

san marcos



Octubre
Diciembre
1976

17

UNMSM-CEDOC

San Marcos

Revista de Artes, Ciencias y Humanidades, editada por la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Rector : JUAN DE DIOS GUEVARA

Director de Biblioteca y Publicaciones : Francisco Velasco Gallo
Director de "San Marcos" : Alberto Tauro

Nueva época	Lima, octubre - diciembre de 1976	Nº 17
-------------	-----------------------------------	-------

ROSA FUNG PINEDA

Curayacu: Un retorno arqueológico y la formulación de
una metodología 3

TORIBIO MEJIA XESSPE

Sitios arqueológicos del valle de Palpa, Ica 23

TEODORO L. MENESES

Datación y paternidad del drama "Apu Ollantay" 49

FELIPE APARCANA CORZO

La sociedad cuzqueña según Espinosa Medrano 83

GUILLERMO ROUILLON

Mariátegui en Guayaquil (1923) 123

JAN PETER NAUTA

Dos cuentos de la oficina 141

LUIS DE RODRIGO

Estancias del amor y la agonía 169

RODOLFO CERRON-PALOMINO

Notas para un estudio científico de la toponimia
quechua 189

INFORME:

Aspectos de la salud pública y la docencia médica en la
Unión Soviética, por Felipe A. Urquizo 213

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

Redacción: Avenida República de Chile 295, Of. 504; Lima.

CURAYACU: UN RETORNO ARQUEOLOGICO Y LA FORMULACION DE UNA METODOLOGIA

En el año 1971 con un reducido grupo de estudiantes de arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, iniciamos un programa de excavaciones en el sitio de Curayacu *, localizado en el balneario de San Bartolo que queda a unos 58 km. al sur de la ciudad de Lima. El programa, llevado a cabo en forma intermitente, duró hasta 1973 en que tuvo que suspenderse entre otras razones, por las económicas.

Aún no se ha podido redactar el informe final de lo que se logró alcanzar en los niveles Chavín e inmediatamente anteriores; pero existe, además de este trabajo, un estudio de unos cuantos ejemplares de cerámica que indican ocupación post-Chavín en el lugar (Gamero, 1972) y acaba de aparecer el análisis de la fauna (Wing, 1977).

¿Por qué decidimos realizar trabajos sistemáticos en Curayacu, si ha sido ya estudiado por Engel y Lanning? Al respecto, se hallan disponibles los informes de los resultados obtenidos. Del primero existe un corto artículo (Engel, 1956) y, del segundo, fuera de su importante publicación sobre la "Ce-

* 12°23'30" Lat. S. — 76°47' Long. O.

Nota.—Este trabajo fue leído en el I Congreso Peruano de Arqueología Andina (Lima, 3-9 de enero de 1972). Para la presente publicación se han hecho algunas modificaciones, principalmente en cuanto se refiere a la bibliografía sobre metodología arqueológica.

rámica pintada pre-Chavín de la Costa Central" (Lanning, 1961) contamos, en su tesis doctoral (Ibid, 1960), con una extensa descripción e interpretación del material cerámico, las que aparecen sintetizadas en su más reciente libro sobre la arqueología peruana anterior a los Incas (Ibid, 1967).

De acuerdo con la tendencia de la arqueología moderna, resulta un verdadero quehacer científico orientar las indagaciones hacia la solución de determinados problemas y no a la simple actividad de coleccionar ávidamente hechos fortuitos, en la errónea creencia de que los datos acumulados al ser ordenados producirán hipótesis o una teoría. Esta última actitud la podemos comprobar en la literatura local traducida a generalizaciones prematuras acerca de correlaciones históricas entre secuencias y sitios ampliamente dispersos, basadas en aislados detalles tipológicos, vagas semejanzas estilísticas o supuestas funciones que cumplieron ciertos artefactos en contextos no comprobadamente similares.

Al contrario de lo que se esperaría, el reconocimiento de la cultura como una entidad dinámica no siempre ha llevado a la comprensión del proceso, puesto que la colección de comparaciones de las diversas formas culturales en el tiempo y en el espacio, por más completa y elaborada que sea, no es una explicación de los cambios socio-culturales.

Si situamos a la arqueología dentro del ámbito de una ciencia histórico-social y no meramente de una técnica, ella no puede escaparse de formular hipótesis para su verificación en la experiencia empírica concreta; o sea que, como en toda verdadera actividad científica, debe existir en la investigación arqueológica esa interacción entre los sistemas de conceptos —hipótesis o teorías— que orientan la observación y la búsqueda sistemática de datos, los resultados de las cuales, a su vez, han de permitir la modificación, la ampliación o la sustitución de dicho esquema conceptual por otro que servirá de material a nuevas líneas de indagación que no necesariamente tienen que ser nuestras. Así tenemos que, utilizando los datos de otros arqueólogos nos hemos hecho preguntas diferentes a las de ellos, cuyas respuestas exigen la obtención de nuevos datos, como en el caso de Curayacu.

Nuestra decisión de re-estudiar Curayacu parte del planteamiento de que los fundamentos de un sistema socio-político de integración regional anterior al período del Horizonte Temprano o Chavín descuellan previamente en el área de la Costa Central, cubriendo durante el proceso de su desarrollo un territorio relativamente amplio, identificable, por el momento, desde Virú hacia el norte hasta Curayacu en el sur (Fung, 1972); aunque creemos que, posteriormente, los estudios incluirán los valles de Chilca y Mala.

La distribución de estos tempranos indicios de civilización compromete un patrón de asentamiento que abarcaba los valles costeros y las playas, existiendo entre ambos territorios una estrecha inter-dependencia, como ocurriría, por ejemplo, con Curayacu y el valle de Lurín y posiblemente también los valles de Chilca y Mala; Ancón y los valles del Chillón y Rímac; Bermejo y el valle de Fortaleza; Aspero y el valle de Supe; Las Aldas y los valles de Casma, Culebras y Huarney.

Dentro de la mencionada escala de integración socio-política sobresalen varios sitios con edificaciones monumentales; algunos de ellos, indudablemente, cumplieron la función de centros ceremoniales.

Datan del precerámico tardío las construcciones públicas de Chuquitanta o Paraíso en la parte del Chillón (Engel, 1966); Collique en la parte media del Rímac; Río Seco al norte del valle de Chancay (Wendt, 1964); Bandurria, al sur de Huacho; Aspero (Strong y Willey, 1943; Willey y Corbet, 1954; Moseley y Willey, 1973) y quizás Piedra Parada en el valle de Supe; Culebras al norte de Huarney; mientras que las de La Florida y Garagay en el Rímac y otras en Ancón, Chillón y Lurín estarían asociadas a cerámica inicial, período ubicado alrededor de los 1800 a 1,500 a. de C. (Trautman y Willis, 1966: 107-198; Matos Mendieta, 1966: 514; Lanning, 1967: 91; Patterson y Moseley, 1969: 1919; Williams León, 1971; Fung, 1972: 12; Ravines, 1975 a, b).

Entre los centros ceremoniales más notables ubicados en la playa, se puede señalar a Bermejo, al norte del valle de Fortaleza y a Las Aldas en el desierto que se extiende entre Huarney y Casma donde, en 1965, establecimos tres fases de cerá-

mica inicial (Fung, 1972) y Grieder (1976) últimamente ha reconocido tres etapas definidas de construcción.

La presencia en Curayacu de un período de cerámica inicial aún no fechado, y de elementos identificables como pertenecientes al complejo Chavín, convierten al sitio, por estar en el límite sur del área propuesta, en uno clave para elucidar algunos de los supuestos mecanismos integradores de aquel sistema socio-político que emergió tempranamente en la Costa Central. ¿Cómo y en qué momento Curayacu se articula en el desarrollo y la expansión geográfica de semejante organización social?

Para responder adecuadamente éstos y otros interrogantes que tienen que hacer con el proceso social y cultural, es necesario establecer, primero, la verdadera secuencia de los acontecimientos, procedimiento que requiere verificar y refinar la cronología planteada por Lanning, quien, al analizar los tuestos procedentes de la trinchera 10 excavada por Engel y Mary Patterson en 1955 y luego por él, estableció una secuencia de cuatro fases; pero como el autor indica, tres o cinco fases podrían haberse distinguido, siendo la adoptada de cuatro fases, una división conveniente (Lanning, 1960:196).

Las relaciones internas del sitio tendrán que ser establecidas mediante el estudio tipológico del material excavado estratigráficamente; y aquí debemos detenernos a examinar el concepto de tipología. Resulta útil hacerlo porque hemos apreciado la propensión, en nuestro medio, de seguir confundiendo la tipología con el método gráfico-cuantitativo de Ford y hasta se señala como un mal en la arqueología peruana que, después del Proyecto Virú, allá por los años 1945-1946, no se ha generalizado ni aquél ni ningún otro método de clasificación.

Que no se haya generalizado cualquier método, y no sólo en el Perú, se debe a la sencilla circunstancia de que no se ha llegado a un acuerdo sobre la bondad de determinado método. Nosotros más bien consideramos estimulante la actual situación porque, además de que nos ofrece las condiciones para cuestionar el método de Ford, nos permite ensayar otros métodos clasificatorios.

Vale la pena que exponamos en este trabajo, a pesar de resultar muy conocidos, los principios del método de Ford.

El referido método consiste en la cuantificación de los tipos de tiestos recogidos cada 10, 15 ó 20 cm. en que se dividen arbitrariamente las acumulaciones culturales. La cronología relativa descansa en la interpolación de los porcentajes logrados en los diferentes cateos profundizados aquí y acullá. La aplicación de tal método trata de conseguir muestras “libres de perturbación mecánica o de otros factores distorsionantes” (Meggers y Evans, 1969:14) con propósitos puramente cronológicos —“la interpretación completa de la historia de un sitio” (Ford, 1962:46). Sin embargo, esa historia que se presume completa de un sitio, representa únicamente la historia de aquellos recintos específicos donde se localizaron los cateos pues, como bien lo dice Struever, si las comunidades se estructuraron de acuerdo a diferentes actividades, dichas excavaciones no pueden reflejar “ni la variación completa ni la relativa importancia de las actividades de subsistencia que caracterizan a la comunidad extinta como un todo” (Struever, 1971:12-13).

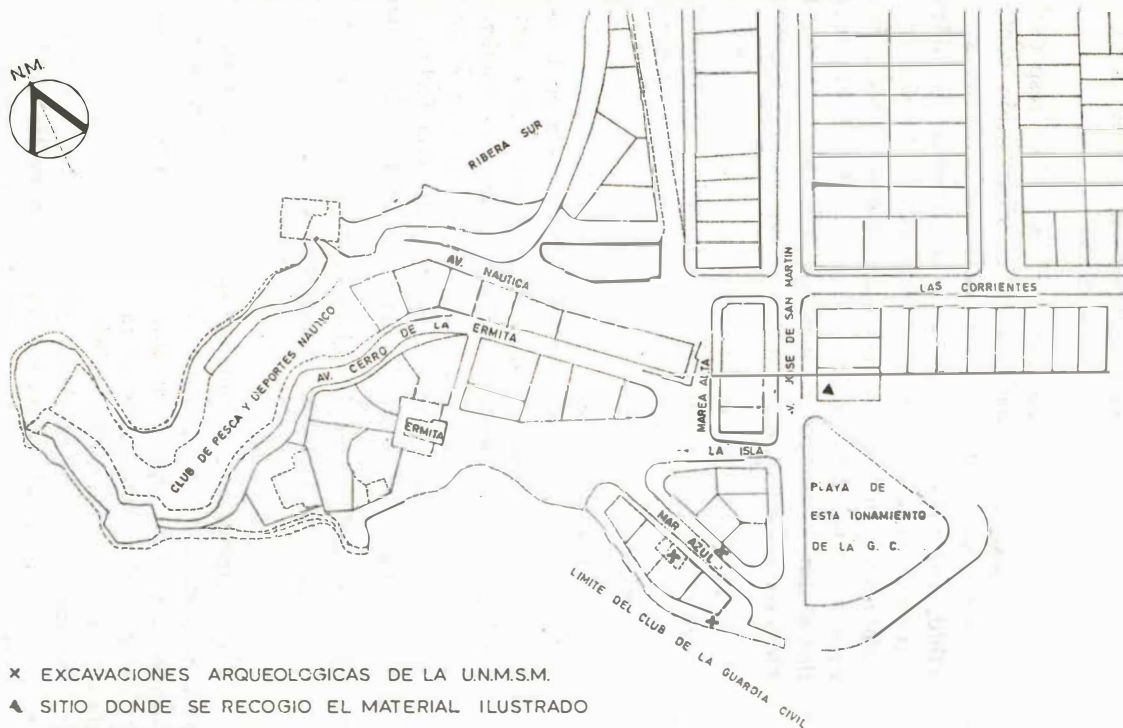
En cuanto a la seriación propugnada por el método de Ford y por seriación se entiende cualquiera “disposición de los materiales arqueológicos en un supuesto orden cronológico sobre la base de algunos principios lógicos que no sea el de la superposición” (Rowe, 1961:326), asume que la ocurrencia de la frecuencia o popularidad de los tipos se debe a una distribución temporal continua; por lo tanto, este modelo distributivo exhibe la forma de un óvalo que representa la aparición del tipo, el incremento paulatino de su popularidad hasta alcanzar la cúspide para luego desaparecer (Ford, 1949:407; 1962:39). Esta “curva unimodal” (Dunnell, 1970:309) funciona siempre y cuando las frecuencias indiquen variaciones en el tiempo, pero puede ocurrir que las variaciones se sitúen en la dimensión espacial como, por ejemplo, denotaría la distribución de las ocupaciones Valdivia con algunas de las características asignadas al período D y que Meggers y Evans no percibieron, a juzgar por su seriación. Ellos han correlacionado la fase Machalilla con el período C y D de Valdivia considerando la ocu-

rrencia de tipos Valdivia en sitios Machalilla y viceversa (Meggers, Evans y Estrada, 1965: 110-156). El material de los cortes estratigráficos de Bischof indica, por el contrario, que M-28, sitio Machalilla que fue excavado por Estrada en 1958, ocupa una posición tardía en la secuencia de Machalilla (Bischof, 1967: 217). Asimismo, la contemporaneidad de las fases tardías de Valdivia y la fase Machalilla documentada por el gráfico porcentual ha sido criticada independientemente por Lathrap y Bischof (Ibid, 1967: 218; Lathrap, 1967: 97-98). En una publicación última, Bischof (1975) documenta la diferencia cronológica que se aprecia entre las fases Valdivia C/D y Machalilla 2, mediante la utilización de unidades tipológicas que se basan en las combinaciones de los rasgos de forma y decoración. Los datos cuantitativos que acompañan al estudio sirven para sustentar el análisis de esas combinaciones, más no como indicadores de los cambios producidos, porque son precisamente ellos los que "más fácilmente sufren perturbaciones de varía índole" (Ibid, 1975: 4).

La tipología es un procedimiento fundamental de la clasificación arqueológica, aceptando que los tipos son esquemas conceptuales que nos permiten reunir o agrupar los artefactos de acuerdo a ciertos elementos diagnósticos. Empero, como unidades, su utilidad para resolver determinados problemas depende de su definición. Por ejemplo, en la clasificación lítica, las huellas de uso servirán para agrupar los instrumentos de acuerdo a la función en los siguientes tipos: cuchillos, percutores, proyectiles, etc. Estos mismos tipos no han de servir para trazar los cambios en el tiempo y el arqueólogo acude a otras clasificaciones tipológicas que comprendan a las formas específicas (García Cook, 1967:37-45). En otras palabras, los tipos representan, como ha señalado Patricia J. Lyon (1975:42), "el resultado de la interpretación, ellos no son la evidencia".

La tipología no es seriación aunque ésta incluya el concepto de tipología. Ni en la tipología ni en la seriación se observan cronologías. Ellas se infieren de las clasificaciones utilizando criterios que posean significado temporal. De allí que en la evaluación que hace Dunnell (1970:370:311-318) del método de seriación, en especial el de Ford, enfatiza el hecho de

PLANO DEL BALNEARIO DE SAN BARTOLO



x EXCAVACIONES ARQUEOLGICAS DE LA UN.M.S.M.

▲ SITIO DONDE SE RECOGIO EL MATERIAL ILUSTRADO

ESCALA: 1:1000

UNMSM-CEDOC

que la seriación es una construcción formal, a partir de la cual se infiere una cronología que se justifica:

- 1.— si “los errores de muestreo son los únicos responsables de las desviaciones del modelo de distribución continua y de las distribuciones unimodales de las frecuencias” (Ibid, 1970:317), ya que la variación espacial —diferencias en las funciones de las localidades y la difusión es controlable en el primero, mediante la asociación estratigráfica, y en el segundo, computando las tasas de difusión que demandan el uso del tiempo absoluto. La aplicación de ambas técnicas convierte a la seriación en una construcción innecesaria.
- 2.— si los grupos ordenados horizontalmente en el gráfico son de duración comparable, de lo contrario, las variaciones estarían en relación con la duración y no con su posición temporal.
- 3.— si los grupos pertenecen a la misma tradición cultural. Existiendo más de una tradición representada en la muestra, será indispensable disponer, en el mismo gráfico, igual número de arreglos independientes que tradiciones. La ubicación en la parte inferior o superior en el diagrama es arbitraria a menos que se cuente con fechas absolutas y en ese caso se elimina la utilidad de la seriación.
- 4.— si las variaciones en las clases o tipos efectivamente representan una distribución continua en la dimensión del tiempo.

En la tipología que Lanning aplicó al material de Curayacu se hace uso del concepto de rasgo como una semejanza abstracta, y el de tipo como una unidad cuyos miembros exhiben múltiples semejanzas o rasgos relacionados de acuerdo a un patrón o norma (Lanning, 1960:9-25). Los tipos en esta clasificación no son entidades estáticas, ni medios en sí mismos. Se les considera como medios de “expresión de las continuidades estilísticas y para analizar las frecuencias porcentuales” (Ibid, 1960:22). Este método también lo puso en práctica en las colecciones de cerámica de superficie de Piura-Chira (Ibid, 1963). Los subsecuentes estudios de Richardson en el área y las fechas de C14 que obtuvo han confirmado la se-

cuencia, excepto para Negritos que, según Richardson, es “uno de los últimos estilos de cerámica en la región de Talara” (Richardson, 1969:20) y no la primera como lo propuso Lanning.

La definición estructurada de rasgo y tipo que hábilmente utilizó Lanning en Curayacu, le permitió controlar, hasta cierto límite, las perturbaciones o distorsiones de la muestra debido a las probables mezclas de una excavación practicada en la ladera de la colina siguiendo niveles arbitrarios de 50 cm.; y de bolsas que se abrieron en el transcurso del tiempo desde que fueron llenadas (Lanning, 1960:61). A manera de ilustración nos ofrece más de un ejemplo. Uno de ellos atañe al de los círculos estampados —un rasgo— que acontece en las fases Curayacu 1 y Curayacu 4. Un fragmento de cuerpo que exhibe círculos estampados podría ser asignado a una u otra fase. Pero, una taza del tipo 7 con círculos estampados tendría que pertenecer a la fase Curayacu 1, en vista de que la taza del tipo 7, que en sí es una combinación de varios rasgos, ocurre únicamente en Curayacu 1, 2 y 3. En Curayacu 2 y 3 no hay círculos estampados.

El dominio del registro arqueológico de Curayacu se encuentra restringido por la misma definición arbitraria de las fases que derivan de un perfil estratigráfico en donde, según declaración del mismo Lanning, existe un hiato entre las fases tardía y temprana (Ibid, 1960: 57-60) y que, sin embargo, no aparece representado en la seriación.

A fin de no entrar en discusiones circulares sobre si tal o cual seriación es la mejor y produce resultados más confiables, consideramos que la manera directa de comprobar la secuencia es mediante el análisis de las evidencias estratigráficas. No obstante, lo aseverado me recuerda haber leído y no sé en dónde, mencionándolo de paso como anécdota, la curiosa afirmación de cierto arqueólogo peruano que admite su incapacidad de distinguir unidades más cortas de tiempo debido a que había realizado excavaciones estratigráficas, siguiendo los niveles naturales.

Pero sucede que la cronología se deduce de la estratigrafía teniendo en cuenta los principios de la superposición y con-

trastando las unidades culturales que incluyen las diferentes capas o niveles (Rowe, 1961:324), para cuyo efecto se debe acudir a estos cuatro procedimientos presentes en toda buena clasificación: diagnóstico, definición, análisis y síntesis (Simpson, 1945:22). O sea que no basta distinguir los estratos para establecer una cronología, es necesario clasificar su contenido para separarlos o unirlos.

Si nuestros limitados recursos nos permiten, trataremos, en Curayacu, de acompañar los datos estratigráficos con algunas mediciones del tiempo transcurrido.

La aplicación de una excavación apropiada, no importa si tendrá que ser restringida por razones económicas, nos proporcionará una muestra significativa para establecer un armazón cronológico que refleje el proceso histórico del sitio.

La distribución en el plano vertical y la asociación en el plano horizontal son evidencias que atentiguan cuáles elementos aparecen primero y en qué parte de la sucesión adquieren relativo auge y cuándo declinan. Al decir auge, hemos evitado deliberadamente el término de popularidad y nos estamos refiriendo a los aspectos cualitativos y cuantitativos. Esta posición metodológica nos faculta el análisis estilístico de las manifestaciones culturales, requisito para comparar las diferentes tradiciones contemporáneas que han sido propuestas para la Costa Central durante los períodos de Cerámica Inicial y Horizonte Temprano; y, de ese modo, poder identificar los límites geográficos de las unidades socio-políticas inter-actuales dentro del sistema.

Una vez registradas las relaciones internas y establecida una sucesión temporal para el sitio, lo suficientemente refinada, recién podemos hacer comparaciones en términos de los cambios culturales y comprender la naturaleza de los contactos culturales —conexiones e intercambios con otras áreas. Procedimiento que consideramos igualmente básico para poner a prueba otra de nuestras hipótesis vinculada a la significativa contribución de la Costa Central a la conformación del Complejo Chavín; y aquella defendida por Patterson, basada en un esquema cronológico de 10 fases (Patterson, 1971).



