1963 (Chowkhamba).
- M. Mueller,** History of Ancient Sanskrit Literature, Varanasi 1968 (Chowkhamba).
- A. Weber.** The History of Indian Literature, Varanasi 1961 (Chowkhamba).
- A. A. Macdonell,** A History of Sanskrit Literature, Delhi 1962 (Motilal Banarsidass).
- M. Wheeler,** India and Pakistan, London 1959 (Thames and Hudson).
- M. Wheeler,** Civilizations of the Indus Valley and beyond London 1966 (Thames and Hudson).
- R. Ch. Dutt,** The early Hindu Civilisation, Calcutta 1963 (Punthi Pustak).
- A. Kaegi,** Life in ancient India, Calcutta, s. f. (Susil-Gupta).
- A. B. Upadhyaya,** Vaidik Sahitya aur Sanskriti, Varanasi 1967 (Sharada Mandir) (En hindi).
- P. V. Kane,** History of Dharmashastra, Vol. II, 2, Poona (BORI).
- B. S. Upadhyaya,** Women in Rig Veda, Benares 1941 (Nand Kishore and Bros).
- S. C. Sarkar,** Some aspects of the earliest social history of India, London 1928 (Oxford University Press).
- A. S. Altekar,** The position of women in Hindu Civilisation.
- S. D. Singh,** Ancient Indian Warfare with special reference to the Vedic Period, London 1957 (George Allen and Unwin Ltd.).
- W. Caland,** Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen "Wunschopfer", Wiesbaden 1968 (Dr. Martin Sändig o HG.).
- Pischel-Geldner,** Vedische Studien, Stuttgart 1889-1901.
- Senart,** Les Castes dans l'Inde, Paris 1895.
- H. Oldenberg,** Zur Geschichte des indischen Kastenwesens, en Z. D.M.G., 51 (1897).
- R. C. Majumdar,** (Editor General), The History and Culture of

- the Indian People, Vol. I, Vedic Period, Bombay 1965 (Bharatiya Vidya Bhavan).
- Indra**, Ideologies of war and peace in Ancient India, Horschapur 1957 (Vishveshavarand Institute).
- Ram Gopal**, India of Vedic Kalpasutras, Delhi 1959.

El individuo del Mahabharata.

The Mahabharata; ed. del Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Mahbharata, ed. de la Gitapres, Gorakhpur (Con traducción hindi).
Traducción inglesa de Pratap Chandra Roy.

P. V. Kane, ob. cit.

A. A. Macdonell, A History. ob. cit.

The Cambridge History of India, ob. cit.

Om Prakash, ob. cit.

M. Winternitz, ob. cit. Vol. 1, 2.

A. Weber, ob. cit.

V. S. Sukthankar, On the meaning of the Mahabharata, Bombay 1957 (The Asiatic Society of Bombay).

F. E. Pargiter, Ancient India Historical Tradition, Delhi 1962 (Motilal Banarsidass).

E. W. Hopkins, Epic Mythology, Varanasi 1968 (Indological Book House).

J. J. Meyer, Sexual life in ancient India, London 1930.

H. Oldenberg, Das Mahabharata, Göttingen 1922 (Vanden hoeck and Ruprecht).

J. Dahlmann, Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch. Berlin 1895 (Felix L. Dames).

B. Upadhyaya, Sānskṛita Sahitya ka Itihasa. Varanasi 1965 (Sharada Mandir) (En hindi).

S. Sørensen, An index to the names in the Mahabharata. Delhi 1963 (Motilal Banarsidass).

R. Ch. Dutt, ob. cit.

E. W. Hopkins, The great epic of India, New York 1901 (Charles Scribner's Sons).

E. D. Singh, ob. cit.

E. W. Hopkins, Position of the Ruling Caste in Ancient India, en J.A.O.S. 1888.

Indra, ob. cit.

R. C. Majumdar, ob. cit. vol. II.

El individuo de los Dharmasutras.

Gautama-dharmasutra, Poona 1966 (Anandashrama). (Con el comentario de Haradatta).

Bawdhayana-dharmasutra, Benares 1934 (Kashi Sanskrit Series). (Con el comentario de Govindaswami).

Apastamba Aphorisms, Bombay 1932 (Bombay Sanskrit Series). (Con el comentario de Haradatta).

Vasishthadharmashastra, Poona 1930 (Bombay Sanskrit and Prakrit Series). **Traducción inglesa** de los cuatro Dharmasutras anteriores por G. Bühler (Sacred Books of the East, Delhi, Motilal Banarsidass).

Vishnumriti, Varanasi 1962 (Chowkhamba). (Con extractos del comentario de Nanda Pandi). **Traducción inglesa**, de J. Jolli (Sacred Books of the East, Delhi, Motilal Banarsidass).

Vaikhyanasasmartasutram, Calcutta 1927 (Asiatic Society of Bengal). **Traducción inglesa** de W. Caland (Calcutta, Asiatic Society of Bengal).

Manusmriti, Varanasi 1952 (Chowkhamba). (Con traducción hindi). **Traducción inglesa** de G. Bühler (Sacred Books of the East, Delhi, Motilal Banarsidass). **Traducción francesa** por Loiseleur Deslongschamps (París, Garnier).

Yajñavalkyasmriti, Varanasi 1967 (Chowkhamba). (Con el comentario de Vijñaneshwar y traducción hindi).

Gobhilaagrihyasutra, Benares 1936 (Kashi Sanskrit Series). **Traducción inglesa** de H. Oldenberg (Sacred Books of the East, Delhi, Motilal Banarsidass).

Ashvalayanagrihyasutra, Poona (Anandashrama). **Traducción inglesa** de H. Oldenberg (ibidem).

Lakshmidhara, Krityakalpataru, Baroda 1948 y sgts. (G.O.S.).

P. V. Kane, History of Dharmashastra, Vol. I-V, Poona (BORI).

S. C. Banerjee, Dharmasutras, a study in their origin and development, Calcutta 1962 (Punthi Pustak).

M. Winternitz, A history of Indian Literature, Vol. III, 2, Delhi 1967. (Motilal Banarsidass).

Veda Mitra, India of Dharma Sutras, Delhi 1965 (Arya Book Depot).

J. Jolly, Recht und Sitte, Strassburg 1896. **Traducción inglesa**, Hindu Law and Custom, Calcutta 1928.

W. C. Sarkar, Epochs in Hindu Legal History, Horshiapur (Vishveshvaranand Institute).

V. M. Apte, Social and Religious Life in the Grihya Sutras, Bombay 1954 (The Popular Book Depot).

Majumdar, ob. cit.

Dutt, ob. cit.

Hasting ERE, Purification X, en especial Introductory and Primitive (E. N. Fallaize) e Hindu (J. Jolly). Superstition (A. Gardner) XII.

El individuo en el Tantrismo.

En la colección Guptavatar durlabh tantramala, Allahabad (Kalyan Mandir) (Texto sánscrito sólo):

Nirvana-tantra

Niruttara-tantra

Todala-tantra

Matrikabhedha-tantra

Kamadhenu-tantra

Kali-tantra

Nila-tantra

Publicados por Ganesh and Co., Madras (Texto sánscrito con o sin traducción inglesa):

Hymn to Kali, Karpuradi-stotra, 1965 (Con traducción inglesa).

Kulachudama ni Nigama, 1956.

Kularnava-tantra, 1965.

The Serpent Power, 1958 (2 tratados sobre Kundalini Yoga). (Con traducción inglesa).

Wave of Bliss (Anandalahari), 1961. (Con traducción inglesa).

Greatness of Shiva (Mahimnastava of Pushpadanta), 1953. (Con traducción inglesa).

En la colección Tantrik Texts, London (Luzac and Co.):

Kalivilasa tantra, 1917.

Kaulavalinirnaya.

Traducción hindi de Ramadatta Shukla, Allahabad (Kalyana Mandir).

Kaula and other Upanishads, 1922.

The Vamakeshvarimatam, Srinagar 1945 (Kashmir Series of Texts and Stidoes).

Taratantra, Rajshadi 1914 (Varendra Research Society).

Sharadatilakam, Varanasi 1963 (Chowkhamba).

Paratantra, Allahabad (Chandi Karyalay).

Shriyukta Shiva Chandra Vidyarnava Bhattacharya. Mahodaya. Principles of Tantra (Tantratathva), Madras 1960 (Ganesh and Co.).

- The Rudhiradhyaya or Sanguinary Chapter** translated from de Calika Puran by W. C. Blaquiére en Asiatic Researches, vol. V, Calcutta 1798.
- Guhyasamaja-tantra**. Baroda 1931 (G. O. S.).
- Mahanirvanatantra**, Bombay. Traducción inglesa, de A. Avalon. Madras 1963 (Ganesh and Co.).
- Dattatreya-tantra**, Mathura (Govarddhan Pustakalaya).
- Yogini-tantra**, Kalyan-Bombay (Lakshmivenkateshvar steam Press). (Con traducción hindi).
- Dhanvantri-tantra-shiksha**, Kalyan-Bombay 1953 (Lakshmi Venkateshvar Steam Press). (Con traducción hindi).
- Hevajratantra**, Oxford 1959. (Oxford University Press). (Con traducción inglesa).
- Ramaprasada's devotional Songs**, trad. de J. Sinha, Calcutta 1966. (Sinha Publishing House).
- Abhinavagupta**, The Tantraloka, Allahabad 1918 y sgts. (Kashmir Series of Texts and Studies).
- Madhavacharya**, Sarvadarshanasamgraha, ed. U. S. Sharma, Benares 1964 (Chowkhamba). (Con traducción hindi). Traducción inglesa de Cowell, Benares 1961 (Chowkhamba).
- Haribhadrasuri**, Shaddarshanasamuchchaya, ed. G. D. Shastri, Benares 1957. (Chowkhamba).
- Shankaracharya**, Sarvasiddhantasangraha, ed. M. Rangacharya; Madras 1909. (Con traducción inglesa).
- Vishnupurana**, Bareilly 1967 (Sanskriti Sansthan). Traducción inglesa de Wilson, Calcutta 1961 (Punthi Pustak).
- Ch. Chakravarti**, The Tantras, Studies on their Religion and Literature, Calcutta 1963 (Punthi Pustak).
- J. N. Banerjea**, Pauranic and Tantric Religion, Calcutta 1966 (University of Calcutta).
- P. V. Kane**, History of Dharmashastra, vol. V. 2, Poona 1962 (BORI).
- John Woodroffe (Arthur Avalon)**. Introduction to Tantra Shashtra. Madras 1956 (Ganesh and Co.).
- Shakti and Shakta, Essays and Addressès, ibidem 1965.
- Garland of Letters, ibidem 1955.
- Tantraroja Tantra, A short Analysis, Ibidem 1964.
- Hymns to the Goddess, ibidem 1952.
- J. N. Banerjea**, The development of Hindu Iconography, Calcutta 1956 (University of Calcutta).

- E. A. Payne**, *The Shaktas, an introductory and comparative Study*, Calcutta 1933. (Y.M.C.A.).
- B. C. Mazumdar**, *Durga, her origin and history* en J. R. A. S. 1906, London.
- A. H. Ewing**, *The Sharada Tilaka Tantra* en J. A. O.S. 1911, New Haven.
- K. Raghunathji**, *Bombay Beggars and Criers* en I. A. 1881, Bombay.
- T. N. Srinivasan**, *A Handbook of South Indian Images*, Tirupati 1954 (Tirumalai Tirupati Devasthanams).
- J. N. Farquhar**, *An outline of the religions literature of India*. Delhi 1967 (Motilal Banarsidass).
- Gopinatha Rao**, *Elements of Hindu Iconography*, Madras 1914.
- M. P. Pandit**, *Lights on the Tantra*, Madras 1963 (Ganesh and Co.).
- , *Studies in the Tantras and the Veda*, Madras 1964 (Ibidem).
- , *Kundalini Yoga*, Madras 1962 (ibidem).
- Pramod Chandra**, *The Kaula-Kapalika Cults at Khajuraho* en Lalit Kala Nos. 1-2 1955-1956, New Delhi.
- Debiprosad Chattopadhyaya**, *Lokayata, a study in ancient Indian Materialism*, New Delhi 1968 (People's Publishing House).
- S. Pathak**, *(Charvaka darshana ki shastriya samiksha)*, Varanasi 1965 (Chowkhamba).
- L. de la Vallie Poussin**, *Tantrism* en ERE vol. XII.
- E. S. Hartland**, *Phallism*, en ERE vol. IX.
- Gopinath Kaviraj**, *Aspects of Indian Thought*, s. f. Burdwan (University of Burdwan).
- A. Barth**, ob. cit.
- M. Bloomfield**, ob. cit.
- W. Caland**, ob. cit.
- D. N. Bose and H. Haldar**, *Tantras, their Philosophy and occult secrets*. Calcutta s. f. 3ra. edición (Oriental Publishing Co.).
- K. C. Pandey**, *Abhinagupta*, Varanasi 1963 (Chowkhamba).

Autor de importantes contribuciones sobre la historia y las letras de la Colonia, el R. P. Rubén Vargas Ugarte, esclarece la significación del autor de "La Cristiada" y sobre su personalidad humana y eclesiástica, en este penetrante ensayo.

Fray Diego de Hojeda (1570-1615)

Pocas figuras coloniales encierran el atractivo de Fray Diego de Hojeda. El fraile dominico venido a Lima todavía mozo, solo y sin amparo, viste el hábito blanco de Domingo de Guzmán en el convento del Rosario de Lima, donde si no halla el oro y la plata que atraía a tantos peninsulares encuentra aquella margarita preciosa, de que nos habla el Evangelio y cuyo precio excede al de todos los tesoros del mundo. Pero antes de tejer la biografía de Fray Diego, ofrezcamos al lector una como guirnalda de los loores que se han tributado al insigne autor de La Cristiada. En los preliminares de la primera edición (Sevilla, 1611), se insertan los elogios de Lope de Vega Carpio, de Mira de Mescua y del Licenciado Gabriel Gómez. El primero empieza así:

Aunque de espinas tantas
coronada y ceñida,
al autor de la vida,
la tierna frente cantas,
la tuya, sacro Hojeda,
de laurel inmortal ceñida queda.

Gregorio Rico en un soneto lo ensalza de esta manera:

De hoy más, España valerosa, puedes
en los trofeos que tu fama alaba,
poner uno el mayor que el mundo ha visto,
Pues que con él, gloriosa es bien que quedes,
que un hijo que es de América tu esclava,
llorando cante la Pasión de Cristo.

Ticknor y Quintana, autoridades ambos, aunque de diverso origen, no vacilan en afirmar que el poema de Hojeda se lleva la primacía en la literatura española; Menéndez y Peláyo considera "que es el mejor compuesto de nuestros poemas"; Milá y Fontanals, no duda decir "que puede ponerse al lado y por ciertos conceptos encima de cuantas obras poéticas han tratado el mismo sacratísimo argumento, sin exceptuar la primera versión en habla virgiliana de los textos evangélicos, hecha por Juvenco, el terso y elegante poema de Jerónimo Vida, ni la grandiosa fábrica con tanto empeño levantada por el famoso Klopstock".

Riva Agüero, entre nosotros, no fue justo con Hojeda en las páginas, algo apresuradas, que le dedicó en su primer libro: *La Literatura del Perú Independiente*, pero más tarde con sinceridad que le abona y ennoblece, rectificó los conceptos emitidos en aquella producción escrita a los veinte años. "En 1905, mi apreciación de *La Cristiada*, fue desabrida, displicente, casi irónica. Aunque por mi continuo afán de acierto procuraba ya enmendar en el Apéndice las omisiones del texto de mi ensayo, me quedé todavía muy corto e, influido por mis prejuicios de entonces, incurrí en petulancias e impertinencias y en errores positivos". En 1936 y en la *Revista de la Universidad Católica*, publicó un estudio más reposado y exacto sobre el Poema y ya en las primeras líneas de su trabajo, stampa esta frase: "El humilde y Santo Padre Hojeda, fue sin discusión el mejor poeta colonial y en la naturalidad del estilo, nobleza inafectada y decorosa llaneza de la narración, no ha tenido después quien le aventaje ni siquiera quien lo equipare".

Aunque, como ya advirtió Quintana, *La Cristiada*, no merece al lado de los poemas del mismo tema que enriquecen las letras así inglesas como germanas, no faltan autores y entre ellos Salcedo y Ruiz, en su *Historia de la Literatura Española*, que la consideran inferior al poema de Klopstock. Ya advirtió Milá y Fontanals que a Hojeda no le faltó poder de invención y fantasía, pero supo moderar sus ímpetus y no incurrió en exageraciones o faltas de verismo, aventajando a todos en el calor del afecto y en la suave unción que destilan sus versos. Citando luego el pasaje en que Hojeda describe el cruento paso de la flagelación del Salvador, no puede menos de exclamar el ilustre crítico: "Con cuánta oportunidad se infringe aquí la regla ética de que el poeta debe desaparecer completamente para dar lugar a los personajes y a los acontecimientos! ¡Cuán feliz-

mente interviene el autor para hablar como hombre, en nombre propio y en el de todos los hombres!"¹

La obra de Hojeda no está exenta de defectos y más adelante los señalaremos, pero una vez por todas es necesario que recordemos que *La Cristiada* responde con fidelidad al título que lleva, porque en todo el poema se nos da una acabada imagen del Redentor y un vivo reflejo del amor que ardía en su pecho al mismo tiempo que es una callada pero vehemente exhortación a que le correspondamos con nuestro afecto. Por eso la fuente en la cual se inspira Hojeda no es otra sino el mismo corazón de Cristo, como lo expresa la leyenda que figura en la lámina que lo representa a los pies del Crucificado, en la edición princeps. Por eso pudo él mismo decir en la estrofa sesenta y ocho del Libro XI:

Dame, Señor, que cuando el alba bella
el cielo azul de blancas nubes orne,
tu Cruz yo abraze y me deleite en ella
y con ilustre púrpura me adorne.
Y cuando la más linda y clara estrella
a dar su nueva luz al aire torne,
mi alma halle al árbol de la vida,
y a Ti, su fruto saludable asida.

De su intervención en el relato, buena prueba son estos versos, que registra el Libro Octavo, en la escena de los azotes que se dieron a Jesús en el pretorio de Pilatos:

¹ De la *Cristiada* se conocen varias ediciones. La primera es la de Sevilla, de 1611. A ésta siguen, una hecha en París, en 1837, otra en Barcelona, de 1867, revisada por Fr. Manuel Ribé y con prólogo de Milá y Fontanals. En la misma ciudad se publicó otra monumental, con prólogo de D. Francisco Miguel y Badia, y más tarde, en 1908, una que lleva un buen prólogo de Fray Justo Cuervo O. P. A estas podemos añadir, por vía de erudición, la editada en París, por nuestro compatriota, D. Juan Manuel de Berriozábal, a quien se le ocurrió la peregrina idea de publicarla enmendada y abreviada. En cuanto a crítica, fuera de los autores ya citados, habría que agregar los nombres de D. Cayetano Rossel (Biblioteca de A.A. EE. de Rivadeneyra, tom. XVI, p. 401 y s.) Fr. Justo Cuevo O. P. El Maestro Fr. Diego de Hojeda y *La Cristiada*. Madrid, 1898. Fr. Faulino Quirós O. P. Nuevos datos biográficos del gran poeta teólogo. (La Ciencia Tomista. Enero-Febrero 1912). Pedro José Rada y Gamio. *La Cristiada*. Discurso leído en El Ateneo de Madrid, 1917. Fr. M. Vélez. O. S. A. *La Poesía Religiosa*; Cultura Lima, 1915, p. 61 y s. En Lima se publicó en el año 1947 una edición de *La Cristiada* en dos volúmenes en octavo, con prólogo de Rafael Aguajo Spencer.

Yo pequé, mi Señor y tú padeces,
yo los delitos hize y tú los pagas,
si yo los cometí, tú qué mereces?
que así te ofenden con sangrientas llagas?

Mas voluntario tú, mi Dios, te ofreces,
tú del amor del hombre te embriagas,
y así porque le sirva de disculpa,
quieres llevar la pena de su culpa.

Hojeda nació en Sevilla. La fecha de su nacimiento y el nombre de sus padres aún permanece indecisa. Según Meléndez, en sus *Tesoros Verdaderos de Indias*, fueron sus progenitores, Diego Pérez Núñez y Leonor de Carvajal y debió nacer en 1571, pues al morir contaba 44 años de edad. El P. Quirós, ha publicado la partida de bautismo de un Diego de Hojeda en la parroquia de San Nicolás de Sevilla, que le fué comunicada por mi amigo, D. José M. Valdenebro, bibliotecario de la Universidad. Dice así: "En el libro 20 de Bautismos de la parroquia de S. Nicolás de Sevilla, f. 11 v. se halla la siguiente partida: En quince días del mes de Abril del año de mil y quinientos y setenta años, bautizé yo, Atanasio de Morán, clérigo, a Diego, hijo de Martin de Hojeda y de su mujer, Catalina Martin, vezinos desta collación. Fue su padrino Alonso de Aranda, vezino de la collación de Sant Isidro. En fe de lo cual lo firmé de mi nombre, fecha ut supra. Atanasio de Morán, clérigo. Una rúbrica".

Así el nombre del bautizado como la fecha de su nacimiento convienen a Fray Diego, pero, esto no obstante, Fray Justo Cuervo, tiene por dudosa la partida trascrita. Los padres del niño bautizado no son los que trae Meléndez, el cual, seguramente, debió copiarlos del Libro de los que tomaban el hábito en el convento del Rosario y en conformidad con las declaraciones del nuevo novicio. El punto no queda enteramente dilucidado.

Tampoco sabemos, cómo y de qué manera vino a América. No parece que le trajera algún pariente; lo que sí puede asegurarse es que el joven Hojeda vino resuelto a hacerse fraile. Apenas llegado a Lima, llamó a las puertas del convento del Rosario, pidiendo su admisión en la Orden. Parece que en su tierra natal se oponían serios obstáculos a su vocación y de ahí el que optara por venir a las Indias. Aquí logró sus deseos y desde un comienzo se echó de ver que verdaderamente Dios lo llamaba a vivir en los claustros. Fue su Maestro de Novicios,

Fray Bartolomé Martínez, hombre de vida austera y al año de su ingreso, el 1 de abril de 1591, era admitido a la profesión, como era costumbre en aquella época. Hizo sus estudios en el mismo convento, donde por entonces florecía la observancia y Fray Diego comenzó a señalarse así por sus talentos como por sus virtudes. Entre sus compañeros se conquistó fama de penitente, camino por el cual suelen ir los verdaderos discípulos de Cristo. El lo era y no dejó de tener imitadores, aun cuando en su carrera de estudiante, comenzó a introducirse la relajación en el convento. Por fortuna, en 1594 fue elegido nuevamente provincial, el limeño Fr. Salvador de Rivera y este comenzó a restaurar la disciplina un tanto caída.

Al P. Rivera le sucedió el P. Fr. Diego de Ayala, religioso ejemplar, el cual continuó la labor emprendida por su antecesor. Según refiere Riva Agüero, este Padre hubo de imponer una penitencia a Fray Diego de Hojeda, por haber enrostrado con alguna vehemencia al provincial saliente algunos defectos, en el Capítulo de culpas, que se acostumbraba al término de su gobierno. Fue un exceso de celo, que el mismo Hojeda más tarde, condenaría, porque, aun dado que fuese cierta la inculpación, había que tener en cuenta la calidad de la persona y la utilidad de oponerle cargos. Hacia el año 1600 obtuvo el título de Presentado, que le confirmó el Capítulo General de Roma y en 1607, al comparecer como testigo en la información que se hizo en Lima sobre el milagro obrado por San Ignacio de Loyola en la persona de Fray Alvarado de Molina, se le da ese título. Algún tiempo antes, en 1606, la Provincia pidió para Hojeda el grado de Maestro en Sagrada Teología, rango al cual lo elevaban sus muchos conocimientos en la materia y sus años de enseñanza.

Por entonces se fundaba la Recolectión de Santa María Magdalena y Hojeda fue uno de los primeros que pasaron a habitar aquel cenobio en donde la vida regular había de ser más estrecha y donde lo apacible y retirado del sitio convidaba a la oración y al trato con Dios. Para entonces ya debía tener muy adelantada su obra, *La Cristiada* y en la soledad de aquel retiro le debió dar la última mano. En el año 1608 la debió entregar a los censores, porque estos, a saber Fray Juan de Lorenzana y Fray Agustín de Vega, suscriben sus juicios el 17 de marzo de 1609. Ambos son parcos, contra lo que más tarde fue general costumbre y no hallan en la obra nada que impida su publicación. Lorenzana alaba el estilo grave, la erudición profunda y la devoción suave que impregna al poema, en tanto que Vega, afirma que en el decir es levantado, en el modo de con-

templar la Vida de Cristo, devotísimo y en el tratar de materias de Teología, Escritura e Historia Eclesiástica, muy docto y bien considerado. Era en aquella sazón Hojeda, Regente de estudios en el Convento Máximo, cargo que no solía confiarse sino a los hombres sobresalientes por su saber y discreción.

El 25 de junio de 1609 moría en Pomata, el Provincial Fray Francisco de Vega y el General había dispuesto que no se reuniese el Capítulo hasta el 23 de junio de 1611 o hasta la llegada del Visitador. Era este Fray Alonso de Armería, perteneciente a la Provincia de México y el General, Fray Agustín Calamini, le dio cinco años para que efectuase la visita. Asumió entre tanto el gobierno, como Vicario General, el Prior del Cuzco Fray Jerónimo Martel, a quien luego vino a sustituir Fray Diego de Hojeda, por haber reemplazado al P. Martel en el cargo de Vicario General, Fray Nicolás de Agüero, vástago de una de las más nobles familias de Lima. Al siguiente año, 1611, se convocó a capítulo para la elección de Provincial y el 23 de junio salió elegido el citado P. Agüero. En este mismo capítulo se publicó la concesión del grado de Maestro a Fray Diego de Hojeda.

Llegó a Lima la noticia de la venida del Visitador, hombre un tanto inexperto, pues su edad no le había dado ese conocimiento de los hombres y las cosas, que es tan necesaria a los que gobiernan y, además, de poca cordura, como ya lo indicaba el Consejo de Indias al notificar a Montescarlos su venida. El Provincial Agüero salió a recibirlo a Trujillo y uno de los primeros actos del P. Armería fue exonerarlo del gobierno. Llegado a Lima, lo desterró al Cuzco y asimismo al P. Hojeda, en tanto que al P. Lorenzana lo recluiría en la Recoleta de la Magdalena. Todas estas determinaciones las tomó en el Capítulo que celebró en Lima el 24 de julio de 1612. Los atropellos del Visitador suscitaron las protestas de muchos y hasta los oídos del Virrey llegaron las quejas que de una y otra parte brotaron y ponían de manifiesto el proceder imprudente y precipitado de Fray Alonso de Armería. Este debió temer que el Virrey lo echase por fuerza del Reino y optó por retirarse escondidamente. Con su salida las cosas volvieron a su primitivo estado y el P. Agüero volvió a ocupar el puesto de Provincial. Cúpole a él la tarea de exhumar los restos de Fray Diego de Hojeda que había fallecido en Huánuco y predicar en las exequias que se le hicieron. Más adelante, uno de sus sucesores, Fray Agustín de Vega, los trajo a Lima y depositó en la cripta del Convento del Rosario.

Hojeda como dijimos, hubo de volver al Cuzco, pero no permaneció mucho tiempo en esta ciudad y se le destinó a Huánuco, en donde había de recibir el premio de sus trabajos. El con-

vento era pobre, como lo demuestra el hecho de no haber quedado restos del mismo y allí pasó sus últimos días. Ocurrió su muerte el 24 de octubre de 1615 y fue sepultado en la capilla del Santo Cristo, pero luego se trasladó su cadáver, como hemos dicho. Hoy no quedan trazas de su sepulcro, pero, si llegara a descubrirse, se podrían grabar sobre la loza funeraria estos versos debidos a la docta pluma del canónigo de Lima, Pedro García y Sanz:

Con respeto, detente, oh caminante,
porque esta tumba humilde y olvidada,
los restos guarda del peruano Dante,
del inmortal autor de La Cristiada,
que en áureo estilo y verso resonante
cantó de Cristo la Pasión sagrada,
cuya divina pluma pudo tanto
que al bueno da consuelo, al malo espanto.

Fray Diego moría a los 44 o 45 años de edad, cuando aún podía esperarse mucho de su saber. En el capítulo general de Lisboa se anunciaba su muerte por estas palabras: "Item obierunt in eadem Provincia P. Magister Fr. Didacus de Ojeda el P. Presentatus Fr. Nicolaus de Agüero, paenitentia rara et morum integritate insignes". Fray Diego fue uno de los mejores ornamentos de la Orden que había abrazado y la sirvió así en la próspera como en la adversa fortuna, sin que la persecución de que fuera objeto en sus últimos años menguara su amor al hábito que había vestido en su mocedad. En el Canto V, hacia el fin, no olvida dedicarle estos versos:

Mas, oh tu, madre de varones sabios,
noble academia de sagradas ciencias;
si no es hacer a tu valor agravios,
y oscurecer tus claras excelencias;
y de tus generosas influencias,
¡oh círculo de estrellas rutilante!
desplega, ilustre Religión, mis labios
dame para tu gloria luz bastante.

Tu, cual madre, a tus pechos me criaste
y buena leche de virtud me diste,
cual academia sabia me enseñaste
y en mí tus varias ciencias infundiste;
como estrellado cielo me alumbraste,
de mis tinieblas en la noche triste.
Madre, Academia y cielo, dame agora,
para hablar de ti, una voz sonora.

Aun cuando en el Perú se viera postergado por el Visitador Armería y aún despojado de sus grados, la Orden no podía desconocer sus méritos y así vemos que en una Información, suscrita en Roma el año 1608 y de la cual debieron ser autores los PP. Fray Miguel de Aguirre y Fray Fernando Avalos, Procuradores de la Provincia de S. Juan Bautista del Perú, se dice de él: "valentissimo Letor de Santo Tomasso per sustentare e defendere le conclusioni, per far stupir con ii suoi argummenti; eloquentissimo praedicator; poeta insigne in latino e in volgare spagnol; uomo de conscientia in dare il suo parere... Sarà di quarant anni incirca". Mas, a falta de otros encomios que no es frecuente se tributen en vida aun a los más grandes hombres, allí están las páginas de su Poema que nos hablan bien claro de las virtudes de su autor.

Este, dejando a un lado sus estudios teológicos o bien alternando con ellos, se dedicó a escribir su Poema, hallándose todavía en Lima, sea en el Convento del Rosario o en la Recoleta de Santa María Magdalena. En 1608 lo tenía acabado y lo entregó a la censura de la Orden, que en el siguiente año le daba su aprobación. Dedicó su obra, como era entonces de estilo, al Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú y lo hizo por dos razones, que él mismo apunta: primero, por la fama de amigo de las letras que se ha ganado el Marqués y, segundo, por sus cualidades de gobernante, demostradas así en Sevilla, como en uno y otro Virreinato, el de Nueva España y el Perú, "es justo, dice, que como en un espejo mire en la Vida del Rey de Reyes al que es ejemplar de todos ellos". Una tercera razón añade y es el verlo tan aficionado a los pobres y el mostrarse tan amigo de la justicia, como lo revelan sus provisiones para el Reino de Chile. No le olvida en el Libro Primero de su obra y le dedica esta estrofa:

Tu, gran Marqués, en cuyo monte claro
la ciencia tiene su lugar secreto,
la nobleza un espejo en virtud raro,
el antártico mundo un sol perfecto:
el saber premio y el estudio amparo
y la pluma y pincel digno sujeto;
Oye del Hombre Dios la breve historia,
infinita en valor, inmensa en gloria.

El poema de Hojeda está dividido en doce cantos, todos los cuales tienen aproximadamente la misma extensión. El tema es difícil, porque todos los personajes se mueven en torno de una figura central y descollante, al lado de la cual resultan

pequeños. Por lo mismo Hojeda ha tenido que esforzarse para darle variedad a su obra, pues de otra manera podía sobrevenir la monotonía y el fastidio. Ha tenido que echar mano del elemento sobrenatural y maravilloso, que no aparece en el relato evangélico y que en este caso era necesario, pues en ello estriba lo propiamente épico. Y hay que confesar que, salvo en alguno u otro caso, lo hace con maestría y con gran elevación, atendida la dignidad del asunto. Así los espíritus celestiales, acaudillados por el arcángel Miguel como las potestades infernales intervienen en el drama que tiene por escenario Jerusalén. Estas últimas se muestran desorientadas. Por una parte, recelan que se avecina su derrota y, por otra, querrían vengarse del que se ha mostrado siempre su acérrimo enemigo. Temen que su muerte venga a ser la señal de su victoria, pero azuzan también a los fariseos que a toda costa maquinan y activan la perdición del Nazareno. Un ejemplo nos lo ofrece la inquietud y temor que infunden en la mujer de Pilatos, como el mismo Evangelio nos lo refiere, la cual no duda en prevenir a su esposo para que libre al reo de las manos de sus acusadores.

Hay verdaderos aciertos, como el de personificar la oración de Jesucristo en el Huerto, que asciende hasta el trono del Padre e implora auxilio a su Hijo en su agonía. La descripción y pintura que hace de la vestidura que como un enorme peso gravita sobre los flacos hombros del Salvador y representa los vicios y pecados de todos los hombres es también muy realista y, aunque no aparezca en los relatos de la Pasión, no está en pugna con ellos antes bien concuerda con lo que dicen los Santos Padres y comentadores del texto evangélico.

Así empieza Hojeda:

Allí está Adán, de su gentil denuedo
y su noble persona envanecido,
con su bella mujer gozoso y ledo,
por el trono anhelado más subido;
con fácil mano toma el fruto acedo,
al linaje por el tan mal nacido.
Cual Dios pretende ser. Loca codicia:
Quiere ser Dios y pierde la justicia.

Es también feliz la intervención de María, al saber que está para recaer la sentencia de muerte sobre su Hijo. Ella dirige al Padre sus clamores para que aparte el cáliz amargo de los labios de Jesús y el Padre dispone entonces que Gabriel se presente ante Nuestra Señora y le muestre el grande fruto que se ha de seguir de la muerte de Jesús. En cambio, la intervención de Mi-

guel, en el Libro XII, ofreciéndose a castigar a los hombres por la muerte cruel que han dado al Redentor, no nos parece ni tan ajustada a la verdad de los hechos ni tan conforme al designio de Dios. Podría objetarse al arcángel lo mismo que Jesús dijo a Pedro, cuando éste trataba de disuadir a su maestro de su deseo de morir por el hombre. Las palabras del apóstol encandalizaron los oídos de Jesús, el cual sabía muy bien que la voluntad de su Padre era que se ofreciese e inmolase como víctima por todos los hombres.

Sin duda acierta cuando en el Libro XI, con motivo de haber tomado sobre sí el peso de la Cruz Simón el Cirineo, finge el poeta que Cristo se representa todos cuantos tras él han de abrazarse con la Cruz.

Mártires via, via confesores,
Vírgenes sacras, nobles penitentes,
humildes siervos, ínclitos señores
y todos con su Cruz resplanecientes.

La escena en cambio de la Flagelación de Cristo la juzgamos exagerada y poco ajustada a la verdad. Este suplicio que entre los romanos sólo se daba a los esclavos era en sí dolorosísimo, pero no llegaba al rigor extremado y al ensañamiento con que lo describe Hojeda. Esto contradice a la costumbre establecida en aquellos tiempos y a la intención que tuvo el Gobernador al ordenar que fuese Jesús sometido a este tormento. En este pasaje Hojeda vuelve, o mejor diré, hace uso de un recurso que otras veces emplea. Trae a la memoria de Cristo los mártires que generosamente han de verter su sangre por él, muchos de los cuales sucumbirán a los golpes que descargarán sobre ellos los verdugos.

Algún crítico, como Ludwig Pfandl, ha dicho que Hojeda cae en el barroquismo. Sin duda que en la expresión está muy lejos de este defecto el autor de la Cristiada y, por consiguiente, no cabe dar otro sentido a la frase de Pfandl sinó aplicándolo al fondo mismo del poema. Pero nos parece inmerecida esta tacha, porque el movimiento dramático de La Cristiada es natural y moderado y está muy lejos de la ampulosidad y alambicamiento propios del barroquismo. Quintana ha criticado también, como lo hemos hecho nosotros, la escena de los azotes y creemos que no le falta razón. Hay también alguna desigualdad en sus estrofas; las hay valientes y sonoras, pero también las hay desmayadas y flojas. En un poema de tanta extensión fuerza es que esto suceda, pero, en general, la entonación es robusta, el verso llano pero armonioso y las comparaciones que

emplea y símiles que usa se pueden parangonar con las mejores que ha producido la musa castellana.

Riva Agüero ha insistido, tal vez demasiado, en la influencia ejercida en *La Cristiada* por la *Jerusalén Libertada* del Tasso. No puede negarse que Hojeda tuvo delante de sus ojos al gran poeta italiano y que se inspiró a veces en algunos pasajes del insigne vate de Sorrento, pero Hojeda es original, como pocos y no ha hecho sino seguir la propia inspiración. Ha meditado mucho la Pasión de Cristo y, sobre todo, ha amado. El afecto que rezuman sus páginas nos está diciendo que escribió con pluma caldeada por el amor. En esta parte ninguno le iguala. El nos ha dejado del dulce Nazareno una figura que sólo en los libros santos se encuentra delineada. El manso cordero que va al sacrificio sin exhalar un balido, que nos pinta Isafás, es el mismo que hallamos en las estrofas de Hojeda. El Rabí de Galilea que atrae a sí a los niños y perdona a la Magdalena y a la mujer adúltera y que, aun enclavado en la cruz, perdona a sus enemigos y gana para sí al buen ladrón, es el que nos describe el autor de *La Cristiada*. Un Cristo que no busca otra cosa que las almas y la gloria de su Padre, que se fatiga y cansa, haciendo el bien y curando a los enfermos y que emprende el camino del Calvario, paciente y resignado y que, olvidándose de sus dolores, sólo atiende a remediar los ajenos. Es el Cristo tradicional y, podemos añadir, el que tanto las letras y las artes de origen hispano nos ha trasmitido.

En el año 1932 descubrimos en la Biblioteca del Arsenal de París una copia manuscrita de este poema, en el cual figuran notas y correcciones que, según todas las apariencias parecen ser del mismo autor. Como el libro se imprimió en Sevilla y Hojeda no pudo corregir las pruebas se deslizaron muchas erratas, que cualquiera podrá advertir, pero al lado de ellas habría que añadir estos retoques, los cuales, a decir verdad, no son de grande importancia. Sin embargo, bueno es conocerlos y, por este motivo, los dimos a luz en el tomo primero de nuestra *Biblioteca Peruana*. (Lima, 1935). Reproduciremos algunos aquí a fin de completar este estudio. Al fin de la primera octava del Libro Primero hallamos esta frase latina: *Christi, Deus et Homo, et lux clara et amor dulcissime meus. Tibi soli, Tibi soli gloria; mihi suffi cit te cecinisse et talentum a Te mihi traditum Tibi reddidisse.*

Libro 1. Octava Sexta. Dice: Vivir y con sagaz y oculta traza

Corr. Vivir y con oculta y nueva traza.

Libro 1. Octava novena. Dice: Llena de ansia y quietud, de gloria y pena.

Corr. llena de inmensa gloria y suma pena.

Libro 1. Octava 21. Dice: y estremecido el temeroso pecho.

Corr. Y palpitando el temeroso pecho.

Libro 1. Octava 23. Dice: que el mundo imaginó ni el cielo vido.

Corr. que el mundo sospechó ni el cielo vido.

Libro 1. Octava 31. Dice: de un alto extremo vas a un bajo extremo.

Corr. de un noble extremo vas a un vil extremo.

Libro 1. Octava 32. Y que lo hagas tu es caso acerbo.

Corr. Y el permitirlo a Dios es caso acerbo.

Libro 1. Octava 32. Dice: Mis pies olvida, encoge allá tu mano.

Corr. Ten, Señor, tu encoge allá tu mano.

Libro 1. Octava 54. Aquí se pone al primer verso esta nota: Es sentencia común de los teólogos que no fue vino puro.

Libro 1. Octava 59. Dice: que a Dios lleva, a Dios une, en Dios suspende.

Corr. que eleva en Dios y a sólo Dios pretende.

Libro 1. Octava 68, que teme en Dios, del mismo Dios la diestra.

En el manuscrito se lee: que a Dios teme su eterna y propia diestra.

Libro 1. Octava 152. De burladora púrpura vestida. En el manuscrito se lee: De rutilante púrpura vestida.

Libro 1. Octava 158. La muerte orrenda, cual feroz leona. En el manuscrito dice: La muerte orrenda cual feroz Sasona...

Como se ve aquí, las correcciones no figuran en la edición de Sevilla, esto es, no coinciden con el manuscrito.

No nos alargaremos en copiar las que se siguen, porque ya las hemos dado a conocer en la obra antes citada.

Como habrá visto el lector ninguna de las correcciones llega a alterar, no digo ya, el pensamiento del poeta, ni la

forma de la expresión, pero de todos modos no deja de ser útil el conocerlas, dado que, como hemos advertido, las correcciones parecen ser de mano del P. Hojeda. Este ejemplar, a juzgar por el escudo en colores, dibujado en pergamino en la primera hoja, que ostenta también el título, debía estar destinado al Marqués de Montesclaros y lo conservó el autor hasta la impresión de la obra.

Si como ha dicho alguien, los tres mejores poemas épicos que ha producido la musa castellana fueron compuestos en América, a saber el Bernardo de Valbuena, la Araucana de Ercilla y La Cristiada, el Perú puede ufanarse de haber acogido en su suelo al insigne autor de este último, que en sentir de muchos críticos ocupa el primer lugar. El gusto moderno no se siente atraído por obras de esta clase, pero hay que reconocer que las páginas de la obra de Hojeda no pueden ser olvidadas ni las marchitará el tiempo. Perdurarán y mientras haya en la tierra quien ame a Cristo las estrofas de La Cristiada serán leídas con delectación y en ellas el espíritu hallará nuevos incentivos para corresponder al amor infinito de Aquél que dio su vida por el hombre.

Silvio Julio es el nombre literario del humanista brasileño Silvio Julio de Albuquerque Lima. En su país culminó una brillante carrera docente, como catedrático de Historia de América en la Universidad Federal de Río de Janeiro; y a mérito de su vasta labor, como publicista fue designado catedrático honorario de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de nuestra Universidad. Reside en Lima desde 1960, y en esta Facultad regenta las cátedras de Literatura Luso-Brasileira e Historia de América. Entre sus numerosos libros cabe citar: "Estudios hispanoamericanos" (1924), "Ideas y combates" (1927), "Fundamentos de la poesía brasileira" (1930), "Cerebro y corazón de Bolívar" (1931, 1942 y 1957), "Literatura, Folklore e Historia de la América Latina" (1945), "José Enrique Rodó" (1954), "Artigas" (1960), "Historia de los pueblos americanos" (1961).

Lenguaje científico y lenguaje historiográfico

No conviene a la Ciencia que ninguna palabra sea usada imprecisa o confusamente. Como las operaciones intelectuales del raciocinio no obedecen a emociones vagas y subjetivas de cada individuo, más a procesos lógicos que la Epistemología indica, sujeta a métodos anteriores y que son filosóficos, la obscuridad no debe preceder al empleo de su lenguaje. Este tiene que poseer calidades positivas muy semejantes, por lo comprensible y exacto, a los rasgos universales y básicos de los símbolos matemáticos. Nada de sugerencias estéticas; su contenido estará limitado a un hecho material, a un fenómeno del espíritu, sin los encantos de la libertad creadora.

La verdadera Ciencia sacrifica la gracia a la certeza posible que permite la metodización de sus investigaciones. Ella procura inductiva y deductivamente, por análisis y síntesis aconsejables, a través de fecundas hipótesis, obtener conclusiones legales, no apenas apariencias. No busca sensibilizar, causar risa, llanto, entusiasmo y terror. Es neutra. El léxico que sirve a sus fines, para corresponder a las necesidades de sus observaciones, experimentos y demostrativas (cuando en el campo de lo racional) enunciaciones, jamás se nivela al de los sen-

timientos individuales, que nacen constantemente en la vida fisio-psicológica y social de un ser humano como unidad; pues la Ciencia auténtica estudia reversibles y universales actividades o estados de las especies y géneros.

Sabemos que todo es relativo y que el lenguaje científico también se halla condicionado a la naturaleza de nuestra mente, que es su madre. Dios no se esclaviza a vocablos para manifestarse en voluntad, en imperio. Nosotros, empero, cargamos cadenas, de manera que cada palabra es eslabón pesadísimo para las manifestaciones de nuestras emociones e ideas. Trágicas luchas hay por eso de la inteligencia contra el idioma que nunca nos satisface plenamente.

“Nadie disputa sobre la importancia de la palabra para auxiliar al pensamiento, ni tampoco sobre la dificultad de hacer un raciocinio algo extenso sin valerse anteriormente de ese auxilio; pero aquí no se trata de esto, sino de la posibilidad de existir algunas ideas metafísicas y morales en un *estado imperfecto* sin la compañía de la palabra. Esta diferencia fija la cuestión y señala los límites del alcance de los argumentos. ¿Qué se intenta probar? ¿La importancia de la palabra para el pensamiento y su necesidad para hacer largos raciocinios?”¹

Ora, es incontestable que nuestro vocabulario y sintaxis vienen originariamente de las sensaciones fisio-psicológicas, espontáneas, libres, según las circunstancias de la vida del individuo en su mundo material y espiritual; el desarrollo posterior del hombre y su sociedad impone a veces, en sus actividades del intelecto la inversión de aquella orden: el lenguaje empieza a ejercer papel de fuerza creadora de mitos, creencias dogmas, conceptos, teorías. Hay tradiciones absurdas que triunfan solamente por la influencia de ciertas voces y dichos, no por la elocuente energía de la confirmación lógica, científica, filosófica. Abundan simpatías ocultas en el fondo de tales voces y dichos, muy difíciles de explicar y hasta imposibles de entender.

En esta dirección nos adherimos a la afirmación algo exagerada de S. F. Barker: “. . . podemos usar las palabras de acuerdo a cualquier convención que querramos adoptar”.²

Salvo causas, motivos y razones psico-sociales que se combinan sorpresivamente para dar permanencia a algunos vocablos

¹ Jaime Balmes. *Obras completas*, tomo III, *Filosofía Elemental*, página 292, Madrid, 1948.

² S. F. Barker: *Inducción e Hipótesis, Estudio sobre la lógica de la confirmación*, Buenos Aires, 1963, pág. 29.

y expresiones sin ninguna lógica o apariencia de necesidad, lo innegable es que no se puede convencionar con tanta libertad cómo entiende el autor, sobre todo en cosas de fonémica científica. Que el populacho confunda homófonos, que la gente inculta preste valores semánticos que son de otra palabra a una muy diversa por su significado, se perdona; el sabio no merece sino reprobación al despreciar lo preciso, lo claro, lo exacto en sus frases, corolarios de leyes positivas que se aproximan de la simbología matemática cuando se enuncian con intención de traducir certezas.

No hay error más triste que el de escribir sobre temas científicos y emplear para ello períodos largos, oratorios, pedantes, floridos.

“El distintivo del carácter científico es la nota de precisión”.³

La Ciencia es sintetizadora por necesidad y por su historia. Concluye siempre en leyes evidentes y concisas, no en divagaciones informativas que el individuo interpreta a su gusto. Los conocimientos que se alargan, alargan, alargan, pero no se apartan nunca en consecuencias inevitablemente objetivas, a través de métodos de investigación lógico-matemáticos, serán altos y nobles, bellos y dignos, mas no científicos.

Dios nos libre de pensar que la filosofía no es elevadísima, magnífica, indispensable fuente de saber por la meditación generalizadora, cuyas características no perecen ni se mezclan con las de los demás conocimientos. Sin sus abstracciones y correlaciones, no habría posibilidad de clasificar datos, ordenar particularidades en cuadros universales, conquistar lo verdadero mediante lo hipotético. ¿Qué es la inducción? ¿Qué es la reducción? Métodos filosóficos que la lógica cede a los casos y procesos de la Ciencia. Hermanas y paralelas, la Filosofía y la Ciencia mutuamente se interpenetran y ayudan, dando elementos una a otra, útiles ambas en igual proporción.

Como recorren caminos desiguales, pero que se cruzan a veces y procuran con maneras diferentes las verdades, el lenguaje que la especulación filosófica prefiere tiene que ser suyo y ni siempre definido, científico. Reconocer que la palabra es posterior a la vida y a la idea, cosa indiscutible, no es negar que

³ J. A. Thomson: *Introducción a la Ciencia*, Barcelona, 1949, página 17. En relación al lenguaje conciso y preciso de la Ciencia, aconsejamos la lectura del libro de Georg Fr. Nicolai, *La Seguridad Científica*, Santiago de Chile, 1948, páginas 41 a 47.

en determinadas circunstancias y después ella pueda estimular pensamientos vagos. Lo natural es aquello, no esto. Además la necesidad y el método de investigación para conocer en la Ciencia piden más rigor, más exactitud que en la Filosofía.⁴

Lo que pretendemos es alentar la creación inevitable de un léxico que corresponda a los conceptos e intenciones legales de cada conocimiento científico, cuyo uso debe estar limitado a los fenómenos de cierto tipo, nunca imprecisamente como en el lenguaje cotidiano de los iletrados y artistas. El vocabulario de la Astronomía, *verbi gratia*, no nos ofrece variedad de sentidos para los términos que expresan sus evidencias, términos traducibles en símbolos matemáticos cuanto a la mecánica celeste. Es que los hechos de la Ciencia, si no son sencillos, claros, uniformes, exactos, dejan de pertenecer a la *naturalidad* del estudio metódico y se desparrraman por lo empírico y fragmentario. Las cosas son lo que son; el hombre las analiza de acuerdo con dones y recursos que posee en cada etapa de su desarrollo cultural.

Nada de afectivo debe encerrar el lenguaje de cada ciencia, y así se huye de sentidos desparrramados, nebulosos o discutibles. *Conocer* en lógica es proceso determinado, que obedece a ciertas exigencias de precisión y concisión, para que su valor semántico sea claro e intelectual, nunca emotivo. El término *conocer* se define por un solo significado de carácter mental, necesariamente sintético y único en sus aplicaciones razonables. Contiene las etapas del encuentro de la cosa ignorada antes y de los modos de adquirir certezas sobre su existencia, forma, propiedades, etc.

Conocer simboliza y resume una sistematización de recursos y de aplicaciones metodológicas que permiten, por fin, extraer comprobaciones y relativas verdades mejorables del examen de cosas o hechos homogéneos. Las cadenas de causas inmediatas o eficientes y sus efectos necesarios, que el hombre somete a intuiciones y deducciones, según el caso, promueve conclusiones lógicas que merecen el nombre de científicas; no las observaciones desordenadas, no lo que deriva del empirismo ocasional.

⁴ Las exageraciones de los filósofos lingüísticos de Oxford que todo descubren en la vida de la palabra, que es según ellos el origen de la idea, y a nadie que raciocine bien las acepta. Recomendable parece el examen de la crítica a tales absurdos que ha hecho **Ernest Gellner, Palabras y cosas**, editorial Tecnos S. A., Madrid, 1962.

“Verdaderamente *saber*, dijo Francisco Bacon, es *conocer las causas*: vere scire per causas scire. Esta fórmula, que se hizo proverbial, es muy justa, desde que se entienda aquí la palabra *causas* en su sentido más general, es decir, como sinónimo de ley natural...”⁵

El contenido del término *conocer* para las ciencias pide la averiguación de las causas inmediatas o eficientes del fenómeno, de las manifestaciones de un efecto; esa averiguación resulta de largos procesos adecuados a su determinación de acuerdo con los métodos que nos da la lógica: intuición, deducción, análisis, síntesis, confirmadores de una certeza siempre perfeccionable. No es necesario metafísica en esa búsqueda de sucesividades posibles que, desde un punto de vista positivo, no significa la explicación *absoluta* de cada acontecimiento y cada idea. Basta lo cómodo y humano.

“Los problemas prácticos de la vida no requieren para su solución un despliegue de conceptos *rígidos* con bordes claramente definidos. Lo cierto es lo contrario. Para encender un fósforo, basta saber que frotándolo contra la lija en el costado de la cajetilla se obtendrá el efecto deseado. No es necesario preguntarse si la causa realmente empieza con la acción de sacar el fósforo de la cajetilla, o con el contacto de la cabeza de aquél con la lija, o con la chispa que precede a la ignición.

Nuestro análisis del concepto causal debe ser apropiado al nivel del lenguaje en que estamos hablando”.⁶

Es comprensible que el lenguaje de la Física sea científicamente exacto, positivo, y el de los historiadores tenga todas las vaguedades de las manifestaciones psíquicas y estéticas, sin contornos definidos. La historia no consigue contenerse en los límites lógicos del método objetivo; por eso su vocabulario no traduce apenas conceptos que le pertenecen. ¿Perderá algún día el énfasis?

La Ciencia ha descubierto la función intelectual de los símbolos, y dio a la Matemática su carácter de lenguaje artificial, el más alejado de las variaciones de la vida cotidiana y heterogénea. Es un sistema de signos abstractos y universales. La metodología conquistó nuevas fronteras y regiones espirituales

⁵ André Lalande, *lectures sur la Philosophie des Sciences*, París, Librairie Hachette, page 9.

⁶ Patrick Gardiner, *La naturaleza de la explicación histórica*, México, 1961, página 21.

cuando los símbolos y signos matemáticos le posibilitaron razonamientos evidentes.

La descripción, por correcta y hábil que parezca, jamás tendrá poder de exactitud para, con orden y precisión científica, despertar en todas las mentes una única idea de la cosa o del fenómeno. Las definiciones intentan, dispensados rasgos secundarios de la fisonomía de éste, revelar lo universal de su esencia en términos funcionales que no admitan doble sentido. Quieren ser simultáneamente inequívocas y clasificadoras, es decir, contener datos indispensables a la formación de un concepto y de una idea del objeto, como información de su género y especie.

No es posible condensar un elemento, fenómeno o cosa casi imponderable en ninguna frase. La solución no está en la descripción ni en la definición. Depende de un símbolo que se manifieste por un signo matemático. Las ciencias avanzan, si son ciencias de verdad, en ese sentido. El conocimiento que no alcanza su lenguaje de símbolos y signos para sus hechos, objetos, acontecimientos y experiencias, es un conocimiento, no una Ciencia de calidad definitiva.

Pretender dar al término Ciencia una elasticidad sin límites, que pueda contener noticias singulares, casos no reversibles, etc., es promover confusiones. No hay ventaja en semejante liberalidad. Acabaríamos llamando Ciencia a un arte, a un juego, a una habilidad manual, a técnicas empíricas incapaces de universalización, de repetición y de objetivación de sus datos.

“En los últimos decenios, la aplicación del análisis lingüístico a investigaciones cada vez más amplias ha dado origen, en algunos importantes estudiosos, a la idea de constituir una ciencia general autónoma, la *semiótica*, cuyo objeto sería la *semiosis*, o sea, todo proceso, *en el cual algo funcione como signo*”.⁷

Sería ingenuidad nivelar todos los símbolos y signos de la Matemática a algo parecido exclusivamente a la función lingüística de las palabras. Que sirven de medios operacionales

⁷ Ludovico Geymonat, *Filosofía y Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, s. f., página 144.

Charles Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, 1962.

Y. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, 1965.

Alfred Jules Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, 1965.

para las ciencias exactas, no hay duda, pero con objetividad universal que falta al lenguaje afectivo. Ellos se aplican *no sólo a objetos reales, sino también a todos los posibles*.

“De este modo, una proposición matemática hace referencia a algo más que el enunciado inmediato y los signos que la forman. Claro que es esencial para un sistema lógico o puramente matemático el que sea formal, en el sentido de que sea independiente de cualquier incorporación o interpretación particulares, para ello no significa que deba evitar toda referencia de sentido y de veracidad”.⁸

El poder de abstracción de los símbolos y signos matemáticos es incomparable, y las posibilidades de su aplicación infinitas. Nadie ocultará lo que son ellos como expresión de objetos e ideas en la práctica y como teóricamente, caminos, métodos a los descubrimientos de leyes físicas e hipótesis razonables. Es inútil buscar otra manera de traducir con precisión esas hipótesis y leyes, porque ninguna posee los recursos que caracterizan a los de la Matemática.

Es verdad que los fenómenos de la Psicología y los de la Sociología no están aún cuantificados, Posiblemente, los esfuerzos de sus investigadores llegarán a mejorar esta situación. Son enigmas todavía los problemas de esas ciencias del espíritu, y la medida, en las demás, también fue consecuencia de largas observaciones y estudios metodológicos.

“La cuantificación es la introducción de los números en la definición de conceptos y en la formulación de leyes. La Física es la ciencia más enteramente cuantificada. Los últimos que se opusieron a esta cuantificación por motivos filosóficos fueron los aristotélicos de la escuela de Padua, contemporáneos de Galileo. En la Psicología y restantes ciencias del comportamiento en que la cuantificación ha ido aumentando durante algún tiempo, es todavía objeto de una defensa muy entusiasta así como (fuera de la Economía) de una tenaz resistencia. Como en otros aspectos, las ciencias biológicas ocupan una posición intermedia”.⁹

No creemos que el lenguaje de símbolos y signos matemáticos, con su flexibilidad racional tan vasta, se adapte igualmente a todos los casos y teorías de todas las ciencias. La descripción, la explicación y la definición, en las culturales, a ve-

⁸ Morris R. Cohen, *Introducción a la Lógica*, México, 1957.

⁹ Gustav Bergmann, *Filosofía de la Ciencia*, Madrid, página 79.

ces no pueden ser eliminadas. Ni reemplazadas. En el estadio actual de los conocimientos, hay que separar los de carácter real, positivo, cuyos fenómenos ya están cuantificados, y los del espíritu, todavía sin unidades que midan los relativos actos o acontecimientos que constituyen sus objetos.

Es incontestable que la lógica y, sobre todo, la Matemática, forman las dos columnas de un lenguaje simbólico por signos para las ciencias. Este lenguaje mental no suprime el otro, el espontáneo de las comunicaciones emocionales y vagas. Su empleo no transpone las fronteras del pensamiento disciplinado por la metodología, y lo que existe en lo especulativo no se puede servir de él.

La positividad y exactitud de un lenguaje de símbolos y signos científicos y lógicos, simultáneamente, no ocurrirá jamás en el habla corriente de las personas, sino cuando sea abolida toda emotividad psíquica de la expresión para darle contorno preciso.

“Toda actividad del pensamiento se perfecciona y completa por medio de imágenes verbales. El lenguaje es el instrumento indispensable del pensamiento. Las imágenes orales vienen a ser como las etiquetas o símbolos de los conceptos. Por consiguiente, para que un pensamiento lógico pueda desarrollarse, se exige que pueda referirse claramente unos a otros símbolos y conceptos. Esta diferenciación del símbolo y de las ideas que tiene lugar con la actividad de pensamiento, es la característica primera y más general de la naturaleza lógica de dicha actividad del pensamiento. La significación unívoca de los conceptos matemáticos y de las palabras o signos que los representan, han convertido a las Matemáticas, de juego vistoso en una ciencia lógicamente construida. Una exactitud semejante ofrece también la mayor parte de los símbolos físicos y químicos, por lo que hasta hace poco tiempo la Física y la Química eran denominadas ciencias naturales exactas.”¹⁰

Como está claro, es unánime esta manera de pensar. No hay divergencias. Su evidente realidad es casi axiomática.

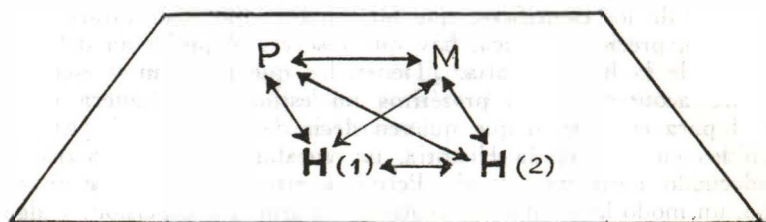
Los vanidosos que, a fuerza de sofismas, pretenden falsificar el concepto de Ciencia, alargándole sin ventaja las líneas superficiales, para meter la Psicología, la Sociología y hasta la Historia en las categorías definidas del conocimiento que puede matemáticamente medir sus fenómenos, callan esa verdad uni-

¹⁰ **Georg Kerschensteiner, Esencia y valor de la enseñanza científico-natural, Barcelona, 1939, página 36.**

versal y lógica. Lo que se halla en una etapa de formación teórica o lo que nunca presentará carácter científico por su naturaleza, en nuestro siglo no merece todavía pertenecer a la clasificación de ciencias como la Astronomía, la Física, la Química, la Biología, etc. No nos parece razonable colocar en el mismo nivel estas ramas del saber positivo y la Psicología y la Sociología, dos embriones sin lenguaje y muy poco claros en sus contornos.

Aprovechando la verdad de haber algunos tipos de ciencias, unas de observación, otras de observación y experimentación, unas legales, otras apenas con probabilidades estadísticas, ciertos *profesores* que no tienen nada de filósofos dilatan, mezclan, desarticulan enciclopedizan su confusa idea de la materia que enseñan y, pensando obstinadamente que la elevan, declaran que ella es acabada, perfecta, exacta.

Para indicar relaciones comunes de padres e hijos en los movimientos internos de la vida familiar, podemos representar por letras ($P = \text{padre}$, $M = \text{madre}$, $H = \text{hijo}$) los elementos o valores de esas actividades, y trazar un trapecio, una circunferencia, en cuya área situamos figuras no matemáticamente predeterminadas y universales que resuman lo que diríamos con palabras.



¿Qué resulta? Después de esa representación gráfica, pero que no ofrece posibilidades de cálculos, ninguna ventaja obtendríamos, porque el lenguaje sociológico no es ni puede ser el conciso y preciso de la Aritmética, Algebra, Geometría, etc.

Las tentativas de matematizar los hechos y fenómenos sociológicos son siempre muy vagas e infecundas. De todas las

partes positivamente constitutivas de la Sociología moderna, ninguna posee métodos científicos que se manifiesten por operaciones sobre valores y funciones. No importa lo que quieran afirmar soñadores sin filosofía y lógica, eternos metafísicos de la confusión. Ellos, sólo ellos, pretenden que la Sociología se nivele, en lo epistemológico a la Matemática, y que ya no necesite crear su lenguaje propio y exacto.

No merece aplausos la manía de ilimitar indefinidamente el estudio de una ciencia, porque el hombre necesita investigar con método los fenómenos homogéneos, entre millones de tumultuosos hechos sin semejanza que, en la realidad natural del universo y del espíritu, conviven. Nuestra mente separa, bajo orientación epistemológica, los datos y cosas que se nivelan y parecen, de lo que difiere, para entonces establecer cuadros sistemáticos de sus conocimientos clasificados por la esencia y por otros puntos de vista razonables. Esta división lógica de los estudios no sólo conviene a la enseñanza, sino que es resultado de la misma naturaleza de los seres. Théodore Jouffroy decía que *nuestro conocimiento de la parte del mundo que está a nuestro alcance no podrá ser nunca completo...*

“La inteligencia humana (continuaba) tiene así límites fatales que le impedirán siempre la adquisición de la ciencia absoluta”.¹¹

Establecido que hay diferencias necesarias y esenciales entre el uso de un idioma por las personas que viven en trabajo y el de los científicos, que no pueden sino manifestarse con método, precisión, lógica, hay que resolver el problema del lenguaje de la historiografía. ¿Tienen los que estudian y escriben sobre acontecimientos pretéritos un estilo, una manera especial para explicar lo que quieren decir de su materia? ¿Existe, en los cultores de la Historia, un vocabulario característico y adecuado a sus conceptos? ¿Permiten estos que se forme un tipo, un modo léxico que equivalga, en claridad y concisión, a algo semejante al verdadero sistema de signos y símbolos de la Matemática, la Física, la Química? ¿Será realizable el ideal de un diccionario de términos propios de los acontecimientos escogidos de la historiografía?

Las ciencias estructuradas, entre sus necesidades, tienen la de ensayar su semántica, que la razón compone y fundamenta, no el sentimiento. Esta es la grande lucha de psicólogos y de so-

¹¹ Sobre la organización de las ciencias filosóficas, editorial Losada, Buenos Aires, 1952, página 53.

ciólogos en nuestros días. Parece que, a pesar de frecuentes resistencias de la realidad, ellos a veces avanzan un poco en sus problemas de lenguaje, cuando el concepto ya satisfizo ciertas condiciones de objetividad y evidencia.

En Psicología, no sería error citar la palabra tomada a los ejemplos fisiológicos, *estímulo* que adquiere nuevo sentido al pasar de uno a otro campo de investigación, y se la opone a lo que significa *reacción*. Es poco lo que hasta hoy se ha realizado en el sentido de crear una semántica científica que atienda, con el crecimiento y vitalidad de los estudios psicológicos, a las necesidades especiales de cada concepto e idea de ese conocimiento humano.¹²

En Sociología auténtica, no deteriorada por intenciones políticas, el lenguaje no ha tenido aún carácter técnico. Esa ciencia emplea vocabulario geográfico, botánico, zoológico, físico-químico, económico, biológico, metafóricamente, pero sin conseguir imponer a ninguna palabra un contenido nuevo y singular. La imprecisión de su léxico facilita confusiones de sus fines con los de la Antropología, la Eucología, la Antropogeografía. *Espíritu gregario, cooperación, estructuras, sociales* y mil formas lingüísticas son repeticiones, que primero sirvieron a los estudiosos de la naturaleza o de la vida individual. El fenómeno, todavía inexplicado, de la comunidad compleja y única simultáneamente, continúa sin idioma que hable de sus manifestaciones inconfundibles.¹³

La Psicología y la Sociología, indiscutiblemente pertenecen a las ciencias culturales o del espíritu. Sus objetos son reales, a pesar de que no palpables, pues se dan en una esfera superior a la de la naturaleza muerta y viva. El hombre animal no les interesa; sus acciones, sí. Su comportamiento personal y sus relaciones en el grupo. Cosas que se averiguan indirecta-

¹² Basta consultar: *Cómo investigar en Psicología* por Arthur J. Bachrach, ediciones Morata, Madrid, 1966, *Carácter de la investigación psicológica* por Ray Hyman, U. T. E. H. A., México, 1965. *Los métodos de la Psicología* por Luis M. Ravagnan, editorial Nova, Buenos Aires, 1959.

No es muy difícil descubrir la variación semántica de cada término deliberadamente adoptado por la Psicología para representar fenómenos inmateriales, pero reversibles: *comportamiento, introspección, sensación, percepción, reflejos condicionados*, etc.