Fig. 2. Figura femenina esculpida en madera, recogida en el sitio de Cu-rayacu junto con cerámica del Intermedio y Horizonte Tardío (ver Gamero, 1972). Dibujo de; Luis Cabellero.

El mencionado arqueólogo ha postulado para la Costa Central, durante el Horizonte Temprano 1 y 2, la presencia del estilo Yanamanca pero manifiesta que su procedencia no es aún clara. Este estilo Yanamanca en realidad es una amalgama de tradiciones estilísticas foráneas y locales que el autor no diferencia con precisión. También nos dice que en Curayacu y Ancón existieron estilos contemporáneos con Yanamanca, que combinaban rasgos tanto de éste como de las tradiciones nativas (Patterson, 1971: 33-34).

Por consiguiente, de ser válida nuestra hipótesis, la secuencia detallada de Curayacu, al mismo tiempo que esclarecería la existencia de las fases propuestas por Patterson, debe ayudar a segregar a ese conjunto de elementos "Chavín", que vienen de afuera, y determinar la intensidad de su influencia, trazando la manera cómo encaja dentro del desarrollo de los patrones estilísticos locales, donde, repetimos, se pueden encontrar ciertos antecedentes importantes de la cultura Chavín.

Otra de nuestras hipótesis plantea que el surgimiento de la temprana civilización peruana se debió a la influencia decisiva de la rica productividad marina y su control político, concomitante con la necesidad de centralizar la interacción de estos valles de la Costa Central muy cercanos entre sí. "Una organización semejante, cuyas condiciones ambientales prácticamente estaban dadas, ofrecía un fundamento social y económico de enormes potencialidades que facilitaría las realizaciones del grupo que asumió el poder político. La interpretación de las evidencias que poseemos sostiene que los mecanismos de expansión del sistema fueron predominantemente pacíficos" (Fung, 1972:28). Los centros ceremoniales representarían las unidades políticas del sistema.

La confirmación de la hipótesis que acabamos de enunciar exige la obtención de información sujeta a interpretación socioeconómica, aceptando el principio general de que la cultura es un instrumento adaptativo —sistema de relaciones— a su ambiente social y físico. En consecuencia, la explicación de los procesos de cambio debe reconocer los mecanismos de equili

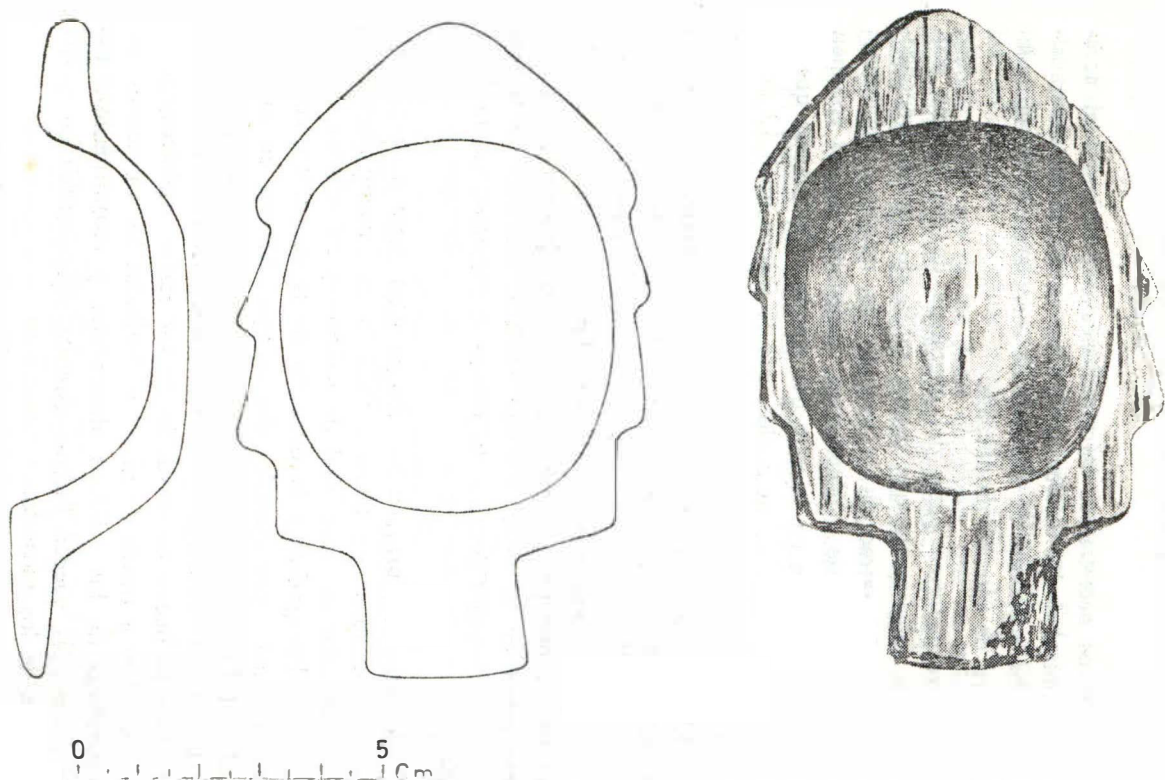


Fig. 3. Pequeño recipiente de madera en forma de pez procedente del mismo lugar que la talla de la Fig. 2. Dibujo de Luis Caballero.

brio puestos en práctica ante las presiones de las condiciones socio-ambientales.

Nosotros necesitamos informaciones concernientes al acceso y el control de los diferentes recursos en el proceso de transición de una economía de subsistencia esencialmente de apropiación a otra de intensa producción.

Curayacu forma parte del engranaje de ese sistema económico de subsistencia que hemos calificado como preponderantemente de extracción o apropiación marina. Representa uno de los complejos importantes, a deducir por el volumen de residuos dejados en la ruta del tiempo. Calculamos que la deposición alcanza, en su núcleo, por lo menos unos 12 m. de profundidad.

El modelo propuesto exige la comprobación por medio de índices de consumo y cálculos valorativos de los alimentos ganados al litoral y su proporción en relación con los productos terrestres, animales y vegetales, los que si fueron cultivados habría que preguntarse dónde y qué tipo de cultivo se practicaron en el valle o valles vecinos, teniendo en cuenta que actualmente Curayacu, lo mismo que Ancón, es un lugar árido.

El sitio de Curayacu ha sido en gran parte destruido por las construcciones en plena actividad; consecuentemente será difícil calcular la masa total de residuos y su relación con la densidad demográfica y la duración de la ocupación, como lo han efectuado, por ejemplo, dos colegas chilenos en un conchal (El Pimiento) de la Bahía Barnes de Tongoy, provincia de Coquimbo (Niemeyer y Schiappacasse, 1972). En reemplazo, dada la buena conservación de los restos orgánicos, podemos estudiar a través de muestras limitadas las variaciones estratigráficas de los residuos alimenticios y cuantificarlos. Estas diferencias pueden indicar cambios significativos en la explotación de los recursos.

Cuatro años después de lo que dijimos, Cohen (1975), publica un estudio que reliva algunos problemas existentes en el análisis cuantitativo de los desechos vegetales, ilustrados

por un sitio en el valle de Lurín perteneciente al período Horizonte Tardío (PV 48-35).

Puesto que la preservación y las variaciones en el uso no son iguales para todas las plantas y sus partes, Cohen recomienda, admitiendo que el análisis cuantitativo "es esencial para los sofisticados estudios modernos" (Ibid, 1975:56), mucha cautela en el uso de los datos obtenidos, que en todo caso reflejarían tendencias económicas generales. Aunque creemos, como Cohen, que el valor de un análisis de este tipo reside en su comparación con otros de sitios similares para determinar si existe o no cierta regularidad en los mismos patrones.

El diseño de toda esta estrategia para reunir evidencias en determinados sitios como Curayacu descansa en las hipótesis de que el fenómeno sociopolítico de centralización, o nuclearización, surgió primero en la costa sin los testimonios reconocibles de una agricultura que podríamos calificarla de intensiva. (Lanning, 1966; Fung, 1972; Moseley, 1975).

Asumimos que el proceso de centralización o nuclearización fue promovido, en principio, por la coherencia socio-geográfica que ofrecía la configuración de la estrecha cercanía de los valles costeros y el control que llegaron a ejercer los centros ceremoniales como unidades políticas del sistema sobre la inmensa y literalmente inagotable riqueza del litoral peruano cuyo mar por excelencia es, además, relativamente tranquilo.

BIBLIOGRAFIA

BISCHOF, Henning

- 1967 *Comentario: The Early Formative Period of Coastal Ecuador: the Valdivia and Machalilla Phases*" por Betty J. Meggers, Clifford Evans y Emilio Estrada. *American Journal of Archaeology*, Vol. 71, N° 2, Pp. 216-219. Princeton.

- 1975 El Machalilla Temprano y algunos sitios cercanos a Valdivia. *En: Estudios sobre la Arqueología del Ecuador* (Udo Oberem, editor). BAS 3, Pp. 39-62. Estudios Americanistas de Bonn.

COHEN MARK, Nathan

- 1975 Some problems in the quantitative analysis of vegetable refuse illustrated by a Late Horizon site on the Peruvian coast. *Nawpa Pacha* 10-12, 1972-1974, Pp. 49-60. Instituto de Estudios Andinos. Berkeley.

DANNELL, Robert C.

- 1970 Seriation method and its evaluation. *American Antiquity*, Vol. 35, Nº 3, Pp. 305-319. Washington.

ENGEL, Frédéric

- 1956 Curayacu, a chavinoid site. *Archaeology*, Vol. 9, Nº 2, Pp. 98-105. Brattleboro.
- 1966 Le complexe précéramique d'el Paraiso (Pérou). *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., Tomo LV-1, Pp. 43-96. Musée de l'Homme. Paris.

FORD, James A.

- 1949 Cultural dating of prehistoric sites in Viru valley, Peru. *En: Surface Survey of the Viru Valley Peru. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. 43, Part. 1, Pp. 29-89. New York.
- 1962 A quantitative method for deriving cultural chronology. *Technical Manual 1*. Pan American Unión. Washington, D. C.

FUNG PINEDA, Rosa

- 1972 Las Aldas: su ubicación dentro del proceso histórico del Perú Antiguo. *Dédalo*, Año V, Nos. 9-10, junio-diciembre 1969. Museo de Arte y Arqueología. Sao Paulo.
- 1972 El temprano surgimiento en el Perú de los sistemas socio-políticos complejos: planteamiento de una hipótesis de desarrollo original. *Apuntes Arqueológicos* 2, Pp. 10-32. Lima.

GAMERO REQUENA, Nélida

- 1972 Notas sobre una muestra cerámica encontrada en Chavín. *Apuntes Arqueológicos* 2, Pp. 33-41. Lima.

GARCIA COOK, Angel

- 1967 Análisis tipológicos de artefactos. *Investigaciones Nº 12*. Serie del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D. F.

GRIEDER, Terence

- 1976 A dated sequence of building and pottery at Las Aldas. *Nawpa Pacha* 13, 1975, Pp. 99-120. Instituto de Estudios Andinos. Berkeley.

LANNING, Edward Putnam

- 1960 Chronological and cultural relationships of early pottery styles in ancient Peru. Ph. D. Dissertation in Anthropology. University of California. Berkeley.
- 1961 Cerámica pintada pre-Chavín de la costa central del Perú. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXX, Pp. 79-84. Lima.
- 1963 A ceramic sequence for the Piura and Chira coast, north Peru. *University of California Publications in American Archaeo-*

- logy and Ethnology*, Vol. 46, Nº 2, Pp. 135-248. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.
- 1966 American aboriginal high cultures: Perú. *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas (España, 1964)* Vol. 1, Pp. 187-191. Editorial Católica. Sevilla.
- 1967 Perú before the Incas. Spectrum Book S-156. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- LATHRAP, Donald W.
- 1967 *Comentario*: "Early Formative Period of Coastal Ecuador: the Valdivia and Machalilla Phases" por Betty J. Meggers, Clifford Evans y Emilio Estrada. *American Anthropologist*, Vol. 69, Nº 1, Pp. 96-98. Menasha.
- LYON, Patricia J.
- 1975 "Early Formative Period of Coastal Ecuador": where is the evidence? *Nawpa Pacha* 10-12, 1972-1974, Pp. 33-48. Instituto de Estudios Andinos. Berkeley.
- MATOS MENDIETA, Ramiro
- 1966 El período cerámico inicial en la costa central del Perú. *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas (España, 1964)*, Vol.1, Pp. 509-518. Editorial Católica Española. Sevilla.
- MEGGER, Betty Jane Evans CLIFORD y Emilio ESTRADA
- 1965 Early Formative period of coastal Ecuador: the Valdivia and Machalilla phases. Smithsonian Contributions to Anthropology, Vol. I (Whole Volume). Smithsonian Institution. Washington, D.C.
- MEGGER, Betty Jane y Evans CLIFORD
- 1969 ¿Cómo interpretar el lenguaje de los tiestos? (Traducción de Víctor A. Núñez Regueiro). *Manual para Arqueólogos*. Smithsonian Institution. Washington, D.C.
- MOSELEY, Michael Edward y Randolph Willey GORDON
- 1973 Aspero, Perú: a reexamination of the site and its implications. *American Antiquity*, Vol. 38, Nº 4, pp. 452-468.
- MOSELEY, Michael Edward
- 1975 The maritime foundations of Andean civilization. Cummings Archaeology Series (C. C. Lamberg-Karlovsky y Jeremy A. Sabloff, Editores). Cummings Publishing Company. Menlo Park.
- NIEMEYER F., Hans y Virgilio SCHIAPPACASSE F.
- 1972 Análisis cuantitativo de un sitio habitacional. Sitio El Pimiento, Prov. de Coquimbo. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología* (La Serena, 16-20 de octubre de 1969). Dirección General de Bibliotecas, Archivos y Museos. Publicación del Museo Arqueológico de La Serena.
- PATERSON, Thomas Carl y Michael Edward MOSELEY
- 1969 Late preceramic and early ceramic cultures of the central

coast of Peru. *Nawpa Pacha* 6, Pp. 115-133. Instituto de Estudios Andinos. Berkeley.

PATTERSON, Thomas Carl

- 1971 Chavín: an interpretation of its spread and influence. *Dumbarton Conference on Chavín*, 26 y 27 de octubre de 1968 (Elizabeth P. Benson, editora), Pp. 29-48. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University. Washington, D. C.

RAVINES SANCHEZ, Rogger

- 1975 Garagay: un viejo templo en los Andes. *Textual* 10, Pp. 6-12. Instituto Nacional de Cultura. Lima.

RAVINES SANCHEZ, Rogger y William H. ISBELL

- 1975 Garayay: sitio temprano en el valle de Lima. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLI, Pp. 253-276. Lima.

RICHARDSON, James B., III

- 1969 The preceramic sequence and the Pleistocene and post Pleistocene climate of northwest Peru. Trabajo Presentado a la 34 Reunión Anual de la "Society for American Archaeology", Milwaukee. (Mimeografiado).

ROWE, John Howland

- 1961 Stratigraphy and seriation. *American Antiquity*, Vol. 26, N° 3, Pp. 324-330. Salt Lake City.

SIMPSON, George Gaylord

- 1945 The principles of classification and a classification of mammals. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Vol. 85. New York.

STRONG, William Duncan y Randolph Willey GORDON

- 1943 Archeological notes on the central coast. *Archeological Studies in Archeology and Ethnology*, Vol. I, N° 1, Pp. 1-26. Columbia University Press. New York.

STRUEVER, Stuart

- 1971 Comments on archaeological data requirements and research strategy. *American Antiquity*, Vol. 35, N° 1, Pp. 9-19. Washington.

TRAUTMAN, Milton A. y Eric H. WILLIS

- 1966 Isotopes, Inc., radiocarbon measurements V. *Radiocarbon*, Vol. 8, Pp. 161-103. New Haven.

WENDT, W. E.

- 1964 Die prakeramische siedlung am Rio Seco. *Baessler Archiv*, neue Folge, Band 11, Heft 2, Pp. 225-275. Berlín. Existe una traducción en castellano en *Lecturas en Arqueología* 3. Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

WILLEY, Gordon Randolph y John M. CORBETT

- 1954 Early Ancon and Early Supe culture. *Columbia Studies in Archeology and Ethnology*, Vol. III. Columbia University Press. New York.

WILLIAM LEON, Carlos

- 1971 Centros ceremoniales tempranos en el valle del Chillón, Rímac y Lurín. *Apuntes Arqueológicos 1*, Pp. 1-4. Lima.

WING, Elizabeth S.

- 1977 Prehistoric subsistence patterns of the Central Andes and adjacent coast and spread in the use of domestic animals. Informe a la "National Science Foundation", Soc 74-20634. Florida State Museum, University of Florida. Gainesville.

SITIOS ARQUEOLOGICOS DEL VALLE DE PALPA, ICA

El río y valle de Palpa pertenecen a uno de los ocho tributarios de la ramificada cuenca del Río Grande de Nasca (PV64/71), Departamento de Ica. El río nace en la región cisandina de la Cordillera Central, al pie del monte Paukán, a 4,353 m. sobre el nivel del mar; desciende por las hoyadas y quebradas de los pueblos de Llauta y Carhuacucho, provincia de Lucanas, Departamento de Ayacucho; penetra al valle de Palpa por el cañón estrecho y profundo de Kalapalla y Tambo; y se une con los ríos de Viscas, Río Grande e Ingenio para desembocar en el Pacífico a los 15° de latitud Sur y 75° 15' de longitud Oeste. Fig. 1

El valle de Palpa es un pequeño oasis fusiforme, que se extiende entre dos estribaciones andinas, Punchango al Norte y Mollake al Sur, en los confines del tablazo de Ica, distante más de 50 km. al oriente del mar. En ambas márgenes del río y en las faldas de las estribaciones existen restos de primitivas terrazas aluviales y numerosos conos de deyección que convergen al valle. Estos son más extensos y abundantes en la margen Sur que en la del Norte, en razón de que el cauce del río se ha establecido al pie del cerro Punchango.

Restos arqueológicos sobre las hoyadas, terrazas y conos de deyección revelan una antigua ocupación del valle por los aborígenes del país. Estos debieron explotar los recursos naturales del lugar desde muchos siglos antes de la Era Cristiana, porque los vestigios culturales pertenecen a los primitivos cazadores, agricultores y ceramistas del área central del Perú. Dichos vestigios consisten en petroglifos, geoglifos, aldeas, adoratorios y cementerios.

El valle de Palpa, a pesar de la abundancia de restos arqueológicos, no fue tomado en cuenta por los investigadores nacionales y extranjeros, que incursionaron en el Departamento de Ica, de ahí que carece de información científica. Sin embargo, los cementerios prehispánicos fueron explotados vandálicamente por los huaqueros o buitres de las antigüedades nacionales, desde el siglo pasado hasta el presente. Esta explotación fue mayor durante los últimos decenios, cuando los objetos artísticos descubiertos en las tumbas alcanzaron una gran reputación en los centros científicos y comerciales. Según la tradición local, el saqueo de tumbas gentiles de Palpa se inició a principios del siglo XX bajo la dirección de conocidos huaqueros, como Felipe Morales, Pompeyo Maldonado, Justo Pastor Rivas, Eulalio García y otros, quienes formaron sendas colecciones de cerámica, tejidos, adornos de oro, etc. para abastecer las tiendas de antigüedades de Nasca, Ica y Lima o satisfacer la demanda de coleccionistas particulares del país y del extranjero.

Por la literatura arqueológica se sabe que muchos objetos de cerámica fina y artística, que llevan la etiqueta "Nasca", son de procedencia Palpa. Así, la antigua colección de la Sociedad Geográfica de Lima, compuesta de 126 especímenes, que en 1906 fue obsequiada al Museo de Historia Nacional, contenía varios ejemplares de cerámica "Nasca", y entre ellos uno, muy raro por su forma y decoración, sp. 2931, que originariamente perteneció a la colección de Enrique Fracchia, de Nasca, es considerado hoy como el primer ejemplar de cerámica estilo Cavernas de Paracas.

El interés científico por los restos arqueológicos de Palpa surgió en 1955, a raíz del denuncia de tierras eriazas por el

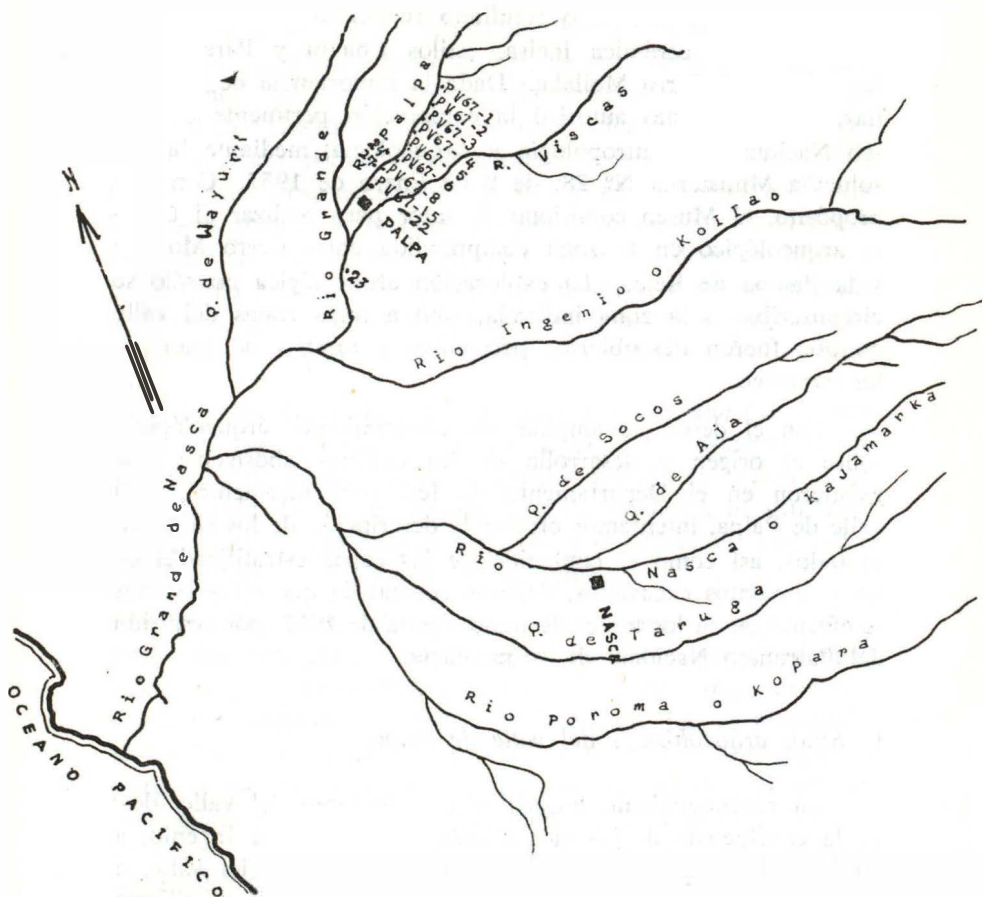


Fig. 1. Esquema de la cuenca hidrográfica de Río Grande de Nasca con indicación de los sitios arqueológicos: PV67-1 a PV67-27.

agricultor don Guillermo Luna. Por esta circunstancia, el Patronato Nacional de Arqueología encomendó a la Dirección de Arqueología e Historia para efectuar un reconocimiento en la margen Sur del río, cuyo resultado fue el descubrimiento de fragmentos de cerámica incisa, estilos Chavín y Paracas, en las faldas del Cerro Mollake. Dada la importancia de este hallazgo, el Patronato autorizó la exploración pertinente al Museo Nacional de Antropología y Arqueología, mediante la Resolución Ministerial N° 28, de 8 de Enero de 1957. Con este propósito, el Museo comisionó al autor para realizar el trabajo arqueológico en la zona comprendida entre Cerro Mollake y la Pampa de Rejas. La exploración arqueológica no sólo se circunscribió a la zona indicada, sino a otras zonas del valle en que fueron descubiertos petroglifos y tumbas de gran valor científico.

Con el deseo de ampliar los conocimientos arqueológicos sobre el origen y desarrollo de las culturas aborígenes que existieron en el Departamento de Ica, particularmente en el valle de Palpa, intentamos ofrecer la descripción de los sitios explorados, así como el contenido de las capas estratificadas de los yacimientos excavados, dejando constancia que estas labores se efectuaron en los meses de junio y julio de 1957, por comisión del Patronato Nacional de Arqueología.

1. Sitios arqueológicos del valle de Palpa.

Un reconocimiento arqueológico a lo largo del valle, desde la confluencia de los ríos Viscas, Río Grande e Ingenio, a 50 km. al oriente del litoral, hasta las cabeceras del valle, a 15 km. al interior de la ciudad de Palpa, pone de manifiesto la existencia de numerosos sitios en la margen izquierda o Sur más que en la derecha o Norte. La abundancia de restos en dicha margen se debe a las condiciones favorables de habitabilidad humana que ofrecen las terrazas y hoyadas al pie del Cerro Mollake, sin comprometer las zonas agrícolas, por hallarse en nivel más alto que el fondo del valle. Este sistema de ocupación habitacional en el valle de Palpa es común a todos los pequeños valles de la cuenca de Río Grande de Nas-

ca, cuya causa podría ser de orden económico , o defensivo.
Fig. 1

El registro de sitios comienza en la sección superior del valle, a la altura de la hacienda llamada *Chichiktara*. Allí existe una primitiva terraza aluvial, de más de 100 m. de alto, cuyo flanco Norte cae perpendicularmente al curso del río dejando al descubierto un talud de roca volcánica. Por efecto telúrico la masa pétrea sufrió enormes desprendimientos, cuyos trozos yacen desordenadamente in situ y en el fondo del valle. Las caras planas de muchos bloques, que quedan en el borde superior del flanco, ostentan petroglifos de diversos diseños. Estos están asociados a ruinas de una aldea y de un pequeño adoratorio, que ocupan la meseta contigua. He aquí el orden numérico de los sitios arqueológicos reconocidos y descritos:

PV67-1. Sitio conocido con el nombre de *Chichiktara A*, enfrente de la casa-hacienda del mismo nombre. Corresponde al primer grupo de petroglifos de la margen sur del río Palpa. Consiste en más de veinte bloques de roca volcánica in situ, cada uno con dos o más figuras grabadas por percusión, que representan reptiles, aves, mamíferos y humanos.

PV67-2. Restos de una pequeña aldea sobre la meseta contigua a los petroglifos. En la superficie del terreno pedregoso existen hileras de piedras grandes y pequeñas, que corresponden a fundamentos de patios y habitaciones. En las remociones hechas por los buscadores de tesoros ocultos se ven capas de ceniza y basura; y en la superficie de las ruinas hay algunos fragmentos de cerámica rojiza, utilitaria y ceremonial de estilo Nasca. Sin embargo, en el basural se halló un fragmento de cerámica roja con decoración peinada de estilo Paracas. Esta aldea tuvo un adoratorio sobre un promontorio rocoso, a juzgar por la presencia de un peñón vertical en la cúspide, especie de *wanka* o monolito, y de una zanja o fosa circular en la base de dicho promontorio. Cerca de estas ruinas atraviesa un camino antiguo de herradura que va a la sierra o país de los primitivos Rukanas. Se conoce con el nombre de *Chichiktara*.

PV67-3. *Chichiktara B*, un sitio a un kilómetro de A hacia el Oeste. Consiste en el segundo grupo de petroglifos, cuyas fi-

guras están grabadas en la misma clase de roca volcánica. Las representaciones son de aves y venados hechas con mayor cuidado y perfección; pero de difícil acceso. No se explica cómo pudo ejecutarse el grabado en lugar inaccesible, porque no hay sitio para ubicarse cómodamente, ni la estatura normal de un hombre puede facilitar el trabajo sin apoyo artificial.

PV67-4. Chichiktara C. Corresponde a un tercer grupo de petroglifos, cuya ubicación se halla en el mismo flanco, a un kilómetro de distancia río abajo y muy cerca de la aldea moderna de Chichiktara. El sitio fue cortado recientemente por el camino carretero de Palpa hacia la provincia de Lucanas. Con este fin, muchas rocas con figuras grabadas fueron desmenuzadas para los muros de contención, y muchas otras fueron trasladadas para la construcción de pórticos y dinteles de viviendas modernas de la aldea vecina. Desde entonces, el sitio se conoce con el nombre de "La Cantera". En cuanto a las representaciones grabadas puede decirse que son las más interesantes por el realismo de aves y felinos y por el simbolismo de figuras geométricas y mitológicas, muchas de las cuales recuerdan a las de estilo Paracas.

PV67-5. Avenida de Pueblo Nuevo. Designamos con este nombre a una plazoleta triangular, que tiene más de 400 m. de longitud N-S y 20 m. de ancho en la base. Es semejante al tipo de grandes avenidas de la pampa de Nasca o Ingenio. La construcción consiste en una hilera de piedras menudas, que corre en línea recta, hacia la falda del cerro contiguo. En las discusiones de los I y II Simposios Internacionales de Arte Rupestre se ha establecido que esta clase de vestigios arqueológicos del Perú y otros países de América, sea considerado como *geoglifo*, en razón de su factura y antigüedad. De ahí que nosotros consideramos la gigantesca avenida de Pueblo Nuevo como ejemplo de geoglifo en el valle de Palpa.

PV67-6. Cementerio de Pueblo Nuevo. En los alrededores del caserio de este nombre, ubicado a dos kilómetros al occidente de la aldea de Chichiktara, existe una extensa ruina prehispánica. Contiene restos de basura y tumbas en forma de po-

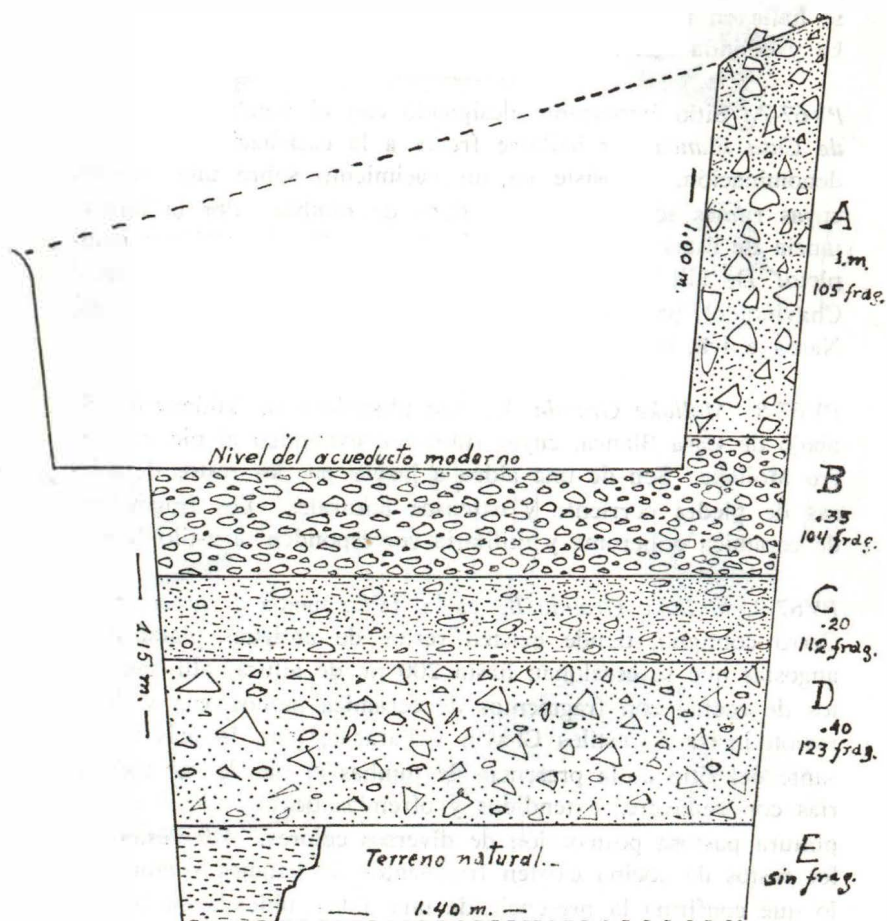


Fig. 2. Esquema de sección vertical del Cateo de prueba N° 1, PV67-10. El corte demuestra las capas de terreno estratificado: A-E, con indicación del número de fragmentos de cerámica que contiene. Escala: 1: 10.

zo. Gran parte de éstas fueron profanadas antiguamente por los huaqueros. En los desmontes de las excavaciones hay algunos fragmentos de cerámica estilo Nasca. Este yacimiento se halla en la hoyada que se extiende al pie del cerro Mollake y colinda con la Hacienda Casa Blanca.

PV67-7. Sitio importante designado con el nombre de *Huaca de Casa Blanca* por hallarse frente a la casa-hacienda de esta denominación. Consiste en un yacimiento sobre una meseta, cuyas ruinas son de diversos tipos de tumbas. Por la importancia de éstas los huaqueros las han profanado casi por completo. De allí proceden piezas de cerámica de estilos Nasca y Chavinoide, pertenecientes a colecciones privadas de Palpa, Nasca e Ica, entre ellas la del doctor Pedro Tello.

PV67-8. Mollake Grande A., sitio ubicado a un kilómetro más abajo de Casa Blanca, cuyas ruinas se extienden al pie del Cerro Mollake. Son de una aldea a juzgar por los restos de hileras de piedra corriente y extensos basurales. Los fragmentos de cerámica policroma y utilitaria corresponden al estilo Nasca.

PV67-9. Mollake Grande B, es la falda media y superior del Cerro contiguo, donde existen restos de antiguas plataformas angostas que se escalonan hasta 200 m. de altura; allí hay restos de cocina con fragmentos de cerámica monócroma y decoración incisa de estilos Chavín y Paracas; pero lo más interesante del sitio es la presencia de tumbas al pie de las andenerías con cadáveres extendidos y ofrendas de cerámica incisa y pintura pastosa postcocción de diversos colores. Además, entre los restos de cocina existen fragmentos de batanes y morteros, lo que confirma la presencia de una aldea, ubicada en las faldas del cerro. La antigüedad de esta aldea y su destrucción posterior está comprobada por la enorme masa de deyección que se extiende entre el cerro y los linderos del campo cultivado del valle, deyección que contiene diversos estratos aluviales con trozos de cerámica incisa y llana. Este sitio fue reconocido en 1956 por los funcionarios de la Dirección de Arqueología e Historia, como foco de influencia Chavín y Paracas.

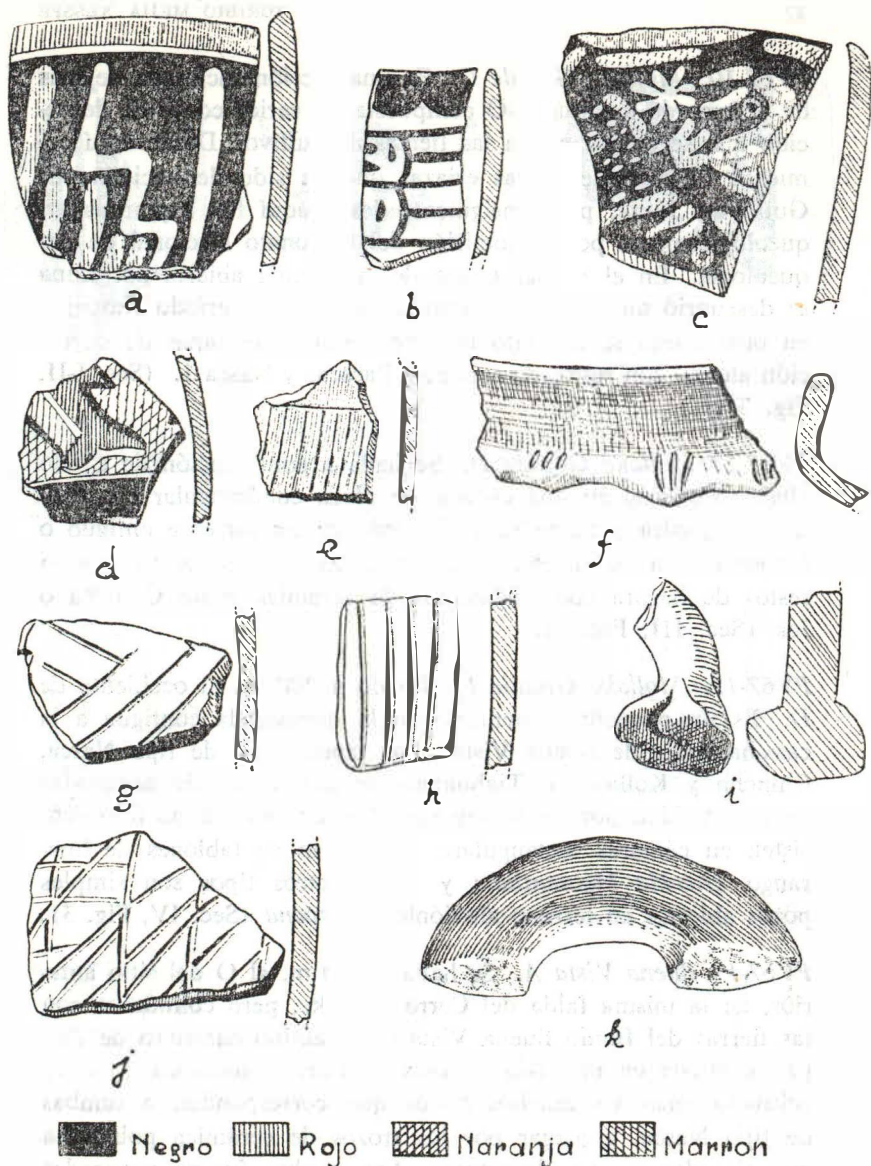


Fig. 3. Fragmentos de cerámica que contiene el Cateo N° 1, PV67-10; a-c, cerámica de estilo Nasca con decoración pictórica del estrato superior, A; d-f, cerámica incisa, Nasca 1; del estrato B; g-i, cerámica incisa y asa cilíndrica, estilo Necropolis de Paracas, del estrato C; j-k, cerámica incisa y asa plana de corte triangular, estilo Paracas, del estrato D.

PV67-10. Mollake Grande C. Es una sección inclinada de más de 400 m. de longitud E-O compuesta de varios conos de deyección que se conectan con las tierras de cultivo. Desde aquí comienza la zona de tierras eriazas que ha sido denunciada por Guillermo Luna; por consiguiente desde aquí fue explorada arqueológicamente por la comisión del Patronato Nacional de Arqueología. En el primer tramo de la acequia abierta por Luna se descubrió un grupo de cuatro entierros del período Nasca; y en otro tramo se constató la superposición de capas de deyección aluvial con restos de cerámica Paracas y Nasca 1. (Sec. I-II, Fig. 3).

PV67-11. Mollake Grande D. Se halla a continuación de C, río abajo. Consiste en una especie de plaza cuadrangular construida con piedra y tierra seca al borde de un torrente antiguo o *kangana*. En la superficie de la plaza y alrededores existen restos de basura con fragmentos de cerámica estilo Chíncha o Ica (Sec. III, Fig. 3).

PV67-12. Mollake Grande E, situado a 200 m. al occidente de D. Es un pequeño cementerio en la hondonada contigua a la casa-hacienda de Buena Vista. Las tambas son de tipo Nasca, Chíncha y Kollawa o Tiahuanacoide que han sido saqueadas en su totalidad por los huaqueros. Las de este último tipo consisten en cámaras rectangulares con techo de tablones de huarango (*Acacia Macrantha*); y las de otros tipos son simples pozos abiertos en terreno aluviónico o *yapana* (Sec. IV, Fig. 3).

PV67-13. Buena Vista A. Se halla a 300 m. al O del sitio anterior, en la misma falda del Cerro Mollake, pero colindante con las tierras del fundo Buena Vista y el camino carretero de Palpa. Consiste en una faja angosta de tierra aluviónica en cuyo subsuelo aparecen muchos hoyos que corresponden a tumbas de tipo Nasca, a juzgar por los trozos de cerámica policroma que abundan en los desmontes. Las tumbas fueron saqueadas íntegramente por los huaqueros.

PV67-14. Buena Vista B. Es otro pequeño grupo de tumbas, a continuación de 13, que se encuentra en un promontorio de 60 m. de altura sobre el nivel del río. Contiene varios pozos abier-

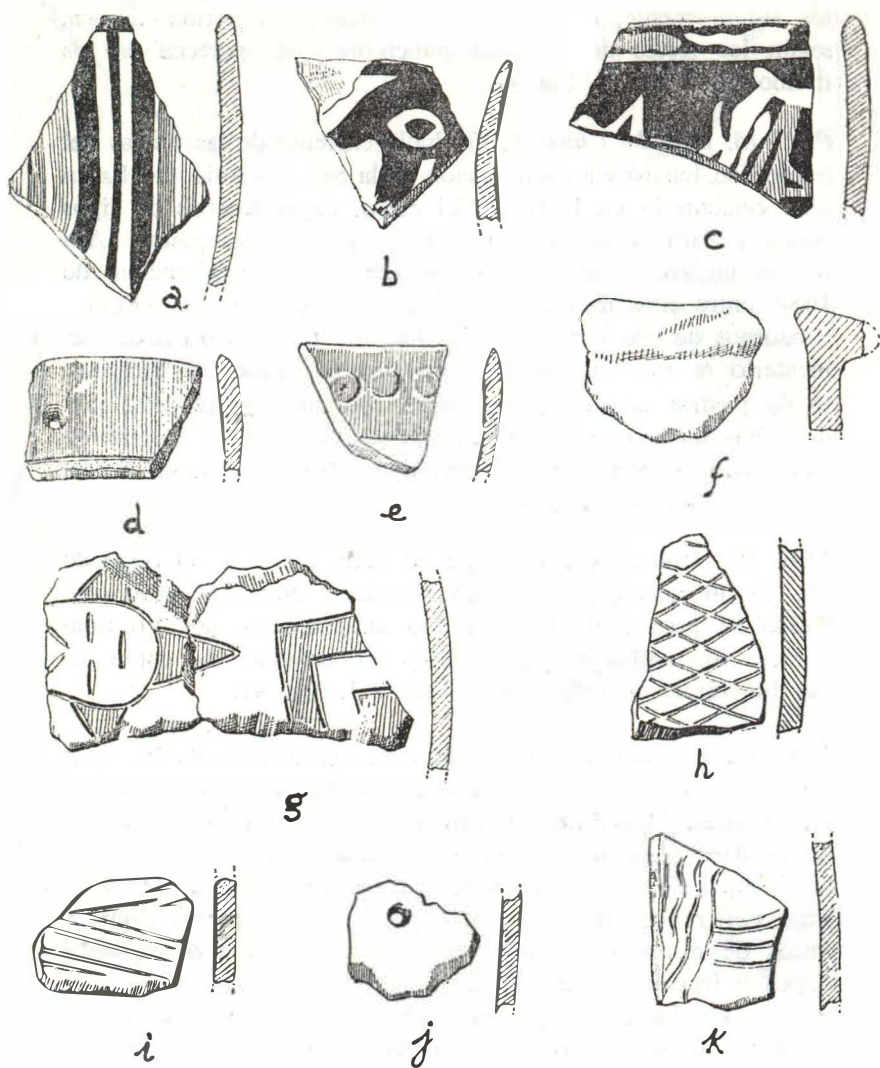


Fig. 4. Fragmentos de cerámica descubiertos en los estratos del Cateo de prueba N° 7, PV67-10; *a-c*, cerámica Nasca policroma, del estrato B; *d-f*, cerámica con engobe rojo y decoración incisa, del estrato C; *g-k*, cerámica incisa y pintura policroma postcocción, estilo Nasca 1, del estrato D.

tos anteriormente, cuyo contenido pertenece al período Nasca, según los restos de cerámica policroma que aparecen en los desmontes. (Sec. V, Fig. 4).

PV67-15. Mollake Chico A. Se halla enfrente de las tierras del fundo San Jenaro y a continuación de la Sec. V y sitio 14. Es un gran cementerio en la falda del cerro, cuyas tumbas de tipos Nasca y Paracas han sido explotadas por los huaqueros. Allí se descubrieron varios entierros durante la exploración de 1957, entre ellos uno de tipo Nasca con ofrendas de cerámica y adornos de oro laminado. Al final del extremo oeste del cementerio se extiende un gran abanico de deyección compuesto de piedras acarreadas del cerro contiguo. Entre estas piedras hay cuatro que ostentan petroglifos, cuyas representaciones son de humanos de perfil que están sentados en tronos o literas (Sec. VI, Fig. 4).