¹³ Alex Inkeles: *¿Qué es la Sociología?* México, 1965. Caroline B. Rose: *Sociología*, México, 1967. Maurice Duverger: *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona-Caracas, 1962. Emile Durkheim: *Les règles de la Méthode Sociologique*, Paris, 1947.

mente y por procesos de una metodología especial, que aún no se ha desarrollado bien.

La Historia no es nada de eso. Recibe luces de la Psicología y, sobre todo, de la Sociología. No es, empero, rama de una ni de otra. Tiene su categoría propia, su índole particular, su finalidad original, su estilo único. Como los hechos o acontecimientos del pasado que no desaparece y el crítico selecciona de acuerdo con su cultura, tema e intención no se repiten ni pueden hacerse reversibles, variando siempre cada uno en relación a todos los demás, el lenguaje del técnico que los describe a su modo tiene que poseer estilo, singularidad, carácter propio. Es muy vecino del de la literatura.

No se confunde la Historia con el arte novelístico. Este es consecuencia de la imaginación individual, algo semejante a una reacción del temperamento delante del mundo exterior y delante de la vida en general. Tiene el creador estético el derecho de volar en la fantasía verosímil. Transforma a su gusto cosas y seres. El historiador parte de objetos reales que ya no existen, pero que antes eran presentes y activos. Sólo al perder tal condición bio-psicológica y sociológica es que se convirtieron en sombras perdurables, en muertos que persisten dentro de nuestra memoria, como espíritus, evocaciones. Nuevos y transformados valores culturales que se procesan en el tiempo, no cuerpos físico-químicos, entes bio-psicológicos y grupos sociológicos que presentan su unidad vital por encima de épocas y fechas.

El novelista saca sus personajes y acciones de su misma imaginación, sujeta apenas a la verosimilitud material y anímica. La substancia de que se forman los datos, los hechos históricos es obligatoriamente extraña a la propia individualidad del que los analiza. Ejemplifiquemos.

“Era un gigante rodeado de soledad. En sus contornos no habitaban los hombres ni crecían las plantas. Su mole sobrepasaba a las montañas de las cercanías y así se le podía divisar desde muy lejos, orgulloso y enhiesto. Sus erguidos flancos tenían una fascinante tonalidad roja oscura, y ese colorido le hacía aún más irreal. Los pobladores del Ande —que todavía no tenía ese nombre— le miraban absortos pero nadie osaba acercársele. ¿Para qué? A pesar de su alucinante apariencia, era hosco y bravío. La naturaleza había colocado entre él y los hombres obstáculos insuperables. Vientos sin pausa le protegían de presencias extrañas y el frío de su altura tampoco permitía que brotara en sus alledaños ni un tallo de yerba.

Su lomo estaba limpio de peñas y riscos; ningún pliegue, por pequeño que fuera, hendía su superficie. Por eso cuando el sol, a través de una atmósfera limpia y extrañadamente enrarecida, brillaba sobre él, su figura aparecía aún más alucinante. Era alto, su color no tenía semejante en toda la tierra y estaba solo. Los habitantes de Kollao meridional, los quechuas, atinaron a llamarle dulcemente Sumaj Orko, Cerro Hermoso”.

(*Alberto Crespo R., La guerra entre Vicuñas y Vascongados Potosí, 1622-1625*, Perú, Lima, 1956, página 13).

No se trata de novela. La obra de Alberto Crespo R. es auténticamente histórica. El autor, boliviano, conoce muy bien su oficio. Documenta cada hecho que narra. Nada adivina. Evita la improvisación y busca sólidas bases para sus tesis.

Si deseara, podía Alberto Crespo R. evocar el Cerro de Potosí, escuetamente, con palabras coreográficas y datos geoastronómicos. El asunto no estaba sujeto a los límites severos de la Historia, pues lo importante, en el caso, era dibujar sumariamente el *carácter visual* del paisaje que sería teatro de la tragedia entre vascongados y vicuñas, dos bandos audaces de aventureros. Los lances dramáticos de la lucha por las riquezas del *Sumaj Orko* tuvieron sus momentos novelescos. El asunto aguarda aún la imaginación prodigiosa de un Ramón del Valle-Inclán o la fuerza realista de la espontaneidad de un Vicente Blasco Ibáñez. Sólo en la puerta de su obra sería y ponderada, se vale Alberto Crespo R. del estilo personalísimo de la literatura de ficción; las demás páginas del libro son sobrias, adecuadas, severas, casi frías.

La Historia, relativamente a su lenguaje, no parece, en absoluto, haber conseguido ninguna forma suya, como ocurre con el de las verdaderas y ya estructuradas ciencias. Le sirve a veces el de los conocimientos metódicos y experimentales, a veces el de las escuelas filosóficas, a veces el de las artes, principalmente el literario de la narrativa. Puede el historiador, con la misma libertad estética del novelista, sacar de la vida emotiva su fonémica y la construcción sintáctica que le convenga.

No es fácil sintetizar, póstumamente, los rasgos de una personalidad histórica que ha ejercido funciones diversas en la tierra. El problema se torna idiomático, es decir, una cuestión de saber expresar, con sugerencias fraseológicas, cosas imposibles de precisión científica. Las palabras pasan a crear situaciones morales y psicológicas en cada mentalidad que las interpreta. ¿Cómo hará el historiador para trasladar sus conceptos personales sobre acontecimientos que él conoce a través de restos documentales

poco claros y suficientes? ¿Los hechos que estudia ofrecen permanentes símbolos de objetividad o varían según los temperamentos y culturas de sus investigadores?

Penetrando directamente en la Historia (acontecimientos con fechas y nombres de personas que buscamos en los escritos del pasado) Alberto Crespo R. huye a los adornos que la imaginación inspira y, servidor del documento aceptable y bueno por su autenticidad, se expresa con la correcta, coordinada, natural composición lingüística de los maestros del castellano. Así:

“Para la Audiencia de Charcas, las ordenanzas no se ajustaban a un concepto verazmente jurídico. Estimaba que los privilegios caducaban en caso de renuncia expresa y sólo debían regir para los mineros antiguos, o sea para aquellos que trabajaban en el tiempo en que fueron dictadas las ordenanzas. En 1602, la Audiencia libró ejecución contra un minero y lo remitió a Lima.

Los mineros, siempre listos y eficaces en la defensa de sus prerrogativas, consiguieron del virrey don Luis de Velasco la renovación de la ordenanza VI, con nuevas ampliaciones. Las minas e ingenios no podrían ser vendidos por ninguna causa y los deudores tampoco apresados en la cárcel pública. A fin de que pudiesen asistir personalmente al trabajo de sus propiedades, sólo podía dárseles como parcelería la Villa, el Cerro y los valles de Tataconuño y Tarapaya.

Más de una vez se había visto que un minero moroso por cincuenta o cien mil pesos había podido, al seguir disponiendo de su propiedad y una sola cabeza de ingenio, pagar a sus acreedores en breve tiempo. El Cerro era generoso y hacía milagros”.

(Página 45)

Carece este lenguaje de términos técnicos o científicos; está escrito con discernimiento, oportunidad, templanza, sin indelicados plebeyismos ni galas enfáticas, afectaciones y vocablos académicos. Es el que en 1961 emplea Alberto Crespo R. en su *Historia de la Ciudad de La Paz*, impresa en Lima, capital del Perú, pero más y más expresivo por claro y sencillo.

Idéntica lectura se podrá hacer de la obra *Francisco Pizarro, El Marqués Gobernador*, por José Antonio del Busto Duthurburu, edición de Madrid, 1966. El historiador, peruano, entendiendo con razón que el lenguaje literario de las narraciones en prosa tiene su aplicación a los temas del pasado de los pueblos. Escribir sobre estos no es escribir desaliñada y defectuosamen-

te, o con la sequedad de una lista de cadáveres en una catástrofe cualquiera.

“Se hizo Enciso insoportable con su manía de dictar leyes (dice José Antonio del Busto Duthurburu) y frente a su figura de bachiller leguleyo surgió Vasco Núñez de Balboa, *El Caballero del Barril*. Este desplazó a Enciso y haciéndose elegir Alcalde de la Antigua, remitió al letrado preso a España. Diego de Nicuesa, que con más razón pretendía la colonia, corrió peor suerte, porque deportado en otra nave nadie supo más de él. Entonces fue que consolidó su autoridad Balboa, quien como primera medida nombró a Francisco Pizarro su capitán”.

(Páginas 16-17).

Las cláusulas y proposiciones del historiador peruano, que nació en 1932 en un distrito de Lima, siempre ingeniosas, excelentes y muy cómodas al oído, si caben a las ideas de la especialidad, no dejan de atender al carácter fundamental del estilo literario. El puente entre el arte por medio de la belleza idiomática y la finalidad crítica de lo que pasó en la vida de los pueblos, está justamente situado en la adecuación del lenguaje emotivo, no técnico ni científico. No será poético, alegórico, adornado en exceso, mas decoroso y preciso con elegancia será.

Este es el punto de contacto: Historia y Literatura, sin confundirse, fraternizan en la manifestación fonémica de sus pensamientos y emociones.

No es necesario que el investigador de asuntos del pasado sea, como escritor, un espíritu de archivero, desolado, inexpressivo. Pensador y esteta, marchará por las sendas de los muertos para revivirles los actos dignos de inmortalidad; no reposará en una tumba, silencioso y olvidado.

Cuando hablamos de historiadores nos referimos a los que, después de investigar metodológicamente, a través de documentos honestos, hechos con sus personajes y en sus épocas, razonan y critican para poder opinar sin partidos, sin sectas, sin intereses, sin compromisos, sin venalidades. Cada uno obedece a una teoría. No importa. Lo que importa es la cultura y la honradez.

“La Historia es un relato, ni duda cabe; pero no un relato ficticio. La Historia se mantiene de la misma imaginación a la que estimula, pero no es un vuelo imaginativo. Es un recuerdo de lo que aconteció en lo pasado, o de las cosas que el his-

toriador consigue recobrar y reconstruir entre las que sucedieron realmente. En una palabra: la Historia es una consignación. Va recogiendo y sistematizando cuantos hechos significativos encuentra a su alcance, los encuadra en una especie de estructura y propone un esquema orientador para su presentación. Establece el orden, la armonía y la secuencia en lo que, si no fuera por eso, sería una mezcla caótica de episodios revueltos".¹⁴

Para ordenar datos diversos que fragmentariamente encontramos en los documentos, no hay otro recurso que proponer un esquema lógico, obra de una metodología anterior y filosófica, para crear nuestro conocimiento de lo pasado. Conocimiento relativo. ¿Qué términos concisos y exactos emplearemos? ¿La Historia posee ese léxico universal de sus fenómenos singulares? No. Ella habla el lenguaje común de la narración literaria, más emotiva que científica. Abandonemos el estudio de la semántica historiográfica de Grecia y Roma, etapa genial en que maestros creadores e intuitivos veían, simultáneamente, la totalidad primaria de los aspectos geográficos, políticos, militares, éticos, económicos, para ser sus fecundos narradores más o menos enciclopédicos. Sus juicios subjetivos eran actualizaciones amplias que se alejaban de métodos y sistemas. Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Tácito, todos revelan maneras suyas de exponer, progresando en el criterio; ninguno creyó que hacía algo no literario, obra de belleza y moral que deslumbrara por las calidades estilísticas. Tomemos los autores del siglo XIX exclusivamente, aquellos que tuvieron la pretensión de hacer de la Historia una Ciencia exacta, positiva, perfecta, hasta con sus leyes...

Leopoldo Von Ranke, erudito investigador que desde 1825, en la Universidad de Berlín, reformaba la metodología objetivista de la heurística, no dio a su técnica un vocabulario ecuanime, determinado, concreto como sería necesario, si fuera posible. Esto ocurrió también con David Federico Strauss (1808-1874), cuyas normas filosóficas, aplicadas a la Historia, no correspondieron a un lenguaje preciso y especial.

Ambos fueron y continúan siendo consultados por los historiadores de nuestros días, porque nos enseñaron a trabajar los materiales del pasado con orientación, lógica, raciocinio, y no como si estuviéramos inventando personajes y personillas de

¹⁴ Henry Steele Commager, *La Historia*, México, 1967, páginas 5-6.

ficción. Muy bien. Son modelos. ¿Mas sus términos técnicos? ¿Hay en su expresión algo que no está ya en la de los escritores de cuentos y novelas?

Cuando el sueño de prestar a los estudios de Historia seriedad, exactitud, objetivismo, alcanzaba su culminancia, los franceses eran los mejores divulgadores de tales teorías, y lo eran en libros superiores, maravillosamente redactados. Hipólito Adolfo Taine, Fustel de Coulanges, Ernesto Renán, que oían las lecciones de Augusto Comte, participaron de lo más fino, de lo más hermoso en el idioma de Racine y Voltaire. No han formado nunca términos inconfundibles para el diccionario de la historiografía, ni cambiaron los valores semánticos de otros que pasaran a la técnica de la heurística o de la crítica filosófica de los documentos. Usaron las palabras corrientes y comunes de la refinada literatura de Francia.

Sólo los mediocres que se limitan a superponer citas y documentos, en lenguaje árido, para reducir la Historia a una de sus partes: la erudición sin finalidad, la erudición por la erudición, y nada más.

“Un récit tourné vers les seules qualités littéraires de la narration (opina Joseph Hours) et indifférent a la réalité des événements décrits n'est plus de l'histoire. La simple publication de documents ne l'est pas encore. Entre ces deux formes extrêmes l'histoire au XVII^e siècle semblait menacée de se dissoudre. La première manquait de probité, la seconde perdait le sens de l'écoulement continu du temps”.¹⁵

La lúcida prosa tan suscita, de la lengua francesa, que todo lo dice transparentemente, en esas palabras resuelve la ecuación histórico-lingüística. El que hace frases bonitas, mas no obedece a la averiguación metódica de los hechos del pasado, ese no es más que cuentista. El que acumula papeles en orden cronológico, pensando que es historiador, no consigue ni aquello ni esto. Se queda en lo burocrático.

La forma, el estilo en que el historiador expresa acontecimientos singulares del pasado —acontecimientos no sólo singulares, sino inobservables directamente y, además, seleccionados de acuerdo con las intenciones de cada intérprete— depende de la subjetividad estética de cada autor. En Astronomía, en Fí-

¹⁵ Joseph Hours: *Valeur de l'Histoire*, París, 1966, página 33.

sica, en Química, en Biología, etc. éste no puede emplear, para un fenómeno mil veces analizado y siempre presente, frases artísticas con metáforas, eufemismos, alusiones; corresponde al hecho repetible y caracterizado un concepto, y al concepto un vocablo preciso.

El lenguaje no es fijo. Se mueve. Se adapta a las condiciones inéditas de los tiempos. Las ciencias van, poco a poco, cambiando sus ideas descubriendo nuevos instrumentos de trabajo, y su léxico acompaña esas circunstancias de la evolución. Lo que importa es que los fenómenos científicos no se nos presenten vagos, confusos; procuran términos exactos y simplificadores. El arte, no. El espíritu historiográfico también vive en las nubes, impreciso, de manera que su fonémica es la de la literatura, flexible y adecuada a cada caso.

Podrán los críticos banir de los cuadros literarios la historiografía, diciendo que el fin de sus escritores no es usar el idioma bellamente para generar emociones. Será una posición mental. No negarán jamás que las obras de Historia, si realmente inmortales y grandes en su totalidad, triunfan por la elegancia, la corrección, la propiedad del estilo que viste el pensamiento profundo de sus autores. En el Brasil hubo ejemplos cabales de esta suma. Páginas de Capistrano de Abreu, Tobías Monteiro, Octavio Tarquinio de Souza contienen datos concernientes al análisis de lo que ya pasó en las sociedades humanas, datos que ellos expusieron en períodos estimulantes. Idéntica información cojemos en el Perú del reverendo padre Rubén Vargas Ugarte, cuyo lenguaje satisface a las exigencias de su asunto. El no es un simple reconstructor de fragmentos biográficos o de materias que no sirven sino para monografías; después de documentarse eximia y extensamente en archivos y memorias, ordena con agudos atisbos sus comparaciones, raciocinios, teorías, que le facilitan realizaciones totales.

De lo expuesto concluimos que las ciencias completas, exactas, positivas, constituyen lógicamente, sin emotividad, los términos que corresponden a su fenomenología característica bien definidos y rigurosos en sus casos y siempre reversibles. No será esto el único carácter necesario de tales conocimientos. Lo que no se discute, empero, es que los históricos, además de nunca estudiados sino a través de documentos insuficientes, por medio de análisis de lo que resta sobre acontecimientos que los autores escojen entre millares, por subjetivos y vagos se manifiestan en el lenguaje literario.

Para demostrarlo, no argumentaré filosóficamente el crítico; leerá los libros de los historiadores no didácticos. Estos no son historiadores de verdad, sino comerciantes de obritas de segunda mano. ¿Qué comprobará? ¿Qué estilo es el de Alejandro Herculano, Rafael Altamira, Henri Pirenne, Rufino Blanco Fombona?

Sin confundirse con la ficción literaria totalmente, no es posible evitar que la Historia tenga mucho de subjetiva y algo de estética, cuando no consigue su vocabulario exclusivo y unívoco como cada ciencia; el lenguaje del conocimiento especial de la documentación escrita sobre hechos significativos del pasado es el mismo de las obras artísticas que emplean palabras.

Como un homenaje al poeta brasileño Manuel Bãndeira, figura dominante de la lírica contemporánea de su país, recientemente fallecido, publicamos un breve ensayo sobre el Perú en la literatura hispanoamericana. Como muestra del fervor suscitado por su poesía en el Perú, publicamos traducciones al español de poemas suyos, realizados por Enrique Bustamante y Ballivián y Augusto Tamayo Vargas.

El Perú en la Literatura Hispanoamericana

La HISTORIA literaria de América Española, dijo cierta vez Pedro Henríquez Ureña, debe ser escrita en torno de algunos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Rodó. Pues bien, la gran importancia del Perú en esa historia literaria podría ser escrita, como quería Ureña en torno de algunos grandes nombres de la literatura peruana, uno de los cuales, por lo menos, hace gran falta en la ejemplificación del sabio crítico de la República Dominicana: el del Inca Garcilaso de la Vega. Los otros cuatro serían: Ricardo Palma, González Prada, José Santos Chocano y César Vallejo. Todos grandes creadores que harían honor a cualquier literatura del mundo.

Garcilaso, mestizo de genio, producto armonioso de dos culturas tan diversas, la incaica y la española, castizamente ibérico por el lenguaje, por el estilo y por la fe católica —que le hace decir con respecto a su madre, la dulce Isabel Chimpu Occllo, que la consideraba más ilustre y excelente por las aguas del santo bautizo que por la sangre real de tantos incas peruanos— revela sus raíces americanas en la comprensión y amor que ostenta por la vida indígena, en el profundo sentimiento del paisaje de su tierra. De su obra capital, los famosos “Comentarios Reales” —comentarios que tratan del origen de los Incas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y Gobierno en la paz y la guerra, de sus vidas y conquistas y de todo aquello que constituyó aquel Imperio y su República, antes de la llegada de los españoles (reproduzco aquí las propias palabras con que se presenta la obra)— escribió José de la Riva Agüero que ella era “la entraña misma del sentimiento peruano,

el propio ritmo de la vida aborigen, aquel aire de pastoral majestuosa..." Y Luis Alberto Sánchez, señalando que los cantares de gesta americanos son las Crónicas de la Conquista, exalta los "Comentarios Reales" indicando que son "animados como una novela, instructivos como una lección, veraces como una historia, patéticos como un poema".

Patéticos como un poema... Las palabras de Sánchez completan las de Riva Agüero. Los "Comentarios Reales" son un patético poema, y ese poema es una pastoral majestuosa. En las descripciones de Garcilaso se siente aquel mismo tono de nostálgica resignación que, en casa de su madre, el futuro cronista oía, aún pequeño, en la voz de sus parientes maternos cuando terminaban en lágrimas y llantos el relato de sus extinguidas grandezas: "Trocósenos el reinar en vasallaje..."

Si escribe con cultura de español, también con sentimiento de indio escribe; "pues soy indio", afirma con plácido orgullo de sus reales raíces incas. Había tanto de castizamente español en la prosa de Garcilaso que su autor quedó hasta hoy entre los clásicos del idioma; más, igualmente, había tanto de indio en él que a fines del siglo XVIII, después de la revolución de Tupac Amaru, el Consejo de Indias prohibía la lectura de los "Comentarios", porque como decía la orden real, aprendían en ellos los naturales muchas cosas inconvenientes. Las cosas inconvenientes eran, bajo el color de la sumisión a la corona española, los implícitos estímulos de emancipación, motivo por el cual uno de los héroes de la Independencia de América Española, San Martín, se propuso reeditar la crónica de Garcilaso. De suerte que es justo considerarla tanto en el dominio de las letras como en el de la política, como la aurora del espíritu americano, el despuntar de su expresión más profunda.

Ricardo Palma centralizaría la prosa de ficción. Ese prodigioso narrador, uno de los prolíficos y de más puro buen humor de todas las literaturas de cualquier época, encarna, en el consenso general, el espíritu limeño. Fue tan original en su manera de contar, que creó un género: la *tradición*, que es novela y no es novela, es historia y no es historia; y en esas pequeñas formas, encantadoras miniaturas de cuentos, vació todo el pasado de su país —crueldades de conquistadores, aventuras amorosas de virreyes, crímenes sensacionales, escándalos, milagros, la Perricholi y Santa Rosa de Lima, decretos, coplas, etc.— Todo eso palpita redivivo. No es una resurrección "es una calumnia histórica", hubo alguien que dijo. Mas otro alguien, más avisado, definió la obra incomparable como deliciosa combinación de poeta y anticuario. La verdad es que Palma, aún dando curso libre a su

fantasía, recogió y transmitió el perfume del pasado, por lo menos la sensación de verosimilitud de ese pasado, y en eso reside precisamente su fuerza de poeta y de artista.

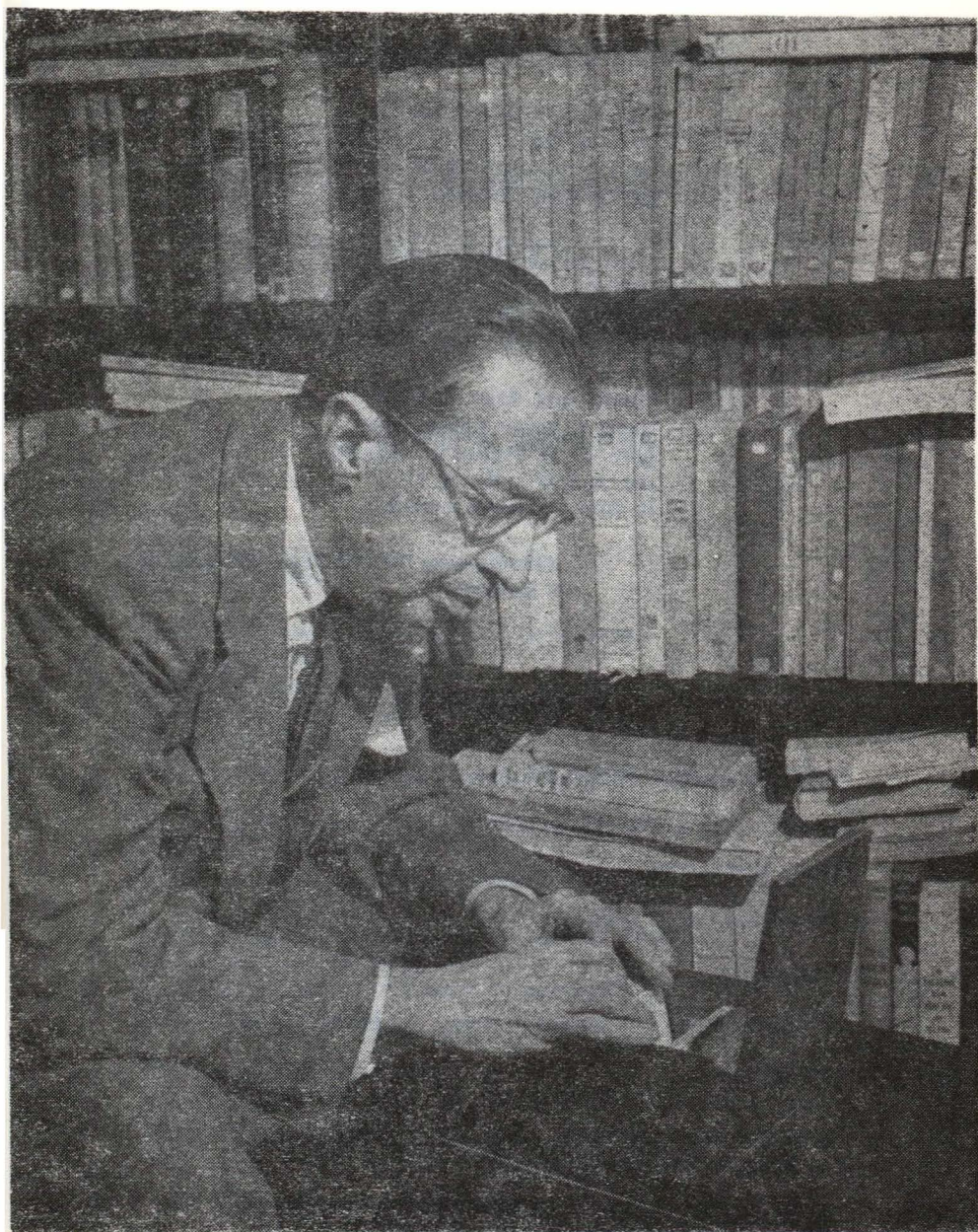
En Manuel González Prada había, al lado del poeta preocupado con la renovación de los ritmos e iniciador de la poesía indigenista con sus bellas *Baladas Peruanas*, un maestro de la prosa política —lúcida, concisa y amarga. Fue una de esas extraordinarias figuras de educadores hispanoamericanos, como las dio el Brasil en Rui Barbosa y cada una de las repúblicas de América Española en sus Sarmientos, Hostos, Varonas, Justos Sierras, Montalvos, Rodós y tantos otros. Hombres que como él, transformaron todas las horas de sus vidas, que podrían haber sido consagradas a la creación de la obra literaria, en “horas de lucha”, al servicio de la patria y la cultura.

José Santos Chocano y César Vallejo presentan las dos fases de la sempiterna poesía: una, volcada para el exterior, ruidosa, tumultuaria, desmedida; otra, concentrada en sí misma, oracular y profunda. Tanto la de Chocano como la de Vallejo tienen el acento autóctono y se cogen, no obstante, a las remotas raíces peninsulares. El estilo de vida ambicioso y arrogante del poeta de “Alma América”, el énfasis altisonante de la mayoría de sus poemas perjudicaríanle mucho el renombre. José Carlos Mariátegui mismo llegó a decir que la poesía exuberante del “cantor de América autóctono y salvaje” era la antítesis del autoc-tonismo, de lo indígena, de lo incaico fundamentalmente sobrio. Evidente injusticia, si nos atenemos a poemas como “Quién sabe”, escrito en 1913 y que, en juicio de Pedro Henríquez Ureña, es la primera página literaria importante del movimiento indigenista sistemático, que tomó cuerpo en América después de la Revolución Mexicana de 1910.

Esa poesía indigenista acrecentóse generosamente en el protesto contra la injusticia social que se percibe en la obra de César Vallejo, además esencialmente indio él mismo, como lo consideraban sus amigos y admiradores peruanos. Del libro “Trilce” escribió su compatriota Xavier Abril que “representa la auténtica interpretación del pueblo peruano en su sed agonista”. De “Poemas Humanos” y de “España, aparta de mí este cáliz” podemos decir que representan no ya el dolor de César Vallejo sino el sufrimiento de toda la masa humana, aquella masa unánime que hizo levantarse al cadáver, triste y emocionado, para acompañarla. César Vallejo: inmenso y estoico poeta, de timbre inconfundible, dentro y fuera de América.

Escogí cinco figuras para, por la grandeza y originalidad de ellas, señalar la grandeza y originalidad de la literatura peruana. Me pareció eso mejor que alinear algunas docenas de hombres desde Garcilaso hasta este apreciadísimo Augusto Tamayo Vargas, ahora entre nosotros, y cuyas lecciones estamos recibiendo en nuestra Facultad Nacional de Filosofía.

Conviene, aún, recordar que antes de la Independencia de las naciones hispanoamericanas, Lima fue, en cierto modo, la capital de la América Española y su Universidad la matriz de toda la cultura abajo del Ecuador Americano. Muchas obras, hoy comprendidas en el patrimonio de otras naciones: Ecuador, Chile, Bolivia, como "El Arauco Domado", "El Vasauero" y por supuesto el poema de Hojeda "La Cristiada" pertenecen en realidad, al ámbito de la cultura peruana. Cultura que tuvo, desde su patriarca Garcilaso, una fisonomía peculiar que la señala fuertemente, como la marcada fisonomía de Vallejo, en el conjunto de las repúblicas hispanoamericanas.



El poeta Manuel Bandeira.

“LA FINA, LA DULCE HERIDA”

La fina, la dulce herida
que fue dolor de mi gozo,
dejó quebranto amoroso
en cicatriz dolorida.

Pues que ardor pecaminoso
prendió en mi alma perdida,
la fina, la dulce herida
que fue dolor de mi gozo.

Como una daga partida
hiere el golpe voluptuoso...
Que en el pecho sin reposo,
me arderá toda la vida
la fina, la dulce herida.

(Traducción de Enrique Bustamante
y Ballivián).

PNEUMOTORAX

Fiebre, hemotisis, fatiga y sudores nocturnos.

La vida entera que podía haber sido y que no fue.

Toser, toser, toser.

Mando llamar al médico.

—Diga treinta y tres.

—Treinta y tres... treinta y tres... treinta y tres...

—Respire.

.....

Tiene Ud. una excavación en el pulmón izquierdo
y el pulmón derecho infiltrado.

—Entonces doctor, no es posible tentar el pneumotórax.

—No. La única cosa por hacer es tocar un tango argentino.

ARTE DE AMAR

Si quieres sentir la felicidad de amar, olvida tu alma
El alma estropea el amor.
Sólo en Dios ella puede encontrar satisfacción
Y no en otra alma.
Sólo en Dios o fuera del mundo.
Las almas son incomunicables.
Deja a tu cuerpo entender con otro cuerpo.
Porque los cuerpos se entienden, pero las almas no.

LA MUERTE ABSOLUTA

Morir.
Morir de cuerpo y alma
Completamente.

Morir sin dejar el triste despojo de la carne
la exangüe máscara de cera
cercada de flores,
que se pudrirán —felices— un día;
bañada de lágrimas
nacidas menos del recuerdo que del asombro de la muerte.

Morir sin dejar por ventura una alma errante...
El camino del cielo?...
Más que el cielo puede satisfacerte la ensoñación del cielo?

Morir sin dejar un surco, una raya, una sombra,
el recuerdo de una sombra
en ningún corazón, en ningún pensamiento,
en ninguna epidermis.

Morir tan completamente
que un día al leer tu nombre en un papel
pregunten: ¿Quién fue?
Morir más completamente aún
—Sin dejar siquiera ese nombre.

(Traducciones de Augusto Tamayo Vargas).

Américo Ferrari cursó estudios de Literatura en la Facultad de Letras de nuestra Universidad. Desde aquellos años dio a conocer singulares calidades de poeta; y, tras un prolongado silencio, ofrece ahora una muestra de su madurez expresiva. Reside actualmente en París. En la famosa Universidad de esa ciudad ejerce la docencia como lector de español; y durante el presente año obtendrá el doctorado en su especialidad, con una tesis en torno a las categorías filosóficas de la poesía de César Vallejo, de la cual ha ofrecido un anticipo en el prólogo a las "Poesías Completas" editadas en Lima, el año 1968, con los facsímiles de los originales.

ESPEJO DE LA PRESENCIA Y DE LA AUSENCIA

— 10 sonetos —

1

rechazando los días voy y vengo
malhábil hilo en horas infuturas
freno el instante hiendo las cesuras
hago y deshago el muro que sostengo
desorbitado y hosco y medio rengu
me aviento a mal tapar las aberturas
se me vuelven abismos las junturas
se me hace viento el bloque que retengo
albañil el ladrillo se te ahueca
se te derrama formador la forma
aún no has tocado el agua y ya está seca
sólo de burlas se te da la norma
y tu alto gesto se te encoge en mueca
cuando el propio cimiento se deforma.

2

el recuerdo se aprieta entre las sienes
una tregua entre el golpe y el quejido
bajo esta agua las valvas del olvido
los moluscos del tiempo los rehenes

deja caer el cielo que sostienes
pues todo lo que aguardas lo has tenido
deja pasar la vida que has vivido
deja volver atrás lo que ahora tienes
no retrocedas más a la esperanza
que andado está el camino y ya deshecho
la hora se detiene cuando avanza
la espera desespera a cada trecho
y rota la mirada atrás se lanza
como si hubieras de rehacer lo hecho

3

esperando que pase lo que acaba
luchando por borrar lo que ha pasado
en mí mismo me quedo rezagado
en mí me abro a lo que en mí me traba
el cerco de la luz que me cegaba
ni me ciega ni alumbra lo olvidado
la luz juega a los dados lo que ha dado
lo ganado la sombra lo recaba
esta vislumbre de horas que no alumbra
sino sombras que enconan una herida
esta espera alargada en la penumbra
esta vida a la vida tan ceñida
qué sangran en la llaga que relumbra
sobre el rostro de esa agua tan dormida

4

atándome los pies vuelve mi bruma
vuelve mi enojo rubio mi desgana
aterido me abrigo en la mañana
y toda la mañana se despluma
se despluma de vértigo de bruma
de horror de ver que de mi boca mana
un futuro cristal en que se afana
por resolverse en estertor la espuma
la espuma de mi boca o de otra boca
tras mi color lineal de muerto en cierne
que en estuario amarillo desemboca
se extiende hasta la boca que discierne
la sombra del volumen que me toca
la bruma de los pasos que me cierne

5

porque todos se van yo atravesado
por este grito neutro de ternura
me planto aquí y me abro en la costura
un corte fulgurante denodado
me planto aquí y me borro de cansado
remetiendo los pies en sangre oscura
si ya todos se han ido cuánto dura
este quedarse así tras de lo andado
qué más da que se vuelvan a apurarme
asido al muerto diurno no he de irme
aunque vuelva la bruma y me desarme
la altura de la ausencia es tierra firme
y los que ya no están vienen a darme
este cariño terco de no huirme

6

para borrar su huella al paso incierto
lo va siguiendo la mirada inerte
muere ya ausente el diente muere muerto
y es polvo el ojo que a su luz revierte
sueño del ojo polvo del desierto
huella que borra en sucesión la muerte
noche de muda ronda y de aire abierto
y ya la ausencia en náusea se convierte
a qué buscar en hora oscurecida
sol llagado que hiere en las ciudades
sombras de hombres muriendo tras la vida
a qué el mar y sus lentas cavidades
y esas piedras que ruedan en subida
y retumban en huecas soledades

7

al sesgo del amor el choque ciego
el ave que nos sigue y sus cadenas
y demorando ajena en estas venas
la sangre floja que se cuaja en fuego
y no terminar más el viejo juego
y exprimir en el júbilo las penas
y retirar al fin las manos llenas
de los vacuos presentes del sosiego

al amor de este cuerpo que me incita
 en sosiego de amor que muerto mata
 mi sangre sin parar corre a la cita
 y apurando ferviente cabalgata
 la carne rubia al choque que la irrita
 del vínculo de ausencia se desata

8

el escorzo la línea los bosquejos
 y la imagen que pasa y que se espeja
 y en el sol del instante lo que deja
 tanta sombra alargándose a lo lejos
 y teñidos de goce los reflejos
 donde se fija la amargura o ceja
 la estela de miradas que se aleja
 y un tranquilo naufragio en mar de espejos
 y esto está aquí y se anuda en apariencia
 y el presente se funde en inconstancia
 y lo ausente desata una presencia
 y el espejo en que fulge mi ignorancia
 se estira hasta su propia transparencia
 y me devuelve en cifra la distancia

9

vuelvo a encontrar con soledad la herida
 a henchir de soledad el viejo instante
 vuelvo a huir de mí mismo hacia adelante
 y a vaciar en el sol la luz dormida
 vuelvo a la voz buscada y ya perdida
 que germina a la amada en el amante
 vuelvo a bogar en tiempo naufragante
 salivando la espera diluida
 si mi sangre en la espera disgregada
 de tanta sombra antigua no despierta
 si el vacío me borra la mirada
 extiende soledad tu luz desierta
 y absorbe con tu hueco y con tu nada
 la inerte confusión de esta agua muerta

10

bajo esta luz la sombra que porfía
la hondura que perdura en su paciencia
los antiguos con túnicas de ausencia
el viaje lento al límite del día
y la penumbra fofa que se estría
en el sol plano y pleno de presencia
la imagen que se empaña en la inocencia
el peso del amor la lejanía
no te hagas sordo al cántico distante
que llama al vuelo y que te impide el vuelo
qué esperas a la sombra del instante
mientras te envuelve el abrasado velo
y te hiere la luz de ese diamante
que va rodando entre tu piel y el cielo

La traducción de los poemas de Faulkner y las notas pertenecen a Alfonso La Torre, destacado crítico literario y cinematográfico, nacido en el Cuzco, autor de la novela "En la Noche".

En torno a Faulkner

—*Uno empieza siempre escribiendo poesía* —dijo alguna vez William Faulkner². Cuando descubre que es muy difícil uno se resigna a escribir cuentos; cuando el cuento resulta aún difícil, uno se limita a escribir novelas.

William Faulkner debe su reputación como el mejor escritor norteamericano de la primera mitad del siglo XX, a sus novelas, y a sus cuentos. Pero, empezó escribiendo poesía, como lo testimonia su poemario "El Fauno de Mármol" (1924). Pero, lo que no todos sabemos, es que "El Fauno de Mármol" estuvo precedido por una intensa labor poética durante los años estudiantiles de Faulkner en la Universidad de Misisipí, en el lapso de 1916 a 1922. Con la inconciencia de la juventud, Faulkner comenzó escribiendo poesía, la forma más difícil de creación, y, poco a poco derivaría al cuento (su primera narración corta es también de su época estudiantil), y, finalmente, se conformaría a escribir novelas, las cuales le depararían, irónicamente, su consagración literaria.

La estatura de Faulkner sigue siendo desmesurada. Por eso, sus poemas iniciales tienen un particular valor documental para vislumbrar los procesos de maduración de su genio y su talento verbal. Ofrecemos en estas páginas la traducción de tres poemas estudiantiles de Faulkner cuando aún firmaba "Falkner", como su padre y sus antepasados, y que han sido extraídos de una curiosidad bibliográfica: "William Faulkner: Prosa y



UNMSM-CEDOC

Poesía Tempranas”¹. Curiosamente, este libro se editó por primera vez en Tokio, para satisfacer el interés de los universitarios japoneses por la obra total de Faulkner, en 1961. En la Universidad de Tokio la obra de Faulkner es estudiada en seminarios de estudiantes y catedráticos, y el tomo a que aludimos fue editado respondiendo a esta admiración, para aportar a los estudiantes una imagen del gran escritor cuando, como ellos, era también un universitario iniciándose en las letras.

Hemos elegido los poemas que consideramos más representativos de su inquietud y de su búsqueda, y los que le valieron, asimismo, una inicial incompreensión y antagonismo, sellando la actitud que a lo largo de toda su carrera, previa al Premio Nobel en 1950, le depararía su obra respecto al público y a la crítica miope. Es más, el editor Carvell Collins, aclara que sólo la consagración del Premio Nobel, estableciendo definitivamente la importancia literaria de Faulkner, le indujo a poner a consideración del público estos poemas y prosas tempranas, que, de otro modo, no habrían hecho sino afectar negativamente su reputación.

“L’Après-Midi d’un Faune” y “Sáficas” trasuntan la deliberada asunción por parte del juvenil Faulkner de los simbolistas franceses (la mayoría de los poemas incluidos emanan de Paul Verlaine), y “Retrato” muestra al poeta ejercitando su palabra para una asimilación poética de la realidad cotidiana, aunque mucho de su énfasis sigue siendo simbolista. Es más, “La Tarde del Fauno” y “Retrato” se forjan sobre un mismo tema, y analizarlos revela los dos niveles de forjación poética.

Las traducciones que ofrecemos son meramente tentativas, no definitivas: por ejemplo, hemos respetado más la cadencia de las imágenes y la musicalidad verbal prescindiendo del rigor rítmico de la rima. Una búsqueda demasiado escrupulosa de la rima nos habría obligado a una re-elaboración estructural en nuestro idioma, buscando correspondencias de métrica que destruirían el rápido trazo de las imágenes y la dinámica relación verbal del original.

“William Faulkner: Early Prose and Poetry” incluye poemas, artículos y comentarios críticos sobre poesía y teatro publicados en “Ole Miss” (Viejo Misisipi), el anuario de la Universidad, y “The Mississippian”, un periódico; en el período de

¹ “William Faulkner: Early Prose and Poetry”, edited by Carvell Collins, An Atlantic Monthly Press Book, 1962.



1916 a 1925; el tomo, precedido por una atenta evocación de Collins, contiene, además, dibujos e ilustraciones hechas por Faulkner para ambas publicaciones, lo cual aporta al estudioso una comprobación importante entre la imaginación plástica lineal del dibujante con el imaginismo profuso y encendido de su poesía simbolista. Damos a conocer algunas de las ilustraciones de Faulkner.



UNMSM-CEDOC

L'APRES-MIDI D'UN FAUNE

Sigo a través de cantarines árboles
la cascada nublosa de su pelo y su faz
y sus rodillas de sueños lascivos
como el agua brillante de algún lugar
de dormidas corrientes, u hojas otoñales
lentamente derramadas en el quieto aire fatigado de amor.

Ella se detiene: y, como quien se duele,
sacude su hendido y vagabundo pelo
para velar su cara, pero no sus ojos
una candente y rápida chispa, cada súbita mirada,
o como la salvaje parda abeja que vuela
dulcemente alada, una aguda extravagancia
de besos en mis miembros y mi garganta.

Ella gira y baila entre los árboles
que se alzan y se mecen como brazos y la salpican
con rápidas sombras, y la brisa
yace en su breve y circulado pecho.

Ahora, mano a mano voy con ella,
la verde noche en el plateado oeste
de estrellas vírgenes, pálidas fila tras fila
como manos fantasmales, y antes de dormirse
el crepúsculo la llevará por alguna corriente
en silenciosas praderas, velada y profunda
en sueños de estrellas y soñando un sueño.

Tengo un innominado ansia de ir
a alguna lejana silenciosa medianoche
donde solitarias corrientes susurran y fluyen
y suspiran en arenas blanqueadas por la luna,
y danzarines de blondos miembros pasan girando,
la senil gastada luna mirando a través
de suspirantes árboles, hasta que al final,
su pelo es brillantemente empolvado de rocío
y sus tristes lentos miembros y su faz
son pétalos derivando en la brisa
mutilados de los dedos de las ramas;

Y súbitamente en todo esto,
un sonido como el de una grande profunda campana
golpea, cae, y ellos danzan, desnudos y fríos,
era el gran corazón de la tierra que se rompe
en manantiales antes que el mundo envejezca.

SAFICAS

Y así es: el sueño no viene a mis párpados.
Ni en mis ojos, con agitado pelo y blancas
retraídas pálidas manos, y labios y pechos de hierro,
así me contempla ella.

Y sin embargo, pese a que el sueño no me llega, viene
allí una visión del rostro suave y pleno del sueño,
la blanca Afrodita moviéndose sin ataduras
de su propio pelo.

En los picos púrpura de las palomas que la llevan,
picos enhiestos sin deseo, gargantas dobladas atrás
hacia Lesbos y los voladores pies de los Amores
llorando tras ella.

Ella no mira atrás, ella no mira atrás donde
las nueve coronadas musas cerca de Apolo
se yerguen como nueve columnas corintias cantando
en la clara noche.

Ella no ve las lesbianas besándose boca
a boca a través de las cuerdas del laúd, ebrias de canto,
ni los blancos pies de las oceánidas
brillando y sin sandalias.

Delante de ella van los llantos y lamentaciones
de mujeres estériles, un trueno de alas,
mientras los fantasmas de las proscriptas mujeres de Leteo
paralizan con sus lamentos el crepúsculo.

RETRATO

Alza tu mano entre nosotros, a tu cara,
y corre las opacas cortinas sobre tus ojos.
Caminemos aquí, suavemente estriados de sombras,
y hablemos de cuidadosas trivialidades.

Hablemos levemente al azar; la película de esta noche,
repite la charla interrumpida, palabra por palabra;
de amigos, y la felicidad. La oscuridad se oscurece,
y oímos de nuevo una música que habíamos escuchado ambos
cantando sangre a sangre entre nuestras manos.

Ven, alza tus ojos, el menudo diseño de tu boca
tan ligeramente móvil en tu blanca borrosa cara;
Desmañada charla sobre la vida, profunda en juventud
y también simple. Joven y blanca y extraña
caminas a mi lado por esta calle en sombras,
contra mi mano tus menudos pechos blandamente yacen,
y tu risa quiebra el ritmo de nuestros pasos.

Eres tan joven. Y francamente crees
que este mundo, esta oscura calle, el muro en sombra
rebotan con la belleza que apasionadamente sabes
no puede borrarse ni enfriarse ni morir.

Alza tu mano, entonces, a tu cara apenas visible,
y corre la opaca cortina sobre tus ojos;
profundamente habla de la vida, de verdades simples,
mientras tu voz es clara con sorpresa sincera.

(Traducciones de Alfonso La Torre)

BIBLIOGRAFIA

Como un aporte a la investigación bibliográfica en la literatura peruana, damos a conocer dos trabajos críticos de Luis Alberto Sánchez, que datan de su primera juventud: uno es un comentario sobre "El Caballero Carmelo" y la obra y la vida de Abraham Valdelomar, publicado en el diario "La Crónica" de Lima, el 14 de abril de 1918, en el que LAS, entonces de 18 años, señala una fuente importante en la poesía y la prosa del escritor peruano: el poeta francés Francis Jammes; el otro trabajo es el discurso sobre "La tristeza en la literatura peruana", publicado también en "La Crónica" el 1º de octubre de 1924, con ocasión de los Juegos Florales organizados por la Federación de Estudiantes.

Comentarios sobre "El Caballero Carmelo" y su autor Abraham Valdelomar

Cuando, dentro de algunos años, se escriba la historia literaria de nuestra época; cuando se hable de las influencias múltiples y de los escritores que, entre nosotros, tuvieron el valor de romper muchos prejuicios y de flotar sobre la mediocridad ambiente, Abraham Valdelomar tendrá un lugar envidiable y a él serán consagradas muchas páginas —tal vez capítulos— de nuestra historia literaria actual.

Porque la obra de este hombre protéico, de este hombre incomprensible como una wagneriana sinfonía, no se ha concretado a la sola producción. Valdelomar, acaso sin quererlo, ha hecho escuela: mala escuela; pero, él no tiene la culpa. El misoneísmo y el proselitismo llevan, a veces, su castigo dentro de sí mismos. Y en este caso, como en el de Darío, los discípulos han maleado las doctrinas del maestro, y hoy son plaga los "valdeloma-

ristas", los que imitan al Conde de Lemos, no en su estilo maravilloso —lo que es bastante difícil— sino en su pose. en lo que tiene de teatral y de fingido, en lo que tiene de carnavalesco. ¡Mala suerte y peor tino tienen los imitadores! Menos mal: de alguna manera han de purgar su servilismo y su falta de personalidad y de vigor.

Pero, si es desconsolador que haya imitadores conscientes mucho más triste es que los haya inconscientes; mucho más doloroso es que haya quienes, imitando y plagiando la vida y el arte de Valdelomar, murmuren al verlo: —"He allí un bellaco".— ¡Pobres gentes hipócritas que gustan del artificio y de la "pose" y que sin embargo, no se atreven a decirlo! ¡Como si al Yo no fuéramos a llegar dentro de algunos años!... Al Yo, al egotismo hemos de ir todos. Alguien lo hacía notar, poco ha. Es-

tamos cansados de tantos siglos de falsa modestia y de humildad de clisé. La sinceridad —que ha de ser la sola norma literaria del futuro— nos conducirá al Yo. Por eso, tentación he tenido de poner, como lema de este artículo una frase, parodiando al viejo Anatole France: “Voy a hablar de mí, a propósito de Valdelomar”.

En Abraham Valdelomar, la pose ha llegado a ser una característica. La pose le es familiar. Difícil sería distinguir, en él un gesto fingido de otro sincero. Yo creo que ya la pose no es ficción en él. La “pose” es, hasta cierto punto, una exageración de la sinceridad, como la desvergüenza es la caricatura del cinismo. ¿En Valdelomar la sinceridad y el fingimiento se han amalgamado de tal modo que ya es imposible separarlos? No. Valdelomar hace teatro para los que le hacen teatro, para los que le miran mal. En su egotismo, es sincero. Mal hacen, pues, quienes le llaman “poseur”. No, señores: fue “poseur”. Ahora no lo es; ahora es, tan solo, Abraham Valdelomar; él es él, y esto basta. Háblese, si se quiere de actitudes “valdelomarísticas”, pero no de actitudes efectistas. Eso no. Firmemente creo que Valdelomar es el más sincero de los literatos del día.

Discutir el talento de “El Conde de Lemos”, es una bellaquería. Hay hombres que son indiscutibles: los unos por exceso y los otros por defecto. Discutir hoy a Vargas Vila, por ejemplo, es una tontería. Discutir a Amado Nervo es una sonsera. Sólo que Vargas Vila es un indiscutible por defecto y Amado Nervo lo es por exceso. Yo no sé decir si Valdelomar es un indiscutible por exceso o por defecto. Yo no

sé sino que el solo acto de discutir un valor significa afirmación, y en este caso, como en otros muchos. Yo no sé si Valdelomar tiene talento o no. Yo sólo sé que siempre leo lo que escribe y que, generalmente, me gusta todo lo que, de él, leo.

Su egotismo me molestó al principio. Después lo he pasado por alto. He disimulado la “pose”, he buscado, tan sólo, la belleza en sus producciones, y la he encontrado casi siempre. No ocurre lo mismo con sus versos, de los que, alguna vez, me he de ocupar. El egotismo del Conde pasa ya desapercibido. Nos hemos acostumbrado a él. Malebranche decía, refiriéndose a Montaigne, que si es un defecto hablar a menudo de sí, es un delirio y una especie de locura alabarse a cada rato. Esto se pensaba hace algunos siglos; en los tiempos de Malebranche. Hoy ya no. Hoy, burlescamente, llamamos a eso “hipos de notoriedad” o coqueluche. Mañana nos parecerá algo muy natural y muy sincero.

El señor Conde de Lemos, autor de tantas y tantas páginas admirables, estuvo a punto de perecer. Yo temí el naufragio. Le amenazó el periodismo. Casi le ahoga el periodismo. Felizmente se salvó, aunque no del todo. Si el periodismo no le hubiera rozado, Abraham Valdelomar, sería, solamente, el cuentero dilecto de “El Caballero Carmelo”, el novelista que tanta falta nos hace y que jamás hemos tenido. Sería menos conocido, es cierto; pero su celebridad tendría más sólidas bases.

La celeridad matadora, la fecundidad enfermiza e inconexa, a que obliga el periodismo, amenazaron a Valdelomar. A

su paso por la redacción de "La Prensa", dejó crónicas innumerables y sutiles "Fuegos Fatuos". Pero, su verdadera orientación no estaba allí. Haciendo mía una apreciación de Ulloa Sotomayor, diré que "Abraham Valdelomar ha pasado su vida aprovechable en sucesivo e incesante "cateo". Desde "Con la Argelina al viento" hasta "Belmonte, el trágico", Abraham Valdelomar ha ensayado, mil géneros, mil orientaciones. Ha sido poeta, historiador, dibujante, periodista, cuentero, positivista y místico, ingenuo y perverso, sencillo y complicado, orgulloso y humilde, intensivo, dandy, sincero, teatral y loco... ¡Oh, el proteísmo de este hombre incomprensible como una wagneriana orquestación!

—“Lea usted a Ramos y Cajal— me decía una tarde, Valdelomar —positivista— y se convencerá de que la Vida no tiene razón de ser y de que todo acaba con la célula.—Otra vez, una noche, me hizo su profesión de fe cristiana, su amor al cielo, su ferviente devoción a las estrellas. Era esto poco después del doloroso incidente de “Belmonte, el trágico”.

Yo recuerdo, que en cierta ocasión, me preguntó el Conde: —“Y, entre mis escritos, ¿cuáles prefiere usted?”— Yo respondí, sinceramente: —Sus cuentos.— Hoy, como ayer, sigo prefiriendo los cuentos. En ellos he encontrado al Valdelomar verdadero, al artista, al enemigo de la pose, al buen muchacho, ingenuo y triste, a pesar de sus veintiocho años y de su vida azarosa y alocada. En “El Caballero Carmelo” he vuelto a encontrar al buen muchacho, inquieto como un “prevenido” maeterliniano, al buen muchacho enamorado de la Belleza y enamorado del Dolor...

Ortega y Gasset decía que la contemplación consiste en “superar lo contemplado, liberarse de su influjo, inmunizarse contra sus poderes”. En tal sentido, yo no puedo contemplar la obra de Valdelomar. La belleza de sus prosas, no permite la indiferencia. Se necesitaría tener la sequedad de un Cejador para poder libertarse del influjo de “El Caballero Carmelo”. Imposibilitado para tal contemplación, en estas páginas no hago ni puedo hacer crítica. Además, yo no soy crítico, y, ojalá, nunca lo sea.

“El Caballero Carmelo” es la definitiva consagración del Conde. Basta leer este libro, sin prejuicios, para no dudar más de lo que vale Abraham Valdelomar. Yo confieso que la ternura infinita, que el dulzor y la ingenuidad de esos cuentos que se llaman “El Caballero Carmelo” y “El Vuelo de los cóndores” sólo la he encontrado en Babindranath Tagore, en Francis Jammes y en los versos de aquel argentino —de quien me ocupé en otra ocasión— Evaristo Carriego, el cantor del barrio. La vida familiar, la vida pueblerina están allí, suavemente, ingenuamente copiadas. Luego, el misterio, la inquietud, la muerte se ciernen en “Los ojos de Judas” y en aquella maravilla “Chaymanta Huayñuy”, el poema del indio ciego, por orgullo y por amor.

Hay, en este libro, un humorismo suave, como en “Hebaristo, el sauce...”, y un humorismo excéntrico, muy norteamericano, estrambótico, en los cuentos yanquis. Los “Cuentos chinos” tienen su alfa y su omega y, a mi juicio, desmerecen de la obra, salvo el titulado “El Peligro sentimental”. En estos cuentos, pasquinistas —que no sé por qué me re-

cuerdan los novelones de Fernando Casós— hay hasta anacronismo como éste: “Rat-Hon lo atacó a balazo limpio” (p. 168) y, si no me equivoco, en los tiempos en que se desarrollan estos cuentos —“cuando Confusio fumaba opio y dictaba lecciones de Moral en la Universidad de Pekín”— no se usaba armas de fuego. ¿No es verdad, Conde de Lemos?

La inquietud de la Muerte, el d'annunzianismo de Valdelomar su confraternidad con Gabriel, el divino, con Kempis, con Nervo y con Materlinck, se refleja, sobre todo, en el último cuento del libro, inquietante, torturador, lleno de una amargura y un desencanto indecible; cuento en el que se habla de la vanidad del vivir, de la falsedad de nuestra existencia y de la desoladora verdad de la Muerte.

En todos sus cuentos, como en sus crónicas, Valdelomar es un observador sutil. Seduce la sencillez de su prosa cristalina y armoniosa, por la que no vacilo en declararlo, el primero de nuestros prosadores jóvenes. Y aún de los viejos...

La premura del tiempo y la estrechez de espacio me obligan a guardar algunas observaciones acerca de la adjetivación de Valdelomar. Ya hablaré, sobre esta y otras fases de la obra y de la personalidad del artista, cuando tenga más tiempo y se presente la ocasión. Por hoy, basta con esto.

Si yo fuera matemático y este artículo, un teorema, lo terminaría así: “De todo lo anterior se deduce que la verdadera orientación de Valdelomar está en el cuento y en la novela criolla o quechua”. Creo

que ya el Conde se sabe de memoria la receta y el corolario. Mas aún, creo que tiene en preparación un libro de cuentos incaicos y una novela criolla, aunque sin sabor de anticuchos. Menos mal; así no habrá que repetirle el consejo de Julio Casares daba a Valle-Inclán, después de la famosa valedura de “Crítica Profana”. Y es que Valdelomar debe dejar sus poses literarias —ya que en las personales no es lícito entrometerse— y sus humos de esteta y de filósofo; que para esto, es menester “un aparato de metafísica y de psicología, muy difícil de improvisar sin fundamentos sólidos”. Créame, Valdelomar, créanos a todos los que le leemos y le aplaudimos, créanos que, estudiando el terruño, que dejando a un lado todas sus pseudo originalidades—que no son sino copia de las poses de d'Annunzio, de Lorrain, de Valle-Inclán y hasta del pobre Vargas Vila; créanos, buen Conde de Lemos, que en el cuento nacional, que en la novela está su porvenir y hasta su gloria. La celebridad poseída a mojicones huye muy pronto. El Conde ya es demasiado conocido para necesitar de poseer la fama a viva fuerza; déjela, y ella misma vendrá a buscarle. Si Valdelomar quiere hacer arte, hacer escuela y —¿por qué no decirlo?— darnos muchas impresiones hondas, enseñarnos muchas cosas bellas, regalarnos el oído y el espíritu con su prosa sencilla y admirable; si Valdelomar quiere que su obra perdure y que su triunfo no sea pasajero, sino verdadero y hondo, cultive el cuento nacional; haga más; cultive la novela, deje sus escarceos estéticos y filosóficos y sea sencillo en su arte y en su vida.

Lima, 14 de abril de 1918.

Luis Alberto Sánchez

FIESTA DE LOS JUEGOS FLORALES

Acompañan estas líneas las fotografías de los artistas y literatos que colaboraron al éxito que obtuvo la fiesta de los Juegos Florales organizada por la Federación de los Estudiantes.

Allí están, el compositor Alfonso de Silva, que dio a conocer dos de sus producciones, "La Tarde" y "Minué Colonial" hechas ahora para cuarteto y ya, conocidas de nuestro público aficionado a la música, que aplaudió en la interpretación que de ellas hizo la pianista española Paquita Madriguera en 1918 y tan aplaudidas en la ejecución que de estas hizo, también, antier el excelente cuarteto compuesto por los señores Laghi Matencchi, Fava Nincci y Perriet. Alfonso de Silva ejecutó en la fiesta de los Juegos Florales su maravillosa composición "Cuento de Hadass" que mereció una prolongada ovación del público asistente, obteniendo así un nuevo éxito.

El poeta laureado Enrique Peña Barrenechea, que recitó la bella composición que mereció la "rosa de oro" y que fue frenéticamente aplaudida por los concurrentes a la fiesta.

El poeta Percy Gibson que en su estupendo recital y conversación obtuvo ensordecedores aplausos.

El señor Pedro E. Muñiz, actual Presidente de la Federación de Estudiantes que en cortés discurso agradeció la asistencia del público y elogió al inspirado poeta Peña Barrenechea autor de la poesía premiada que publicamos en nuestra edición de ayer. El señor Muñiz fue muy aplaudido.

El mantenedor de los Juegos Florales, distinguido escritor y periodista Luis Alberto Sánchez, estuvo obligado a salir repetidas veces al escenario para agradecer los aplausos que le tributaron después de leer el bello e interesante discurso que publicamos en seguida:

Señoras:

Señores:

Un motivo de lealtad para un compañero ausente, púsome en el duro trance de aceptar la tarea que vengo a cumplir aquí: la de mantenedor en unos Juegos Florales, en los que si bien falta la gracia de una Reina y su Corte, en cambio luce la sinceridad de un poeta y el entusiasmo de una generación. No sé hasta qué punto puede ser llamado mantenedor quien sube a un estrado sin protocolo y sin ritual. Mejor será que, simplemente, adopte el gesto y el acento de un comentarista cuya misión concretase a glosar un aspecto de nuestra idiosincracia: el aspecto que más seduce y que menos se comprende, porque es fuerte cosa en verdad adentrarse hasta el ajeno corazón, y mucho más difícil atreverse a quedar solo, sin testigos con la propia conciencia.

Llego en tan peregrina circunstancia para dejar oír mi glosa. Glosa de espíritu escéptico, glosa con sabor a hieles, porque no hay manera de alentar sonrisas, cuando la vida amontona tantos obstáculos en el camino y las palabras en vez de traducir ideas o sentimientos, sirven antes bien de antifaz carnavalesco. Tal vez, por eso cuando me aventuro a

leer plantas elegiacos, sospecho que el poeta está alegre; y las palabras festivas más a menudo dicen de un dolor que se disfraza riendo.

Ya se ha dejado oír la voz de un fallo severísimo, del cual sale muy mal librada una generación de liridas. Y está mejor que así sea. En vez del verso acostumbrado, del dolor que encuentra fácil expresión y de la angustia elocuente en vez de todo aquello que trasciende a convencionalismo y a insinceridad, mejor que todo eso está la poesía del nuevo poeta cuya aurora saludo, de este Enrique Peña Barrenechea, sumamente joven aún, y a quien tal vez la fiesta de hoy sirva o de estímulo para seguir escarbando en su sensorio, o de definitiva paletada de sepulturero, si es que la vanidad siempre en acecho viene a anidar en su corazón y a dictarle las terribles palabras que nos ensalzan como humo de incensario, pero que como el humo, también, se desvanecen demasiado pronto.

Tal el sentido que yo encuentro en esta fiesta. Los Juegos Florales han sido un amable pretexto para pulsar la sensibilidad de una generación. Nada importa que falten las ceremonias habituales y que, ausentes una Reina y su Corte, parezca como que la de hoy no es fiesta digna del nombre con que, a través de los siglos, nos legara Provenza su espíritu sutil. El hecho es que del concurso ha salido ungido un poeta. Y eso basta. Ello sirve de ocasión para tejer la glosa perennemente actual de "La tristeza en la literatura Peruana".

¡La tristeza en la literatura peruana! Hubiera sido más sencillo, tal vez si más confor-

me con el ánimo del torneo que yo viniera aquí a tejer un elogio de Clemencia Isaura, y una loa de los trovadores. Por desgracia no sé cómo se dicen esas cosas. Ni mi voz ni mi pluma saben de las venias y genuflexiones rituales, y acostumbradas al fragor de la prosa combativa; fracasan en cuanto intentan parecer delicadas. Mi voz y mi pluma se han se han hecho para otros menesteres que éste de venir a verter galansterías y sutilezas sobre un auditorio, que está cansado de cosas fútiles y seguramente prefiere la desnuda charla de un observador atento, desgarrada pero quizá tónica, torpe, pero, eso sí, sincera. El tema es lo repito, "La tristeza en la literatura peruana". Séame permitido tratar sobre él, en honor al poeta recién nacido y a la generación que se levanta.

El exordio acaba en este punto, y empieza el divagar.

A pesar de los síntomas de reacción fáciles de observar entre la juventud, no puede aún ésta librarse de ciertos resabios de viejos moldes arcaicos, de una inexplicable nébula de tristeza en todo aquello que es lirismo y canto, en toda salutación aún en las que acentúan una nota de optimismo y adoptan un tono triunfal. Predican los jóvenes doctrina de esperanza, de erigimiento, de reciedumbre, de valentía, pero el acento de fatigado y las palabras como apesadumbradas por la congoja incomparable de una angustia milenaria.

Yo no entiendo esa paradoja aparente, entre la actitud y el acento, entre la palabra y la idea, entre el presente y el

futuro; yo no comprendo por qué los mozos para cantar a un amor tienen que poner gesto desconsolado, ni para entonar láudes a la vida hablar de las dubitaciones de la muerte.

Cuando se ve el camino abierto, hay que lanzarse por él, a carrera tendida, sin parar mientes en que, más allá, el sendero se trunca o nos abandonan las fuerzas. De otro modo, o es ficticio el canto de esperanza o es teatral y absurdo el tono de cansancio en quienes hay derecho a suponer todas las energías.

Y lo cierto es que la tristeza ha sido tomada como un motivo elegante, como una manera de adoptar un gesto "chic", pues hay quienes confunden la languidez con la aristocracia, el lloriqueo con la negligencia, y la elegancia con la mentecatez.

No saben los tales, que los gestos aprendidos son como los lunares mal pintados y que la tristeza quejumbrosa, no es tal tristeza, sino una lamentación jeremiaca sin médula, sin vigor, sin tono propio, algo amorfo e insípido, incomprensible en un hombre de verdad, inconcebible en un joven que se siente optimista.

De ahí arranca, probablemente, el mal llamado pesimismo romántico de nuestros literatos y esa es la fuente de tantas lamentaciones como son las que llenan las páginas de nuestra vida intelectual. Políticos, escritores, religiosos, poetas, todos han creído urgente la entonación del yaraví, sin paramientes en que el yaraví suena bien junto a los Andes que anonadan o en la puna que muerde el alma con su desolación infinita; y no en esta costa briosa y juguetona, junto

al mar que gruñe, ríe o canta pero que nunca llora.

El mar es enemigo de la tristeza. Penetremos un poco más en la formación ideológica y fonética de la palabra misma "tristeza". Y así, crispada como es, erizadas de "tt" fuertes y retadoras, de "ss" silbantes y agudas como pitar de locomotora; de un "r" que es como un redoble de tambor tras de la "t" audaz; así analizada; cuán sencillo resulta comprender que esta tristeza que tan varonilmente suena y tan fuerte se escribe, no es la quejumbre nuestra, el lloriquear incessante que viene goteando sobre nuestros corazones, a través de los siglos, desde que, en la Colonia, empezaron los plantos a la Divinidad hasta que, en la República, comenzamos a llorar las desventuras de Graciela y Elvira, a suspirar por una Jerusalén ignota, a creernos cruzados o trovadores y fingir en nuestra locura inveterada que la guitarra española que empuñábamos entre nuestras manos de criollos jaranistas, era el melodioso laúd de los troveros medioevales; desventurados frutos de un espejismo cuyo abuelo fue el Quijote, cuyo padre es Tartarín!...