PV67-16. Mollake Chico B, que se halla a 300 m. al oeste de 15. Es un cementerio de tumbas Nasca y Nascoide, cuyo contenido en gran parte fue extraído antiguamente por los huaqueros. Sin embargo hay entierros por estudiar, así como urnas funerarias de tipo Nasca (Sec. VII, Fig. 4).

PV67-17. Mollake Chico C. a 250 m. a continuación de 16. Consiste en restos de una aldea con cementerio y adoratorio circular adjuntos. Colinda con el cementerio moderno de la hacienda Santa Rita. Las tumbas se hallan totalmente removidas por los huaqueros, en razón de su valioso contenido en cerámica fina, policroma, de estilo Nasca. La aldea conserva algunos restos de muros de piedra corriente, basurales con cerámica Nasca y fragmentos de batanes y morteros de piedra. El adoratorio, en forma de pequeña plataforma circular sobre un promontorio aluviónico, indica corresponder a los pobladores de la aldea Nasca, por los fragmentos de cerámica que cubren el monumento. En los contornos del cementerio aludido se han establecido varias chozas modernas, que pertenecen a los yanacones de la hacienda Santa Rita.

PV67-18. Mollake Chico D, al oeste del barrio de Santa Rita. Es un promontorio de tierras aluviónicas que colinda con el ca-

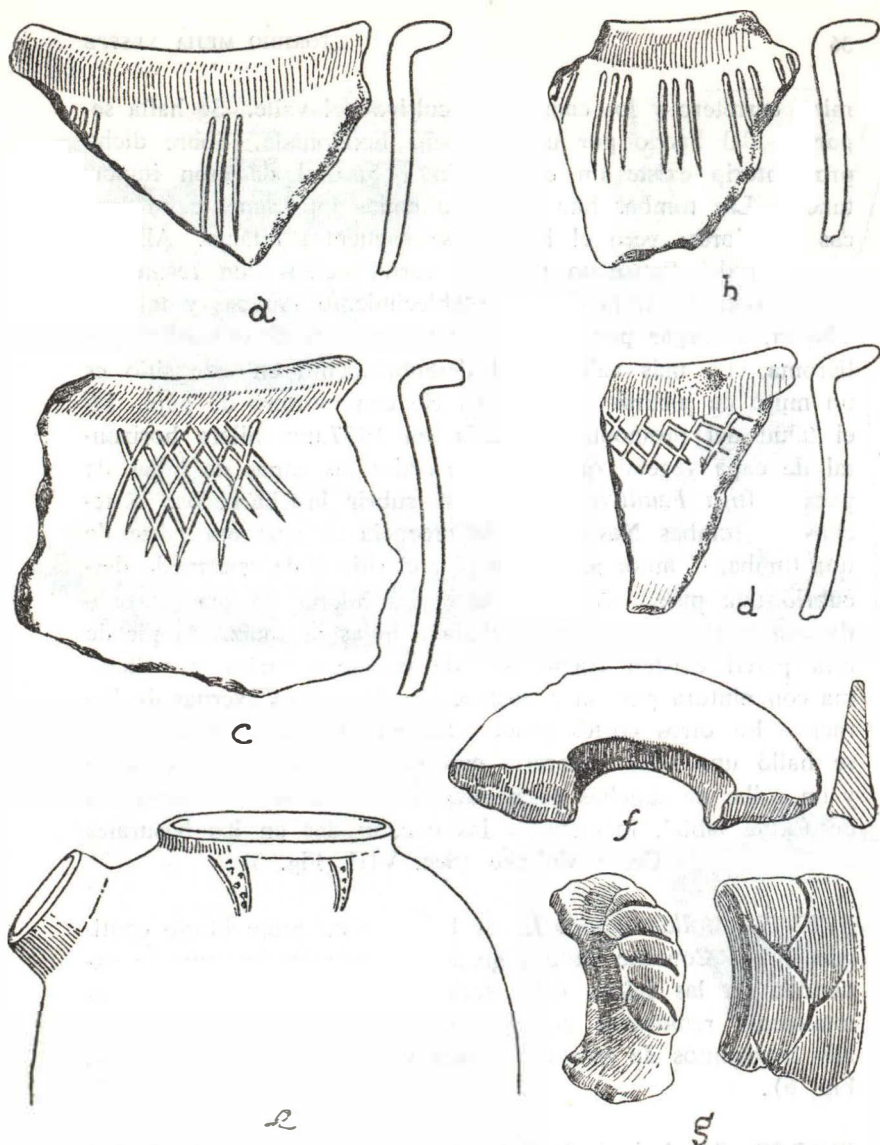


Fig. 5. Fragmentos de cerámica roja de vasijas utilitarias de estilo Necropolis de Paracas, con decoración incisa, descubiertos en el sitio de Mollake Chico, D, PV6718; a-d, bordes de olla, descubiertos en el Cateo N° 124, Sección VIII; e, cántaro utilitario con un tubo corto y lateral, estilo Necropolis de Paracas, sp. SJ/237; f, fragmento de asa de olla utilitaria, inserta horizontalmente, cuya forma es plana de corte triangular, procedente del Cateo N° 91, semejante a f-k de la Fig. 3; g, dos fragmentos de asa de cántaro utilitario; una, en forma acordonada, sp. SJ/252; y otra, en forma trenzada, sp. SJ/147.

mino carretero y los campos de cultivo del valle. Se halla separado del barrio por una pequeña hondonada. Sobre dicho promontorio existe un cementerio y basural de gran importancia. Las tumbas han sido explotadas íntegramente en épocas anteriores; pero el basural se encuentra intacto. Allí, la comisión del Patronato practicó varios cateos con resultados ilustrativos. Se trata de un establecimiento Paracas y tal vez Chavín, a juzgar por los fragmentos de cerámica incisa y policroma. Lo más valioso del descubrimiento en este sitio es un muro de piedras rodadas del río con mortero de paja. En el talud del promontorio existía, en 1957, una hilera horizontal de capa vegetal que hacía recordar las capas de hojas de papae (*Inga Feuillei*) que suelen cubrir las barbacoas o techos de tumbas Nasca. En la creencia de que era parte de una tumba, el autor mandó limpiar el sitio y de este modo descubrió una pared rectilínea de varias hileras de piedra rodada con mortero de grama y chala u hojas de maíz. Al pie de esta pared existen fragmentos de cerámica incisa y policroma con pintura pastosa y postcocción de estilo Cavernas de Paracas. En otros cortes practicados en el mismo promontorio se halló una urna funeraria con restos humanos de criatura y un collar de conchas desmenuzadas. Las asas de la urna son de forma labial, idénticas a las encontradas en los basurales de la aldea de Cerro Mollake (Sec. VIII, Fig. 5).

PV67-19. Mollake Chico E. Se halla en un promontorio contiguo a 18. Consiste en tres grupos de cementerios, que se extienden en las faldas del referido promontorio. Las tumbas totalmente removidas por los huaqueros. En los desmontes hay fragmentos de cerámica Nasca y Chíncha o Ica (Sec. IX, Fig. 6).

PV67-20. San Luis de Mollake. Comprende una sección de 500 m. de longitud entre el sitio 19 y el espolón del fundo "Rejas", con frente a las tierras de cultivo de la hacienda San Luis de Mollake. Existen tres sectores independientes con otros tres grupos de cementerios prehispánicos. Las tumbas son de diversos periodos y culturas: Paracas, Nasca, Kollawa y Chíncha, a juzgar por los restos de tejidos y cerámica que existen

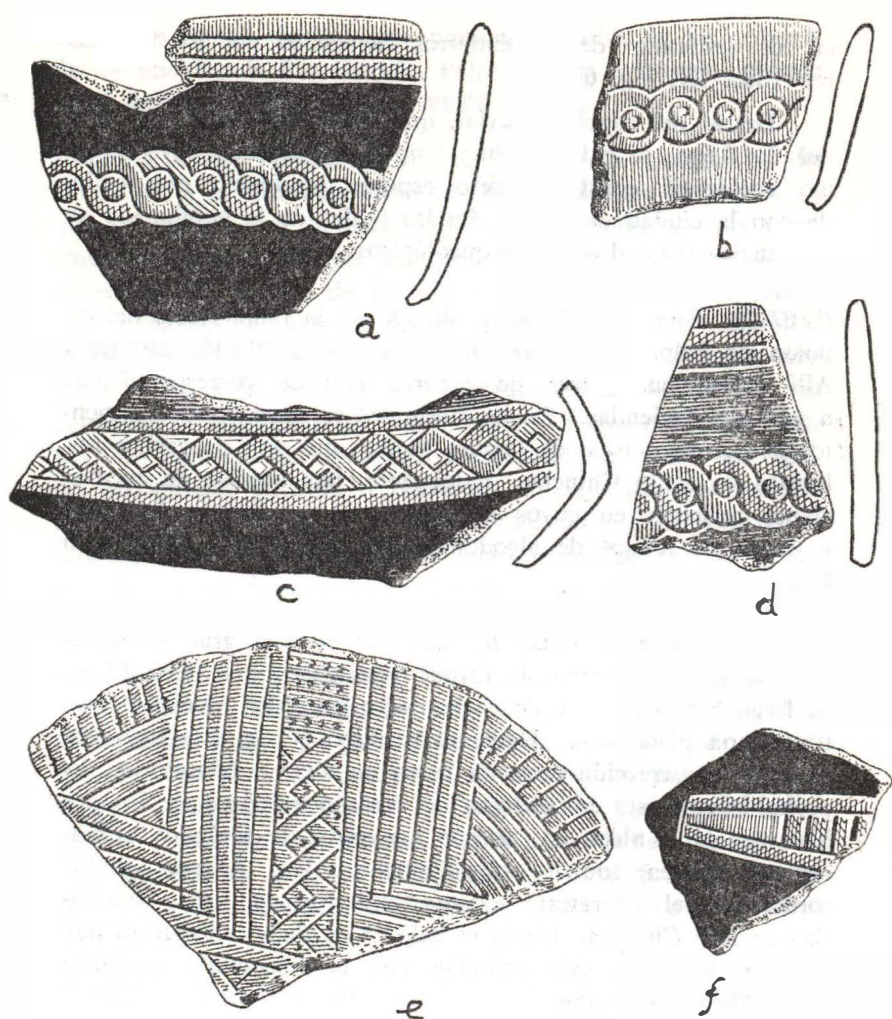


Fig. 6. Fragmentos de cerámica incisa con decoración policroma postcocción de estilo Cavernas de Paracas. Los fragmentos *a*, *c*, *d*, y *f* con decoración acordonada son de platos y tazas ceremoniales de fondo negro, ahumado; el *f* tiene decoración incisa con bandas transversales como si fuera la cola de felino, zorro y venado de los petroglifos de Chichiktara; el fragmento *e*, corresponde a un plato hemisférico con decoración incisa, tecnomorfa. Proceden de la Sección VIII, PV67-18, Cateos 122, 124 y 125.

en los desmontes de los entierros saqueados por los huaqueiros (Sec. IX, Fig. 6).

Detrás del espolón aluvial, que separa el fundo San Luis del de Rejas, se extiende una amplia hondonada, cuyo extremo occidental constituye otro espolón semejante que colinda con la ciudad de Palpa. En las faldas de la hondonada en referencia existen dos sitios arqueológicos.

PV67-21. Pampa de Rejas A, situado en la falda Norte del espolón de Palpa, donde hay restos de una población aborígen. Allí sobresalen hileras de piedras rústicas correspondientes a patios y viviendas. En los basurales se encuentran fragmentos de cerámica roja, de factura gruesa, que son de vasijas utilitarias de estilo Chincha. Igualmente, hay huellas de excavaciones recientes en cuyos desmontes se ven huesos humanos y trozos de tejidos de algodón simple del periodo Chincha o Ica.

PV67-22. Pampa de Rejas B. Consiste en una gran construcción de piedra y barro, de forma rectangular, que tiene 22 m. de largo N-S por 10 m. de ancho, cuyo piso bien nivelado constituye una plataforma. Hacia el extremo N. de ésta hay otra pequeña construcción como si fuera un altar o adoratorio. Es probable que este edificio sea de carácter religioso de los pobladores de la aldea 21, porque los restos de cerámica utilitaria que contiene son de estilo Chincha o Ica. Además, en los contornos del adoratorio existen entierros en urnas funerarias de tipo Chincha. Hacia el lado O de dicho adoratorio hay extensos basurales que colindan con el cementerio moderno de la ciudad de Palpa.

PV67-23. Tambo de Llipata. Siguiendo la margen Sur del río Palpa se llega a la parte baja del valle donde se juntan los tributarios de Viscas y Río Grande. En el sitio denominado Llipata, ubicado en la llanura de la margen izquierda del río, muy cerca del cañón estrecho, que colinda con el valle del Ingenio, se encuentra el Tambo Inkaico construido a base de adobe rectangular con mortero de barro. Los compartimientos son de planeamiento similar a los que existen en otros edificios inkai-

cos. Este tambo debió servir para el depósito de los tributos de los pueblos de Río Grande, Palpa, Viscas e Ingenio, porque es el único conocido en esta región.

PV67-24. Cerro Punchango A. Se halla en la margen N. del río Palpa, a la altura de Mollake Chico. Consiste en una aldea que se extiende en la base del mencionado cerro. Las construcciones son de piedras menudas y barro, en mal estado de conservación. Dentro de los patios y viviendas se han practicado excavaciones con el fin de descubrir entierro. Efectivamente, los huaqueros han extraído restos humanos, cuyos despojos yacen a la intemperie demostrando que los cráneos son deformados artificialmente en sentido fronto-occipital. Este tipo de deformación craneana corresponde a gentes del grupo denominado Chanka o Nasca 6. En los despojos vandálicos de los huaqueros, el autor encontró un par de troncos de huarango, cortados a fuego, con una concavidad en uno de los extremos, cuya función es inexplicable, salvo que los chankas los hubieran utilizado para producir el fuego.

PV67-25. Cerro Punchango B, corresponde a un cementerio ubicado en la margen-izquierda de la quebrada llamada "Faltriquera del Diablo", a poca distancia del sitio 24. Las tumbas consisten en cámaras cuadradas con techo de palos de huarango y paredes reforzadas con adobes de tipo media caña, que es propio de los chankas. Gran parte de las tumbas han sido profanadas por los huaqueros, y otras fueron sepultadas por los torrentes o *kanganas* descendidos del cerro Punchango.

PV67-26. Cerro Punchango C. Es un sitio localizado al occidente del cementerio 25 por la presencia de un basural, que ha sido cortado por el torrente de los últimos años. Allí se encuentran restos de cocina y fragmentos de cerámica negra con decoración incisa y pintura policroma postcocción de estilo Cavernas de Paracas. Este sitio es de igual importancia que el de Cerro Mollake, PV67-9.

PV67-27. Cerro Punchango D. Corresponde al sitio que se encuentra en la sección media del cerro, a 200 m. sobre el nivel

del río. Consiste en varias terrazas o plataformas escalonadas hechas de piedra cortada y tierra seca, con paramentos altos, que a primera vista da la impresión de ser fortaleza. Sobre las plataformas no existen construcciones secundarias que pudieran indicar asiento de población o de tambo inkaico. Las plataformas no son de factura muy antigua, porque el relleno que se observa en sitios derrumbados es de aspecto limpio y reciente. Sin embargo, el examen superficial de las terrazas ofrece la presencia de algunos fragmentos de cerámica rojiza, utilitaria y ceremonial, de estilo Chíncha o Ica. Por consiguiente, estas construcciones, en partes elevadas del cerro, pertenecen a los artesanos de origen Chíncha. La función probable debió ser para secar los productos agrícolas del valle, como maíz, ají, frijoles, maní, lagenarias, etc. No podría considerarse como fortaleza o *pukara*, porque los flancos laterales quedan abiertos y son de fácil acceso. Tampoco podría pensarse en andenerías de cultivo, porque allí no hay agua ni vestigios de acueducto.

No se mencionan otros sitios arqueológicos de la parte baja del valle de Palpa, principalmente aquellos que se conocen con los nombres de La Mancha y La Muña, en la margen Norte del río, ni los geoglifos de figuras geométricas y mitológicas que existen en las mesetas colindantes, por no haber sido constatados personalmente; pero sí fueron contemplados desde el aire, gracias a la gentileza de nuestro amigo Don Gonzalo del Solar en la avioneta de su propiedad, durante el vuelo del día 17 de julio de 1957.

II. Capas estratificadas de los yacimientos arqueológicos

Las excavaciones de prueba corresponden al estudio del terreno en cuanto se refiere al contenido de las capas de estratificación y al estudio de diversos tipos de tumbas, dentro y fuera del área de los cementerios explotados anteriormente.

El contenido de las capas de estratificación en los terrenos formados por acumulación natural o fortuita y el de las capas de basura o desperdicios de cocina en los depósitos contiguos a las poblaciones son del mayor interés científico por

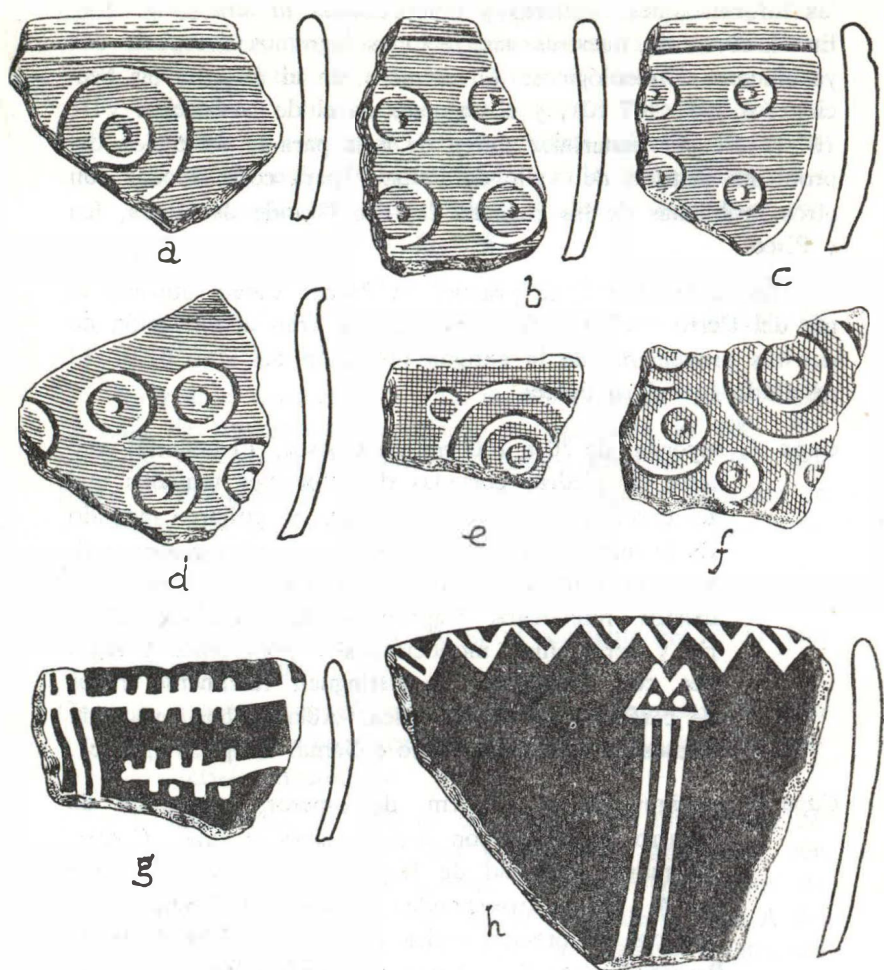


Fig. 7. Fragmentos de cerámica roja y marrón, que corresponden a tazas y cántaros ceremoniales de estilo Chavín-Paracas. La decoración de círculos aislados y concéntricos con un punto central, es de apariencia estampada, cuya técnica es de estilo Chavín. Proceden de diversos cateos del Cerro Mollake, sp. SJ/266, 268 y 269; figs. a-f. Además existen fragmentos de cerámica roja, de tazas y platos ceremoniales con decoración negativa sobre fondo negro, de estilo Cavernas de Paracas. Proceden del Cateo 76, de Cerro Punchango C, PV67-26; figs. g-h, sp. SJ/240.

las informaciones objetivas y comprobadas *in situ*. Fig. 2.— En el curso de nuestras excavaciones logramos descubrir dos yacimientos arqueológicos: (el primero, en el área de las Secciones I y II (67-10), y el segundo en el de la Sección VIII (67-18), cuyos materiales sirven de base para la definición del problema cultural del valle de Palpa y para correlacionar con otros problemas de las cuencas del Río Grande de Nasca, Ica y Pisco.

En la Sección I, se practicó el Primer Cateo, ubicado al pie del Cerro Mollake, donde existe una gran acumulación de detritus proveniente de la antigua población del sitio 67-9. El resultado fue el siguiente:

Capa A, superior, de 70 a 100 cm. de espesor. El material consiste en piedras cortadas de diferentes tamaños que no exceden de 40 cm. de largo; en guijarro menudo de la misma clase de piedra; y en arena gruesa y fina que rellena los vacíos. Entre estos materiales existen numerosos fragmentos de cerámica utilitaria y ceremonial, monocromos y policromos y algunos con incisiones. Se distinguen fácilmente trozos de cerámica de estilo Nasca. Además hay restos de huesos de venado, guanaco o llama. (Fig. 3, a, b, c).

Capa B, subsiguiente, de 35 cm. de espesor, compuesta de guijarro mezclado con arena gruesa y fina. Contiene mayor cantidad de fragmentos de cerámica que en A. Estos corresponden a vasijas utilitarias y finas con decoración incisa y pictórica. Son de estilo Paracas-Necrópolis y Nasca 1. También hay huesos de mamíferos. (Fig. 3, d-f, 4-6).

Capa C, de 20 cm. de espesor, compuesta de tierra cascajosa. Contiene fragmentos de cerámica llana, incisa y pintura postcoCCIÓN. Estilo Paracas-Cavernas y Ocucaje. Además hay algunos fragmentos con decoración negativa, un cuchillo triangular de obsidiana, de 35 mm. de alto por 23 mm. de ancho en la base, y restos de asa o agarradera sólida y cilíndrica (Fig. 3, g-i).