La tristeza no se conoció nunca en nuestra literatura esencialmente limeña. Esa tristeza que trasciende a palabra memchuna, a vocablo varonil, a gesto de hombre; esa tristeza no la conocimos nunca, sino es en la sierra frente a los Andes y sobre la Puna. El mar, por veleidoso, da matices al dolor nuestro, y un dolor que se matiza, no es tristeza sino melancolía. La tristeza es algo tan profundo, tan arraigado tan vasto, tan pudoroso y sonoro, que se recata de sí misma, se oculta, se disfraza, no se ven-

de en cuadernillos no echa a los vientos la tremenda confianza que esconde palpitando, temblando.

Los humoristas han sido siempre grandes tristes. Los festivos y satíricos a lo sumo sintieron un día la melancolía que es como nube de verano, al lado de los densos y cargados nubarrones que la tristeza autentica amontona sobre el espíritu. La tristeza genealogía heráldica; la melancolía es el título nobiliario que se compra a bajo precio. Y nosotros hemos confundido la tristeza con la melancolía, no por falta de avisamiento, sino porque no hemos querido jamás admitir que la sierra es fuerte, que el serrano es macho, que los Andes nos gobiernan y que esta alharaca nuestra chocará en todo orden, en la política y en el arte, con la tozudez hombruna del hombre de las montañas.

En el fondo llegando a un mismo análisis, la gran cuestión nacional la de realismo no es otra cosa que la cuestión de la tristeza y de la melancolía. Simplificando aún más, llegaríamos a decir que el Perú está dividido en dos grandes grupos: los que rien y los que no rien. Lima está sonora de risotadas. La sierra cargada de pesadumbres. El día que las provincias aprendan el reír de Lima, habrá desaparecido la crisis del regionalismo. Cuando un pueblo se uniforma en sus manifestaciones espontáneas en la risa, en la serenidad o en el dolor, resulta un pueblo homogéneo, coherente de fibra y garra. Grecia no explica de otro modo su prodigioso desenvolvimiento, y nuestros Incas, y la Francia misma, prueban a través de los años, lo que pueden la serenidad la fe o la gracia, eri-

gidas como norma única de una nación.

Nosotros no hemos comprendido la tristeza, aunque nuestra literatura costeña, que es la más conocida y divulgada ostenta casi siempre acentos mal tenidos por tristes. Cualquiera de los poetas cumbres de nuestras letras, cualquiera de los Salaverry, Márquez, Amézaga, Rossel, Chocano, no supieron hallar la fórmula cabal de la tristeza, porque no la sintieron. No da mayor tarea detenerse en medio de la calle y mesándose la melena, prorrumper en expresiones de un dolor convencional. La verdadera angustia, como el verdadero amor callan más de lo que hablan, porque el silencio del cual se nutren está preñado de auroras; porque la expresión traiciona en vez de revelar, porque al medir una pena en la vulgar medida de las frases corrientes, la pena se aplebeyiza, se rebaja, se pone a tono de las palabras que lo mismo sirven para expresar sinceridades que para fingir retóricas. Y porque no hay una calidad de palabras nobles, de frases altas, de vocablos pulquérrimos e impolutos, la tristeza que es alta, noble, pulquérrima e impoluta no podrá encontrar expresión mejor que el silencio fecundo, cuando lo concreta un sentimiento auténtico y una verdad emocional.

Y traigo acá el nombre de un estupendo poeta nuestro, cuya vida discurre, azarosamente por París adonde su inquietud enorme lo llevara poco ha: hablo de César A. Vallejo. Este poeta huraño es quizá, de las pocas excepciones, cuanto a la tristeza. Mientras, los demás invocan a la luna para decir que están nostálgicos, fingen alamedas solitarias, conventos silenciosos,

fuentes cantarinas, hadas irreales, dolores declamadores, y propósitos suicidas mientras toda la bábola operetesca de los grandes y mentirosos dolores románticos rodean a la mayor parte de los poetas peruanos, cuando tratan de ponerse tristes, este César Vallejo apela a las palabras más triviales, a las que usamos y escuchamos todos los días y, por eso, seguramente, hay quienes lo ven incomprensible y sospechan que la locura ha anidado en su cerebro lúcido.

Y este poeta como es sincero no acierta a expresar su tristeza real, su angustia sin dobleces.

Si alguna vez nombra a la luna, es para creerla semejante a su corazón

es como mi corazón gitano
que vaga en el azul llorando
versos.

El es quien, en un afán pan-teísta ve que "la calle está ojerosa de puertas" y al ver marchar a un suertero vendiendo la lotería, se pregunta aborto:

¿Por qué se habrá vestido de suertero la voluntad de Dios?

Reboza de los versos de Vallejo tristeza innegable, algo que se siente palpar, algo tremendamente doloroso y mortal apesar de que la expresión es débil y hasta caótica. En la poesía moderna eso tiene un nombre: es la misma escuela que busca la expresión caótica, inconexa, cambiante y vaga como es vago, cambiante, inconexo y caótico el sentimiento, cuando se presenta en nuestro corazón.

Y sólo así se concibe al hombre triste. Sólo con sinceridad a flor de labio, con sinceridades que responden a una den-

sa inquietud interior; sólo así es posible imaginar digno de elogio a un triste. Tiene tanto de virilidad la tristeza, encierra tanta dignidad y tanto valor, que ella es un tónico irremplazable. Si Helvecio veía en el hastío mismo, en el tedio un poderoso estimulante para la voluntad; en la tristeza verdadera se esconde un planto desesperado de quienes todo lo tienen, pero lo añoran todo. Ni la melancolía falaz de los declamadores.

Y aquí cabe una observación justísima. Los más quejumbrosos de nuestros poetas y de nuestros políticos, han sido y son precisamente aquellos, que, por su posición social o económica, se encontraban y se encuentran a salvo de los irresponsables hachazos de la vida. Ellos, los engreídos, los mimados de la fortuna se quejan más que los que a puño limpio, se abren paso. Ellos los que ignoran la tragedia desoladora de los desgarramientos espirituales, ellos son quienes blasonan de un dolor que sólo está en sus fantasías demasiado femeninas para comprender la intensidad de la palabra y el sentimiento en cuyo elogio digo este discurso de hoy.

En cambio, los otros aquellos que se enfrentan con la vida y luchan y cada día, en cada aurora, ven amontonarse tormentos sobre sus cabezas, y, cada crepúsculo les deja la amarga alegría de la batalla vencida, esos no se quejan tanto, y antes bien, sonríen...

Nuestra historia está llena de esos sonoros lamentos sin por qué. Eramos el pueblo más risueño, más apegado al jolgorio de jarana más en consonancia con el acento bélico de nuestro vibrante aguardiente de Pisco. Vivíamos en plena era de anticuchos y chicha de

jora, cuando recién conquistada la independencia nuestra femenina volubilidad de costefios, se exaltaba forjando cantos entusiastas a la libertad naciente. Era nuestra Epifanía. Una epifanía con trasuntos de vivandera criolla, sin preocupaciones hondas si es que se puede llamar siquiera preocupación a la de buscar una Constitución extranjera para copiarla, un código extranjero para aplicárnoslo, una cultura extranjera para llamarla nuestra y un espíritu extranjero para apodarlo espíritu nacional. Vivíamos en plena edad tartarinesca. Nuestra infancia, como la de todos los pueblos, señalábase por pasitos trémulos, caídas, titubeos, pero en el balbucear de las primeras palabras carecíamos de acento personal.

Era, no obstante, una edad de alegría. Una alegría con versatilidades de veleta inconciencia de rehilete. Una alegría de prestado, una alegría ajena sin los fecundos hervores de todo pueblo de gestación. Estaba de moda el regocijo, y nos alegramos por parecernos a los demás. Si algo singular queda en la literatura costefia, ello se encuentra en tal etapa.

Mas, sobrevino de pronto la moda de las lamentaciones. La fisonomía romántica de Europa obedeció a muchos y poderosos móviles. Europa había sido azotada por un huracán incomparable. Europa acababa de salir de la tempestad napoleónica, del incesante guerrear y remover escombros que había traído la Revolución Francesa, de las convulsiones sociales consiguientes, de la transformación total de su mapa geográfico; Europa estaba sangrando y sin alientos. El romanticismo tenía pues una razón de ser allá. Mejor dicho, la tristeza europea tenía pa-

dres conocidos, y no era la melancolía europea con que los hombres de ideas y de acción del Perú amatillaron los oídos de nuestros pobres bisabuelos.

Los conductores de la cultura peruana, nuestros guías de muchedumbre columbraron el dolor romántico, se enamoraron del penacho romántico, quedaron cautivados por las melenas y las ojeras románticas y nació entre nosotros un falso dolor romántico sin las germánicas, sin la gracia de Francia, sin la misma exaltación de España; un dolor romántico importado de los grandes Bazares de la Alemania ignorada, por intermedio de agencias españolas.

Esa fue la tristeza de que nos enorgullecemos aún. Esa fue la tristeza ficticia de nuestros políticos y nuestros intelectuales; tristeza que soñaba en un Perú venturoso, pero lanzaba un ¡ay! lastimero al contemplar el presente.

Y el Perú seguía igual, a pesar de los ayes profundos y de las lamentaciones de tantos jerenmías.

Esa fue la tristeza de nuestros literatos. Tristeza de puntos suspensivos y signos de admiración, con exclamaciones y muy poco meollo, tristeza de labio para afuera que no correspondía a ninguna realidad interior. Mientras tanto, lo único varonilmente triste permanecía en silencio porque tal es el destino de las cosas auténticas.

Nuestro dolor romántico, nuestra quejadumbre debió nacer después. No con Salaverry y con Althaus, sino mucho más tarde. Debí nacer en 1884, cuando terminaba la más honda tragedia nacional, el espíritu pudo contemplar la de-

leznable verdad de pueblo millonario, la extinción de la fe único resorte que nos podía mover. Entonces pudo incubarse esa tristeza de macho, que calla mucho porque piensa más; y que enmudece su pena, pero que sin quererlo él mismo, la deja traslucir en cada palabra, en cada actitud, como El Cristo, de quien cuenta la Escritura que hasta en sus sonrisas iba destilando lágrimas... No surgió tal estirpe de varón dolor. Nació una quejumbre imposible; un sacar a relucir heroísmos o desventuras, reinó nuevamente la estéril vanidad del vencido que se consuela diciendo que cayó con gloria, y la mujeril lamentación del que no acierta a recapacitar un instante, porque el vaho de las lágrimas le empañan el cerebro como si fuera, vaho de alcohol.

No hubo tristeza ni siquiera en tal momento. Como siguió predominando lo ficticio, lo de menor hondura, algunos espíritus pulcros que sentían realmente la enorme tragedia de nuestro desgarramiento, transformaron su tristeza infinita en insaciable rabia. Los que debieron ser tristes se volvieron fatalmente iracundos. La varonía tiene eso. Y así fue como aquel gran triste que se llamó Manuel González Prada, aquel que se negó a salir un solo día de su casa mientras duró la ocupación extranjera, mudó su tristeza en la furia combativa que lo caracterizó toda la vida en ese jadeante batallar de su existencia sobre la cual amontonó rencores y venganzas la estolidez de los esclavos. Pero, quienes conocimos al apóstol, sabemos bien que su corazón vertía sangre...

¿Cuál ha sido el objeto de tanto divagar sobre la tristeza? No lo podría decir yo mismo. Al recibir la designación de

mantenedor, la acepté con el firme propósito de salir del acostumbrado canon de discursos que giran en torno a Provenza, a Clemencia Isaura y a los trovadores; a la gracia del espíritu, a la delicadeza de los poetas y a la belleza de las mujeres. Mas, ¿para qué volver sobre semejantes temas? ¿Quién no sabe que a los poetas, los inspira el amor, si hasta los que no lo somos nos sentimos inspirados cuando nos toca su divina mano? ¿A qué la repetida alabanza al espíritu sutil, si quien lo posee, sabe de sus exquisiteces y quien no lo conoce, jamás podrá aquilatarlo aunque escuche cien locres?

He preferido ocuparme de un tema nuevo cuya finalidad trato ahora de explicarme a mí mismo. ¿Qué persigo con haber dicho el elogio de la tristeza del Perú? ¿No será absurdo formular conclusiones en un discurso, destinado a unos Juegos Florales? Pero, quizá si por lo mismo, porque esta no es una ceremonia de Juegos Florales, sino un Certamen Poético en el cual se premia a un lirida mozo quizá por eso, no esté demás que acentúe la nota central de mi disgresión.

Y es hora, ya, de poner fin a tanto divagar. La nueva generación como las anteriores concede demasiado prestigio a la quejumbre y prefiere la prosa lamentosa y el verso doliente como si ellos fueran timbres de una alta aristocracia mental. En veces, desviada por influencias extrañas, se extravía por los vericuetos penumbrosos de un esnobismo, niño, por lo ingenuo y vacuo. Olvida que para todo, para andar con altivez por el arte y por la vida hay que escarbar el propio corazón; verter alegrías cuando se está alegre; tristezas cuando se es triste;

mas no mistificar la sensibilidad hasta el punto de crear artificiales estados de ánimo con el exclusivo objeto de engañar a los demás. Y no siempre aciertan los que así proceden. Cuando el demonio interior, que diría Sócrates, no los asiste, mal pueden pensar en parecer sinceros. A poco que nos familiaricemos con el arte y con la vida, aprenderemos a distinguir a los versificadores de los poetas, a los hipócritas de los sinceros; vislumbraremos lo que es obra de paciencia de lo que es fruto de inspiración, aquello que surge de la técnica del oficio y eso que brota de la profunda verdad del espíritu.

Nuestra tristeza costea, el tono de alegría de casi toda nuestra literatura es un tono sin originalidad y sin belleza. Gesto simiesco, actitud lacayuna sin vislumbres de realidad ni de hondura, bien podríamos arrancar una a una las páginas de nuestra literatura, el día de la recomposición de la Patria. Y entonces, cuando nos adentremos más en la raza, cuando mano a mano y corazón a corazón, con el indio, nos apoderemos de su confianza para ganar su sensibilidad: entonces sabremos cómo es de pudorosa y austera la tristeza auténtica, cómo se recata y se emboza la angustia que no encuentra traducción en las palabras corrientes de nuestro vocabulario cotidiano y cómo

es de falsa y teatral la queja-dumbre de tantos y tantos hombres que equivocaron su destino y actúan en la vida como pudieran actuar sobre un tinglado.

Y porque encierra esperanza, virilidad y pudor, exaltemos al triste. Y exaltemos al poeta en el nuevo inspirado que aquí surge. Es una promesa de un futuro admirable por la desnuda y casta emoción que lo anima, porque aún permanece incontaminado de todo medio y de toda fanfarrona presunción, porque en su mocedad palpitante de ilusiones hay un optimismo tan grande y una tan ascendrada y profunda verdad, que los resabios amargos desaparecen y la confianza mueve al corazón. Que todo ello sea heraldo de un resurgimiento de sinceridades. Que la juventud recobre su actitud real, y que esta fiesta bohemia, estos Juegos Florales sin protocolo, sirvan para exaltar la verdad como su suprema virtud juvenil, y alejados de prejuicios y de imitaciones, asiremos la alegría cuando la alegría venga, y escondamos la tristeza avaramente porque ella es don de tan subido precio que hasta la palabra la traiciona y el tumulto la mancha.

De tal modo termina, el arbitrario discurso de un mantenedor de Juegos Florales sin Reina y sin ritual.

Journal of Inter - American Studies

Bajo los auspicios de la Universidad de Miami se edita, desde 1959, una revista trimestral consagrada a la discusión de los problemas relacionados con la historia, la realidad social y la cultura de América Latina: **Journal of Inter-American Studies**. Sus colaboraciones ofrecen muy sugestivos esclarecimientos en torno a oscurificados episodios del pasado, así como discutibles puntos de vista en lo pertinente a la coyuntura actual y los esfuerzos enderezados a superarla; o bien, escrutinios destinados a fijar el valor de las creaciones literarias y artísticas en las cuales se halla la tónica de la personalidad propia de los países que integran el subcontinente. Puede estimarse, sin lugar a dudas, que incita a reconocer la unidad de los problemas que afectan al desarrollo de la América Latina; y, desde luego, a meditar en sus proyecciones.

Como muestras de su orientación y su permanente interés, bástenos citar los ensayos atañedores a tópicos peruanos que aparecen en sus ediciones de los dos años últimos. En 1967: **Some effects of population growth on Latin America's economy**, por Alfonso González (Nº 1, enero); **Problems of development in Perú**, por Milton C. Taylor (Nº 1), quien no obstante manejar es-

tadísticas que sólo alcanzan a 1965 identifica los factores inflacionistas que condujeron a la devaluación de IX-1967; **Don Ricardo Palma y la Historia**, por Rubén Vargas Ugarte S. J. (Nº 2, abril); **Land reform: the answer to Latin American agricultural development**, por Raúl Branco (Nº 2, abril); y **The public diplomacy of United States business abroad: the experience of Latin America**, por Robert E. Kingsley (Nº 3, julio). En 1968: **Ensayo sobre la Confederación Perú-Boliviana: "El Crucismo"**, por Gustavo Navarro (Nº 1, enero); **Esclavitud y tráfico de culies en Chile**, por Marcello Sagall (Nº 1, enero), quien aporta informaciones sobre la colaboración que los chinos prestaron a las tropas chilenas durante la guerra del Pacífico, debido al resentimiento que les había inspirado el mal trato que a veces recibían de la población peruana; **The merchants and economic development in the Americas, 1750-1850**, por Ralph Lee Woodward (Nº 1, enero); **Herencia jurídica y política española en Hispanoamérica**, por Reynaldo Galindo Pohl (Nº 2, abril); **Los indígenas americanos y los regimenes constitucionales**, por Salvador María Lozada (Nº 2, abril); **The sino-soviet ideological struggle in Latin America**, por William R. Garner (Nº 2, abril); **Tierra y desarrollo de la comunidad er**

Canas y Canchis, por Héctor Martínez (Nº 4, octubre); **The marketing concept and economic development: Perú**, por William P. Glade y John G. Udell (Nº 4, octubre); **Peruvian social mobility: revolutionary and development potential**, por David Chaplain (Nº 4, octubre); **Managerial resource development in Perú: directions and implications**, por Robert P. Rehder (Nº 4, octubre).

DAY, Cyrus Lawrence. *Quipus and Witches' Knots. The role of the knot in primitive and ancient cultures.* Lawrence, The University of Kansas Press, 1967. 5 h., 158 p. il.

Concebido desde un punto de vista antropológico, el estudio de Cyrus Lawrence Day se proyecta hacia los diversos empleos que se ha dado a los nudos en las culturas primitivas y antiguas. En parte, recoge materiales y afirmaciones que anteriormente dio a conocer el autor en las páginas de *Western Folklore*, en 1950 y 1957; y, en consecuencia, revela una dilatada y persistente preocupación por el significado que tan sencillo elemento ha tenido a través del tiempo. Todo ello se refleja en la forma compendiosa como expone su vasta información, así como en la cabal clasificación de las diversas especies de nudos susceptibles de ser considerados en el cuadro característico de una cultura.

Según sus aplicaciones, considera tres especies de nudos: 1), **mnemónicos**, a los cuales se puede identificar como registros numerales o estadísticos,

y como recursos destinados a excitar los recuerdos tradicionales; 2), **mágicos**, o sea investidos de un valor simbólico en la lucha por atraer o neutralizar las fuerzas naturales o sobrenaturales (viento, lluvia, enfermedad y muerte, maleficios, amor), y por eso considerados como medios propicios al desarrollo de las tareas cotidianas; y 3), **prácticos**, que completan o perfeccionan el instrumental primitivo, o conducen a la elaboración de objetos industriales. Entre los primeros destacan los quipus incaicos. Pero resulta obvio que sus noticias acerca de este instrumento mnemónico están sujetas a las informaciones y las opiniones de otros investigadores, con reconocida autoridad en la materia; y, aunque las interpretaciones dadas a otras clases de nudos le permiten adelantar algunas discrepancias e hipótesis propias, éstas vienen a ratificar planteamientos más o menos superados.

En efecto: expone las observaciones debidas a Leland L. Locke (1912), Erland Nordenskiöld (1925) y A. R. Altieri (1941), en tanto que parece desconocer la fundamental contribución de Carlos Radiati en torno a *La "seriación" como posible clave para describir los quipus extranumerales* (1964) y sólo incidentalmente menciona su nombre con referencia a su primer estudio sobre la materia (1951). De modo que, no obstante su acuciosidad, Cyrus Lawrence Day se limita a planteamientos que tomaron como base los datos historiográficos. Su interés, con respecto a los quipus se halla: 1º, en su presentación como una de las aplicaciones dadas a los nudos en las diversas culturas florecidas a través del tiempo, de modo que facilita la

comprensión de la relativa originalidad de tal elemento cultural y conduce hacia la discusión de los problemas ligados a la técnica de su elaboración y a su significado simbólico; y 2º, en la comprensiva síntesis de los debates pertinentes. En este aspecto aporta: exposición de las observaciones formuladas por Leland L. Locke y Erland Nordenskiöld —que en su oportunidad fue ofrecida por Carlos Radicati en la **Introducción al estudio de los quipus**—; la interpretación del quipu convado bajo el N° 14-3866 en el Museum of the American Indian, publicado ya por Leland L. Locke, pero cuyas cuerdas y nudos despliega para sugerir la hipótesis que vería unas y otros como representaciones de precisos cálculos astronómicos; la asociación entre el ábaco incaico y los quipus, establecida a través de los dibujos de Guamán Poma y según las conclusiones de Henry Wassén (1940); y, finalmente, la admisión del valor estadístico y cultural de los quipus, en armonía con los asertos del Inca Garcilaso y los modernos investigadores.

"IBERO-AMERICANA PRAGENSIA". Anuario del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga. Año I, 1967.

Según expresan los editores del "Anuario", se extiende a cuatro siglos el interés de los eruditos checoslovacos por los estudios pertinentes a la realidad y la historia de la América Ibero-Americana; e inician la edición de la revista para servir al mejor conocimiento de los trabajos que fueron cumplidos en tan vasto lapso,

y para favorecer su continuación y ampliación mediante el desenvolvimiento del intercambio con los especialistas del continente. Su primer número es una elocuente muestra de su amplitud temática y de su alto nivel académico.

En particular, destacamos dos estudios atañedores a la historia peruana: **Comentarios sobre la geografía histórica de Chile**, por Josef Polisensky; y **Evolución del salario en el virreinato peruano**, por Rolando Mellafe. El primero da cuenta de las noticias que hasta el siglo XVIII reunieron algunos viajeros de origen checo, en torno a la geografía de Chile; y detiene su atención en la personalidad y la labor científica de Tadeo Haenke, incorporado en Santiago a la expedición de Malaspina, y luego su colaborador en Arequipa y Lima. El segundo intenta sistematizar las informaciones legales y documentales acerca de la remuneración del trabajo en el Virreinato del Perú, y distingue tres períodos sucesivos en su evolución (primeras manifestaciones hasta 1570; extensión por efecto de la organización tributaria y la creciente utilización de mano de obra, hasta 1650; y luego contracción, hasta el término de la época colonial); pero fundamentalmente atiende a las disposiciones que rigieron el trabajo de los indios, apenas incide en el salariado de los mestizos, y no parece considerar la existencia de españoles sometidos a trabajo remunerado; y aunque atiende a las formas incipientes de salario en la agricultura, no considera el trabajo artesanal en las ciudades, ni el empleo de españoles en las minas. Como el propio Rolando Mellafe considera que su aportación al estudio del salario ha sido dada como "esquema y sugerencias", juzgamos que en

sus futuras investigaciones sobre el tema sería ilustrativo que considerase la estratificación de la sociedad española en el Perú, además de la elemental superposición de castas; y que vinculase el estudio del salario con la formación y el crecimiento cualitativo de la burguesía.

"THE INDIANA UNIVERSITY BOOKMAN": N° 9; Bloomington, abril de 1968.

Publicación dedicada a los bibliófilos, ofrece, en la edición que nos ocupa, un solo trabajo: **Peruvian manuscripts in the Lilly Library**, por Juan Friede.

Los manuscritos a los cuales se refiere el catálogo formado por el erudito colombiano pertenecen a la colección acopiada merced a los esfuerzos del doctor Bernard Mendel. Residente en Colombia durante veinticinco años, y consultor de la Universidad de Indiana

en lo tocante a las colecciones bibliográficas y documentales sobre América Latina, el doctor Mendel murió el 1º-VI-1967. Su colección privada ha engrosado la que se conservaba en la Lilly Library, y la Universidad de Indiana ha reunido así un valioso acervo. En lo tocante al Perú, la documentación cubre sucesos que se extienden desde 1535 hasta 1929; y, comprensivamente, Juan Friede los ha agrupado en cuanto tocan al período colonial, de la independencia o nacional. Se encuentran actas notariales, inclusive con autógrafos de los Pizarro, Nicolás de Ribera y Pedro de Candia, documentos de cabildos y audiencias, correspondencia de virreyes y papeles de los próceres, amén de informaciones oficiales y epistolares sobre acontecimientos políticos y militares de la época republicana. En síntesis: una invitación para que los historiadores peruanos consulten la colección de la Lilly Library en la Universidad de Indiana.

A. T.

Antonio di Benedetto y las "Zonas de Contacto" en la Literatura

La literatura argentina ha entrado por la puerta grande de las letras, gracias a su laborioso empeño por descubrir nuestro propio rostro, inmerso en la encrucijada de candentes problemas universales. Problemas que la filosofía existencial urge de interrogantes, y que nuestra peculiaridad espacio-temporal colorea de manera inconfundible; que giran en torno a la angustia, al "ser hacia la nada", al miedo, la incomunicación, la injusticia, el desajuste.

En todos los órdenes se patentiza la inoperancia de los cómodos esquemas maniqueos, la relativización de las definiciones y los valores, la dificultad creciente en detectar unos límites que se tornan borrosos, se esfuman, desaparecen. Aquí la "zona de contacto", llaga viva en el sentir del hombre contemporáneo, que atañe, por un lado, a las relaciones entre la realidad humana y la irrealidad, la supra o la infrarrealidad (lo divino, lo fantástico, el mito, el sueño, lo imaginario, lo abisal) y por otro lado, a la vasta problemática de los límites entre el Yo y el Otro, sus roces, interferencias, mutuas invasiones, vasos comunicantes...

¿Hasta dónde es válida como límite la piel?

¿Cómo se integran el yo individual con el yo social, el desconcertado ente-anónimo con los otros millones de nombres-masa?

Nuestros escritores de hoy, empapados de estos interrogantes, exploran infatigablemente la realidad argentina, tratando de dar las respuestas que les sugiere la perspectiva de sus propios laberintos. Entre ellos se perfila la figura de un notable narrador nacido en Mendoza en 1922 y actual habitante de la populosa urbe andina: Antonio Di Benedetto. Sus ficciones, tal vez por haber sido dadas a luz en su mayor parte en ediciones mendocinas de escasa difusión (¡Buenos Aires, esa gigantesca "cabeza de Goliat", siempre la obligada meta de nuestras consagraciones!), no han encontrado todavía el reconocimiento que merece su notable relevancia, a pesar de los once premios merecidamente obtenidos por el autor.¹ Sin embargo,

¹ Entre ellos el Gran Premio de Novela en la Fiesta de las Letras de Necochea 1963-64; el premio "Carlos A. Leumann" del Fondo Nacional de Las Artes y la S.A. D.E. (Soc. Argentina de Escritores); el primer premio en el concurso nacional de cuentos del diario "La Razón", de Bs. As., en 1958, el Gran Premio Municipal de la Dirección de Cultura de Mendoza, etc.

su reivindicación ha comenzado, y lo prueba la reciente edición de su novela "Zama" por el Centro Editor de América Latina, así como las traducciones de sus dos novelas "Zama" y "El Silenciero" realizadas en Alemania.

La nómina de las publicaciones realizadas por Di Benedetto, hasta el presente, es la siguiente:

5 volúmenes de cuentos: **Mundo animal** (Mdoza., D'Accurzio, 1953); **Grot** (Mdoza., D'Accurzio, 1957); **El cariño de los tontos** (Bs. As., Goyanarte, 1961); **Declinación y ángel** (Mdoza., Biblioteca Pública Gral. San Martín, 1958) y **Two stories** (Mdoza., Voces, 1965), los dos últimos bilingües, español-inglés.

5 cuentos sueltos: **Asignación sucesiva de un sueño** (en "Versión" Nº 1. Mdoza., 1958, págs. 75-77); **El puma blanco** (en "Ficción" Nº 19. Bs. As., mayo-junio 1959, págs. 72-81); **Parábola del deseo, la maceración y la esperanza** (en "Ficción" Nº 24-25. Bs. As. marzo-junio 1960, págs. 259-262); **Los suicidas** (en "Primera plana". Bs. As., 3 octubre 1967, págs. 64-5) y **Reunión, en Nochebuena, de gente que sueña** (en "Femirama", Bs. As., dic. 1967, págs. 188-194).

3 novelas: **El pentágono** (Bs. As., Doble P, 1955); **Zama** (Bs. As., Doble P, 1956 y Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1967) y **El silenciero** (Bs. As., Troquel, 1964).

La ubicación de estas obras nos remite a la convergencia de numerosas vertientes literarias, fundamentalmente de toda la literatura fantástica, del realismo mágico kafkiano, de la narrativa metafísica; esta última filiación corroborada

por las declaraciones del autor en el prólogo de "Mundo animal":

"busco poner al lector en el juego de la literatura evolucionada, para internarlo en misterios de la existencia que, si no le planteo, puedo suscitar en su imaginación, y también para convocarlo a una cavilación —más duradera que la lectura— sobre la perfectibilidad del ser humano".

Se evidencian además las influencias de Quiroga, Borges, Cortázar, Sábato; Poe, Hoffmann, Chejov, Joyce, Faulkner; de la filosofía de Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Sartre; de la psicología freudiana y jungiana, y la avasalladora presencia de los medios de comunicación de masas, principalmente el cine y el periodismo, actividad ésta a la que Di Benedetto se dedica de manera "esencial y absorbente".

La "zona de contacto"² y toda su problemática asumen vital importancia en la obra de este autor. Los conflictos parten de una relación distorsionada entre el Yo y el mundo circundante: los protagonistas son seres aparentemente comunes, anónimos, de la calle, pero dotados de un carácter hipersensible y una lúcida conciencia de la propia marginalidad, que los hacen vivir permanentemente en lucha con el medio. El Otro colectivo los invade, los agrede y disminuye mediante mil trampas sutiles, como las imposiciones enajenantes, la rutina monótona; el protagonista resiste íntimamente el atropello; pero fracasa en el plano de la acción; no

2 "Zona de contacto" era el título originalmente pensado por D. B. para "El Silenciero", su obra, a mi criterio, más lograda.

sabe imponerse, ni tampoco ganar amigos; es un perpetuo solitario:

"Se puede, sí, se puede, cabalgar al trote, un jinete junto al otro, sin mirarse entrambos el rostro" (Zama, pág. 172).

incomunicado en medio del monstruo social que quiere atraparlo:

"Nuestras mesas escritorios están juntas en una forma quizás exagerada. Nos comunicamos, mejor dicho, ellos se comunican cuánto piensan y cuánto les ocurre, y yo los oigo, debo oírlos, me he acostumbrado a hacerlo y casi me resulta una necesidad cotidiana. Aun cuando permanecemos callados nos estamos comunicando nuestros pensamientos, porque los escritorios están perfectamente pegados los unos a los otros. Y nosotros también, estamos unidos unos a otros... Se forma un nuevo cuerpo que no nos hace desaparecer individualmente; pero todo lo que se realiza o sucede es una mezcla que confunde y deprime, deprime". (El pentágono, págs. 24-5).

Hay, como vemos, una aplastante y anuladora ingerencia de los Otros sobre el Yo, que sin embargo permanece solo e incomunicado en medio de la muchedumbre; un perpetuo avasallamiento que en "El Silencio" se ejerce a través del ruido, personalizado, transformado en un persecutor despiadado y obsesivo. Se da todo un vocabulario de la **invasión**:

el ómnibus "está injertado en nuestra casa" (S., pág. 8).

"mi vergüenza de ser el habitante de una casa que ha sido invadida". (S., 26) y una rica gama de sinestesias e imágenes acústicas que confluyen

hacia la creación del mismo clima:

las motos "que van y vienen... vareadas como equinos, y cocean el aire con sus truenos". (S., 110)

el torno: "el meticuloso ronroneo intermitente.

¿Qué es? ¿Qué hace?... ¿Devana un filamento resistente? ¿Se arrastra y al arrastrarse engrana en una simétrica dentadura de acero? Cuando su cuerda se acaba, ¿pecha, frota, muerde, tritura con tesón que lo reconduce al camino de la espiral o de los dientes?". (S., 55).

el lavado de coches: "¿Es un viento entubado, que baja y sube los tonos según el arrebatado de su ira?

"Es agua, un chijete poderoso y variable, tal vez empujado por una corriente de aire, que silba al salir y se rompe chocando con la chapa. La ablución, el primer rito". (S., 29).

Semejante preocupación por el ruido, su elevación a la categoría de ritual de alguna divinidad adversa, nos remiten más allá de la pura inarmonía de las sensaciones auditivas: es algo que trasciende lo físico lo que molesta al atormentado buscador de silencio. ¿Por qué otros ruidos, si no, le pasan desapercibidos?

"Nina, los que hace la criatura, por ser nuestra criatura, son ruidos queridos, no lastiman... Como el balde que choca en el mosaico de lavar, los pisos, o los platos que, dos veces cada día, durante una hora golpean loza contra loza, y es muy sonora. Podrían impedir mi siesta o la lectura. No me afectan, no los oigo: no

son excesivos y proceden de una persona a quien yo quiero". (S., 108-9).

Detrás de todo este no poder soportar los ruidos se esconde el verdadero tormento del Silenciero: la carencia de amor, la incompreensión del mundo que siente lleno de hostilidad, de indiferencia, de desconocidos enemigos acechantes. Lo mismo sucede a todos los personajes benedetianos, cuya situación típica es el sentirse juzgados, continuamente penetrados de arriba a abajo por la mirada hostil y acusadora de los demás.

"Sobrellevo la perpetua sujeción del hombre a otras miradas. Sólo que, ésta de Nina, no verifica: espera". (S., 28).

Todos los personajes se autocontemplan como víctimas de la alienación, la sufren a conciencia:

"Los mártires, me parece, no pueden defenderse. Nadie los escucha... Mártir de la pretensión de vivir mi vida y no la vida ajena, la vida impuesta, clama la justificación dentro de mí". (S., 128).

se sienten apabullados por un mundo alienante, injusto, duro, inflexible en su continua exigencia de un compromiso que ellos quisieron rehuir. Su inmadurez los lleva al anhelo de retrotraerse al tiempo irresponsable, ingenuo, puro, de la infancia; más allá aún, a la vida animal, vegetal, anonadada en el caos primigenio. Temen al mundo culturalizado, desfigurado por la mano del hombre, y anhelan como un imposible la inocencia. Vinculando con esto una especie de panteísmo elemental subyacente, podría explicarse la frecuente aparición de animales en la obra de Di Benedetto; por la en-

vidiada pureza de su vivir instintivo e inculpada, y por la identificación del hombre con ellos, en la compartida situación de seres humillados, habitantes de una selva despiadada y aplastante. ¡Qué significativa la analogía entre Don Diego (el protagonista de "Zama") y ese pez

"que las aguas no quieren y... debe pasar... toda la vida... en vaivén dentro de ellas;... y tiene que luchar constantemente con el flujo líquido que quiere arrojarlo a tierra... esos sufridos peces, tan apegados al elemento que los repele, quizás apegados a pesar de sí mismos, tienen que emplear casi íntegramente sus energías en la conquista de la permanencia y aunque siempre están en peligro de ser arrojados del seno del río, tanto que nunca se les encuentra en la parte central del cauce, sino en los bordes, alcanzan larga vida". (Z., 6)

Los gatos, tradicionalmente cargados de simbolismo por la literatura fantástica, representan esa anhelada e imposible inocencia del tiempo del ángel niño. Ya en el prólogo de "Mundo animal" se nos dice que Fuci, el gato del cuento "Salvada pureza", simboliza la ingenuidad. Pero al crecer, Fuci se transformará en leopardo, como el niño en hombre; un hombre que guarda todavía al niño dentro de sí, que quisiera retornar a la posición fetal, enroscarse como ese leopardo que "cuando era gato se estacionaba, arrebujado en sí mismo, dormitando, al pie de alguna cacerola que oliese bien".

"Ahora veo, en el rostro triste y tenuemente severo del Fuci, el gravamen de las obligaciones, y yo pienso que, por leopardo que sea, en lo íntimo

es sólo un gato y no puede cargarse demasiadas responsabilidades sobre un gato. Bien lo sé yo, por mi personal experiencia de hombre"... "Si ahora regresa, de los techos y de su porción de amor, sentirá en mí, más que la habitual protección del hombre al gato, la solidaridad de los nivelados por problemas". (MA, 88).

Y el Silencio cuenta:

"Anoche ha venido el gran gato gris de mi infancia. Le he contado que un ruido me hostiliza. El ha puesto en mí, lenta e intensamente, su mirada animal y compañera". (S., 15).

Estos hombres-niños, los héroes-tipo en Di Benedetto, siguiendo la tendencia al deterioro del héroe en toda la narrativa contemporánea, se definen casi totalmente por sus rasgos negativos. ¿No será ésta quizás una nueva forma de humanismo? ¿No los sentimos más cerca de nosotros, en la medida en que descubrimos sus más secretas imperfecciones?

Estos anti-héroes son seres retorcidos, indirectos, se escuchan siempre por los caminos oblicuos:

"Yo soy indirecto: amo a Leila y hablo a Nina. Lo cual en nada lastima la honestidad y es simplemente mi método". (S., 21)

frustrados, fracasados principalmente en los órdenes que exigen trato con los demás; delatores (Zama es el caso típico), aceptadores pasivos de la humillación y el atropello, mentirosos, aunque ellos critican a su vez a la mentira, casi institucionalizada e impuesta por la sociedad que los rodea: "La mentira es una de sus formas de expresión normales". (MA, 62).

Buscadores perpetuos de evasiones, estos personajes se refugian a menudo en los sueños; la zona de contacto sueño-vigilia tiene límites difuminados ensamblamientos infinitos a la manera borgeana (recordemos dos cuentos típicos en este sentido: "Asignación sucesiva de un sueño" y "Reducido").

A menudo intentan la creación literaria como una (frustrada) vía de escape de un mundo chato y anodino. Oficinistas, empleados, ensayan escapar de la máquina burocrática que los asfixia, a través de la redacción de algún libro que nunca terminan. Tal, entre otros, el caso del Silencio, que habla siempre de su libro, del cual sólo ha llegado a elaborar el título: "El techo"; abortado intento de protesta contra el desamparo.

Ahora bien, ¿por qué esa extraña pasividad de los héroes del mundo literario de este autor? ¿A qué tanto miedo? ¿Por qué no enfrentan sus propios temores, no luchan, se abren paso? ¿Por qué eligen la autodestrucción progresiva?

Las motivaciones brotan de campos múltiples: la Psicología, la Filosofía, la Sociología, la Antropología...

Estamos ante seres atormentados por sus carencias de amor y seguridad, por sus complejos de minusvalía y desubicación, que responden tanto a factores individuales como al condicionamiento de la sociedad que los rodea.

"Besarion padece una especie de trastorno de jerarquía... Se considera en condiciones de estar en un orden superior, pero la vida lo tiene muy abajo". (S., 53).

"Yo no he nacido para este país" ("A vuestra elección", M.A., 66); "Debí haber nacido en otras tierras y tiempos". (id., 22).

"En esta tierra llana, yo parecía estar en un pozo". (Z., 6).

Son hombres que reflejan el desarraigo, el nomadismo a que obliga al escritor la búsqueda de un "status" fijo y válido en una sociedad utilitaria que no los reconoce; notoriamente identificados con el autor, además, en su pertenencia a nuestras castigadas y fluctuantes clases medias; seres que carecen de una clara visión del mundo, de una ideología coherente que sistematice el caos y les indique soluciones; que se angustian en la búsqueda de sí mismos para encontrar su lugar en un mundo que sienten ajeno; que han perdido, con la libertad, la noción de la propia identidad.

Tengamos en cuenta, además, la infancia conflictual (apenas apuntada) de estos personajes, su relación levemente incestuosa con la madre, la figura lejana, borrosa y culpable del padre; las identificaciones con animales, que según algunos psicólogos provienen, en las pesadillas, de remotas culpas, complejos y temores de la infancia.

Hay, por otra parte, una sensación de inferioridad arraigada en el inconsciente colectivo (el colonialismo y las remotas culpas de que habla Noé Jitrik³), que a duras penas están superando nuestros escritores de hoy.

El problema de la **culpa**, de raigambre kafkiana, tiene vastas implicaciones en la obra de Di Benedetto. La conciencia culpable, vital elemento motivador en **Zama** y **El Silenciero**, configura además el leit-motiv del cuento **En rojo de culpa**, del libro **Mundo animal**, a propósito del cual declara el autor en el prólogo:

"Difícilmente aceptamos ser culpables... Siempre buscamos algo o alguien a quien adjudicar nuestra culpa... Sin embargo, eso no nos exime de nada... En la desesperación de ver que las culpas nuestras trasladadas a otros de nada nos excusan... nos lanzamos ciegamente, como toros enardecidos, contra la propia culpa. A veces, ella nos devora... El horror parecerá gratuito. No lo es. Lo exige una finalidad: impresionar fuertemente, porque se trata de un cuento moralista y pretende dejar una huella constante en el lector".

Subyace además la idea de una culpa colectiva, ancestral, vinculada a la idea cristiana del pecado original, de que nos habla, por ejemplo, Julio Cortázar en **Rayuela**:

"También era occidental... por la convicción cristiana de que no hay salvación individual posible, y que las faltas de uno manchan a todos y viceversa". (R., 95).

En **El Silenciero**, por ejemplo, el protagonista se pregunta:

"¿Cómo pueden ignorar lo esencial, que el error se halla incorporado a la raíz del hombre?" (S., 75).

Todos los factores mencionados van configurando un clima de angustia progresiva y

3 En **Sels** novelistas argentinos de la nueva promoción, Mendoza, Biblioteca San Martín. Cuadernos de "Versión" N° 8. Col. "Los conferencistas", 1959, pág. 27.

llevan a la búsqueda cada vez más acuciante de una razón de ser, de una trascendencia para la cual tal vez la angustia profunda, existencial del hombre pudiera ser un camino de ascesis.

Besarión, un amigo, escribe al Silenciero un mensaje, cuando al ir a buscarlo no lo encuentra. Allí le dice:

"Desde su habitación veo el alambre donde estaba el saco con la solapa arrancada. Recuerdo que me dio esta imagen de usted: un hombre desgarrado, aunque ignoro qué lo desgarró.

Sören le advierte que la existencia desgarrada deja al hombre en la zona de contacto con lo divino". (S., 43).

La apelación de Kierkegaard nos remite a la otra dimensión de la "zona de contacto": el desgarramiento entre el ser y la nada, "entre dos mundos, entre dos órdenes", entre el lado de acá y el de allá, el ámbito de Besarión que es, como el Persio cortaziano "este átomo desconsolado al borde de la vereda" (J. Cortázar, *Los Premios*, 251).

¿Quién es este extraño y simbólico personaje llamado Besarión?

El mismo traduce su nombre como "el caminante"⁴ Es el eterno buscador de "el signo, la señal", urgido por el llamado de una misteriosa Asociación. Demasiado lúcido y razonador, como tantos personajes benedictinos, está más dotado para la meditación que para la acción; pero su búsqueda

no se vale de los caminos de la lógica tradicional; tampoco la erudición le sirve (ella lo llevará, en Europa, al solo encuentro de Lücke: vacío). Besarión busca un orden ontológico-místico, metarracional, y un lugar en ese orden; anhela llegar a lo que Cortázar llama "el eje de la rueda", "el centro mágico de lo real". Besarión-ángel busca quizás los caminos del Oriente, el tiempo mágico de la infancia, donde todo es posible; el tiempo del gato, que "fue intercesor ante los dioses", como aquél "gato de Cheshire", del cual "cada sonrisa... es un golpe a la lógica cotidiana del estar y una conmoción en los ríos profundos del ser".⁵

Besarión es también un hombre desgarrado entre el bien y el mal, víctima del viejo dilema carne-espíritu. Su nombre es también el de un anacoreta egipcio. Y, ante todo, es un desdoblamiento del protagonista:

"Besarión comparte con la madre una mesa donde raramente se posan más de dos cubiertos. Su vida familiar reitera matices, no sé si esencias, de mi propia vida". (S., 12-13) Besarión también "precisa defensa" (13), "necesita defensa legal" para "contener la impureza" (14) que invade su casa con las aguas servidas.

El hombre solo no se basta a sí mismo para salvarse.

Las situaciones dobles, llevadas al esquematismo geométrico en la curiosa novela **El Pentágono**, son muy comunes y se repiten a menudo con animales: **Hombre-perro** (en los cuentos **Hombre-perro, Redu-**

4 El S., 88; ¿no nos remite este nombre inmediatamente a la asociación con Traveler, de Rayuela, el otro amigo o doble del protagonista de la obra?

5 Emilce B. Cersósimo: reseña sobre *El Gato de Cheshire*, de Anderson Imbert, en "Comentario", N° 51, nov.-dic. 1966, pág. 75.

cido, **Mi muerte suya**); hombre-vaca (en **Es superable**); hombre-vívora (**De viboradas**, matizado con un fuerte simbolismo erótico), etc., creando ese clima de pesadilla alucinante tan caro a la literatura fantástica. La presencia frecuente del doble es otro signo de la inseguridad, de la pérdida de la propia identidad: el Yo es uno y es el Otro, como en un juego de espejos; como en **Axolotl**, de Julio Cortázar, donde el hombre-pep parece transmutarse alternativamente más acá o más allá del vidrio del acuario.

El vaivén constante entre fantasía y realidad se ve favorecido por la cotidianeidad del lenguaje, que al no concordar a veces con lo fantástico del contenido, produce en el lector un desconcierto que es efectivo, en la medida que lo incita a la cavilación y lo descoloca.

La intención realista se evidencia en la profusión de diminutivos y otras formas de expresión familiares y coloquiales como éstas: "apagadita" (S., 19); "Verla, nomás, me entibia el alma" (S., 27); "me pechan" (S., 47) (por "me empujan"); "El gato nada más había hecho que matarlo" (M.A., 50), y hasta en el uso de construcciones incorrectas: "cerca mío" (Z., 64); "delante mío" (Z., 17); "de acuerdo a" (S., 44).

Señalemos, además, en cuanto al estrato lingüístico, la influencia de las modernas técnicas narrativas y de los medios de comunicación de masas, la abundancia de notables imágenes expresionistas, como:

"El sol era un perro de lengua caliente y seca que me lamía, me lamía, hasta desperarme". (Z., 184)

"la vereda de mi casa marca el límite del recelo" (S., 9)

"es un domingo amortiguado y transparente" (S., 27).

¿Es lícito pasar del "mundo" de la ficción a la "Weltanschauung" de su autor?

He aquí uno de los mayores riesgos del crítico, que entendido debe ser asumido y convertido en una de sus tareas fundamentales. (¿Cómo interpretar una obra sin ubicarla desde la perspectiva del "mundo" de su creador?) Para ello podemos apoyarnos, en este caso, en algunos pilares fundamentales que ya han sido esbozados, y otros que me limitaré a apuntar: la reiteración de módulos en la obra total, los elementos significantes, conciente o inconcientemente escapados al creador, el análisis de los datos aportados por la configuración técnica y estructural de la obra (como por ejemplo el uso casi exclusivo en Di Benedetto de la primera persona, que debilita las barreras personaje-autor), el lenguaje, la intencionalidad trasuntada para con ese objeto tan importante de la creación literaria que es el lector (a quien se quiere en este caso conmover, golpear, despertar, y a veces moralizar). Llegaremos así a una imagen de Di Benedetto angustiado por su misión de escritor, poseedor de una visión crítica, culpable y decepcionada del mundo, aunque no coherente desde el punto de vista ideológico, sino por lo contrario caótica y confusa; visión en la que apunta, a pesar de todo, una luz de esperanza.

Tal vez él podría decirnos, con su personaje del cuento **A vuestra elección**, que "aun en los mundos más liquidados hay quienes desean algo mejor y

quienes se animan a intentarlo". (pág. 63).

Y con sus dos amigos Sulso y Félix, de **Parábola del deseo, la maceración y la esperanza:**

"—Algo todavía puede ocurrir". "Es imposible no esperar".

¿Importa realmente que no nos diga ocurrir qué, esperar qué?

La misión del escritor, al presentar un mundo literario valioso, rico y problemático, sugiriendo a través de la ficción, ya está cumplida.

A propósito del cumplimiento de un aniversario de la fundación del Colegio de los Sagrados Corazones de la Recoleta en el Perú, el ex-Rector de la Universidad de San Marcos, doctor Luis Alberto Sánchez, en nombre de los ex-alumnos pronunció el discurso de orden en una ceremonia pública en la Municipalidad de Lima, en el que traza una amplia y aguda visión de la labor pedagógica de los sacerdotes franceses de los Sagrados Corazones y su influencia en un apreciable sector de la inteligencia peruana.

El colegio de la Recoleta y su aporte al Perú

Hace setenta y cinco años el Perú, atravesaba por una de las más duras crisis de su historia. No sólo había sobrevenido la pobreza fiscal, fenómeno cíclico que aqueja a todos los países en donde se vive al día y de prestado, sino que aquel tremendo desajuste afectaba a las fuentes mismas de la nacionalidad. Habíamos sufrido los cruentos azares de una guerra sin fortuna y nos enfrentábamos a la revisión de todo nuestro sistema de ideas y realidades, de hombres y de cosas y, quizá lo más grave, de las relaciones entre los hombres y las cosas.

Sin que la coincidencia en el dolor alivie, realmente se había producido una cuasi unánime y severa sacudida en las naciones del mundo. El último cuarto del siglo XIX vio surgir nuevas potencias y caer o decaer a otras que se hallaban en lo alto; una de ellas, Francia, particular objeto de nuestras preferencias, intereses e ilusiones, se esforzaba por superar las amargas implicancias de un drama parecido al nuestro. Como los hombres somos dados a adular al éxito y condenar sin más los fracasos, muchos pensaban que había llegado la hora de adherirse ciegamente a los usos y maneras de los ocasionales vencedores, arrojando por la borda no ya el examen y corrección de las causas de nuestros yerros, sino también uno de los aspectos entrañables de nuestro quehacer cotidiano: el referido a las bases mismas de nuestra formación espiritual.

¿A qué seguir lecciones de vencidos? Reflexión frecuente y fácil. Sólo que nunca se ha definido, ni se podrá definir, quizás

en análisis incontestable, qué se entiende por derrota y qué se entiende por fracaso. La historia, con su irrevocable terquedad, suele enseñarnos que Grecia vencida modeló de nuevo a Roma; que el Decadente Imperio, avasallado materialmente por los bárbaros, acabó convirtiendo a éstos al cristianismo y sacando de la nada el alucinante suceso que se llama la Edad Media.

Precisamente, en esos días de duda y exasperación, llegaron a nuestro suelo con proyectos de formar y reformar entendimientos y conciencias, unos sacerdotes franceses, cuya orden había nacido y crecido en gallarda actitud de lucha contra la Revolución y su deslumbrante, pero autoritaria secuela napoleónica; que habían experimentado en carne propia lo que representa contar con una élite auténtica, la cual se escoge en los altos niveles de la cultura, sin parar mientes en ninguna motivación extraña, de origen o dinero. Era, si se pudiese usar un vocablo grato a ciertos paladares que ya comienzan a rehacer el camino andado, una especie de "stajanovismo" de la sociedad finisecular, una reafirmación de la inteligencia, pero no aislada, sino comunitaria, militante, ceñida a los hechos y siempre alerta a los principios.

Los Padres de los Sagrados Corazones, que fundaron nuestra vieja casa de estudios en 1893, venían resueltos a establecer no solamente un nuevo tipo de enseñanza sino un nuevo rumbo educativo, que armonizara la ciencia y las humanidades, la dignidad del hombre y la obligación social.

No corresponde a este acto relatar la magnífica historia del Colegio. Sin embargo, me permitiré dos ligeros, pero necesarios apuntes. El uno se refiere a la Orden misma; el otro a su establecimiento en Lima y a su primera promoción.

La Congregación de los Sagrados Corazones nació en Poitiers, durante la etapa más cruenta de la Revolución Francesa. Un grupo de los llamados "Pretres refractaires" decidieron organizarse con objetivos típicamente misionales para mantener y rescatar la catolicidad. No se han apartado sus sucesores de ese oficio, ni del inseparable concepto de tolerancia que toda misión conlleva. Diría más: esos dos rasgos, el misional y el de la tolerancia, encuadran toda la obra de los Sagrados Corazones y han repercutido en sus frutos, en nosotros mismos. De otra manera no se explicaría que, en un país y en una época esencialmente pasionales como la que padecemos, se pudiesen reunir, no sólo ahora sino en muchas otras oportunidades, bajo el signo limpiamente espiritual de La Recoleta, hombres de tan diversas y hasta radicalmente antagónicas ideas y sistemas como los que estamos aquí. Al margen del alto propósito de testimoniar inalterable adhesión

a nuestros venerables maestros; al margen del íntimo júbilo en rendir homenaje al tierno recuerdo de nuestra niñez, es mucho más lo que nos asocia. Para mí al menos, tiene mayor importancia atestiguar y proclamar de nuevo nuestra confianza; en el espíritu, nuestra fraternidad en la cultura; nuestra común fe católica; nuestra probada consagración al Perú; nuestra certeza inquebrantable de que sin tolerancia mutua, es decir, sin inteligencia, ni comprensión, no ha sido ni será posible llevar adelante ni los planes colectivos que benefician a los más, ni el propio desarrollo individual que, no por singular, multiplicándose, deja de ser plural.

Creo, sin vacilaciones, que La Recoleta fue —y es, desde luego— para quienes recibimos en ella formación e ilustración, mucho más que un plantel educativo, un templo, un hogar y una escuela. A propósito, recuerdo con qué insistencia se nos grababa, desde el principio, desde la “peneca”, un lema que hemos visto después reproducido a menudo, sea parcial o totalmente: **Dios, Patria y Familia**. Repito las tres palabras mágicas sin el falso rubor de quienes piensan que alguna de ellas ha envejecido. Cada una, variando a veces el matiz, posee contenido, alcances y virtualidades irrevocables. Tan es así que, utilizando los cambios semánticos apropiados a los nuevos tiempos, no hay quien no combata por ellas. Hay quienes niegan a Dios, al Dios privativo de una u otra de las iglesias empeñadas en conducirnos hasta El, pero, sin embargo, consagran su fe a un ideal o Dios sin nombre que posee los rasgos indefinibles y sin embargo absolutos de la Divinidad, llámesela norma, doctrina o ideología, por lo cual se lucha hasta el martirio con el metafísico desasimiento de todo interés personal e inmediato, según corresponde a los sacrificios religiosos.

Hemos extendido el ámbito de la Familia en el anhelo de hacer una sola de todas ellas para bien de la humanidad, y hemos puesto el acento en las necesidades y posibilidades de la Nación, cuya equivalencia con Patria no puede discutirse, aunque se empleen vocablos distintos. El patriotismo, significa adhesión a la tierra de nuestros padres; el nacionalismo, adhesión a la tierra en que nosotros nacimos. Connotaciones temporales han promovido éstos y otros cambios de terminología, tras de los cuales fluyen, sin duda, otros cambios más profundos. De toda suerte, pese al significado que poseen las flexiones y mutaciones lexicales, subsisten en el fondo los motivos entrañables: la inexorable sumisión ante lo extrahumano, la profunda solidaridad con lo humano y la integración raigal con el meollo biológico de que provenimos.

La Recoleta fue, dentro de esa ambiciosa perspectiva, un foco de irradiación paradójicamente dogmático y liberal. ¿Cómo conciliar tales extremos? Lo acabo de insinuar: dogmático en lo relativo a aquellos principios básicos de la vida individual y colectiva; liberal, entendámonos bien sobre el término liberal, en lo tocante a la irrestricta confrontación de ideas y actitudes. Debo declarar aquí algo que, en la medida del tiempo transcurrido, avaloro más y más: nunca durante los nueve años de mi permanencia en las aulas recoletanas (toda la primaria y toda la secundaria), recibí una sola insinuación, mucho menos una presión, para que me adhiera o afilié a un grupo, asociación, partido o movimiento promovido por nuestros conductores. Al contrario, inclusive al fundarse la Universidad Católica, en 1917, el Padre Jorge, su propulsor y primer Rector, apenas si nos formuló a los que abandonábamos el colegio en 1916, una cortés invitación para considerar entre nuestros planes universitarios inmediatos, la posibilidad de ingresar a la nueva entidad docente. Repito: fue sólo un anuncio sometido a nuestra libre determinación. No hubo más. Hasta ahora agradezco y subrayo la delicadeza de aquel gesto nada común, aunque, sí, propio de hombres de la talla del Padre Jorge, cuya finura se confundía con la timidez, y cuya supuesta timidez contrastaba con una probada voluntad de acero.

Agregaré otro comentario. Una asignatura tan polémica como es la Historia, se nos enseñaba con amplitud y sin nocivas restricciones. La gravedad del P. Theofanes Calmes, orientalista eximio, y la alegría vital del P. Armel Le Borgne, alternaban en el ejercicio de una docencia histórica, pintoresca y honda, de lo que emergerían después, como de un patio central, los numerosos senderos que parten hacia las antípodas, las varias y con frecuencia contrapuestas tendencias que salpican policromamente la cosecha recoletana.

En ella, como en un parque —o como en un bosque, según se prefiera— florecieron o fructificaron, cada cual con su aroma y sabor, diversos tipos espirituales y sociales. Según lo vemos hoy al celebrar las bodas de diamante. Del Colegio de la Recoleta salieron muchos demócratas y algunos totalitarios, pléyades de apolíticos, apristas, democristianos, ácratas, deístas, empresarios y empleados; varios gobernantes, numerosos ministros, algunos Rectores, muchos militaristas y antimilitaristas, clericales y anticlericales, periodistas, escritores, sí, todos decidida, instintiva e indeleblemente recoletanos. Mientras, para desdicha de la Patria, la Nación o el Estado, las Universidades no lograron formar eso que es congenial de una educación sólida, un Alma Mater, la Recoleta lo fue y sigue siendo para nosotros. Ello representa el máximo

de aspiraciones para una entidad educativa; dar frutos y reconocerlos por sí mismos; dar hijos y, a pesar de la múltiple diáspora que la vida impone, tenerlos al alcance de la voz materna cuando ésta los convoca a reconocer, no iglesia ni cuartel, sino familia.

Estaba dejando atrás al parecer en olvido, el segundo de nuestros temas: la primera promoción recoletana.

Me permito, sin ánimo de formular una tabla de valores, que escapa a mi autoridad; hacer un rápido esbozo de algunas ideas sin duda controvertibles, respecto a dicha primera generación de nuestra Alma Mater.

Entre los veintidós de la Fama que la constituyeron, hay cuatro de intensa y fructuosa actuación en nuestra vida cultural: José de la Riva Agüero, Francisco y Ventura García Calderón y Raymundo Morales de la Torre. Este último pasó fugaz, pero brillantemente por nuestra literatura. Era un escritor de estilo armonioso y de sensual sentido de la naturaleza; buscador de almas morbosas, asentó la huella de D'Annunzio en sus *Paisajes Íntimos* y en una docena de prólogos siempre delicados y generosos. Si no persistió en las letras, jamás perdió su actitud receptiva y estimulante para quienes aceptaron la impersonal y ubicua misión de buscar y transmitir la belleza allí donde se hallare y hacia donde hiciere falta.

Ventura fue, en verdad, un escritor bifronte, o, si se quiere, centáurico, a ratos naturalista, a ratos romántico siempre equilibrado y lírico, mezcla impar del cartesianismo bebido en La Recoleta y confirmado en medio siglo de activa existencia literaria en París, y de picardía limeña. Francés por vocación, tenía el alma y la retina definitivamente esclavas del Perú al que retornaba, más que pesquisando temas, en pos de impulso y a veces de asilo, como se vuelve, hijo pródigo, al indeleble y apaciguante hogar.

Fue nuestro cronista y además, en cierto modo, nuestro sutil intérprete intelectual y, en sus postrimerías, el airado Savonarola de los pecados de mi generación y el rey Midas de nuestras tradiciones y episodios de mayor aunque íntimo relieve.

Me atrevería a decir que Francisco ha sido la figura cultural más completa que dio nuestro Colegio. Educado por éste en lo más acendrado del genio francés de "fin de siglo" y heredero de una tradición familiar inmarcesible y dramática, debía responder y respondió al hondo reclamo de una Patria en trance de superar las amargas peripecias de su doloroso pasado inmediato, y a la musical lección de los autores leídos en su propio idioma, en vir-

tud de la enseñanza que le impartió el Colegio: tales el retorcido y plástico Barrés, el herético, claro y ecuaníme Renán, el escéptico Anatole France, y el melodioso y visionario Jean Marie Guyau. Francisco García Calderón proclamó, casi al mismo tiempo que aparecía *Ariel*, el credo idealista. Se había iniciado la era bergsoniana, el neoidealismo característico del autor de *La Evolución Creadora*. El pequeño libro primigenio de Francisco, *De Litteris*, mereció un elogioso prólogo de Rodó, patriarca entonces de la Nueva América. La pasión peruana de Francisco le inspiró las densas y aladas páginas de *Le Perou contemporain* hasta hoy no traducido al castellano y su amor de América, *Les Democraties Latines de l'Amerique*, vertido al inglés, pero nunca al español. No hay quizá tratado tan sutil, ágil y agorero sobre América Latina como la *Creación de un Continente*, que data de 1912, hace 56 años, y, en materia de información erudita, crítica y belleza, pocas obras tan sugestivas como *Ideologías*, *Profesores de Idealismo*, *El espíritu de la nueva Alemania*, *La Herencia de Lenin* y sobre todo, *Le dileme de la grande guerre*.

Francisco era dueño de inquietud, perspicacia y cultura continentalistas —o integracionistas, según se dice ahora— penetrantes y creadoras. Debió quedarse en el Perú, mas hay tentaciones irresistibles —Francia— y ataduras que no se rompen —América—, y la de esta tierra suya a la que retornó para morir bajo el toldo nativo: como deber ser. Entre los pensadores del 900, Francisco García Calderón, presea recoletana, irradiaba equilibrio, amenidad y hondura.

Riva Agüero fue distinto. Empezó, como diría Nietzsche, negando a sus maestros para confirmar su oblicuo discipulaje. Los primeros trabajos de don José, resumaban laicismo, hasta radicalismo y siempre cabalgante y asombrosa erudición. Así el ambicioso, aunque indeciso *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, y el monumental y penetrante *La historia en el Perú*. Después de su voluntario exilio europeo de once años, en constante trato con el totalitarismo italiano de Mussolini y el español de Primo de Rivera, bajo cuyas dictaduras residió en Roma y Madrid, regresó para respirar el aire de otra dictadura criolla, lo cual obliteró su viejo radicalismo empujándolo a las más accesibles playas de un conservatismo agresivo, lindante con una más terca reacción. El me lo dijo en una carta de 1921, que se ha publicado en Nueva Cronica 1963: ante un intento definitorio de mi parte, él me contestó rotundamente: "Conservador, no: reaccionario sí". Pensaba ya que nada había por conservar aquí de lo vigente, ni de lo decimonónico, sino que convenía reaccionar y virar hacia lo raigal por viejo que fuese; volver al siglo XVII antes que al

XVIII, al cual encontraba escéptico, pretencioso y poco original. En su discurso de La Recoleta, fechado en 1932, Riva Agüero anunció **urbi et orbi** su jubiloso regreso al catolicismo, a un catolicismo militante, bélico, de corte casi islámico, y su adhesión a un totalitarismo criollo, nutrido de negaciones tanto como de afirmaciones. Yo me imagino ahora en 1968 los escrúpulos, si no rechazos, de Riva Agüero, tan celoso de la palabra, como que ella refleja siempre una idea, yo me imagino su rechazo a la terminología **ad usum delphinis** y los demás, de que nos jactamos hoy; eso de infraestructuras, estructuras y supraestructuras, que revela, desde su enunciación, la fuente marxista de que se nutren, y a la que rinden implícita pleitesía muchos de los más empeñados en probar su autonomía de las doctrinas que conceptúan, con razón o sin ella, inadaptables al mundo occidental y cristiano en que medramos. Riva Agüero es, acaso, uno de los pocos recoletanos que pasajeramente se alzaron contra nuestra heredad colegial, hecha principalmente de tolerancia, modestia servicial y agilidad expresiva, o que retornó, como le competía según sus antecedentes y confluencias, a la plenitud de un legado hispano criollo, donde lo hispano se traduce en solemnidad, dignidad y elocuencia, y lo criollo en brioso ánimo polémico que no atiende a otra razón que la propia. Gran erudito y, desde varios ángulos, gran señor, era, y me consta sin réplica, era en fogosa alternancia, gran amigo y no menos grande enemigo; con lo cual, pese a la forma, que no es poco, acabó demostrando que sabiduría y pasión no se excluyen como tampoco se excluyen por ser expresiones auténticas de Francia, Rabelais y Bossuet, Verlaine y Hugo, Rimbaud y Saint John Perse.

Tanto Francisco como Don José trataron de fletar, hinchando sus velas, un bajel de erudición y sabiduría intelectualista, en que habían puesto todas sus complacencias patrióticas. Tanto el uno como el otro, Riva Agüero y García Calderón, pertenecían a una generación fundamentalmente historicista. La frase que acuñó el segundo —“El Perú se salvará bajo una montaña de libros”— acusa al par agresión abierta al analfabetismo y a la media cultura, tan perjudicial como aquél, y desatado amor al estudio, como refugio, y aliciente. Los años han cambiado. Cambiaban ya. De siguientes promociones emergieron educadores, sociólogos, economistas, periodistas, todos en uno u otro grado, políticos. El dragoneo de la política era obligación ineludible de todo buen peruano culto, por cuanto el número de los aptos para dirigir la cosa pública no pasaba de una estrecha minoría, y los miembros de ella, de la minoría, de la *élite*, debían multiplicarse aceptando y acometiendo las más diversas ocupaciones, a fin de llenar las exigencias del diario trajín del Estado. Siguiendo semejante trayec-

toria los recoletanos hemos llegado a la hora que hoy vivimos. Juzgándola a través de la diversificada acción e intención de quienes hemos intervenido e intervenimos en la vida nacional ¿sería posible enunciar algo parecido a un credo generalizador del recoletano frente a las congojas de la patria y, por consiguiente, de la familia, y, en cierto modo, también las congojas de Dios?