Capa D' de 40 cm. de espesor, compuesta de ripio y piedras grandes, angulosas, con mezcla de arena. Contiene fragmentos de cerámica llana y decorada con incisiones y pintura postcocción, estilo Paracas-Cavernas, Ocucaje. Además se encuentran algunos fragmentos de estilo Chavinoide de arcilla color chocolate y restos de asa o agarradera de forma semilunar con borde agudo (Fig. 3, y, k).

Capa E, de espesor desconocido. Corresponde al terreno compacto de arcilla rojiza, sin contenido arqueológico. Se excavó hasta 50 cm. de profundidad.

El área del corte es de 2 x 1.6 m. y 2.45 m. de profundidad. El total de fragmentos controlados y registrados es 400. Entre éstos no figuran fragmentos de estilos Chincha o Ica, Kollawa o Tiahuanacoide e Inka, lo que indica que el depósito de materiales descritos ocurrió en el curso de los Horizontes Temprano y Medio. Fig. 2.

La excavación del segundo corte (Cateo No. 7), se practicó en la Sección I (67-10) a 200 m. al occidente del N° 11, con el resultado siguiente:

Capa A, superior, de 60 cm. de espesor, compuesta de ripio grueso y arena mezclada con tierra. No contiene material arqueológico.

Capa B, intermedia, de 1.60 m. de espesor. Es una gruesa capa de piedras grandes y medianas, angulosas, con mezcla de arena gruesa. Contiene fragmentos de cerámica estilo Nasca, similar a los de la capa A del cateo N° 1. También contiene algunos fragmentos de cerámica incisa, estilo Paracas-Necropolis (Fig. 4, a-c).

Capa C, de 50 cm. de espesor, formada de cascajo fino y arena gruesa y limpia, contiene fragmentos de cerámica llana y con decoración incisa de estilo Paracas-Necropolis (Fig. 4, a-c).

Capa D, 60 cm. de espesor, compuesta de cascajo anguloso o ripio, mezclada con tierra amarilla. En esta capa existen residuos de ceniza; contiene fragmentos

de cerámica con decoración incisa y pintura pastosa postcocción, de estilo Paracas-Cavernas y Ocucaje (Fig. 4, g-k).

Capa E, inferior, de espesor desconocido, formada de piedras grandes y medianas con mezcla de arena fina. No contiene material arqueológico.

El área del corte es 3 x 2 y 2.80 m. de profundidad. El total de fragmentos de cerámica, controlados y registrados, es 67.

El segundo yacimiento arqueológico se encuentra en el área de la Sección VIII (67-18). Consiste en una terraza aluvial, primitiva, de 50 m. de altura sobre el nivel del valle. En la base Norte de esta terraza existe una pequeña plataforma de 40 m. de longitud E-O, por 20 m. de ancho, cuya porción Norte ha sido cortada recientemente para dar paso al camino carretero. En la superficie de esta plataforma hay un cementerio, cuyas tumbas han sido totalmente saqueadas por los huaqueros. En los desmontes existen restos de caña brava (*Gynurium saggittatum*) pertenecientes al techo de las tumbas. Entre los fragmentos de cerámica que hay en los desmontes se distinguen unos de arcilla roja con engobe marrón y otros con decoración incisa circular de estilo Paracas-Cavernas y Ocucaje. Por este hecho, la comisión arqueológica del Patronato hizo varios cateos signados con los números 90, 91, 122, 123, 124, 125 y 126. El resultado fue de los más valioso para conocer el complejo de la fase Paracas-Ocucaje y Cerro Mollake de Palpa.

El Cateo N° 122 arrojó la síntesis del contenido de los otros cortes, cuyo resultado es el siguiente:

Capa A, superior, de 40 cm. de espesor, constituida por tierra suelta y arenosa, que corresponde al terreno actual de la superficie. No contiene ningún vestigio arqueológico. Esto indica que la acumulación es posterior al abandono del sitio arqueológico propiamente dicho.

Capa B, de 30 cm. de espesor, compuesta de piedras rodadas del río, tamaño mediano, de 10 a 20 cm. de diámetro,

con relleno de tierra arenosa. Contiene algunos fragmentos de cerámica utilitaria de arcilla roja en forma de olla globular con incisiones en derredor de la boca. Estas piedras corresponden a escombros de construcciones que existieron originariamente sobre la plataforma. (Fig. 5, a-g).

Capa C, de 40 cm. de espesor. Es un terreno de basura antigua mezclada con algunas piedras rodadas. Contiene fragmentos de cerámica incisa con pintura pastosa postcocción. Estilo Paracas-Cavernas, Ocucaje. (Fig. 6, a-f).

Capa D, de 5 cm. de espesor compuesta de tierra amarilla. No contiene restos arqueológicos.

Capa E, de 15 cm. de espesor, compuesta de la misma clase de terreno de la Capa C. Contiene fragmentos de cerámica incisa y policroma post-cocción, estilo Paracas y Ocucaje.

Capa F, de 5 cm. de espesor, formada de tierra amarilla, igual que la de D. No contiene fragmentos de cerámica ni otros materiales arqueológicos.

Capa G, de 20 cm. de espesor, compuesta de tierra sucia o basura carbonizada. Contiene fragmentos de cerámica negra con decoración incisa y pintura pastosa policroma postcocción. Estilo Paracas, Ocucaje, Teojate.

Capa H, de 20 cm. de espesor, compuesta de tierra amarilla, como la de las capas D y F. No contiene material arqueológico.

Capa I, de 15 cm. de espesor, compuesta de tierra negruzca, mezclada con ceniza. Contiene fragmentos de cerámica utilitaria, roja, con incisiones cerca de la boca y restos de asas o agarraderas de forma acordonada y trenzada. Además hay fragmentos de cerámica fina con engobe rojo y decoración incisa en forma de círculos sin punto central. Otros fragmentos finos de tazas y platos con decoración de pastillaje a base de pintura pastosa de colores rojo, amarillo o ana-

ranjado sobre fondo negro o rojo. Este nuevo estilo decorativo de la cerámica Paracas-Ocucaje-Mollake produce una decoración negativa al desprenderse el pastillaje. Se caracteriza por la ausencia de incisión marginal en los dibujos. Estos son de dos tipos acorcionados: uno, simple en forma de S horizontal, independiente o enganchado con un punto central; y otro, combinado en forma de cuerda de dos haces y colores rojo, amarillo o anaranjado con un punto central, el que hace la impresión de globo ocular. Este motivo adornado es común en la cerámica de estilo Paracas, Ocucaje y Teojate. El primer tipo está asociado a platos o tazas con engobe rojo en la cara interna; y el segundo a platos o tazas con decoración incisa y policroma.

Capa J, corresponde al terreno natural, cuyo espesor es indeterminado; constituye parte de la primitiva terraza aluvial, cuya composición es de grava compacta. No contiene material arqueológico.

3. Discusión.

El resultado de nuestras investigaciones en el valle de Palpa, mediante el reconocimiento de los sitios arqueológicos y las observaciones en las capas de estratificación natural y artificial de los cateos de prueba, nos conducen a formular, hipotéticamente, lo siguiente:

1. El valle de Palpa es un gran archivo prehistórico de la costa central del país y en particular de la Hoya de Río Grande de Nasca en razón de la existencia de ruinas de aldeas, cementerios y demás yacimientos, en ambas márgenes del río Palpa, desde el cañón de los cerros Punchango y Mollake, a la altura de la hacienda llamada Chichiktara, al oriente, hasta la garganta de los cerros Muña y Llipata en la confluencia con el valle de Ingenio, a la altura de las haciendas Chikerillo y San José, al occidente.

2. La existencia de petroglifos en la zona de Chichiktara y de una avenida o plazoleta triangular en los alrededores

de la aldea moderna llamada Pueblo Nuevo, revelan una gran antigüedad de las culturas a que pertenecen. Además, la misma clase de plazoleta triangular existe, en mayor número y extensión, sobre la meseta desértica del Cerro Mollake, colindante con la quebrada de Viscas.

3. El descubrimiento de una tumba de la Cultura Paracas-Ocucaje en la falda Norte del Cerro Mollake con un cadáver adulto en posición extendida y con una ofrenda de cerámica ceremonial que ostenta la decoración incisa y policroma, cuya representación figurativa tiene vinculación estrecha con la de los petroglifos de Chichiktara, indica contemporaneidad con éstos.

4. El hallazgo de fragmentos de cerámica monocroma —negra y marrón— con ornamento grabado o inciso en forma de círculos, en los estratos de las excavaciones de prueba, I y II de Mollake Grande C, demuestra un parentesco cercano con la Cultura Chavín. (Fig. 7, a-f).

5. La presencia de diez capas estratificadas en el Cateo N° 122, de la VIII Sección, de Mollake Chico D, con materiales arqueológicos de estilo uniforme de la Cultura Paracas-Cavernas y Necrópolis, revela una larga permanencia, desde varios siglos antes y después de la Era Cristiana. Además, en dicha Sección existe una construcción de tipo único, cuya estructura consiste en siete hileras de piedra rodada del río adecuadamente protegidas con grama y chala de maíz e intercaladas con mortero de barro arcilloso. La envoltura de cada piedra rodada con paja se hizo, probablemente, con la idea de impedir el desmoronamiento del muro, cuya altura alcanza 1.40 metros por 5.00 m. de longitud.

6. El estudio de 88 tumbas, debidamente controladas en su contenido, arroja el porcentaje siguiente: tumbas del período Chavín-Paracas, 4.3%: de Nasca. 21.5%: de Chanka o Nasca 6, 5.6%; de Chincha o Ica, 2.2%: de Kollawa o Tiahuanacoide, 1.1%: de Inka, 0. Los especímenes de estas tumbas, así como los descubiertos en 1,148 cateos de prueba, se hallan inventariados en 243 registros numéricos, bajo la sigla SJ/1 a SJ/273 y se hallan depositados en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

7. Las ilustraciones de los fragmentos de cerámica se acompañan en seis Láminas con indicación de sus procedencias, inclusive el esquema de la sección vertical de los cateos con las capas de estratificación. (Figs. 2-7).

DATAACION Y PATERNIDAD DEL DRAMA "APU OLLANTAY"

I. ANTECEDENTES

Hace ya muchos años que emprendimos un previo estudio del texto literario quechua del *Ollantay* y de cuando en cuando tuvimos el comedimiento de dar cuenta de nuestros avances; y así lo hemos hecho también recientemente, con nuestra comunicación sobre la preparación de una nueva edición crítica del *Ollantay*, al XLII Congreso Internacional de Americanistas reunidos en París el 2 de setiembre de 1976.

En este largo y continuo trajín por el texto literario llegamos a sospechar la posibilidad de una antigüedad remontable hasta fines del siglo XVI, lo que trataremos de exponer y fundamentar aquí. Por esta vía es, cómo llegamos a ser cuestionadores de la revitalizada y predominante tesis actual, que hace del *Apu Ollantay* un drama del siglo XVIII, datación que corresponde a la época en la que vivió el benemérito cura Dr. Antonio Valdez Ugarte, a quién se le atribuyó "ipso facto" la paternidad de la obra desde mediados del siglo pasado, y volvióse a ratificar desde 1955, debido a los vehementes alegatos del brillante historiador nacional y catedrático sanmarquino. Dr. Raúl Porras Barrenechea.

Pero hace sólo unos 25 años, el vaivén de las opiniones favorecía la tesis contraria, o sea, la que negaba la paternidad

de Valdez, cuyo sintetizador y vocero era el doctor Ricardo Rojas autor de *Un Titán de los Andes*. Nuestra posición actual, claramente discrepante de la más reciente tendencia valdecista, parecería aún ratificar el vaivén cíclico tradicional en estas discusiones. Pero esto es lo aparente, en el fondo se va a una situación definitiva. Para ello nos presentamos en incontestable plan de verificación de las bases sustentadoras de la tesis que propugna la paternidad del Dr. Valdez.

Nuestro objetivo actual es el conocimiento, en lo posible exhaustivo e "in situ", del transcurso vital del ilustre cura del siglo XVIII Dr. Antonio Valdez Ugarte, que en todos sus escritos sólo firmaba "Dr. Antonio de Valdez". Como personaje sin huella bibliográfica, poco o casi nada se sabía de él hasta la revelación de algunos datos aportados por el doctor Porras en su exposición sobre el "Ollantay obra fundamental para la Cultura Peruana", durante el Symposium efectuado en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 17 de noviembre de 1955, al fundamentar precisamente su teoría de la paternidad de Valdez.

II. NUEVOS APUNTES PARA LA BIOGRAFIA DEL DOCTOR ANTONIO VALDEZ UGARTE

Intentamos clasificar con criterio cronológico los datos veraces que hemos encontrado, enmarcándolos en los respectivos ciclos vitales, y así resultan los siguientes registros o capítulos.

A. *Etapas de la Infancia y Escolaridad de Valdez*

Nuestro primer objetivo fue naturalmente ubicar la partida de nacimiento, y nos constituímos a hurgar en los archivos parroquiales de lugares donde se sospechaba que pudiera haber nacido.

Con ese propósito llegamos a Huayllabamba, donde obtuvimos algunos informes orales del ecónomo de la iglesia y nos enteramos que los documentos parroquiales habían sido cen-

tralizados en la parroquia de Yucay. En una de las reiteradas visitas hechas a Yucay, y en el archivo parroquial donde nos atendió muy gentilmente el Padre Horacio Loi, consultamos un libro viejo con pasta de cuero que denominan con el vocablo quechua "ccarachu", correspondiente a las Partidas de Bautismo asentadas en Urquillos de 1707 a 1743, y justamente en el último folio hallamos una referencia que creemos versa con toda probabilidad sobre el personaje colonial que estudiamos. El documento es una relación nominal de personas que recibieron la Confirmación del Sr. Obispo Dr. Pedro Morcillo Rubio de Auñón el 9 de marzo de 1744. Lo curioso del caso es que en este documento, para nosotros valioso, no lo nombran "Antonio" sino "Antonín Baldes" y señalan que su padrino fue Fr. Diego Velorio, quién fuera mucho tiempo teniente de cura de dicha doctrina. Nuestra lógica presunción es pues que tal documento se refiere ciertamente a Valdez cuando era ya un niño crecido, posiblemente de unos 9 a 12 años como para ser llamado con el diminutivo cariñoso de "Antonín". Este es el único documento referente a su infancia, que posiblemente transcurrió en Urquillos. No hemos podido hallar en los archivos parroquiales que visitamos, ni en Yucay, ni en Urubamba, en Ollantaytambo, ni en Calca, su propia Partida de nacimiento. Lo que sí hemos verificado en los archivos de la parroquia de Yucay es que en los libros de Partidas de Bautismos, correspondientes a Huayllabamba están desglosados cerca de 20 folios, y precisamente los correspondientes a los presuntos años de nacimiento del que más tarde fue cura Dr. Antonio de Valdez Ugarte: de 1732 a 1740. En los libros de Yucay el asunto es similar, las hojas del libro están también cercenadas por mano aviesa. En los archivos Parroquiales de Urubamba no existen documentos referentes a esos años. Todas estas circunstancias nos han hecho pensar que este latrocinio pudo haber ocurrido hace sólo unos 10 a 15 años, pues según los datos orales de nuestro informante, el ecónomo de Huayllabamba, durante un año que no pudo precisar, había ido un "gringo" —no sabía si americano o europeo— con la intención de copiar ciertas páginas de un libro parroquial y ofreciendo buena paga, pero se dio con que ya no existía el documento que deseaba copiar. Y nuestro infor-

mante subrayaba que “el gringo” insistió mucho en su deseo de copiar lo que anteriormente había visto. De ello se deduce que el visitante trataba de hacer una copia fotográfica de la partida de Valdez, que desde entonces debemos dar por perdida definitivamente.

De su etapa de escolaridad, o del comienzo de su proceso de culturización, no tenemos tampoco ninguna referencia ni documento. No sabemos con certeza donde habría aprendido las primeras letras, ni quién fuera su maestro. Sólo podemos sospechar ahora que fuese tal vez el padre Diego Velorio, su padrino de confirmación, quién posiblemente habría influido para que eligiera la carrera del sacerdocio, e inclusive le habría conseguido la beca de estudios en el Seminario de San Antonio Abad, del Cuzco.

Ahora descubrimos un indicio de prueba documental más en el Libro de Matrimonios de Huayllabamba, en el cual está asentado que Fr. Diego Velorio es teniente de cura en 1746, o sea que dos años después de su confirmación, cuando ya Valdez tendría unos 14 o 15 años, se da la coincidencia de que fue a ese lugar de visita el Sr. Obispo Juan de Castañeda y Velasquez, y de allí nuestra sospecha de que Fray Diego Velorio le consiguiese una beca en el Seminario hablándole al mismo Obispo, y ese año o el siguiente 1747 debió ingresar al Seminario, de modo que en 1756, después de 10 años de estudios, pudiese graduarse de Maestro y luego concursar la cátedra de Artes en la Universidad.

B. Etapa Juvenil y de Formación Académica Universitaria

De esta etapa sólo fue posible hallar pocos datos de su vida estudiantil universitaria, transcurrida en el Seminario de San Antonio Abad del Cuzco, donde obtuvo los grados de Bachiller y Maestro el 11 de marzo de 1756, y de doctor en Teología el 8 de enero de 1762. Asimismo existe documentación de la oposición que hizo para lograr la cátedra de Artes que regentó de 1758 a 1763. Sobre su producción intelectual en esta etapa no se pudo localizar nada, pese a que fuera distinguido maestro y catedrático de la Universidad y hasta

Rector Interino a comienzos del siglo XIX, desde el 18 de noviembre de 1806, hasta el 6 de julio de 1807.

C. Etapa de madurez y su desempeño como Misionero y Cura de Parroquias

Siguiendo los pasos del apostolado como cura catequista en pueblos apartados, y su actuación que empieza tras su graduación como sacerdote, registramos los siguientes datos.

Se inicia como cura de Accha, en Paruro, según el Dr. Porras Barrenechea, dato que no pudimos verificar en el sitio por dificultades que las circunstancias de tiempo nos depararon. Creemos que el dato es pertinente. No sabemos cuántos años se desempeñaría en ese curato, pero sólo debieron ser tres o cinco años e inducimos que pudo asumir este curato en 1764, después de haber dejado la cátedra de Artes en la Universidad de San Antonio Abad.

Luego estuvo de párroco en Maras, donde adquirió el beneficio de una capellanía de la cual dispuso en años posteriores transfiriéndola según documentos existentes en el Archivo de la Curia Episcopal. Los años que residió en Maras tampoco nos fue posible verificarlos, pero parece que el año 1768 estaba ya en Maras, adonde fue su amigo Justo Pastor Justiniani, a quién por esa época o más tarde le dejó copiar su código del Ollantay.

Después pasó a ser vicario de Carabaya y párroco propio del curato de Coasa, desde 1770 a 1783, según documentos.

Durante su gestión como cura de Coasa aparece mencionado el Dr. Valdez en diversos momentos y circunstancias según los documentos siguientes: En 1781, en los días de la revolución de Tupac Amaru, estuvo en los combates de Urubamba, Yucay y Calca contra los alzados. En 1782 estuvo de mediador y componedor en una asonada dirigida por Diego Cristóbal Túpac Amaru contra el cura Rafael Sahuaraura, en Azán-garo.

En 1783 todavía era cura propio de Coasa y actuó como Visitador de varios distritos parroquiales, según consta en el

documento que se encuentra en el libro correspondiente a matrimonios de Ituata que se halla en los Archivos de la Prelatura de Ayaviri.

De 1784 a 1786 perdimos las huellas del cura Valdez; pero el párroco actual de Tinta, Dr. Palma, que anteriormente fue también párroco de Lares, nos informó personalmente haber visto la rúbrica del doctor Valdez en libros parroquiales de Lares. Con estos datos nos constituímos en tan lejano lugar, pero sin fortuna, pues no encontramos al párroco, ni pudimos ver documentos. Ya en Cuzco, el propio párroco nos informó que los libros antiguos de la parroquia se hallaban guardados en la Curia Episcopal. Preguntando por ellos en los archivos de esa entidad no nos dieron razón exacta, por cuanto estaba en sus comienzos el fichado de los documentos existentes, y quedan éstos años por investigarse. Puede ser que el Dr. Valdez haya estado efectivamente en Lares, o tal vez en el Alto Perú, en el caso de que su padre hubiese sido oriundo de esos lugares según una hipótesis probable.

En 1786, ya aparece Valdez firmando en los libros parroquiales de Tinta, aunque no como propietario, y en noviembre del mismo año es citado a Cuzco, como párroco de Tinta, a una diligencia judicial concerniente a sucesos póstumos de la Revolución de Túpac Amaru. Se trataba de conocer si todas las cartas que había escrito el rebelde Diego Cristobal Tupac Amaru en 1782, desde su sede revolucionaria de Azángaro las había escrito el cura Valdez. Asimismo, por unos documentos firmados por el Oidor Mata Linares, se sabe que este año 1786, en el remate de las propiedades incautadas al rebelde José Gabriel Tupac Amaru, el cura Valdez adquirió su fundo Canora, e intervino en otro tipo de transacciones o compras como aquella de los metales provenientes de la fundición de los armamentos de los rebeldes. Con toda seguridad, aparece desde 1788 como vicario y párroco propietario de Tinta y tiene sufragáneos como el de Asillo.

Su afincamiento en Tinta es la etapa más larga de su vida y se extiende a unos 26 años, desde 1786 a 1812; pero no ha transcurrido en forma totalmente continua sino con algunas ausencias del lugar y hasta del país. Sus momentos más activos

son seguramente los de su establecimiento en Tinta, el año de 1786; y de 1801-1802, cuando actúa como fundidor de campanas para sus parroquias. De 1802 a 1805 viajó y residió en el Alto Perú; estuvo en Chuquisaca y tal vez en otras ciudades pertenecientes a la Audiencia de Charcas, y los datos referenciales los tenemos de Vicente Fidel López, quien en su polémico libro *Les races aryennes du Pérou* se detiene a mencionarlo. A su vuelta de La Paz, el doctor Valdez es nombrado Rector accidental de San Antonio Abad, por la promoción del Dr. Pérez de Armendáriz a la silla Episcopal del Cuzco, y permanece medio año en el cargo para luego reintegrarse a su parroquia de Tinta, hasta 1812.

D. *Etapas final y muerte del Cura Antonio Valdez*

De Tinta pasa a la vicaría de Sicuani a mediados del año 1812, pero ya va muy achacoso y enfermo, por lo que estuvo allí precariamente dos años, recluido en su sede hasta su fallecimiento a mediados del año 1814, según consta de la partida de defunción que, según hemos verificado, se halla en los Archivos de la nueva Prelatura de Sicuani.

A propósito de la fecha de la muerte del cura Valdez, presunto autor del *Apu Ollantay*, corría una versión muy generalizada de que pudiera haber ocurrido en el año 1816, fundándose en el hecho de que ese año su sobrino don Narciso Cuentas reveló el hallazgo del Códice ollantino en la biblioteca que había heredado de su tío el Dr. Antonio Valdez, en Tinta. La verdad histórica a reponerse es, pues, que el ilustrado cura falleció en Sicuani a muy avanzada edad, el 10 de agosto de 1814, en momentos en que había estallado en Cuzco la Revolución de los hermanos Angulo y Mateo García Pumacahua (2-3 de agosto de 1814).

III. EVALUACION TENTATIVA DE TODO EL CICLO VITAL DEL DR. VALDEZ

En verdad nuestra máxima pretensión apunta sólo a configurar los rasgos identificadores que nos ayuden a compren-

der, con alguna objetividad, la vida del ilustre cura cuzqueño Dr. Antonio Valdez Ugarte. Pues sabemos de antemano que sólo con entregar este esbozo estaremos todavía muy lejos de haber escrito nada completo acerca de este interesante personaje del siglo XVIII, debido a lagunas de información o ausencia de datos más precisos y que no estuvieron a nuestro alcance.

En primer término debemos referirnos a su ambiente familiar y su extracción social, pero a falta de datos más seguros que aportaría su partida de nacimiento sólo nos atrevemos a presentar tres posibilidades interpretativas

1ª por los indicios que hemos hallado, Valdez parece que perteneció a un hogar de mestizos no muy acaudalados. Sus padres probablemente fueron gentes de modestos recursos y oriundos de Urquillos, donde aun en la actualidad existen muchas familias campesinas apellidadas Valdez.

2ª el cuadro de la familia Valdez ofrecería condición de acomodados de Urubamba, con posesiones de tierras en Huayllabamba y en Urquillos.

3ª en una variante del segundo cuadro familiar se daría la nota de un notorio decaimiento, o empobrecimiento económico, por alguna circunstancia desafortunada. Podría ser una familia de ricos venidos a menos.

En el segundo y tercer cuadro familiar tipificado la oriundez paterna sería un desideratum. El padre de Valdez pudo haber sido: bien, un nativo del valle de Urubamba; o bien un trotamundos español, de Charcas o de la Argentina. Estas situaciones hipotéticas se dejan translucir a veces en algunas circunstancias anecdóticas de la biografía del cura Valdez. Por la rama materna de los Ugarte habría tenido tal vez lazos de consanguinidad con familias cuzqueñas o urubambinas, pero aún no están definidos, pues ignoramos hasta el nombre de pila de la madre por la pérdida de las partidas ya aludidas.

En resumen, el ambiente familiar de Valdez y la calidad de su extracción social nos es posible determinarlos, según nuestras inducciones, en una posición diametralmente opuesta a la asignada por el Dr. Porras, para quien el padre Valdez pertenecía a la aristocracia cuzqueña pero en una rama posterga-

da por su falta de legitimidad. Para nosotros el caso del Padre Valdez resulta similar al del famoso Lunarejo, procedente de humilde familia de campesinos, que llegó a las altas cumbres de la jerarquía diocesana por ser un brillante filósofo y escritor; y no obstante su extracción familiar al parecer muy modesta, Valdez llegó también hasta la alta cima de la Rectoría de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco, para luego dedicarse enteramente al servicio de su ideal humanista y cristiano como simple párroco de indios, en la época más agitada de las convulsiones político-sociales de la etapa colonial que le tocó vivir.

Valdez, indudablemente de extracción familiar humilde, (según nuestra documentación) tenía una hermana menor llamada Sabina, que había llegado a tener un hijo natural; y él tuvo que ayudarlo en su educación, según se consigna en los documentos que para el caso tramitó el propio sobrino Agustín Valdez ante la curia Diocesana del Cuzco, por los años de 1782, al cederle la capellanía de Maras para la culminación de sus estudios sacerdotales. Asimismo parece que tuvo otra hermana mayor, llamada Isabel, que aparece junto con él en la misma relación de los confirmados en Urquillos por el Dr. Obispo Rubio de Auñón; y, además de ser confirmada, Isabel "Balde" también aparece allí como madrina de otra persona que recibía el mismo sacramento. De este documento de 1744 desprendemos dos indicios sobre la familia Valdez: el primero es sobre la edad de los confirmados, pues el mismo "Antonín" habría de tener por entonces unos 12 años y su hermana Isabel, para ser madrina, habría de contar unos 15 a 16 años; y el segundo indicador presenta claramente la capacidad económica de una familia de escasos recursos, que no podía viajar al Cuzco para hacer confirmar a los niños y tenía que esperar las ocasionales visitas que los señores Obispos podían hacer a lugares tan alejados de su sede. Otro indicio concordante con esta misma apreciación de pertenecer a familia no muy acomodada ni connotada, o emparentada con ilustres cusqueños, lo desprendemos de aquel interesantísimo ensayo del Dr. José Manuel Valdez y Palacios, aparecido en el *Museo Erudito*, y en el que se ocupa de la leyenda ollantina. Pues bien: en ningún párrafo, de los muchos en que alude al cura Valdez, hace no-

tar el autor sus vínculos familiares o afectivos con él. Y es que de existir alguno pudo haberlo expresado sin disimulos, y hasta con orgullo, ya que conocía el valor del drama y a la sazón (1838) no se perseguía a nadie por preocuparse de asuntos incaicos, como ocurrió cuando se persiguió con zaña la rebelión indígena de José Gabriel Tupac Amaru.

En concreto; documentalmente no sabemos todavía quiénes fueron sus padres y dónde lo tuvieron de niño, a causa de la depredación sufrida por los archivos parroquiales de Yucay y Huayllabamba. Pero es indudable que hubo de pasar su infancia y adolescencia en el hermoso valle de Urubamba, llamado también el valle Sagrado de los Incas.

Este ámbito geográfico y las costumbres de sus moradores debieron influir profundamente en la conformación de sus afinidades espirituales. Y cabe una observación interpretativa: como lugar de clima agradable, este valle no es propicio para la vida agitada y rebelde; lo es para el desarrollo de una vida pacífica, sosegada y contemplativa, porque es demasiado feraz la naturaleza y prodiga todo abastecimiento, a diferencia de los paisajes canchinos del sur, por ejemplo las punas de Tinta, que sí son realmente adustos, yermos, inhóspitos. El contraste es real; los paisajes urubambinos lucen una campiña con verdor denso y aparentan ser inextinguibles y eternos; ahí, en un ámbito bucólico de ternura y belleza casi románticas, es donde el adolescente Antonio Valdez modeló su espíritu escuchando las viejas leyendas lugareñas de los antiguos Tampus, que hablan de héroes tales como Ollantay, Sahuasiray y Pitusiray, que debieron sensibilizarlo y vibraban siempre en lo profundo de su alma indígena.

En segundo término, destacamos algunos aspectos de su formación académica regular, juntamente con sus adquisiciones culturales autodidácticas y sabias realizaciones en el trato humano, que son facetas interesantes absolutamente desconocidas.

Naturalmente el doctor Valdez fue un buen seminarista antoniano y luego un distinguido maestro de filosofía en las mismas aulas según queda asentado en los documentos de colaciones de grados y de las oposiciones académicas en las que con-

cursara. Pero lo que en el futuro será digno tema de estudio para sus biógrafos es la razón que tuviera para trocar tempranamente tan digna y espectante carrera académica, por la del simple predicador de indios en las más apartadas parroquias del Obispado del Cuzco. En todo caso, grato es considerar que este cambio tuvo repercusiones muy positivas para el proceso de la literatura quechua, no tanto por sus originales aportaciones cuanto por su directa contribución a la creación de circunstancias favorables para su pervivencia, como veremos más adelante.

En otra perspectiva, comprender y ponderar el gran bagaje cultural del padre Valdez, clérigo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII, es tarea relativamente fácil entroncándola al momento cenital en que la cultura regional cuzqueña florecía cultivada por el sector clerical. Pese a tal encuadramiento la probanza documental es sumamente difícil en su caso personal, pues una de las lamentables fallas de que adolecen nuestras fuentes de información es la escasez de datos referentes a sus libros, pues ignoramos los títulos que leyera y que constituyeron su biblioteca particular, la cual contó tal vez con primorosas novedades intelectuales de su época y un fondo seleccionado de autores nacionales, entre los cuales habría códices de literatura quechua, uno de los cuales fue el después afamado códice del *Ollantay*, lo único que nos revela en 1816 su hereadero don Narciso Cuentas.

Por esta circunstancia han resultado fallidos también los reiterados intentos de revaloración del Dr. Valdez como literato y poeta quechua, emprendidos en distintas épocas por los doctores José Manuel Valdez y Palacios, y Raúl Porras Barrenechea. En efecto, el doctor Valdez y Palacios, hace más de un siglo, sin ningún compromiso de tipo familiar, le atribuyó (en las páginas de su *Viaje de la ciudad del Cuzco a Belén en el Gran Pará* editado en Río de Janeiro en 1844), el comedimiento de la traducción al quechua de un poema de Arriaza intitulado *La Despedida de Silvia*, que era a su vez imitación de una aria romántica italiana intitulada *Despedida de Nice*, del abate Metastasio; una vez verificadas las fuentes, resultaba ser una simple atribución del doctor Valdez y Palacios, porque el verdadero autor de esa traducción era el cura Tellechea Badrial y

no precisamente el padre Antonio Valdez. (Cf. *Viaje de la ciudad del Cuzco a Belén*. . . Ed. de la Biblioteca Nacional del Perú Lima, 1971 y *Bibliographie des Langues Aimara et Kichua* del Dr. Paul Rivet. Tomo I, París, 1951. Pgs. 407-408. Artículo: 395k. "Mesa (Pio B.)". Los Anales de la ciudad del Cuzco). Además el Dr. Porras Barrenechea, por su parte, intentó presentarlo como artista del pincel y decorador del templo de Tinta en la Capilla de la Virgen de las Nieves, cuya festividad se hacía en la misma fecha que la de la afamada Virgen de Copacabana. El caso tiene algún viso de credibilidad. En efecto, existe en esa iglesita de *Tinta*, un cuadro grande que en su realización o estilo técnico se asemeja vagamente con un cuadro intitulado "El huerto de San Antonio", que se ha atribuido a Valdez y que se halla actualmente en el Museo Pictórico Arzobispal del Cuzco. El Dr. Horacio Villanueva hizo una extensa referencia al asunto del cuadro cuzqueño dentro de su estudio dedicado a la "Historia de la Universidad de San Antonio Abad" (Cf. Rev. Archivo Histórico del Cuzco, N° 11. Cuzco, 1968), pero no llegó a establecer una conexión irrefutable con la autoría de Valdez. El cuadro de Tinta presenta una ciudad, que podría ser el pueblo de Tinta o el Cuzco en los días de la rebelión de Tupac Amaru; debió ser pintado después de los sucesos, como para rememorarlos; es casi un documento, donde se ve en cuarteles las manzanas de la ciudad y sus ocupantes, recordando en su disposición a los planos cartográficos descriptivos. El cuadro "El huerto de San Antonio" del Cuzco es, en cambio, una especie de *Organigrama* arborescente donde aparecen en recuadros minúsculos y con su respectiva leyenda los diversos personajes ilustres que salieron graduados de la Universidad de San Antonio Abad, del Cuzco. Hay sólo una especie de fundamental semejanza en los estilos de estas antologías de diminutos retratos, como podría llamárseles; pero el cuadro de Tinta que con más seguridad podría quizás ser de Valdez, no es una obra realmente artística; su finalidad debió haber sido sólo notarial o histórica, con definido afán perennizador de la hecatombe familiar de Tupac Amaru. En ningún momento se parecen dichos retratos a los efectuados por Huamán Poma, en su *Nueva Crónica*, que sí son verdaderos complementos ilustrativos, con precisión de rasgos e intencionalidad en el dibujo. A nosotros nos

parece más congruente que no se atribuya a Valdez la paternidad de tal obra pictórica, pues lo más probable es que pertenezca a algún aprendiz de pintor, que mereció la protección o el mecenazgo del cura Valdez, en cuanto él estuvo vivamente interesado en dotar a su doctrina de la mejor presentación posible, como que había elegido a Tinta para establecer su residencia, y compró en remate inmuebles y haciendas de los rebeldes ya extintos.

En cuanto a los pasos de su formación académica disciplinada, en las artes y las letras, nada hay en verdad como huella patente dejada por el cura Valdez. No se ha encontrado una sola página brillante de su creación, pero quizás falte rescatar ya no poemas o narraciones literarias en español, sino algunos ensayos filosóficos humanistas, o tal vez alguna disertación sobre motivos marianos, que fueron tan abundantes en el siglo precedente, o sea el siglo XVII; esta expectativa nuestra se acrecienta si se piensa que el cura Valdez debió dar bastante preminencia al culto de la Virgen de las Nieves, que tuvo una Capilla independiente en Tinta. Pero hasta el momento no se le conoce ninguna pieza literaria, por más pequeña que fuese, en español y menos en quechua.

Más bien, hemos hallado testimonios concretos y tangibles de su preferencia por los conocimientos técnicos y científicos sobre la forja de metales, pues fue fundidor de las campanas de las iglesias de Tinta y Sicuani, donde actualmente se encuentran en uso. Nos consta, porque hemos visto en la sacristía de Tinta dos grandes campanas con la marca indeleble de los años de su fundición: "Año de 1801-1802". Ocasionalmente podríamos atar cabos para revelar esta singular afición valdeciana con dos anécdotas suyas, una precedente y otra subsecuente a la anterior fecha. En efecto el año de 1786, cuando ya era cura de Tinta, concurrió a la subasta de las chatarras de fierro de las armas de los rebeldes y adquirió muchos quintales de bronce que probablemente iba juntando para hacer la fundición de campanas, y a su modo convertía así las armas de guerra en armas de paz; asimismo quisiéramos interpretar que la razón del viaje de Valdez a Charcas o el Alto Perú, fue por ir en pos de mayores informaciones técnicas sobre la forja o el tratamiento de los metales, o por ver —por sí mismo— los yacimientos de

minerales, bien explotados en el Alto Perú desde los primeros tiempos de la Colonia, pues no aparece en los documentos que viajase por asuntos académicos o universitarios porque ya había renunciado a ellos hacía tiempo; ni es probable que fuese por aficiones al cultivo de la poesía o de la dramaturgia, por las cuales parece que no tuvo ninguna inclinación; y sin embargo su viaje fue a la postre muy beneficioso para la cuestión ollantina y la literatura quechua en general, como vamos a ver más adelante. Así pues, el viaje y la estada de Valdez, casi por 4 años, en Charcas o Alto Perú, tiene una importancia singular que bien merecería ser investigada con mayor acuciosidad y diligencia. Nosotros apenas señalamos dicha necesidad.

En conclusión, la fase de su formación científica autodidacta, transcurrió sin mucha notoriedad, porque en aquella época dogmática dichos estudios no eran precisamente los más apetecidos, y no sólo resulta interesantísima, sino muy original su tendencia quechuista. Nos hace concebir al Dr. Valdez como científico autodidacta, un sabio indudablemente desconocido, digno de la mayor admiración; haciendo parangón sería pues nuestro Unanue cuzqueño.

En tercer término tenemos que destacar su acción profesional como párroco de indios en alejados curatos del Cuzco. Es en esta larga gestión, donde el sacerdote Valdez alcanzó a contornear una vigorosa personalidad, pues era evidente que en cualquier sitio donde estuviera poseía una gran ascendencia personal.

Considerando esta importante faceta se llega a pensar necesariamente en un cura de buen talante, ilustrado, probo, de muy alta virtud moral, que concitaba inmediato respeto, veneración y afecto de su feligresía mestiza e indígena. Hubo de ser munífico y protector de los pobres y necesitados en el verdadero sentido cristiano, y tal disciplina empezó por su casa. Conjugada esta práctica cristiana con sus proclividades de sabio humilde hacía trascender naturalmente su venerable personalidad sacerdotal, que reconocieron y aprovecharon las propias autoridades eclesiásticas y políticas, como consta de los frecuentes nombramientos hechos por los señores obispos de la Diócesis para que oficiase de juez eclesiástico, Visitador y a ve-

ces conciliador expreso en casos conflictivos graves. Está documentada posteriormente, por ejemplo, su mediación en un alboroto dirigido por Diego Cristóbal Tupac Amaru, en Azángaro, cuando quiso victimar al cura Rafael Sahuaraura en venganza por su participación contra la Rebelión encabezada por el ya ajusticiado José Gabriel Tupac Amaru; aquella vez logró convencer y pacificar a Diego y a la plebe alzada en ese año de 1782. Aun para lograr la total pacificación de la Rebelión de Tupac Amaru, que en Azángaro se mantenía irreductible con Diego y los Vilca Apaza su mediación ante Diego hizo posible un convenio, que aprovecharon con deslealtad las autoridades políticas españolas.

Cabe aquí por lo menos una ligera apreciación de los lineamientos de su pensamiento político, por cuanto hubo una grave confusión sobre su actitud frente a los sucesos de la Revolución de José Gabriel Tupac Amaru; se dijo que era partidario suyo, confidente oculto; investigadores de la talla de Markham afirmaron que con su participación se representó el drama ante el rebelde, pero nunca se le acusó oficialmente como secuaz. Por la fuente oral que pudimos captar *in situ* o sea en la población de Tinta actual, tenemos estas dos referencias principales para este asunto de investigación. En primer término, no hay memoria alguna en el pueblo de Tinta que indique haberse hecho la representación pública del drama quechua *Apu Ollantay*. Tampoco el Dr. C. D. Valcárcel ha podido hallar ninguna referencia en los repositorios históricos. En segundo término, de Valdez dice un antiguo profesor del lugar (cuyo nombre no mencionaremos adrede para que el dato sea anónimo), que fue traidor a la causa de Tupac Amaru, no obstante haber sido su maestro, su consejero y hasta su compadre espiritual, y que por esa razón después de la derrota del caudillo le fueron cedidas a él las propiedades que tenía en Tinta, entre otras la hacienda "Canora". Nosotros pensamos que esta es una deformación asentada en el lugar, meramente por falta de información histórica verdadera; son pequeñas leyendas que se van tejiendo sobre los grandes sucesos del pasado, a través de la memorización que hace el pueblo privado de sus fuentes de información. La verdad parece ser que Valdez no tuvo parte en tal evento, sino ayudando a aliviar los males causados en los

combates ya producidos. Así es su intervención en los combates de Urubamba y Yucay en diciembre de 1780; lo mismo en Calca, donde tuvo que proteger a los niños desamparados tras los excesos de los exaltados revolucionarios que victimaron en forma inmisericorde a todos los españoles. Ello no significa que comulgara con la política española y realista, pues, la mayor dedicación de su vida fue socorrer permanentemente las necesidades de su feligresía campesina y nos parece que se le debe reconocer un concepto equilibrado acerca de la injusta y despiadada explotación de los indios, la cual trataba de aliviar, sin estridencias ni alardes reivindicacionistas, y por eso atestiguó Justo Apu Sahuaraura que el cura Valdez quiso congeñarse con los descendientes de los Incas y llegó a amarlos entrañablemente. Nos parece que, por esta ponderada actitud, tanto indios como españoles lo consideraban su mediador, pero sus superiores eclesiásticos y las autoridades políticas españolas lo consideraban unilateralmente partidario del orden constituido o de la causa realista. En efecto, tal es el concepto que tiene el Obispo de las Heras el año de 1795 y que lo remite hasta el Consejo Real. En nuestro concepto, por su procedencia humilde y su severa formación sacerdotal, y por ser amigo del Canónigo y Rector de la Universidad Dr. Joseph Pérez de Armendáriz, a Valdez no debió importarle el juicio de sus contemporáneos y se dedicó a hacer el bien a quien lo necesitase. Ahí estaba la calidad de su sabiduría y su humanismo.

Sus relaciones con José Gabriel Condorcanqui son puntos oscuros aún, pero podrán dilucidarse tal vez pronto. Por ahora pensamos sólo en la posibilidad de que se conocieran y trataran en calidad de amigos, pero no hay ninguna evidencia de que fueran compadres y el tupacamarista historiador Dr. Carlos Daniel Valcárcel no lo registra. Que Valdez haya sido su maestro es más improbable, porque en los años anteriores a la Rebelión él no había llegado aún al área de Tinta; que por asuntos comerciales o de arrieraje pudiera haber conocido a José Gabriel, es muy probable; que hubiera querido ganarse la confianza del cura para sus planes subversivos, también sería aceptable, pero que lo hiciese su secuaz, probablemente fue imposible. El cura Valdez no debió haber aceptado jamás una revolución sangrienta; seguramente fue por eso que ayudó a

los realistas en Urubamba, Yucay y Calca. No fue en ningún momento partidario ni traidor de la sublevación de Tupac Amaru, y éste le tuvo siempre la más alta estimación como a un eclesiástico bien considerado por el Obispo Moscoso y Peralta y aceptó de buen grado su gestión como digno mediador en varias ocasiones. Por otro lado, Valdez fue el primero en comprender el exceso de responsabilidades adquiridas por el jefe de la Revolución; pues los actos crueles ejercitados por los rebeldes eran incontrolables por él y habría abogado en un nivel muy personal y principista por el perdón del rebelde. Y para sí mismo, a pesar de haber estado en las acciones realistas vencedoras en Yucay y Calca, jamás pidió reconocimiento de servicios a la corona, lo cual induce a pensar que era partidario de las demandas justas de la Rebelión, pero que al mismo tiempo condenaba sus excesos, sin excusarlos por lo incontrolables. Tal vez la misma adquisición, en remate, de los bienes del rebelde ejecutado, exprese su deseo velado de conservar algo de lo que irremisiblemente iba a perderse bajo el afán destructor y vengativo de los españoles; no es pues que las autoridades españolas le cedieran esos bienes como premio por algún señalado servicio de infidencia o traición a la causa de Tupac Amaru, como parece aceptarlo la tradición local a la que hemos hecho referencia anteriormente. Dados estos antecedentes, pensamos con mayor firmeza hipotética que en su último viaje a Charcas o Alto Perú, ya predispuesto por su humanismo y afección por la causa de los vencidos, el cura Valdez debió tener contacto con las ideas revolucionarias independentistas que propagaban los liberales argentinos López y M. Moreno, condicionando el advenimiento de las Juntas de Gobierno y los Cabildos de provincias que desembocarían en la formación de las Cortes de Cádiz de 1812.