No me atrevería a tanto, pero tampoco me resignaría a no emitir juicio, en nombre de un sector sin duda numeroso de los recoletanos, con respecto a los sucesos que nos preocupan y hasta afligen. Si aprendimos en el seno del Colegio a respetar y defender la dignidad humana, también nos enseñaron allí a cuidar de la heredad común, a la que llamamos Patria. Para lo primero reclamamos con insistencia y sin miedo el cumplimiento de aquellos principios sin los cuales ninguna nación de la tierra puede subsistir de pie y en fecunda y solidaria acción: acatamiento a la ley y respeto a los derechos humanos en toda su amplitud. Lo decimos en nombre de nuestros condiscípulos y también de los millones de seres que, durante dos guerras, se sacrificaron por mantener incólumes, estos ideales que son, físicamente, como el agua y el aire, más valiosos que el petróleo y el acero, que el vanadio y el cobre, que el algodón y el azúcar. Una explicación interesada, dogmática, miope y simplista, suele traducir todo empeño del hombre en sólo ambición de mayor riqueza y poder o propósito de asegurar lo que posee; y si bien —o si mal— así suele ocurrir, no es menos cierto que las masas no se sacrificarían si no tuviesen ante sus ojos otras conquistas, otras realizaciones, otros sueños que, por instinto y de verdad, estiman con derecho, en más que los fines escueta y únicamente materialistas inculcadas igualmente por el materialismo económico y por las plutocracias y oligarquías, por el planificador y el comunista, por el corredor de corto alcance en la pista de la historia y el supuesto desarrollista cuyas metas no pasan de ser medios, sin llegar jamás a fines.

De otro lado, al cabo de un constante y belicoso diálogo con quienes tal sostienen, hemos aprendido a valorar los alcances y dimensiones de los planes de la llamada "salvación" popular, así como el pernicioso, pero tangible riesgo de la demagogia pseudocientífica. De el Colegio de La Recoleta han salido expertos financistas y jurisconsultos para quienes el cuadro de la actividad social debe desenvolverse considerando al individuo tanto como a la sociedad, girando en torno de los polos del egoísmo y del altruismo, del yo y la otredad. Ningún país, ninguna época puede someterse al imperio de una sola de estas fuerzas ni girar en torno de uno de esos polos. En lo que me toca, ante el cabalgante avance de sistemas que parten de la abolición de la personalidad para pseudo

salvarla a fuerza de corromperla primero y someterla después, debo expresar, con entera franqueza, la preocupación que me asalta al ver en marcha métodos de aniquilamiento de la **libertad** bajo el pretexto de estimular la **seguridad**. La una y la otra se complementan. No existirían las grandes naciones, incluyendo a la Unión Soviética, si no aceptaran este dualismo creador dentro del cual se agita y lucha la humanidad entera.

El Perú ha vivido, es cierto, anestesiado por grandes palabras y condenado a realizar hechos pequeños. Pero, se ganaría muy poco si se siguieran practicando los pequeños hechos con palabras también pequeñas. Ningún programa de media altura, casi rastro por coordinado y realista que se presuma, podrá prevalecer, y si prevaleciere, peor para la Patria, si no se cuida básicamente ese tesoro irrenunciable que son la dignidad, la libertad, la cultura y la solidaridad del hombre y del hombre para con el hombre. Solidaridad que resulta, como por ejemplo en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, no por acción o efecto de **diktats** autoritarios, o acuerdos de minorías secretas, sino en virtud de largos y amplios debates en los que a veces puede derrocharse el tiempo; derroche que es nada frente al ejercicio del conocimiento y la responsabilidad que el debate representa. Una colectividad regida por imposiciones, que paga sin discutir su capacidad de pago, que construye sin saber para que ni para quien construye, que acepta, y acepta, sin preguntar de qué se trata, deja de ser un pueblo para convertirse en una multitud, en una gleba. La historia demuestra que el presente y el porvenir, como el pasado, se forjaron y se forjan con pueblos y por los pueblos no con conglomerados de individuos; con ciudadanos no con siervos; no se forjan sin ese sistema que, cualesquiera sean sus defectos, no se ha descubierto hasta hoy nada mejor, la democracia, de cuya clave no tiene nadie el monopolio, pero a cuyo servicio y vigencia estamos todos obligados.

Esta lección, al menos en lo que me corresponde, es la que, recibida de los Padres de los Sagrados Corazones, continúa alentando mis pensamientos y mis pasos, como irrenunciable e imprescriptible don, el más alto y valioso de cuantos puedan ofrecerse a una comunidad sobre la tierra.

La Recoleta produjo desde el comienzo atinados, perspicaces y eruditos investigadores del Perú verdadero. Omito los nombres: los hechos están allí y ahora, puesto que hemos hablado de los García Calderón, evoquemos a José, el tercero de la estirpe. Magnífico escritor y dibujante, nos ha dejado junto con un diario buido y poético, la heroica estampa de su muerte en Verdun, defen-

diendo en Francia, a La Recoleta de su niñez, a sus penates y a sus deidades espirituales, de las que no se quiso apartar ni aún al precio de su vida.

Pienso que me estoy dilatando demasiado para fatiga del oyente y vergüenza del hablante...

Al borde del inexpugnable recuerdo, siento que memoria y corazón andan complicándose, o sea, haciéndose cómplices, para obtener como resultado de su inevitable connubio una expresión inefable cuya cifra escapa a toda lógica, mas no a nuestro corazón.

Se tiende la mirada hacia el Colegio y uno aprehende verdades no por sabidas, viejas, sino, al revés, por sabidas, nuevas. Una de ellas, y no de las menores, la que se refiere al tipo de enseñanza que se nos inculcó en el **Sacrés Coeurs**: el Humanismo.

Hoy la educación tiende a ser más servil —no servicial— más servil que nunca; quiero decir que, a través de la educación, se trata de ajustar las riendas, no sólo a nuestra Patria, sino a todos los países incursos entre los emergentes o subdesarrollados. La Recoleta jamás quiso afiliarse a esa nefasta escuela de neocolonialismo. Fue terca en su culto a la autodeterminación y a la libertad.

Me explicaré lo mejor que esté a mi alcance.

Circula hoy la burda especie de que, como nos falta pericia tecnológica, debemos emplear dinero, esfuerzo y conocimientos en la tarea de aguzar nuestra capacidad aplicada, aunque la ciencia nos venga de afuera y de prestado. Terrible error y hasta funesta traición.

Es evidente que si no desarrollamos al par humanismo y ciencia, y, en cambio, perfeccionamos solamente la ciencia aplicada, es decir, la tecnología, estaremos contribuyendo como nunca, a remachar las cadenas del peor de los colonialismos: el mental. Hemos sufrido invasiones y despojos a manos de invasores y ladrones de pueblo. Hemos padecido abusos y explotación a causa de comerciantes e industriales personificados por la moneda. Pero, en ambos casos, frente al **marine** o frente al **dólar**, pudimos conservar intangible nuestra independencia espiritual y cultural, mediante lo que estuvimos siempre en aptitud de iniciar la recuperación o reconquista de lo nuestro. Hoy no. Hoy nos jactamos de apropiaciones, expropiaciones, y reappropriaciones físicas, pero la personalidad de nuestros hombres, de nuestros hijos se nos resbala entre los dedos bajo el torrente de cultura totalmente importada y al crédito minorista con que se nos la presta.

Se nos la presta ¿para qué?: a fin de que nosotros no desarrollemos otro ramo que el de las artes y **ciencias de uso**, llenándonos de sabiduría anciliar, o sea, sabiduría de lacayos, mientras los patrones extranjeros monopolizan la ciencia pura de que es sólo un epifenómeno la aplicada o tecnológica.

No y no: ya es tiempo de reaccionar frente a esa que es la peor forma de servidumbre, la peor esclavitud.

Si ya se nos gobierna la mente, si se nos conforma la personalidad cultural, no podremos dar sino frutos mediatizados, de tercer orden; refritos y alpargatas en vez de manjares, auténticos y altos coturnos. Estamos culpablemente descuidando al hombre, fuente de la ciencia, y también descuidamos a la ciencia, manantial de la tecnología. Con ciencia ajena seremos reflejos tecnológicos coloniales; con hombres privados del cultivo de su personalidad, tendremos sociedades invertebradas, o sea, anciliares o colonizadas.

Es lo que se nos enseñó. Es lo que aprendimos a no aceptar, en La Recoleta. Nuestros maestros, a quienes reiteramos de nuevo la más limpia y sincera de las gratitudes, quisieron —y lo graron— que fuéramos ante todo seres humanos, o sea, hombres libres —que son sinónimos— y sólo sobre tan promisorio base, nos inculcaron la ciencia pura y nos prepararon para la utilitaria, que es menestral y no señora, aunque tan necesaria y útil como todos los menestrales, a los que antaño se llamó ministros, palabras que viene de **menester** o sea de servicio.

Yo recuerdo el fervor con que, cuando era niño, en el antiguo local del Colegio, se hablaba de Cadoudal, el rebelde contra el poder napoleónico, y de Federico Ozanam, el inquieto de Dios. Recuerdo la sagrada furia con que el Padre José Merme, uno de los más finos y tiernos paradigmas que tuve a mi alcance, y el Padre Plácido Ayala, gran maestro, nos hablaban, aquél de misiones egregias, de pintura, de historia, de amor y de adoctrinamiento; y éste, de serenidad, pureza, propiedad en el vocablo y trabajo en cooperación. La huella de esos maestros, y muchos más, a quienes callo por no incurrir en injustificables omisiones, está en cada uno de nosotros. La hemos convertido en coraza y llama, en señuelo y báculo; marchamos adelante en virtud de su asistencia, y ahora, en el umbral del crepúsculo, cuando nada nos obliga y todos nos exalta, me doy cuenta, nos damos cuenta, de que sin proponérselo, el Colegio nos descubrió ese panorama que Benedetto Croce, tomando inspiración de Hegel, ha sintetizado en la expresión “hazaña de la Libertad”. Sí, “hazaña de la libertad”, es la historia del hombre, pues la historia recoletana por ser también

historia de hombres, en sus esencias, es una proeza de la libertad contra la servidumbre. La Congregación de los Sagrados Corazones nació para garantizar la libertad frente al Terror; fue escuela misionera contra los claudicantes y los temerosos; puso en el alma de sus catecúmenos, el fuego sagrado de la verdad, de la voluntad de servicio. Es lo que recogemos hoy, Padre Superior. Es lo que os prometemos hoy como Pastor sustituto de nuestra niñez y nuestra adolescencia: ser leales al ejemplo y la lección que nos disteis, cuando luchábais contra la imposición y el mal en trágicas horas para Francia y para el mundo, que miraba a Francia como su estigma y su flor; Os prometemos ser respetuosos con la razón y la aparente sinrazón de los demás; ser tolerantes con todo, menos con la intolerancia; capaces de darnos enteros, como os disteis vosotros, queridos y permanentes guías, a la causa de Dios, la Patria y la Familia, pero sin tercerías espontáneas y por lo general falaces y os reiteramos nuestra genuina e intransferible vocación de servir sin ser serviles, y de respetar las jerarquías sin admitir el abuso de ellas, ni consentir en la arbitrariedad arrogante y —al final, estéril—.

Desde el fondo de tres cuartos de siglos, setenta y cinco años de historia, dura historia de una patria en frecuentes e inmerecidos saltos, asaltos y sobresaltos, setenta y cinco promociones, es decir, cinco generaciones de peruanos os agradecen vuestra inspiración y vuestro rumbo. Y aquellos que por amor de cumplir vuestras lecciones, sacrificamos alguna vez parte del lema de nuestro Colegio, os venimos a decir con orgullosa humildad: Permiso para trasponer el umbral de nuestra vieja casa; permiso para aspirar de nuevo el aroma de vuestra sabiduría, experiencia y candor; permiso para escaparnos de la apretada emoción de tantos recuerdos apremiantes; diciéndonos en dulce represalia de toda la bondad con que nos habéis regalado: Ahora es vuestro turno, el de aprender nuestro lenguaje prieto, lacerado de incógnitas y frustraciones, ahora, como en el destruido gran patio del Colegio, os decimos, no al empezar, sino al terminar el recreo —y el sí— creó: **Non père, preñez la boule.**

Nota sobre José Santos Chocano

CARTA DE JOSE SANTOS CHOCANO A VALLE INCLAN

En 1920, el poeta José Santos Chocano pasa por uno de los momentos cruciales de su agitada existencia. A solas, con su soberbia y su verdad, se encuentra el poeta frente a la pena de muerte; acusado por el bando "unionista" de ser autor intelectual del bombardeo contra la ciudad de Guatemala. **El señor Presidente**, amigo de la víspera, es uno de los últimos en acumular cargos contra él.

José Santos Chocano remite desde la prisión una carta a Don Ramón María del Valle Inclán y Montenegro, que fue publicada por Luis Araquistain en la revista **España**.¹ La petición del acusado encontró resonancia en casi toda la intelectualidad hispánica a través de Don Ramón. Con esta actitud Valle Inclán se retrataba por su nobleza y generosidad como un digno descendiente de Don Manuel Bermúdez y Bolaño, aquel antecesor real o imaginario que asume vida literaria en las páginas del cuento **Mi bisabuelo**.

"Don Manuel Bermúdez y Bolaño, mi bisabuelo, fue un caballero alto, seco, con los ojos verdes y el perfil purísimo. Hablaba poco, paseaba solo, era orgulloso, violento y muy justiciero".

El poeta peruano había conocido al autor de **Romance de lobos** en Madrid, "en una cervecería de Las Hileras", allá por el año de 1905.² Aunque ese testimonio de la realidad política hispanoamericana que se llama **Tirano Banderas** es publicado en 1926, ya su autor había estado en América al finiquitar el siglo

-
- (1) **España**. Santos Chocano. En: "España". Nº 280. Madrid, 11 de septiembre de 1920.
(2) Cfr.: L. A. Sánchez. **Aladino o Vida y Obra de José Santos Chocano**. Ciudad de México. Ed. B. Costa-Amic. 1960, pág. 160.

XIX, habiéndose dado cuenta por lo tanto, de la ralea y la perversidad de las tiranías criollas y de las reacciones populares que a su turno podrían engendrar. Este acercamiento a una América por naturaleza retorcida y esperpéntica ha sido registrado por Valle Inclán en una epístola a Alfonso Reyes.

“Estos tiempos trabajaba en una novela americana *Tirano Banderas*, la novela de un tirano con rasgos de Doctor Francia, de Rosas, de Melgarejo, de López y de Don Porfirio. Una síntesis el héroe, y el lenguaje una suma de modismos americanos de todos los países de lengua española, desde el modo lépero al modo gaucho. La República de Santa Trinidad de Tierra Firme es un país...”³

¿Qué destinatario más caracterizado para formarse “un cabal concepto” por el que atravesaba el poeta, que Don Ramón?

Lo cierto es que el autor de *Alma América*, a despecho de su controvertido proceder en el gobierno guatemalteco, y cuyas experiencias en la corte de Manuel Estrada Cabreda presagiaba la tragedia del “Vatecito Larrañaga”, el bardo reflejado “en los espejos cóncavos” de *Tirano Banderas*, remite su pública misiva desde la Penitenciaría Central de Guatemala, invocando en la persona del novelista gallego su sentido de justicia. Consecuente con la antigua amistad que los unía, Don Ramón, ante la inminencia del fusilamiento de Chocano, fue uno de los firmantes del documento de apelación, denunciando el posible crimen. José Santos Chocano fue liberado el 16 de octubre de 1920.

Penitenciaría Central

Guatemala, 5 de Agosto

Sr. D. Ramón del Valle Inclán

Madrid

Mi inolvidable y admirado amigo:

Llega hasta mi “Bartolnia” —que así se llaman por estos mundos el calabozo— el rayo de luz que importa la nobleza con que se empeñaran en favor de mi libertad los intelectuales españoles. Me dan la seguridad —y no dudo un solo instante de ello— de que

(3) Revista de la Universidad de México. *Cartas inéditas de Valle Inclán*. En: Revista de la Universidad de México. Vol. XXI, Nº 2, pág. 11. Octubre de 1966.

entre las firmas amigas, figura la de Usted. ¿Iba a faltar en semejante concurso de hidalguía y cultura? Tal seguridad me decide a rogarle a Usted que, colocándose con su privilegiada imaginación en lugar mío, dé las gracias a todos con la efusión del caso, y haga a todos extensiva el abrazo que le envío con la masculinidad de quien se siente digno del favor que se le hace. Comuniqué Usted a todos que ni por un momento daré motivo para que se arrepientan ni menos avergüencen de su actitud en favor mío.

Forme Usted, y hágalos de todos formar, cabal concepto de mi verdadera situación, por el recorte que le acompaño, y que, si se juzga pertinente, podría ser reproducido con esta noticia adicional. Después de tal publicación, la enemistad política ha callado.

LA FALSA ARENGA DE JOSE SANTOS CHOCANO

He leído últimamente reproducidas, en algunos órganos de la prensa, palabras que me atribuyó, el 10 de abril, una publicación de combate muy explicable en su oportunidad. Es correcto hacer constar que "El Unionista" no ha vuelto a decir nada.

Si alguien haya quien le conste haber pronunciado yo arenga o discurso en La Palma, durante la llamada "Semana Trágica" o a quien le conste haber aconsejado yo al ex-presidente bombardear y destruir la ciudad en que estaba mi esposa y mis pequeños hijos, tenga el valor cívico de dar su nombre en estas columnas o de comparecer a formalizar un cargo ante el Tribunal Militar que me juzga, cumpliendo así con sus verdaderos deberes ciudadanos. Creo estar para ello sometido a una indagatoria judicial, en la que hasta ahora no ha aparecido una sola declaración contra mí.

A los que afirman lo que no les consta y aún sin necesidad ni motivo lo propagan, huelga el calificarlos.

Espero que la justicia no sea suplantada por la malevolencia de los que, en la prensa, explotan la credulidad de los imbéciles.

Penitenciaría Central, 2 de Agosto de 1920.

José Santos Chocano

La ley Universitaria Francesa

GENESIS

Al margen de su indiscutible calidad rectora de las actividades universitarias y de su papel orientador o encauzador, para citar con más propiedad, la ley universitaria francesa es un serio intento para armonizar lo imposible, para hacer concordar lo que jamás puede ser conciliado: las exigencias de un orden nuevo —malo o bueno, será el historiador quien ha de decidirlo— con los crujidos de una sociedad que amenaza desplomarse. Sin embargo, y esto es únicamente gracias al genio intelectual francés, la ley establece saludables aspectos para la casa universitaria y que, frente al estado anterior, significa avance. Sin embargo, pese a sus logros, como todo intento de conciliación se ha visto enfrentado al fracaso. Los acontecimientos de París en las últimas semanas son eficaz y contundente argumento en favor de los alcances que exponemos. Pese a ser buena, llegó tarde y dio muy poco. El milagro legislativo inglés mencionado por el Conde de Tocqueville, "... árbol antiguo sobre el que los legisladores han injertado sin cesar los retoños más extraños con la esperanza de que, aunque de frutos diferentes, se confundirá por lo menos su follaje con el tallo venerable que los sostiene"; no se ha producido y el tronco, es decir el cuerpo social francés, ha rechazado el injerto.

El legislador francés encuentra un convulsionado panorama e igual como suele suceder al querer curar males sociales con enmendaturas legales, el fruto no ha sido bueno. Dentro del marco social francés, sensiblemente rezagado frente a la revolución tecnológica de las dos últimas décadas del siglo, y que han marcado una nueva etapa industrial, revolución industrial como algunos gustan llamarla, y cuyo hito son la energía atómica, la navegación aérea supersónica, la automatización industrial, las comunicaciones espaciales, y la cibernética llevada al extremo de hacer hablar a la máquina no ya al hombre, sino a otras máquinas.

Paralelamente, el frente económico-político sufría, en el plano de la civilización occidental, no lo olvidemos, transformaciones insospechadas. La abertura de fronteras se convierte en una rea-

lidad preñada de hondas y halagüeñas premoniciones, su rudimentaria e instrumental expresión, el Mercado Común Europeo, enfatiza materialmente esta concepción. Y en el orden de las ideologías políticas, la ola de fondo, barre los arcaicos cartabones de las cuatro primeras décadas de este siglo. El "capitalismo" de los "tycoons" no interesa a nadie y, paradójicamente, el socialismo de concepción ortodoxa, resulta algo desusado, por lo menos decir. Dentro de esta breve limitación que hemos trazado, la Universidad francesa no podía escapar a la regla general. Inexorablemente estaba ligada al destino de la sociedad que la cobija, la cual, repitámoslo, se ha marginado de los avances que han de determinar la sociedad del futuro. Estando en crisis el habitáculo social, la Universidad entraba igualmente en crisis. La rigidez social francesa, la aparente estabilidad política, para un pueblo que siempre ha tenido una revolución junto a la chimenea, hizo volar en pedazos el medio circundante en mayo de 1968.

Como todo grupo conservador, el sector dirigente francés cree que la inmutabilidad es la mejor solución para la problemática de gobierno. La "flauteuse" intentona de mantener un ejército atómico, capaz de equipararse con el de los gigantes ruso y americano significa la futura destrucción de Francia, comprometiendo su desarrollo económico y social por generaciones. Pese a ello, los tonos sombríos del cuadro siguen apareciendo. Autoritarismo, casi absolutismo gubernamental, oligarquía dirigente que impide el acceso a la política a quienes no son del **grupo**. El centralismo heredado de Colbert, Richelieu y Mazarino, sustentado por Napoleón, se yergue hoy día, para gloria o hecatombe de Francia, con igual vigor que en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX y haciendo que "millones de franceses sufran el ser tratados como menores", según el decir de Serván Schreiber. Añadamos a estos factores negativos, aparentemente alejados de la fenoménica general, el inmenso contorno en que se desarrolla el drama de Francia: capitalismo, es decir, empresa, utilidades, precios competitivos, mercados, en una palabra economía que cada día tiende a convertirla en la colonia de los Estados Unidos y para la cual no ha adaptado aún sus instituciones.

Quizá lo anterior pueda explicar por qué una simple aparente revuelta estudiantil promovida por un grupo de "doce rabiosos", alcanzó la magnitud mundial que sabemos, se apoderó de la calle, se hizo dueña de todos los centros industriales importantes, paralizó a Francia durante quince días, despedazó a todos los partidos políticos, sin excepción alguna y, agotada pero no vencida, llegó a los acuerdos de Grenelle y nos mostró el rápido espectáculo, de ver al poderoso partido comunista francés actuando

como salvador de la sociedad burguesa!!. Pero, disculpas al lector, nos salimos del marco de apreciación sobre la ley universitaria.

Contenidos y Alcances

¿Qué era, cómo era, la Universidad Francesa antes de mayo? En la medida que podamos responder a esta cuestión, podremos darnos una idea sobre la ley 68-978, de Orientación de la Enseñanza Superior. La característica "sine quanon" de la Universidad fue el centralismo autoritario llevado a su máxima expresión. Parecería como si todos los gobiernos, todos los sistemas políticos de Francia, durante los últimos 50 años, se hubiesen esmerado en convertir a la Universidad en un bastión del autoritarismo y de la autocracia. Paralelamente, se iba produciendo, como es natural, una esclerosis de la enseñanza como sistematización y propagación de conocimientos. Esto en primer lugar.

En el plan administrativo, la Universidad era una superposición de dos entidades bien diferenciadas; la sólida casta burocrática nacional, que en Francia tiene formulados hasta serios ensayos filosóficos, y cuya expresión tangible es la ENA —Escuela Nacional de Administración— y, por otra parte, el cuerpo profesoral, ambos reclamándose la perennidad y la inmortalidad en el gobierno de la casa universitaria. La ley salva o deshace, algunas veces, esta peligrosa dualidad de poderes enquistados secularmente.

En el plano administrativo, la concepción de Facultad es pulverizada. La nueva unidad de base universitaria es la **unidad de enseñanza** que, al igual que la Universidad, es, conforme a la ley, "establecimiento público científico y cultural".

La ley concede, y esto es otra gran conquista para los destinos futuros de la Universidad, iguales prerrogativas, tanto a las actividades docentes, es decir de enseñanza, de divulgación de conocimientos; cuanto a las actividades de pura investigación. Así la Universidad se convierte en una verdadera antena intelectual del cuerpo social a la cual pertenece, pues no sólo "distribuye" conocimientos, sino que también los "fabrica". Esto se aprecia muy fácilmente. En toda su amplia extensión, en sus nueve títulos, que comprenden 46 artículos, se ve ese afán de poner en un mismo plano a ambas labores, que son propias de la Universidad moderna.

Cada establecimiento, o cada **unidad de enseñanza**, puede ser de carácter científico o cultural. O, si lo prefiere, mixto. Pero sea cual fuere su identidad, será libre de formularse sus propios

estatutos. De elegir sus normas pedagógicas, de investigación, de organización, de control de labores; que mejor prefiera. Cada unidad será dirigida por un presidente electo. Puede ser autónoma o bien agregarse, de "motu proprio", a otra entidad superior.

La unidad de enseñanza igualmente es libre de contratar el personal que crea más conveniente para poder cumplir sus propios fines.

En el plano financiero, desaparecen los controles "a priori" o de auditoría previa, como solemos llamarlos. Los presupuestos son autónomos para cada unidad de enseñanza. El control presupuestal se ejercerá después de efectuado el gasto. Las fuentes de sustención presupuestal son dobles: pública (rentas específicas del Estado: a través de los Ministerios de Educación, de la Cultura, de la Juventud y los Deportes, de la Investigación) y rentas privadas, propias de cada entidad, (donaciones, herencias, derechos de exámenes, ...) La responsabilidad para la ejecución presupuestal recaerá sobre el presidente electo de cada unidad. Como se comprende fácilmente, esto significa una gran viabilidad en la ejecución de los programas, que no se verán alterados por rémoras iniciales.

La participación

La ley sanciona, por primera vez en la historia de Francia, la participación de los estudiantes en los organismos de gobiernos de sus unidades. La proporción del tradicional tercio para cada elemento constitutivo.

La otra tercera parte de cada consejo la formarán las personas externas, o ajenas a la Universidad. Modo éste de asegurar sus nexos con la colectividad circundante. Estas personalidades deberán ser, conforme al espíritu y letra de la ley, "... representativas de las colectividades locales y de las actividades regionales".

Los profesores y los estudiantes serán elegidos en colegios electorales separados.

Los controles

Se establecen, a través del aparato légal, aparatos de control. Disciplinario, tanto para docentes como para estudiantes. Se especifica en sus dispositivos —art. 38— la constitución de las instancias disciplinarias y las penas a fijarse en cada caso, las cuales deberán ser determinadas en un decreto posterior del Consejo de Estado.

Sin embargo donde la ley muestra su flaqueza es en el absoluto y casi determinante control que, en última instancia, ejercerá sobre la vida universitaria francesa el ministro de la educación nacional quien, en primer lugar, preside el **consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación**, organismo de elevada jerarquía que, entre otras muchas funciones, **distribuye** la participación presupuestal de cada universidad y de cada unidad, planifica la enseñanza, obteniendo a través de esta disposición legal indubitables ventajas de carácter regional.

En resumen, como lo ha sostenido el rector Antoine, el ministro queda "...como el gran dispensador de créditos, y no es particularmente la autonomía quien lo volverá más generoso"¹ Preciso es aclarar que esta distribución de créditos, queda limitada hasta un punto: el nivel global de universidad.

* * *

13 noviembre de 1968

Nº 10579

DIARIO OFICIAL DE LA REPUBLICA FRANCESA

LEYES

Ley Nº 68-978 del 12 de noviembre de 1968 de orientación de la enseñanza superior (1)

La Asamblea nacional y el Senado han adoptado,
El Presidente de la República promulgado la ley, y cuyo tenor es el que sigue:

TITULO I

MISION DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR

Artículo 1.— Las universidades y los establecimientos a los cuales se extiende las disposiciones de la presente ley, tienen por misión fundamental la elaboración y la transmisión del conocimiento, el desarrollo de la investigación y la formación de los hombres.

Las universidades deben preocuparse de llevar al más alto nivel y al mejor ritmo de progreso las formas superiores de la

¹ "L'Entreprise — Nº 692 — 14/21 diciembre 1968.

investigación y a procurar el acceso a las mismas de todos aquellos que tienen vocación y capacidad.

Deben responder a las necesidades de la nación proporcionándoles los cuadros en todos los dominios y participando en el desarrollo social y económico de cada región. En esta tarea deben conformarse a la evolución democrática exigida por la revolución industrial y técnica.

Ante los docentes e investigadores, deben asegurar los medios que les permitan ejercer su actividad de enseñanza y de investigación en las condiciones de independencia y de serenidad indispensables a la reflexión y a la creación intelectual.

Ante los estudiantes, deben esforzarse en asegurar los medios de su orientación y de la mejor elección de la actividad profesional a la cual esperan consagrarse y brindarles a este fin, no sólo los conocimientos necesarios, sino los elementos de formación.

Propiciarán las actividades culturales, deportivas y sociales de los estudiantes, condición esencial de una formación equilibrada y completa.

Forman los maestros de la educación nacional, velando por la unidad general de esta formación —sin perjuicio de la adaptación de las diversas categorías de profesores a sus tareas respectivas— y permitiendo la continua mejora de la pedagogía y la renovación de conocimientos y métodos.

La enseñanza superior debe estar abierta a los antiguos estudiantes así como a las personas que no han tenido la oportunidad de proseguir sus estudios a fin de permitirles, según sus capacidades, mejorar sus opciones de promoción o de convertir su actividad profesional.

Las universidades deben contribuir, sacando partido de los nuevos medios de difusión de los conocimientos, a la educación permanente al alcance de todas las categorías de la población y a todos los fines que ello pueda significar.

De una manera general la enseñanza superior —conjunto de enseñanzas que siguen a los estudios secundarios— concurre a la promoción cultural de la sociedad y por lo mismo a su evolución hacia una responsabilidad más grande de cada hombre en su propio destino.

Artículo 2.— Las universidades, así como las instituciones regionales y nacionales contempladas en el título II, toman en el cuadro definido por los poderes públicos, las iniciativas y disposicio-

nes necesarias para organizar y desarrollar la cooperación universitaria internacional, remarcablemente con las universidades de total o parcial uso de la lengua francesa. Lazos particulares deben ser establecidos con las universidades de los Estados miembros de la comunidad económica europea.

TITULO II

LAS INSTITUCIONES UNIVERSITARIAS

Artículo 3.— Las universidades son establecimientos públicos de carácter científico y cultural y de servicios comunes a estas unidades. Ellas asumen el conjunto de actividades ejercidas por las universidades y facultades actualmente en actividad, así como, bajo reserva de las derogaciones que podrían ser promulgadas por decreto, por los institutos que les son anexos.

Aunque las unidades de enseñanza y de investigación no constituyan establecimientos públicos, ellas se benefician con las posibilidades propias de gestión y de administración que resulten de la presente ley y de los decretos expedidos para su aplicación.

Los decretos expedidos posteriormente al informe emitido por el consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación fijan la relación de los establecimientos públicos de enseñanza superior dependientes del ministro de la educación nacional a los cuales se extenderán las disposiciones de la presente ley con las adaptaciones que se podrán imponer, para cada uno de ellos, la misión particular que les son propias. Por decretos se determinarán aquellos establecimientos que serán agregados a las universidades.

Artículo 4.— Los establecimientos públicos de carácter científico y cultural son creados por decreto después de la opinión emitida por el consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación.

Las unidades de enseñanza y de investigación que no tienen calidad de establecimientos públicos de carácter científico y cultural son creados por resolución del rector de academia.

Artículo 5.— Las universidades y los otros establecimientos públicos de carácter científico y cultural dependientes del ministro de la educación nacional pueden acordar convenios de cooperación con otros establecimientos públicos o privados.

Un establecimiento puede ser agregado a una universidad, por decreto, a su solicitud y a solicitud de la universidad, luego del

informe del consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación. Los establecimientos agregados conservan su personalidad moral y autonomía financiera.

Artículo 6.— Una o muchas universidades pueden ser creadas en la jurisdicción de cada academia.

Las universidades son pluridisciplinarias y deben asociar, tanto como les sea posible, las artes y las letras a las ciencias y a las técnicas. Pueden tener, sin embargo, una vocación dominante.

Artículo 7.— Algunas universidades pueden crear servicios u órganos de interés común. Estas creaciones son aprobadas por el ministro de la educación nacional en conformidad a la opinión del consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación. Las deliberaciones instituyendo estos servicios son asimiladas a las deliberaciones de orden estatutario.

Artículo 8.— En cada región es instituido por decreto un consejo regional de la enseñanza superior y de la investigación.

Estos consejos comprenden representantes elegidos de las universidades, representantes elegidos de los establecimientos de enseñanza superior y de la investigación independiente de estas universidades y, en un tercio, personalidades exteriores representativas de las colectividades locales y de las actividades regionales.

Los docentes y los estudiantes representantes de las universidades y de los establecimientos de carácter científico y cultural dependientes del ministro de la educación nacional son elegidos en escrutinio secreto y en colegios separados para los docentes y para los estudiantes miembros de los consejos de universidad y de los consejos de establecimiento. Los docentes así elegidos han de serlo, por mitad, entre aquellos que ejercen las funciones de profesor o de maestro de conferencias.

El decreto que instituye los consejos regionales de la enseñanza superior y de la investigación fija su composición y las condiciones de designación o elección de sus miembros.

Estos consejos contribuyen en su jurisdicción a la previsión, a la coordinación y a la programación de la enseñanza superior y de la investigación dependiente del ministro de la educación nacional. Dan su opinión sobre los programas y sobre las solicitudes de créditos de las universidades y de otros establecimientos públicos de carácter científico y cultural de esta jurisdicción.