Así para nuestra apreciación final, la máxima efusión de las inquietudes político sociales, indigenistas y libertarias del Padre Valdez no fueron advertidas entonces por sus contemporáneos ni posteriormente tal vez, porque no fueron expresadas en la forma clásica de las conspiraciones ni hechos de armas, sino en su preocupación por el atesoramiento bibliográfico del quechua; gestión inusitada y valiosa, que ha servido para posibilitar la configuración del notable movimiento filológico que-

chuístico del siglo pasado, cuya evaluación necesitamos disponer ahora como base o pedestal que sostenga la nueva floración literaria del quechua contemporáneo, que ya empieza a verse.

IV. LA PROBLEMÁTICA DE LOS CODICES OLLANTINOS Y LA APORTACIÓN CONCRETA DE VALDEZ

Sabemos por el trato directo que la problemática de los códices ollantinos es una cuestión sumamente ardua y se presenta como un atolladero para los estudiosos por la forma inconexa como vinieron juntándose o revelándose dichos documentos. En estos momentos, a unos les entusiasma y a otros les descorazona el hecho de que existan seis códices de trazas antiguas, que todavía esperen su ubicación cronológica. Max Jurth, ollantista de reciente alineamiento y editor de la Rev. mimeográfica "Qilqa", presentó (en el N° 6 de Nov. 1974) un extenso estudio suyo sobre el *Ollantay*, exponiendo su pesimista idea de que esta problemática es insoluble, porque los códices son de origen dispar y algunos con presencia tardía o totalmente modernos. Nosotros, en cambio, pensamos que un esclarecimiento de la aportación hecha por el renombrado cura Valdez podrá efectuarse con alcances verdaderamente positivos. Por ello, le damos la debida resonancia y significación a una de las inadvertidas facetas de su vida, que precisamente denota su afición bibliográfica y, en especial, su preocupación por adquirir textos dramáticos quechuas y llevarlos al Cuzco; pensamos que tal acción implicó una operación de rescate cultural, inusitado en su época, y la evaluamos como condicionante de todo el proceso literario ollantino, extensivamente válida para el quechuismo actual. Pongámonos a elucubrar solamente un momento. ¿Qué hubiera sido de la gran temática ollantina sin ese texto revelado por don Narciso Cuentas, heredero del cura de Tinta Dr. Antonio Valdez? Por toda respuesta: nada, una absoluta ausencia de información. En consecuencia, Valdez posibilitó todo y constituye el nudo en esta cuestión fundamental de los códices ollantinos.

Metodológicamente, o como se quiera decir, el punto de partida para toda discusión evidentemente es el Dr. Valdez, pues fue poseedor del primer texto ollantino, fuera un código manuscrito de su propia inventiva, o adquirido pero favorecido por un manifiesto sentido de preferencia y estimación. Esta problemática, bastante sencilla en su principio, hizose complicada al final, por apelarse a evaluaciones precipitadas y planteamientos desacertados. Al respecto habría bastado preguntarse si Valdez poseía capacidad y ejecutoria de dramaturgo o literato o no. Pero ahora, ya no puede ser ésta nuestra metodología, ni la técnica más acertada. Mejor será seguir una suerte de procedimiento expositivo o la constatación progresiva de las situaciones referenciales. Por tanto, seguiremos inicialmente la ruta de la aparición y la evaluación de los códigos principales.

La primera secuencia de los códigos, en orden de revelación y aparición en la bibliografía, es la siguiente:

1. C. de Valdez (conocido desde 1816), nunca fue publicado.
2. C. Dominicano I, publicado en la Transcripción de Tschudi en 1853 (Viena).
3. C. Justiniani, publicado por Markham en 1871 (Londres).
4. C. Sahuaraura, conocido hacia 1868, por Gonzales de la Rosa, según Pacheco Zegarra, y publicado por Galante, U.N.M.S.M. en 1938 (Lima).
5. C. Harmsen (o C. de La Paz), publicado por Tschudi, II, 1875 (Viena).
6. C. Dominicano II, conocido desde 1940, y publicado en 1958 (Cuzco).

Esta simple secuencia no nos aclara nada, pues apenas enumera la cantidad de codices principales que con diversas calidades fueron apareciendo, pero sin mostrar ni hacer sospechar sus vinculaciones y familiaridades. Los problemas iniciales fueron evidentemente muy serios; y recién ahora, con la distancia y una mayor acumulación de datos bibliográficos, se ha podido entrever en este conjunto de hechos los niveles o status conformados bajo los criterios de antigüedad y precedencia.

Tenemos que considerar como códices evidentemente más antiguos, sin mayor detalle y todavía en el mismo orden de aparición los siguientes: Valdez, Dominicano I, de La Paz y Dominicano II. Luego reconoceremos claramente que son derivados o procedentes de alguno, o algunos de los anteriores, los códices de Justiniani y de Sahuaraura.

La problemática real de los códices consiste ahora en llegar a reconocer la calidad de cada uno de los llamados códices antiguos o principales y dar razón de ellos desde sus orígenes hasta nuestros días.

Inicialmente, y hace casi un siglo justamente, Pacheco Zagarra se había planteado la posibilidad de reducir o identificar en uno solo los códices de Valdez y Dominicano I, idea que no prosperó, porque no lo apoyaron otros ollantistas con mayores elementos de juicio como Tschudi y Markham. En efecto, Markham en su último estudio ollantino (1910) afirmó que estando en Cuzco vio el código de Santo Domingo muy deteriorado por la humedad y que en Tinta aun se hallaba el código de Valdez en poder de su heredero, don Narciso Cuentas. Ante esta afirmación categórica de un conocedor de textos, como Markham, era inútil todo intento de identificación en uno solo de los antiguos códices de Valdez y el Dominicano Primitivo o Dominicano I como lo llamaremos en adelante.

Después de ser revelado el código de Valdez por don Narciso Cuentas, en 1816, y antes de la revelación concreta del otro código igualmente famoso, el Dominicano I (1844-1853), sólo muy veladamente o sin mayor precisión se dijo en el *Museo Erudito* que existía un código ollantino escrito recientemente por el Dr. Valdez. Pero muchos años antes de la propia revelación del código de Valdez, en 1816, se habían hecho ya las copias de los códices llamados de Justiniani y de Sahuaraura.

Por las declaraciones de los familiares de los copistas se sabía que esos dos códices provenían de Valdez, pero nunca se había determinado el grado de aproximación real al patrón ni explicitado las circunstancias de las copias. Este asunto, típicamente problemático por la disparidad de sus textos, planteaba la exigencia de hallar a cada cual su filiación indubitable, sea por el esclarecimiento de su procedencia o sea por el recono-

cimiento crítico de su contexto y su aproximación a determinados patrones. Los códices de Justiniani y Sahuaraura plantean, de hecho, una doble problemática ollantina muy seria pero es de suponer que los propios documentos podrán darnos los mejores indicios que allanen el camino de su aclaración definitiva.

El código de Justo Pastor Justiniani tiene características de mayor antigüedad que el de Sahuaraura. Nos basamos en un leve indicio de edad. Nuestro dato no es documental, pero suponemos que el Dr. Justiniani fuera de mayor edad que el otro copista, Dr. Justo Apu Sahuaraura. Se dijo que era viejo abogado en ejercicio hacia los finales del siglo XVIII, y que su familia de estirpe incaica provenía de Maras. Sahuaraura en cambio fue un sacerdote joven, recién graduado a comienzos del siglo XIX, y miembro de una familia entroncada con la nobleza incaica proveniente de Oropesa. Ninguna circunstancia conocida aproximaba pues a estos dos copistas del *Ollantay*, que atribuían a sus textos una procedencia o fuente común, nunca verificada. Y siendo así que los contenidos textuales de los códices estaban distanciados, sin embargo el Dr. Valdez los juntaba por alguna circunstancia desconocida cuya revelación debemos intentar. Difícilmente era posible armar o encontrar una sola conexión temporal, según nosotros, y pensamos que tal vez habría ocurrido que Justiniani alcanzase a vivir hasta la primera década del siglo XIX. De ser así, coincidirían temporalmente ambos copistas bebedores de la fuente común, en este caso Valdez. Por la cronología histórica sabemos que este lapso se constituyó en la época de la vivificación de las posibilidades provincianas, o sea cuando se soñaba con la conquista de la representatividad política de los Cabildos Populares, como los que finalmente llegaron a constituirse bajo el Régimen Liberal de las Cortes de Cádiz, hacia 1812. En esta época de insurgencia de patriotismos locales aparecería, entre otros, Justiniani. Creemos pues que fue esta también la época propicia en la que se difundieron las copias del drama *Ollantay*. Y concluimos que es más probable que en esta época se hicieran esas dos copias. Veamos cada caso separadamente.

Por datos fiables, entregados a Markham por el cura de Lares don Pablo Policarpo Justiniani, sabemos que su padre

el Dr. Justo Pastor Justiniani copió directamente de Valdez su código, llamado hoy el código de Justiniani; mas no precisó ni cuándo ni dónde lo copió. De modo que las hipótesis o inducciones reconstructivas nos llevan a operar en un lapso bastante amplio. Esto hace posible pensar que hacía los años 1764 a 1770, en que Valdez estuvo de cura en Maras hubieran elaborado el Texto llamado código de Justiniani. Markham por su parte apuntó que fue el año 1770. El Dr. Paul Rivet en la introducción de su *Bibliographie*. . . apunta que hacia 1768 ya estaba escrito el texto de Justiniani; no sabemos de qué fuentes se haya valido para hacer tal afirmación, posiblemente de sus propias inducciones que en mucho eran acertadas. Pero por esta vía de sus propias inferencias llegó a afirmar Markham que el texto ollantino de Justiniani o Valdez se representó ante José Gabriel Condorcanqui hacia 1775 y luego durante la Revolución del mismo caudillo hacia 1781. Ahora bien, sabemos que toda esta información procedente de Markham es bastante insegura o categóricamente equivocada. Por otro lado, no hay evidencia alguna de tipo documental histórico ni tradicional o folklórico sobre la representación del drama en la época de la Revolución de Tupac Amaru. Si lógicamente no fue representado, es de presumirse que todavía no estaba tampoco el texto literario por esa época de la Revolución; así que, bien puede ser cierta la aproximación hecha por nosotros hacia el primer decenio del siglo XIX o la época de los Cabildos revolucionarios con influencia de los ideales argentinos teñidos de añoranzas incaístas.

El código de Apu Justo Sahuaraura, copiado hacia 1838, para su *Antología de Literatura Incásica*, en verdad parece haber sido transcrito originalmente hacia el primer decenio del siglo XIX, hacia 1806, esto es, cuando el Dr. Valdez de vuelta del Alto Perú o Charcas habría traído un código ollantino al cual hemos aludido con el nombre de código de Valdez. La procedencia de este código es naturalmente una mera inferencia hipotética, pero tiene muchas probabilidades de afincar su certeza. Creemos probable que a finales de este decenio, entre 1810 y 1812 es la fecha límite para que los copistas del *Ollantay* cualesquiera que fueran hubieran copiado de Valdez directamente, porque después fue él a Sicuani y no volvió nunca más al Cuz-

co. Sahuaraura tampoco dijo dónde ni cuándo lo copió de Valdez, pues al hacer su *Antología de Literatura Incásica* se limitó a mencionar la paternidad de Valdez como autor del *Ollantay* y nunca sospechó otro origen que aquél para el código. Y en su curiosa *Antología*, que merece un estudio especial, hasta transcribe un pasaje anecdótico según el cual preguntó al Dr. Valdez sobre el final de su drama, alejado de la tradición, y la razón que tuvo para crearlo así, a lo que pudo contestarle diciendo que lo hizo por ser poeta y no historiador. Pasaje anecdótico en que se fundaron los partidarios de Valdez para afincar definitivamente su tesis sobre la paternidad del *Ollantay*, considerándola como declaración propia de Valdez acerca de su creación dramática o su autoría. Pero el estudio del texto de Sahuaraura frente a sus similares nos delata sólo un aire de inconfundible familiaridad con el Dominicano I, y con el que posteriormente apareció como código de La Paz, pero no una identidad absoluta, de lo que deducimos que indudablemente el código de Sahuaraura proviene más directamente del de Valdez o sea del que condujo Valdez desde Chuquisaca, a su vuelta de Charcas, y no del que Sahuaraura imaginaba como creación de aquél o sea de una especie de código "Pre-Justiniani". Este esclarecimiento para la filiación del código de Sahuaraura, con respecto al de Valdez e independientemente del código de Santo Domingo I y otros, nos sirve para determinar que el código de Justiniani, por ser evidentemente distinto que el de Sahuaraura, necesariamente debe reconocer otro patrón distinto al de Valdez. Es decir, que no debe seguir afirmándose que el código de Valdez fue el patrón inmediato de Justiniani; luego, pese a los relatos familiares y al testimonio sentimental de Pablo Policarpo y de Markham, no es posible reconocer un origen común para estos dos códigos. De aquí se desprende nuestra aserción final: sólo el código de Sahuaraura procede directamente del código de Valdez, el de Justiniani no.

Ahora bien, como estábamos tratando de encontrar soluciones para la problemática total de los códigos ollantinos, con las inducciones que hacemos en estos momentos podemos rehacer buenamente el proceso de la formación del código de Justiniani, que aduce la ingerencia de Valdez. ¿Por qué Pablo Policarpo Justiniani tuvo que referirse necesariamente a la inge-

rencia de Valdez en la factura del código de su padre? ¿Únicamente para adornarse con el prestigio del cura Valdez? ¿O qué circunstancias primaron para esa referencia? Nuestra hipótesis al respecto es la siguiente: vuelto el Dr. Valdez de Charcas, portando el código que llamaremos de Chuquisaca para evitar confusiones, estuvo de 1806 a 1807 en Cuzco, de Rector Interino de San Antonio Abad, y sucedió en el cargo al Dr. Pérez de Armendáriz. Por entonces el movimiento intelectual liberal era subrepticio e intenso. El doctor Valdez, amigo de los rioplatenses en Chuquisaca, no dejaba de ser un liberal. En esta época, de no haber fallecido su antiguo amigo el abogado Dr. Justo Pastor Justiniani a quien conociera en Maras muchos años atrás, pudo continuar sus relaciones amicales y quechuísticas. Pero el Dr. Justiniani podría haber llegado a obtener por su propia cuenta otro código ollantino, de características distintas a las presentadas por el de Valdez; de modo que los confrontarían y constatarían que los textos eran muy antiguos y un poco incomprensibles para ellos y decidieron enmendarlos, con la idea de sacar un texto más legible, para ponerlo quizás en escena, en esa época de encandilamientos patrióticos motivados por el establecimiento de los Cabildos Populares. Pudieron sacar varias copias de ese *Ollantay* reformado (código Justiniani), pues se trataba de difundir este movimiento de protesta y de civismo, a la manera de los rioplatenses, con añoranza del antiguo imperio incaico. Lo esencial es que acordaron revisar el texto y enmendar su posible ininteligibilidad, y que Valdez realizaría dicha tarea porque en su condición de predicador era un buen quechuista.

Y toda esta hipótesis es perfectamente verificable. Tal sería el origen del código de Justiniani y tal la naturaleza de la participación directa de Valdez, en forma más directa que en el caso de Sahuaraura. Pues en este otro caso, como ahora suponemos, Sahuaraura debió haber copiado su código solo y directamente del código obtenido por Valdez en Charcas (Chuquisaca) y esta es su más valiosa característica. ¿Cuándo lo copió? Quizás pocos años después que Justiniani, esto es, cuando ya no había esa efusión política, abiertamente proclamada, que motivara a Justiniani; esto habría ocurrido después de 1810, o sea, en 1811 ó 1812, fecha límite para que Sahuaraura pudiera

haber copiado el texto directamente, en vida de Valdez. Y sobre aquella anécdota vertida por Sahuaraura sobre el epílogo del drama, no nos queda sino pensar que tiene otra motivación; es decir fue escrita por Sahuaraura muchos años después de la muerte del Dr. Valdez, ya en 1838, bajo la influencia de su memoria infiel, y sólo para justificar su añoranza por la definitiva extinción de su estirpe incaica.

En conclusión: deduciendo que el código de Justiniani no procede del de Valdez, y concertándolo con el estudio del contexto, se nos ha hecho evidente que su verdadero patrón no es otro que el Dominicano II.

En cuanto al código Dominicano I, no se sabe perfectamente sus orígenes, pues nunca se supo cuándo fue llevado al Convento de Santo Domingo, ni quién lo llevó. En algún momento pareció pensarse que Narciso Cuentas pudo haber dejado el código de Valdez en dicho Convento, y que por ahí pudieran identificarse uno y otro. Este asunto ya se ha dirimido en otro lugar, en forma tajante, estableciéndose que son códigos distintos e independientes uno de otro, aunque tengan un aire de familiaridad muy estrecha, como evidentemente lo tienen. Se llega a saber de él tras la revelación pública de su texto por Tschudi (Viena 1853), quien lo reprodujo mediante la copia que hiciera tomar Rugendas en Cuzco, el año 1844. Es decir, que sólo desde este año quedaba registrada realmente la existencia del código en el Convento de Santo Domingo del Cuzco y que lo de antes es algo incierto. Cómo llegó al Convento cuzqueño es una de las cuestiones que tenemos que investigar en lo sucesivo.

Acerca del código de La Paz, nuestros conocimientos son también cortos. Entregando su segunda edición del *Ollantay*, Tschudi reveló en 1875 el texto fragmentario del código de La Paz (hallado en Arequipa después de 1853 y obsequiado a él por el Sr. Harmsen). Dicho texto tiene bastante similitud con el Dominicano I y un aire de familiaridad notorio. Tiene una datación discutible de 1735, y se anota que pudo haber pertenecido a Miguel Ortiz, ciudadano de La Paz. Es de los códigos antiguos que ya no ofrecen más expectativas, por cuanto su ori-

CUADRO SINOPTICO DE LA DATACION DE LOS CODICES PRINCIPALES

Siglo Años		Autor (Anónimo?)		Particularidades Textuales
SIGLO XVI	1570		(°)	
	1572			
	1580		(°)	
	1585	La Paz		
	1590		(°)	
	1600	Cuzco		Reposición tentativa de (TLM).
SIGLO XVII	1610	+		
	1630	+		
	1650	+		
	1670	+		
	1690	+		
	1700	+		
SIGLO XVIII	1710	+		
	1720	+		
	1730	+		
	1735	+		
	1740	+		
	1760	+		
	1768	+		
	1770	+		
	1780	+		
	1790	+		
	1800	+		
	1805	+		
	1807	+		
	1810	+		
	1812	+		
	1814	+		
	1816	+		
	1820	+		
SIGLO XIX	1837	Museo E. (+)		
	1838	Dominica- (+)		
	1840	no I		
	1844	! (Rugen- (+)		
	1850	das)		
	1853	! +++++ (°)		
	1854	Harmsen (!) Tschudi I.		
	1860	!		
	1868	! (S. Barran- (+)		
	1871	! ca)		
	1875	(!) (+)		
	1878	Tschudi II (PZ)		
	1880	+		
	1890	+		
	1900	(Mid.) (+)		
SIGLO XX	1910	+		
	1930	+		
	1938	+ Galante		
	1941	+		
	1950	+		
	1958	+		
	1970	+		
	1976	(Meneses) +		

ginal ha fenecido en el proceso de la edición publicada por Tschudi.

Finalmente otro códice principal que debemos registrar es el Nuevo Dominicano, más convenientemente llamado Dominicano II, porque ha ingresado hace poco al Convento Dominicano del Cuzco después de la pérdida definitiva del Dominicano I. El Dr. J. G. Cosío apunta desde 1940, que se obtuvo por donación de don Augusto Reinaga, y su madre doña Inés Reinaga viuda de César Farfán antiguo coleccionista y quechuista cuzqueño. (Cf. *Bibliographie de Rivet*. Tomo IV, pág. 9. Artículo concerniente a J. G. Cosío).

Es un códice de naturaleza muy interesante. Denota una personería muy singular. Probablemente procede del mismo original del cual proceden los códices ollantinos más conocidos como antiguos. Su texto original, bastante bien conservado, a diferencia de lo ocurrido con los demás códices, ofrece al estudioso y al crítico datos de primera mano y muy extraordinarios.

Efectuando un resumen general de esta revisión panorámica de los códices principales, desprendemos que, en cuanto a la procedencia de los códices, hay una notoria preponderancia de los provenientes del Alto Perú o Charcas. Evidentemente Charcas resulta focal y se debe a una explicación lógica. Es focal, porque en algún convento de La Paz se hallaba el texto primigenio del *Ollantay* y de allí provendría la mayoría de las copias y no habría que extrañarse de que así fuese. Tal explicación podría parecer inusitadamente forzada y no llegue quizás a satisfacer los intereses o afectos de algunos regionalistas, pero en los términos de una rigurosa deducción lógica es una aserción. En otro acápite serán mejor explicados los casos con el señalamiento de las circunstancias, a manera de pruebas indiciarias.

El cuadro precedente implica al mismo tiempo la revelación completa de las relaciones que los mismos códices mantienen entre sí. A nuestro juicio son cuatro las familias de códices que han llegado a conocerse hasta el presente, a juzgar por los datos bibliográficos. De ellos solamente persisten actualmente tres, porque se ha perdido o esterilizado el códice de La Paz presentado por Tschudi en 1875.

Otra nota importante que se desprende de inmediato es que las cuatro copias troncales datan casi de la época del propio autor, al menos presuntamente; la verdadera reposición se obtendrá hacia el final de este mismo proceso reconstructivo de los orígenes de los códices ollantinos, pero por el momento basta la misma alusión.