Aseguran todas las relaciones y coordinaciones con los organismos encargados del desarrollo regional.

Dan su opinión sobre la elección de las categorías de las personalidades externas llamadas a entrar en los consejos de universidad señaladas en el artículo 13.

Artículo 9.— Se instituye, bajo la presidencia del ministro de la educación nacional, un consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación que comprende a los representantes elegidos de los establecimientos de enseñanza superior y de la investigación independientes de estas universidades y, en un tercio, personalidades ajenas a la universidad representantes de los grandes intereses nacionales.

Los docentes y estudiantes que representan a las universidades y a los establecimientos de carácter científico y cultural dependientes del ministro de la educación nacional son elegidos en escrutinio secreto y en colegios diferentes para los docentes y para los estudiantes miembros de los consejos de universidad y de los consejos de establecimiento.

Un decreto fija la composición del consejo nacional así como las condiciones de designación de sus miembros.

El consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación:

1.— Prepara la planificación de la enseñanza superior y de la investigación en unión con los organismos encargados de los planes periódicos nacionales, teniendo en cuenta a estos últimos y en vista de una perspectiva a más largo término.

2.— Controla los programas y las solicitudes de créditos de las universidades y de otros establecimientos de enseñanza superior dependientes del ministro de la educación nacional; es obligatoriamente consultado sobre la repartición de las dotaciones presupuestales entre los diferentes establecimientos.

3.— Da su opinión al ministro de la educación nacional sobre las oposiciones emitidas por los rectores, en conformidad al artículo 10 de la presente ley, a las deliberaciones de los consejos de los establecimientos.

4.— Hace todas las proposiciones y da su opinión sobre las medidas relativas a la concordancia de los estatutos de los diferentes establecimientos públicos de carácter científico y cultural y asume una misión general de coordinación entre las universidades y los otros establecimientos.

5.— Hace todas las proposiciones y da su opinión sobre las medidas relativas a la obtención de diplomas nacionales depen-

dientes del ministro de la educación nacional y a la promulgación de reglas comunes para la prosecución de los estudios.

El consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación ejerce las atribuciones que, actualmente, son propias del consejo de la enseñanza superior. Puede funcionar en secciones y hacer suyas la opinión de las comisiones correspondientes a las diversas disciplinas.

Artículo 10.— El rector de academia asegura la coordinación de la enseñanza superior y de los otros grados.

En calidad de canciller de las universidades de su academia, representa al ministro de la educación nacional ante los órganos estatutarios de carácter científico, dependientes de su ministerio, asiste a sus sesiones o se hace representar; puede suspender el efecto de sus deliberaciones por razones graves, hasta la decisión del ministro de la educación nacional quien debe estatuir en los tres meses, después de la consulta hecha al consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación

El rector de academia representa al ministro de la educación nacional ante el consejo nacional y preside este consejo.

TITULO III

AUTONOMIA ADMINISTRATIVA Y PARTICIPACION

Artículo 11.— Los establecimientos públicos de carácter científico y cultural y las unidades de enseñanza y de investigación constituidas por estos establecimientos determinan sus estatutos, sus estructuras internas y sus relaciones con otras unidades universitarias, conforme a las disposiciones de la presente ley y de sus decretos de aplicación.

Las deliberaciones de orden estatutario tomarán sus acuerdos por una mayoría igual a los dos tercios de los miembros integrantes de los consejos.

Los estatutos de las unidades de enseñanza y de investigación son aprobados por el consejo de la universidad de la cual forman parte.

Artículo 12.— Los establecimientos públicos de carácter científico y cultural son administrados por un consejo elegido, y dirigidos por un presidente elegido por ese consejo.

El número de miembros de estos consejos no puede ser su-

perior a ochenta para los establecimientos y a cuarenta para las unidades.

Artículo 13.— Los consejos están compuestos, en un espíritu de participación, por los docentes, investigadores, estudiantes y por los miembros del personal no docente. Nadie puede ser elegido en más de un consejo de universidad ni en más de un consejo de enseñanza y de investigación.

En el mismo espíritu, los estatutos deben prever en los consejos de universidad y de establecimientos públicos independientes de las universidades la participación de personas externas escogidas en razón de su competencia y notablemente por su rol en la actividad regional; su número no puede ser inferior al sexto ni superior al tercio del efectivo del consejo. Los estatutos pueden prever igualmente la participación de personas exteriores en los consejos de unidades de enseñanza y de investigación. Las disposiciones relativas a esta participación son homologadas por un consejo de la universidad en lo que respecta a las unidades de enseñanza y de investigación que les son propias y por el ministro de la educación nacional. Conforme a la opinión del consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación, en lo que concierne a las universidades y los establecimientos de carácter científico y cultural independientemente de las universidades.

La representación de los docentes que ejercen las funciones de profesor, maestro de conferencias, maestro-asistente o de las que le son asimiladas debe ser igual, al menos a la de los estudiantes en los órganos mixtos, consejos u otros organismos donde ellos están asociados. La representación de los docentes que ejerzan la funciones de profesor o de maestro de conferencias allí, debe tener un mínimo equivalente al 60% de la asamblea de docentes, salvo derogación aprobada por el ministro de la educación nacional, conforme a la opinión del consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación.

La determinación de los programas de investigación y la repartición de los créditos correspondientes depende exclusivamente de los consejos científicos compuestos por docentes que llenen las funciones de profesor, maestro de conferencias o eventualmente maestro-asistente, de investigadores del mismo nivel y de personas elegidas en función de su competencia científica.

Para la gestión de los centros y de los laboratorios de investigación sólo pueden formar parte de los colegios electorales de docentes, de investigadores y de estudiantes, y ser elegidos para estos colegios, los docentes y los investigadores que tengan

publicaciones científicas en su activo y los estudiantes del tercer ciclo ya comprometidos en trabajos de investigación.

Artículo 14.— Los representantes de las diversas categorías en los consejos de las unidades de enseñanza y de investigación, en los consejos de las universidades y en los consejos de otros establecimientos públicos de carácter científico y cultural son designados periódicamente en escrutinio secreto efectuado en colegios distintos.

Un decreto determinará las condiciones en las cuales los estudiantes impedidos de votar personalmente, serán admitidos a hacerlo por procuración, o, en su defecto, su exclusión de las bases del cálculo del quórum previsto en el pasaje siguiente.

Los representantes de los estudiantes son elegidos en escrutinio de lista en un solo comicio, mediante cédulas con una sola lista y sin voto preferencial, con representación proporcional. Se tomarán disposiciones para asegurar la regularidad del escrutinio y la representatividad de los elegidos, especialmente en lo que respecta a la prohibición de las inscripciones electorales múltiples en dos o varias unidades de enseñanza y de investigación y cuidando, por la institución, que el quórum de estudiantes no sea inferior al 60% de los estudiantes inscritos. Si el número de votantes es inferior a 60% de los estudiantes inscritos, el número de cargos a elegirse será fijado en proporción directa a la cifra real de electores.

Las elecciones de los delegados estudiantiles tendrán lugar, en la medida de lo posible, en colegios distintos según los años o ciclos de estudios.

El derecho de sufragio está reservado a los estudiantes que hayan satisfecho las exigencias normales de escolaridad, el año precedente. El porcentaje de los representantes de los estudiantes del primer año no podrá exceder a un quinto del total de los representantes de los estudiantes, cuando la unidad comprenda más de dos años.

Los estudiantes extranjeros regularmente inscritos en un establecimiento de enseñanza superior tienen el derecho de voto. Son elegibles solamente los estudiantes pertenecientes a países con los cuales existen acuerdos de reciprocidad.

Un decreto fijará la composición de los colegios electorales y las modalidades de los recursos de impugnación.

Artículo 15.— El presidente de un establecimiento asegura su representación ante terceros. Es elegido por cinco años y no

es reelegible inmediatamente. Salvo derogación decidida por el consejo con una mayoría de dos tercios, debe tener la categoría de profesor titular del establecimiento y ser miembro del consejo; si no es profesor titular, su nominación debe ser aprobada por el ministro de la educación nacional, después de la opinión del consejo nacional de la enseñanza superior.

El director de una unidad de enseñanza y de investigación es elegido por tres años. Salvo derogación decidida por el consejo con una mayoría de dos tercios, debe tener la categoría de profesor titular, de maestro de conferencias o de maestro-asistente del establecimiento y ser miembro del consejo. Si no es profesor titular, maestro de conferencias o maestro-asistente, su nominación debe ser aprobada por el ministro de la educación nacional, conforme a la opinión del consejo de la universidad, de la cual forma parte la unidad de enseñanza y de investigación.

Artículo 16.— Mediante decretos se podrán fijar las condiciones particulares de gestión de los servicios comunes a varias unidades de enseñanza y de investigación o de varios establecimientos

Artículo 17.— Las funciones de rector de academia son incompatibles con las de presidente de un establecimiento público de carácter científico y cultural y con las de director de una unidad de enseñanza y de investigación.

Las funciones de presidente de un establecimiento público de carácter científico y cultural son incompatibles con las de director de una unidad de enseñanza y de investigación.

Artículo 18.— En caso de grave dificultad en el funcionamiento de los órganos estatutarios o de defecto en el ejercicio de sus responsabilidades, el ministro de la educación nacional puede tomar, a título excepcional, todas las disposiciones necesarias, previa consulta al consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación o bien, en caso de urgencia, le informa lo antes posible. En el mismo caso, el rector tiene la calidad suficiente para tomar las medidas necesarias convenientes.

TITULO IV

AUTONOMIA PEDAGOGICA Y PARTICIPACION

Artículo 19.— Los establecimientos públicos de carácter científico y cultural y las unidades de enseñanza y de investigación

agrupadas en estos establecimientos determinan sus actividades de enseñanza, sus programas de investigación, sus métodos pedagógicos, los procedimientos de control y de verificación de conocimientos y de aptitudes, bajo las reservas de las disposiciones de la presente ley, de los estatutos del personal llamado a las funciones docentes y de investigación y de los reglamentos establecidos previa consulta al consejo nacional de la enseñanza e investigación.

Artículo 20.— Las reglas comunes para la prosecución de estudios que culminarán en la obtención de un diploma dependiente del ministro de la educación nacional, las condiciones de obtención de estos diplomas y las modalidades de protección de los títulos que confieren son definidas por el ministro, por opinión o proposición del consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación.

Las aptitudes y la adquisición de los conocimientos son controlados por los docentes de una manera regular y continua. Los exámenes finales permiten un control suplementario de las aptitudes y conocimientos.

Los títulos de Doctor son conferidos después de la sustentación de una tesis o la presentación sustentada de un conjunto de trabajos científicos originales. Esta tesis y estos trabajos pueden ser individuales o, si la disciplina lo justifica, colectivos, ya publicados o inéditos. En el caso en el cual la tesis o los trabajos resulten de una contribución colectiva, el candidato debe redactar y sostener una memoria que permita apreciar su aporte personal.

Artículo 21.— Las universidades preverán, en las unidades que las conformen, la organización de cursos de orientación para los estudiantes recientemente inscritos cuando ellas estimen útil verificar sus aptitudes en los estudios que han de emprender.

Estos cursos son obligatorios para todos los estudiantes en cuyo beneficio han sido previstos. A la culminación de estos cursos, puede recomendarse a los estudiantes elegir, en la misma universidad, otros estudios o un ciclo de enseñanza más corto adaptado a una actividad profesional. Si el estudiante sigue la recomendación, la inscripción procede de derecho. Si él persevera en su elección inicial y concluye sin éxito el año de estudios, puede ser llamado a comienzos del año lectivo siguiente a un nuevo curso pluridisciplinario cuyas conclusiones serán obligatorias.

Las universidades velarán, por todos los medios apropiados, por la orientación continua de los estudiantes, en particular al fin de cada ciclo de estudios.

Artículo 22.— El ministro de la educación nacional y las universidades tomarán, cada cual en lo que respecta, todas las disposiciones más convenientes para que, en unión de los organismos nacionales, regionales y locales calificados, puedan informar y aconsejar a los estudiantes sobre sus posibilidades de empleo y de carrera a las cuales pueden conducirles sus estudios.

Las universidades y estos organismos calificados tomarán igualmente todas las disposiciones, en respecto de su misión fundamental, para una adaptación recíproca de los profesionales y de los docentes universitarios exceptuados.

Artículo 23.— Después de haber reconocido su aptitud, las universidades organizan la acogida de los candidatos ya comprometidos en la vida profesional, posean o no títulos universitarios. Les propiciarán acceder a la enseñanza de formación o de perfeccionamiento y obtener los correspondientes diplomas. El contenido de la enseñanza, los métodos pedagógicos, la sanción de los estudios, y el calendario y los horarios son especialmente adaptados.

Artículo 24.— Las universidades tenderán a la organización de la educación permanente en las unidades de enseñanza y de investigación que ellas agrupen, en los establecimientos que les son agregados y en los servicios que creen a este efecto. Esta actividad es organizada en unión con los organismos colectivos regionales y locales, los establecimientos públicos y los otros organismos interesados.

Artículo 25.— Las universidades organizan la educación física y los deportes en unión con los organismos calificados. Facilitan la participación o la asociación de docentes a estas actividades.

TITULO V

AUTONOMIA FINANCIERA

Artículo 26.— Los establecimientos públicos con carácter científico y cultural disponen, para el cumplimiento de su misión, de instalaciones, personal y créditos que les son afectados por el Estado. Disponen además de otros recursos, provenientes especialmente de herencias, donaciones y fundaciones, remuneraciones de servicios, fondos de concursos y subvenciones diversas.

Artículo 27.— La ley de presupuesto fija para el conjunto de establecimientos con carácter científico y cultural dependientes del

ministro de la educación nacional, el monto total de los créditos de funcionamiento y de instalaciones que les son atribuidas por el Estado.

La repartición de los créditos personales por categoría que figura en la ley de presupuesto, así como los créditos que son afectados por ella para la investigación científica y técnica.

En consideración a sus programas y conforme a criterios nacionales, el ministro de la educación nacional, luego de la consulta formulada al consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación, reparte entre las universidades y los establecimientos públicos de carácter científico y cultural independientes, de estas universidades, los empleos que señala la ley general de presupuestos y asigna a cada uno un crédito global de funcionamiento.

Reparte, además, los créditos para las instalaciones entre operaciones, en el cuadro de las orientaciones de la planificación, luego de consultar al consejo nacional y, eventualmente, a los consejos regionales de la enseñanza superior y de la investigación. Para las operaciones escalonadas en dos o más años, comunica el conjunto del programa y la periodicidad de los pagos, figurando en el respectivo registro. Sin embargo, una fracción de los créditos asignados para el equipamiento, puede ser repartida entre los diversos establecimientos y delegada a estos últimos, siguiendo las modalidades indicadas en el párrafo anterior.

Cada establecimiento reparte entre las unidades de enseñanza y de investigación que agrupa, entre los establecimientos que le son agregados así como entre sus propios servicios, los empleos figurados en la ley y que le han sido afectados, su dotación en créditos de funcionamiento y, si es necesario, su dotación en créditos de equipamiento.

Artículo 28.— Cada establecimiento reparte en las mismas condiciones los recursos que no provienen del Estado.

Artículo 29.— Cada establecimiento vota su presupuesto, el cual debe ser balanceado y hecho público. El consejo de universidad aprueba los presupuestos de los establecimientos que le son agregados.

Los créditos de funcionamiento señalados antes son utilizados para cubrir los gastos de funcionamiento y de material de los establecimientos y de sus unidades de enseñanza y de investigación y, siendo necesario, reclutar y reenumerar personal no señalado por la ley. Los créditos de equipamiento son destinados a cubrir los gastos de capital.

Las unidades de enseñanza y de investigación no dotadas de personalidad jurídica, dispondrán de un presupuesto propio, integrado al presupuesto del establecimiento del cual forman parte. Este presupuesto es aprobado por el consejo del establecimiento.

El presidente de cada establecimiento tiene autoridad para autorizar la percepción de los ingresos y para ordenar los gastos, dentro de las limitaciones señaladas por los créditos votados.

El contador de cada establecimiento es designado por el consejo de establecimiento, escogiéndolo de una lista de aptitud aprobada conjuntamente por el ministro de la educación nacional y por el ministro de economía y finanzas. Tiene la calidad de contador público.

Los establecimientos están sometidos al control administrativo de la inspección general de la educación nacional.

El control financiero se ejerce **a posteriori**; los establecimientos son sometidos a las verificaciones de la inspección general de finanzas, sus cuentas al control jurisdiccional del Tribunal de Cuentas.

Un decreto del Consejo de Estado precisará los casos y condiciones en las cuales los presupuestos de los establecimientos deberán ser sometidos a su aprobación. Fijará su cancelación financiera.

TITULO VI

LOS DOCENTES

Artículo 30.— En los establecimientos públicos de carácter científico y cultural, dependientes del ministro de la educación nacional, el docente está asesorado por personal del Estado, por docentes asociados y por personal contratado, propio de estos establecimientos.

Los citados establecimientos pueden llamar, para los fines de la enseñanza, a los investigadores, a las personalidades externas y, eventualmente, a los estudiantes calificados.

Derogado el estatuto general de la función pública, los docentes de nacionalidad extranjera pueden, en las condiciones fijadas por un decreto del Consejo de Estado, ser nombrados para ejercer funciones en el cuerpo docente de la enseñanza superior.

Artículo 31.— El personal afectado por el Estado a las universidades y a los establecimientos que les son agregados de-

ben, bajo reserva de su estatuto particular, haber sido declarados aptos, por una instancia nacional, para ejercer las funciones para las cuales son reclutados.

El examen de las cuestiones individuales relativas al reclutamiento y a la carrera del personal, depende de cada uno de los órganos competentes, de los representantes de los docentes y personal asimilado, de un rango igual, al menos, al del interesado. Nadie puede ser elegido por más de seis años, ni reelegido inmediatamente en los organismos de competencia nacional señalados para este examen.

Artículo 32.— La selección de docentes que ejerzan funciones de profesor, maestro de conferencias o maestro-asistente, depende de organismos compuestos exclusivamente por docentes y personal asimilado de un rango igual.

Artículo 33.— Las disposiciones actualmente vigentes, relativas a la distribución de docentes, bajo forma de cátedras atribuidas personalmente a profesores, son derogadas, sin que de ello resulte otra modificación en la categoría de este personal, ni tampoco en sus derechos y garantías de los cuales ellos se benefician.

La distribución de las funciones docentes y de las actividades de investigación en el seno de un mismo establecimiento son objeto de una periódica revisión.

Los docentes señalados en el artículo anterior tienen competencia exclusiva para efectuar esta distribución, organizar el control de los conocimientos y de las aptitudes, designar a los jurados y discernir los títulos y diplomas. Pueden participar en la constitución de los jurados docentes, en condiciones reglamentarias, calificadas personalidades externas al establecimiento.

Únicamente los responsables estatutarios de los establecimientos y de las unidades de enseñanza y de investigación tienen poder para contratar o despedir, bajo reserva estatutaria, al personal colocado bajo su autoridad.

Los establecimientos fijan la extensión de la misión de dirección, de consejo y de orientación de los estudiantes que implique toda función universitaria de enseñanza y de investigación y las obligaciones de residencia y de presencia que les son conexas. No pueden dispensar, parcial o totalmente, estas obligaciones, a no ser excepcionalmente y por un reglamento homologado por el ministro previa opinión del consejo nacional de la enseñanza y de la investigación.

Artículo 34.— Los docentes y los investigadores gozan de una plena independencia y de una entera libertad de expresión en el ejercicio de sus funciones de enseñanza y de sus actividades de investigación, bajo las reservas que les son impuestas, conforme a las tradiciones universitarias y a las disposiciones de la presente ley, y de los principios de objetividad y de tolerancia.

TÍTULO VII

FRANQUICIAS UNIVERSITARIAS

Artículo 35.— La enseñanza y la investigación implican la objetividad del saber y la tolerancia de las opiniones. Son incompatibles con toda forma de propaganda y deben quedar fuera de toda actividad política o económica.

Artículo 36.— Los estudiantes disponen de libertad de información frente a los problemas políticos, económicos y sociales, en condiciones que no impliquen lesión a las actividades de enseñanza y de investigación, que no tiendan al monopolio o propaganda o que no perturben el orden público.

Los locales puestos con este fin a la disposición de los estudiantes serán en la medida de lo posible, distintos a los locales destinados a la enseñanza y la investigación. Serán externos a los recintos hospitalarios. Las condiciones de su utilización serán definidas luego de la consulta al consejo y controladas por el presidente del establecimiento o por el director de la unidad de enseñanza y de investigación.

Artículo 37.— Los presidentes de los establecimientos y los directores de las unidades de enseñanza y de investigación son responsables del orden en los locales y recintos universitarios. Ejercen esta misión dentro del marco de la ley, reglamentos generales y del reglamento interno del establecimiento.

Toda acción o provocación a una acción tendiente, a atentar contra las libertades definidas en el artículo precedente o al orden público en el recinto universitario es susceptible de sanciones disciplinarias.

Un decreto del Consejo de Estado determinará las condiciones de aplicación del presente artículo.

Artículo 38.— El poder disciplinario es ejercido, respecto a los docentes, en primera instancia por los consejos de universidad o por los de los establecimientos públicos de carácter científico

y cultural independientes, de las universidades, y, en apelación, por el consejo superior de la educación nacional.

Los consejos estatuirán, en materia jurisdiccional, una sección o comisión disciplinaria cuyos miembros son elegidos en su seno por los representantes elegidos del cuerpo docente.

Para el juzgamiento de cada asunto la sección disciplinaria, que sólo puede estar constituida por docentes de un grado igual o superior, está eventualmente completa, según los casos, ya sea por cooptación de un miembro del cuerpo al cual pertenece el compareciente, si este cuerpo no se halla representado, ya sea por nominación de representantes de los establecimientos de enseñanza superior privados.

Estas jurisdicciones, completadas con un número de miembros igual elegidos entre los estudiantes; ejercen el poder disciplinario ante los estudiantes.

Un decreto del Consejo de Estado determinará las penas aplicables y precisará la composición y funcionamiento de estas jurisdicciones.

TITULO VIII

PUESTA EN MARCHA DE LA REFORMA

Artículo 39.— Antes del 31 de diciembre de 1968 el ministro de la educación nacional establecerá, luego de la consulta formulada a las diversas interesadas, una lista provisional de unidades de enseñanza y de investigación destinadas a constituir las diferentes universidades. Los colegios electorales de las diferentes categorías, serán convocados por los rectores sobre la base de esta lista provisional en vista de elegir sus delegados. La determinación de los colegios electorales, las modalidades de escrutinios y las disposiciones necesarias a fin de asegurar la representatividad, especialmente en lo que concierne al quórum, serán fijadas por decreto, conforme a las disposiciones previstas en el Título III de la presente ley.

Artículo 40.— Los delegados así designados deberán:

- 1.— Elaborar los estatutos de las unidades a las cuales pertenecen; estos estatutos deberán ser aprobados provisionalmente por el rector de academia.
- 2.— Designar delegados de la unidad a la asamblea constitutiva provisional de la universidad.

Las unidades de enseñanza y de investigación que, al 15 de marzo de 1969, no hubieran adoptado estatutos conforme a la presente ley, podrán ser provistos a título provisorio de estatutos establecidos por decreto.

Existiendo caso en el cual las unidades de enseñanza y de investigación no hayan en esta misma fecha, designado a sus delegados ante la asamblea constitutiva provisional de la universidad; serán nombrados por los docentes, estudiantes y otros personales de estas unidades, quienes designarán directamente sus representantes ante dicha asamblea.

Artículo 41.— Los representantes elegidos por las unidades, o elegidos directamente, en las condiciones previstas en el artículo 40 integrarán la asamblea constitutiva provisional de la universidad. Elaborarán los estatutos de la universidad, que deberán ser aprobados por el ministro de la educación nacional y ellos designarán sus representantes al consejo nacional.

La estructura de los colegios electorales, las reglas relativas al electorado, la elección y las modalidades de votación, la composición de las asambleas serán determinadas por decreto, en conformidad a las disposiciones previstas en el Título III de la presente ley.

Tres meses después de la publicación de la resolución ministerial designando a las universidades de una academia, aquellas que no hubieran ceñido sus estatutos conforme a las disposiciones de la presente ley podrán ser dotadas de estatutos por decreto.

Las universidades provistas regularmente de un estatuto serán designadas por decreto como establecimientos públicos de carácter científico y cultural.

Artículo 42.— Decretos del Consejo de Estado reglamentarán las modificaciones de los derechos y obligaciones de los antiguos establecimientos, así como, su transferencia a los establecimientos públicos de carácter científico y cultural creados en aplicación de la presente ley.

Artículo 43.— El consejo nacional de la enseñanza superior y de la investigación podrá estar constituido valaderamente cuando un conjunto de universidades que agrupen a la mitad del total de docentes y estudiantes de Francia hayan adaptado sus estatutos y designado a sus representantes. Entonces será suprimido el consejo de la enseñanza superior.

Artículo 44.— Para facilitar la instauración de las instituciones previstas en la presente ley, se podrá decidir mediante decretos la derogación de las disposiciones legislativas y reglamentarias; establecer medidas provisorias destinadas a asegurar la gestión de los establecimientos universitarios, al desarrollo de sus actividades de enseñanza y de investigación y la transición entre las antiguas y las nuevas instituciones.

TITULO IX

DISPOSICIONES FINALES

Artículo 45.— En lo que concierne a los docentes superiores relacionados con las profesiones médico-dentales y las investigaciones que les son asociadas, quedan vigentes las disposiciones contenidas en la ordenanza Nº 58-1373 del 30 de diciembre de 1958 y el código de salud pública, las cuales seguirán siendo aplicables para los establecimientos y unidades definidas por la presente ley bajo reserva de las necesarias mejoras que serán objeto de decretos del Consejo de Estado.

El ministro de asuntos sociales estará relacionado con todas las disposiciones concernientes a las enseñanzas médicas, farmacéuticas y odontológicas, así como las investigaciones que de ellas dependen.

Artículo 46.— Las disposiciones de la presente ley relativa a la investigación se aplican únicamente a la investigación no orientada efectuada en las universidades y en los otros establecimientos de enseñanza superior, con la finalidad de mantener la enseñanza en el más elevado nivel de conocimientos.

Las disposiciones de la presente ley no tienen por objeto modificar ni la misión del centro nacional de investigación, ni las modalidades de su intervención ni la competencia de los organismos consultivos que dependen de él, en especial el comité nacional de la investigación científica.

La presente ley será ejecutada como ley del Estado.

Dada en París, el 12 de noviembre de 1968.

CH. DE GAULLE

Por el Presidente de la República:

El primer Ministro:

Maurice Couve de Murville

El Ministro de Estado Encargado de
Asuntos Sociales:

Maurice Schumann

El Ministro de la Economía y Finanzas:

François Ortoli

El Ministro de la Educación Nacional

Edgar Faure

El Ministro delegado ante el Primer Ministro,
encargado de la investigación científica y de
las cuestiones atómicas y espaciales:

Robert Galley

LIBRERIA INTERNACIONAL DEL PERU S. A.

**“Treinta años al servicio de la
Cultura”**

α su disposición en

Casa Matriz

Boza 879

Salón Colonial de Ventas

Colmena 733



LA EXPERIENCIA DE SUS MANOS:

Hace al

ZENITH

El televisor más fino del mundo

Su tradicional calidad de funcionamiento se debe a que todo su alambrado es hecho a mano por especialistas de gran experiencia.

No hay ningún circuito impreso y nunca se producen cortos circuitos.

Así es como se construye cada televisor ZENITH... con cuidado extra, y así viene hasta nosotros, para ofrecérselo a Ud.



ZENITH PERU S.A.

Boquagum 229 - 274 212. 270862 - 273429
y sus distribuidores autorizados.



Recientes ediciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ALZAMORA VALDEZ, Mario. Derecho Procesal Civil (Teoría del Proceso ordinario)	200.00
HERRERA SEVILLA, Guillermo. Semiología del aparato locomotor. (Columna vertebral)	80.00
LA FUENTE BENAVIDES, Rafael. De lo barroco en el Perú	225.00
LANATTA, Rómulo E. Derecho de Sucesiones	300.00
NUÑEZ, Estuardo. 4 viajeros alemanes al Perú	70.00
SANCHEZ, Luis Alberto. Un sudamericano en Norteamérica	200.00
SANCHEZ, Luis Alberto. Balance y liquidación del novecientos	140.00
TRIMBORN, Hermann. El delito en las altas culturas de América	60.00
VALCARCEL, Carlos Daniel. San Marcos, Universidad decana de América	90.00

De inminente aparición :

IBERICO, Mariano. El Espacio humano.	
MIRO QUESADA, Francisco. Iniciación Lógica.	

Pedidos, por mayor y menor, a :

**Librería de la Universidad
Nacional Mayor de
San Marcos**

Unión 1088 — Lima.



CALIDAD EN MARCHA!

GILERA



LA CAMPEONISIMA MARCA ITALIANA!

La moto que se sigue disfrutando mucho tiempo después de cancelar su última cuota! GILERA tiene una moto para cada necesidad, pero con el común denominador de la calidad GILERA!

	Precio anterior	Precio Oferta
GILERA 150	s/ 29,919	s/ 17,951
GILERA 175	s/ 31,122	s/ 18,874
GILERA 200 EXTRA	s/ 35,934	s/ 21,561
GILERA 200 G. T.	s/ 37,067	s/ 22,241
GILERA 300	s/ 42,105	s/ 25,283

UD. LA PUEDE ADQUIRIR CON GRAFACILIDADES!



**GRAF-AUTOMOVILES
SELECCIONADOS S.A.**

Av. Petit Thouars 801 - Telf. 23-3488
Av. Limatambo 3095 - Telf. 25-4538
Edif. El Pacifico - Telf. 22-8160

40%

**DE DESCUENTO
Para los socios de
esta institución**

Gaceta Sanmarquina

Boletín Informativo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Nº 54

LIMA, CINCO/FEBRERO DE 1988

PRECIO 2.00 SOLES

FUE PROMULGADA NUEVA LEY ORGANICA

Cambio de estructuras en la Un

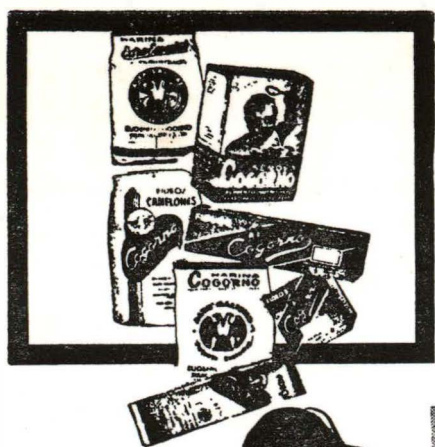
Ver Páginas 5 - 8 y 12

DEL SUMARIO CORRESPONDIENTE AL Nº 54

- El Dr. Juan de Dios Guevara, es el nuevo Rector Interino de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Texto íntegro de la nueva Ley Universitaria Peruana.
- 15,647 postulantes se presentaron este año a la UNMSM.
- Reportaje al Dr. Oscar Urteaga Ballón, sobre sus experimentos con semillas de la Epoca Precolombina.

**OFICINA DE REDACCION : Edificio Kennedy, Oficina 503,
Av. República de Chile 295, Telf. 283727.**

**PEDIDOS A "LIBRERIA DE SAN MARCOS" — Unión 1088.
Lima - Perú**



PRODUCTOS COGORNO

HARINAS

FIDEOS

Son los preferidos por su calidad, rendimiento y alto valor alimenticio.

Pídalos en Bodegas y Super Markets o a los
Teléfonos : 298030 - 298484

EUGENIO COGORNO MOLINO EXCELSIOR S. A.
C A L L A O

UNMSM-CEDOC

*La Revista "SAN MARCOS"
fue impresa en los talleres
de la Imprenta de la Uni-
versidad Nacional Mayor
de San Marcos
Jirón Paruro 119 — Lima*

UN ANTROPÓLOGO CUBANO EN EL PERÚ EN 1863

Robert R. Miller

ALCANCES Y LÍMITES DE LAS FUENTES ESCRITAS PARA LAS
GRANDES CIVILIZACIONES DE AMÉRICA

Hermann Trimborn

LO BARROCO Y MARTÍN ADÁN

Luis Alberto Sánchez

LENGUAJE Y PENSAMIENTO

Hugo Pesce

LA ARGENTINA EN SUS NOVELISTAS Y EXÉGETAS CONTEMPORÁNEOS

Enrique Pezzoni

EL INDIVIDUO EN LA CULTURA DE LA INDIA

Fernando Tola

FRAY DIEGO DE HOJEDA

Rubén Vargas Ugarte S. J.

LENGUAJE CIENTÍFICO Y LENGUAJE HISTORIOGRÁFICO

Silvio Julio

POESIA

MANUEL BANDEIRA, AMÉRICO FERRARI Y WILLIAM FAULKNER

BIBLIOGRAFIA

COMENTARIOS SOBRE EL "CABALLERO CARMELO"

Luis A. Sánchez

ANTONIO DI BENEDETTO Y LAS "ZONAS DE CONTACTO EN LA
LITERATURA".

Rosa Boldori

DOCUMENTOS

CARTA DE JOSÉ SANTOS CHOCANO A VALLE INCLÁN

LA NUEVA LEY UNIVERSITARIA FRANCESA.