Una primera hipótesis interpretativa permite establecer que estos cuatro códices proceden de una fuente común, que en filiación directa es el propio autor. No obstante ser identificadas las cuatro familias como provenientes de un mismo origen, presentan resaltantes características diferenciales determinadas por un desapercibido factor genético, concretamente por el estilo del habla del copista. Tres copias, usaban la manera cuzqueña; y una sola, la del Dominicano II difiere por usar la manera chinchaysuyana o ayacuchana. Por esta razón, al final estableceremos que hay dos linajes de códices ollantinos realmente dispares: el bloque de códices con texto dialectal cuzqueño (Valdez, Dominicano I y de La Paz); y el Dominicano II, con texto dialectal ayacuchano.

En un intento de mayor aproximación al esclarecimiento de esta problemática hemos creído procedente reponer un primer texto, el presunto "Pre-Dominicano II", como un modelo necesario para comprender la calidad del texto quechua actualmente conocido como Dominicano II, el cual nos parece ser trabajo de un copista muy burdo. Y además porque más difícil nos parece admitir que este copista de mediados del siglo XVII (1650) pudo haber copiado del original en La Paz, o del Convento de Santo Domingo del Cuzco (suponiendo que para entonces ya estuviera el Dominicano I), sólo para dejar constancia de las variaciones dialectales. Sin hacer mayor problema del asunto, cabría anotar que en el momento actual este código Dominicano II es el que legítimamente ostenta el título de mayor antigüedad, ya que los originales de los demás códices se han perdido definitivamente hacia mediados del siglo pasado.

Por cuerda aparte, y como consecuencia del conocimiento directo y exhaustivo de los códices ollantinos, se desprende también la insoslayable y casi indiscutible aserción sobre la imposibilidad de fundamentar la tesis que atribuye a Valdez pater-

nidad o autoría del *Ollantay*. Casi todos los códices tienen trazas de antigüedad que sobrepasan la fecha de nacimiento de Valdez. El código de La Paz, con su datación de 1735, coincide con los años del nacimiento de Valdez, y a lo más tendría una diferencia de un par de años. Luego, la datación del Dominicano II, hacia 1650, imposibilita totalmente cualquier pretensión de hacer autor del drama a una persona nacida en los términos del siglo XVIII. Finalmente, la coincidencia de estos asertos con los datos bibliográficos referentes a la existencia muy antigua de textos de dramática quechua, como aquélla del deserrado padre jesuita Iturri.

Puede ser que así quede despejado el camino para el descubrimiento del autor del *Ollantay* pero lo evidenciado hasta aquí es solamente la presencia de los cuatro códices principales, pertenecientes a otras tantas familias que se disputan el reconocimiento de su prioridad o primogenitura.

Nos parece oportuno completar la exposición precedente sobre la problemática de los códices ollantinos, agregando los datos que hemos logrado acopiar sobre el particular en nuestro último viaje de estudio a Cuzco.

Tenemos que añadir dos títulos a ese extenso registro de códices y ediciones de *Ollantay*, que enumeramos en nuestro ensayo intitulado *Estudios Ollantinos. Clasificación de fuentes* (en Rev. *Sphinx*, N° 4. Lima 1961).

1° Un código realmente valioso y que merece ser estudiado especialmente es el que se halla en poder de la familia del Notario Público de Urubamba don Guido Ochoa. Es una copia sacada por don Ramón Escalante Hinojosa en el año de 1918 de un "ccaracho" ("jaracho") que poseía entonces don Fernando Tamayo. Y, por tener juntas las características de los dos códices Dominicanos, el I y el II, parece ser un texto del siglo XIX, posiblemente contemporáneo de los importantes códices de J. P. Justiniani y Sahuauraura.

2° Hemos llegado también a tener noticia precisa de la existencia de un manuscrito hecho a principios del presente siglo por el tronco de la familia Blanco, del Cuzco, y que se halla en poder de un miembro de dicha familia. Nosotros hemos vis-

to una copia en arreglo hecho para la representación por una compañía teatral de aficionados cuzqueños. Sus particularidades nos delataban su pertenencia a la familia del código de Justiniani.

V. CORTE AL PROCESO DE MISTIFICACION DE LA PATERNIDAD DE VALDEZ EN EL CASO OLLANTINO

Aclarada la problemática de los códigos en la forma que se acaba de exponer, y confrontados sus alcances sin mayor discordancia con los de nuestra primera evaluación de los mismos, efectuada en 1961 (Cf. *Estudios Ollantinos. Clasificación de fuentes*), nos parece congruente dar valimiento a la vía metodológica mediante la ratificación de sus índices de evaluación. Por otro lado, habiendo acabado el estudio crítico completo del texto ollantino, a base del código llamado Primitivo Dominicano (Dominicano I), en la primera versión de Tschudi (1853), podemos afirmar, sin pesimismo, que lo teorizado o dicho sobre la paternidad de Valdez, en realidad es un curioso proceso de benévola mistificación, consecuencia de la falta de investigación de nuestros seculares problemas literarios.

Quizás no sea don Narciso Cuentas el único causante de este proceso, pero es evidente la participación inicial en este en-tuerto del sobrino y heredero del cura Valdez. Pues fue él quien, en 1816, al hallar un texto ollantino en la biblioteca de su tío, afirmó que la obra era de la letra del Dr. Valdez. Como esta referencia imprecisa podía significar que era una copia o una creación de Valdez, se prefirió tomarlo como autor, y desde entonces, sin verificación alguna, se vino admitiendo y cimentando aquel im promptu, originario de tantas confusiones posteriores. En efecto, 20 años después, el extraordinario escritor pre-romántico cuzqueño Dr. José Manuel Valdez y Palacios, de formación muy erudita, a la manera europea, efectuó un estudio de la antigua tradición sobre la Rebelión del Jefe de los Antis, el General Ollantay contra el Inca, y al publicar dicho estudio en el *Museo Erudito*, en 1837, entre otros juicios asertóricos, desligó el pertinente a la paternidad del cura Valdez. Y aquí viene nuestra observación o salvedad, de que su aceptación no provenía de la afección familiar, porque Valdez y Palacios no mos-

tró ningún indicio de esta naturaleza en todo su escrito. Al año siguiente, 1838, el clérigo Justo Apu Sahuaraura terciaba en el asunto partidariizándose también con la paternidad del cura Valdez, pero con puntos de vista más emotivos que objetivos; pues creíase discípulo y amigo íntimo del Dr. Antonio Valdez, y sus datos anecdóticos, sometidos hoy a crítica, no ofrecen consistencia alguna.

Hasta mediados del siglo pasado la mistificación valdecista aún no había tomado tanto cuerpo como al presente, por cuanto estos temas históricos no tenían mucha importancia para los peruanos. Sólo algunos años después, con la llegada de estudiosos extranjeros, estos temas comenzaron a tener alguna resonancia. Primero von Tschudi, apoyado por el sabio nacional don Eduardo de Rivero, fue quien convergió sobre los estudios lingüísticos y literarios quechuas. Y precisamente fue él quien fundó la seriedad de los estudios filológicos en quechua con sus trabajos sobre el *Ollantay*. Sin embargo no fue Tschudi, sino el diligente Sir Clement Markham quien, tras de sus incursiones en las fuentes históricas peruanas, y con mucho éxito publicitario aunque sin gran acierto crítico, propaló o introdujo estas cuestiones en el mundo científico europeo, pero con sus equivocados juicios contribuyó a lo que llamaremos la mistificación del autor del *Ollantay*, enarbolando el nombre del Padre Valdez. Markham había llegado a conocer varios textos ollantinos al promediar el siglo, en su viaje al Cuzco, hacia 1853. En Lares obtuvo, por ejemplo, el texto de Justiniani, el cual creyó fuese el más completo y aun el propio original de Valdez, y precisamente sobre esa base hizo su traducción inglesa del *Ollantay* en 1871. El fue también quien recogió del cura de Lares Pablo Policarpo Justiniani hijo del Dr. Justo Pastor Justiniani, los datos según los cuales éste hizo su copia a base del texto de Valdez, y llegó a afirmar que la obra había sido puesta o llevada a la escena en la presencia de Tupac Amaru en 1781. Pero en otra parte afirmó también que, ya en 1775, Valdez poseía el texto quechua, induciendo a pensar que habría sido elaborado anteriormente a la Revolución. Como se nota fácilmente, todos estos datos anecdóticos familiares fueron acogidos y evaluados por Markham como veraces, sin ninguna revisión crítica. Para mayor certidumbre histórica nuestra apuntamos

que los pasos de Tupac Amaru durante aquel decenio, de 1770 a 1780, están orientados a Lima, adonde viajó dos veces por litigios o reclamos ante la Real Audiencia. Allí estuvo en 1770 y la última vez durante medio año en 1777, en tanto que el padre Valdez estuvo por la misma época y hasta pasada la revolución de Tupac Amaru en su curato de Coasa en Carabaya, pues no era todavía cura de Tinta en 1780 sino lo fue seis años después.

Son disculpables las limitaciones o imposibilidades que tuviera Markham para verificar los datos históricos de la época de la revolución tupacamarista, por haber estado secuestradas oficialmente las fuentes de información sobre esos sucesos. Pero con toda evidencia es en los años subsiguientes a sus estudios y ensayos ollantinos que se asentaron las equivocadas versiones sobre la paternidad del drama, ayudadas por la concurrencia de otras circunstancias o por la misma secuencia de hechos ignorados que aumentaban el desconcierto. Dos de dichas circunstancias agravantes son: 1ª, en la época de la Rebelión de Tupac Amaru había existido ciertamente una persona homónima del cura Valdez, pues con ese nombre fue tomado prisionero un rebelde y aparece registrado en una relación oficial entre los remitidos a la prisión del Cuzco, desde Quiquijana. 2ª el cura Antonio Valdez tuvo un sobrino, también clérigo pero bastante joven, llamado Agustín Valdez al que había protegido cuando éste era estudiante y que poco después de los sucesos sangrientos de Tupac Amaru apareció como un sujeto en quien las autoridades ponían mucha vista y cuidado. Estas coincidencias es probable que causaran la confusión para que, en años posteriores y hasta el presente el ilustre cura Antonio Valdez Ugarte fuera considerado como rebelde y partidario de Tupac Amaru, en tanto que documentalmente se sabe que actuó al lado de los realistas, no como partidario, pero sí como adicto a las cosas del orden y tratando de aliviar los efectos de la contienda. En estas condiciones era pues improbable, o más bien imposible que él mismo pudiera haber presentado la tragedia del *Ollantay* ante el Rebelde, a quien a nuestro juicio es posible que no lo viera durante la explosión de los sucesos, aunque antes pudiera haber tratado con él.

No habiéndose aclarado estas circunstancias, como lo estamos haciendo ahora, la paternidad atribuida a Valdez, sin el

peso de la verificación, estaba ya en franco camino de la mistificación. Pero ahora es necesario también reconocer la parte considerable que en esta distorsión tuvo el estrecho espíritu regionalista, que no ha podido aquilatar ni entrever hasta hoy la calidad y función del lenguaje remodelado por los catequistas coloniales a base del cuzqueño, que así adquirió aceptación nacional, de suerte que no precisaba la exigencia del nativismo lugareño para ser escritor o cultor del quechua, propiamente llamado "lengua general de los indios del Perú".

Son hechos explicables las realidades históricas y hay que tenerlas presentes. Los estudios y observaciones críticas de Tschudi y de Middendorf acerca del *Ollantay*, por muy acertados que fueron no pudieron rectificar ni detener los prejuicios localistas dominantes, y los continuadores de la polémica encendida entre Vicente F. López y Bartolomé Mitre en la Argentina trataron de mantener indefinidamente una discusión espectacular, oscilante entre las pretensiones de fondo y el origen autoctonista o hispanista. Felizmente el panorama ha cambiado definitivamente y se ha abandonado esas antiguas trincheras irreductibles.

Reseñando el último cuarto de siglo diremos que la cuestión ollantina ha sido replanteada con criterios cada vez más objetivos. Hace unos años Ricardo Rojas, pretendió devaluar el texto colonial y exaltó únicamente el primado de la fábula autóctona, desconociendo la paternidad de Valdez. Poco después, nuestro compatriota Raúl Porras Barrenechea replanteó la paternidad de Valdez sin dejar de reconocer la originalidad de la temática autóctona. Actualmente cuestionamos la teoría de la paternidad de Valdez buscando sus basamentos reales y objetivos.

LA SOCIEDAD CUZQUEÑA SEGUN ESPINOSA MEDRANO *

INTRODUCCION

En este trabajo se ha tratado de dar una idea de la sociedad cuzqueña a través de la obra de Juan Espinosa Medrano, más conocido como el Lunarejo; el libro básico utilizado es: *La Novena Maravilla...*, colección de treinta sermones, dichos por el célebre sacerdote en diversos años de su vida. Se ha dejado de lado pues, todo aquello que no contribuya a nuestro propósito, tal por ejemplo las ideas científicas.

La ciudad del Cuzco estaba colocada en situación geográfica privilegiada en el virreinato, entre Lima y Charcas. Era, como puede verse, ruta obligada para dirigirse a Potosí.

A principios del siglo XVII tenía según el Judío Portugués, una población de tres mil vecinos españoles y diez mil vecinos indios (I). Ciudad grande que presenta interés para nosotros.

El hombre inquieto busca la felicidad, puede hallarla en Dios o aquí en la tierra, y en este siglo XVII la sociedad cuzque-

* Tesis presentada por el autor a la Facultad de Letras, en 1967, para optar el grado de Bachiller en Letras, especialidad de Historia.

I. Boleslao Lewin: "Descripción del Virreinato del Perú, crónica inédita de comienzos del siglo XVII..." Universidad Nacional del Litoral-Rosario-1958, Argentina. pág. 93.

ña resiste a los requerimientos de una vida virtuosa y cristiana que le hace la iglesia; la misma situación geográfica va a condicionar su forma de vivir. Debido a que está en un lugar de tránsito para llegar a la principal zona minera del virreinato, y además cerca de ella, esta región rica y poblada de gentes levantiscas fue centro de luchas entre vascongados y andaluces; teatro de la accidentada vida de los hermanos Salcedo y de la imposición de la justicia del rey, a través del Conde de Lemos, su virrey. Triunfo del símbolo de la aristocracia sobre el de la plata, "símbolo de la riqueza", según Basadre.

Muchos mestizos del Cuzco participaron en las luchas y aún Gaspar Salcedo en momentos álgidos estuvo en esta ciudad, desde donde proveía a sus partidarios de Juliaca, con armas de fuego y municiones (II).

A la otrora capital incaica acudían, con sus hijos, los nobles y ricos españoles de Potosí, Arequipa y Huamanga, para que se educaran en sus colegios. Para resaltar la importancia del Cuzco como ciudad no debe olvidarse el que durante todo el siglo XVII rivalizó y aun superó a Lima en la calidad y número de los vecinos españoles; sólo en el siglo siguiente comenzó la dispersión con motivo de la sublevación de Túpac Amaru (III).

Ciudad profundamente conectada a la vida virreinal, presenta el tipo de hombre trabajador enriquecido con los negocios, con la minería o poseedor de tierras. En esta época, se nota ya, que a pesar del orden social, resalta las ventajas de la riqueza, pues el mundo es de los que la poseen; el rico tiene a su lado los placeres. los que no llegan al pobre.

Dos colegios importantes existían en la ciudad, el de San Bernardo y el de San Antonio Abad (más antiguo). Dura lucha se libró entre estos dos centros de enseñanza durante todo el siglo XVII. En el de San Bernanrdo (regentado por jesui-

II. Jorge Basadre: "El Conde de Lemos y su tiempo" (Bosquejo de una evocación y una interpretación del Perú a fines del siglo XVII). Editorial Huascarán S. A. Lima-Perú, 1948. Pág. 93.

III. Rubén Vargas Ugarte S. J.: "Historia del Colegio y Universidad del Cuzco". Biblioteca Histórica Peruana T. VI. Lima 1948 P. VIII.

tas) se educaba lo más notable de la juventud cuzqueña, alto peruana, arequipeña y guamanguina, ascendiendo el número de colegiales en 1753 a 60, cifra elevada; en cambio, al de San Antonio (en manos de los dominicos), acudían hijos de la ciudad, de condición modesta. Es ilustrativa la opinión de Vargas Ugarte quien afirma lo siguiente, refiriéndose a la causa de los disturbios entre los dos colegios:

“... sólo alcanzamos a sacar en limpio una cosa, esto es, que en el fondo esta rivalidad envolvía una especie de lucha de clases” (IV).

Esta sociedad presenta al hombre atado a los intereses terrenales, con un sentimiento cada vez más profano de la vida, que entra en lucha con el sentimiento religioso, triunfando alguno de los dos según las circunstancias; parece que el hombre comenzaba a tener conciencia, por lo menos en la clase privilegiada, de que era él, el eje alrededor del cual giraba la vida.

No ha perdido la fe este hombre. Lo que sucede es que la vida terrena le parece excitante, atractiva.

Se han desarrollado otros temas conexos, como el de la muerte, destino final de la vida del hombre, la cual ha servido para impresionar al ser humano, que se siente anodado ante su peso y misterio. La obediencia, el mando y el amor, que nos darán idea de la relación existente entre dominantes y dominados y de la posición de Espinosa, como religioso frente a la clase social detentadora del mando.

LA IDEA DE MUERTE

Es de importancia conocer la idea de la muerte que se desprende de los sermones de Espinosa Medrano, para darnos cuenta del lugar que ocupaba en el ordenamiento espiritual y temporal de la sociedad de su tiempo.

Explicaba nuestro autor que la muerte es aneja a la felicidad, no puede concebirse ésta sin aquélla, su presencia es ma-

IV. Ibid., pág. XI.

nifiesta en los júbilos, en los deleites, en las flores, es decir en todo lugar;:

“No hay felicidad sin sobresalto (Augustísima y Divina Magestad Sacramentada) no hay gozo sin susto, ni júbilo sin pesar”¹.

Pero esta muerte, personaje ubicuo, ¿cómo era pintada? Se la imaginaba con los colores más espantables, pues era un personaje en acecho constante para disparar sus flechas, para coger con su ponzoña a los mortales:

“... Qué amagos de sepulcro a qué robustez no atemorizan, qué placer no agrian, qué prosperidad no turban? Universal asombro es la Muerte de todo viviente. Notable su tiranía. Monstruo cruel, fiera inexorable, que poderosa triunfa, que aleve sobresalta. Entre las flores de una felicidad se esconde, de los verdores de una juventud se disfraza. ¿En qué jardín, por ameno que florezca, no embosca la segur sangrienta? ¿Las flechas venenosas?”²

La vida adquiriría para el cristiano una inestabilidad aterradora. Nada de lo que poseía sería perdurable, pues llegaría en algún momento el fin, para él y para todo lo querido; no debía descuidarse, porque aun en la más deslumbrante hermosura de las rosas, de los pimpollos estaba la sierpe enroscada, posiblemente dormida pero presente y al despertar podría desenroscarse de las matas:

“...espeluznando las escamas del cuello, embiste, pica y mata”³.

Al salir de la iglesia, en su vida diaria, en sus jolgorios, en el trabajo, debe pensar el hombre que ella podía presentarse. Y sirve para algo más esta muerte: para limitar y abatir la soberbia del dominador español. En el mismo sermón dice:

1. “Oración panegírica al augustísimo sacramento de el altar, el primer día de la infraoctava del Corpus, en la Catedral de el Cuzco año 1684” F. 2.

2. Sermón citado, f. 2.

3. Sermón citado, f. 2.

“Vivimos tan descuidados del Tribunal tremendo, que nos espera, que para sofrenar la rebeldía de nuestra vida, es menester darnos por las caras con las escorias de nuestra muerte. Qué razón hay para olvidarla. . .”⁴

Cumplía así una obligación de pastor de almas; los españoles orgullosos de su posición, de su nobleza, pudieran creerse libres y sin freno pero allí estaba la muerte para hacerles bajar la cabeza con su poderío; si algún indio escuchaba debía pensar que los que lo explotaban también perecerían.

No sólo se refería a los ancianos, a quienes naturalmente debe llegar primero el fin. La muerte no guarda miramientos, no tiene en cuenta al sexo ni a la edad:

“... Qué sexo hay que se escape? No hay edad que no deba temblarla. La vejez por lo cercana, la juventud por la incertidumbre; en fin los viejos aprovechanse de lo desahuciado, los mancebos piensan que es temprano, y suelen quedar burlados”⁵.

Ejemplifica con la parábola de la mujer adúltera. Mientras Jesús escribe en la arena, nos dice el Lunarejo, los ancianos son los primeros que se retiran silenciosamente, por qué, se pregunta, porque eran ancianos y por lo tanto advertidos se alejaron para llorar sus culpas; ya que Cristo había puesto el dedo sobre ellos; su pasado les estaba presente, “huelen a sepulcro”, pues son los primeros en entender la muerte, porque los desengaños los habían hecho cautos.

Los mancebos se fueron último, y esto no quiere decir que siempre lo han de hacer, no tienen que desatenderse debido a que:

“... corta mejor la guadaña con más dolor en el cuerpo, y con más riesgo en el alma”⁶,

4. “Sermón de el Miércoles de Ceniza, en la Cathedral del Cuzco”. Año 1769. f. 286.

5. “Sermón de el Miercoles de Ceniza. . .” f. 286.

6. Sermón citado, f. 286.

ante lo cual los jóvenes deben ser tan prudentes como los ancianos, que no esperen que Dios les diga que pueden ser cadáveres, porque la juventud atrae a la muerte.

LA MUERTE VENCIDA

¿No habrá alguna vida que venza y que sea asombro de la muerte? Sí, así como hay muerte que consume la vida, hay una vida que la derrota, escribe Espinosa. Esta es el Verbo, quien bajó del Cielo para batallar con la muerte. Escogió para ello armas iguales; bajó a Nazaret, donde se encarnó en la Flor del Campo, que era la Virgen. En el combate La Abeja de la muerte le clava su aguijón, pero al hacerlo perdió la vida:

“... Así, pues, en este combate la Muerte, con cuanto rigor pudo, fúnebre Abejón, herir a la vida misma; más la Mítica Abeja, dejándose traspasar del yugo mató a la Muerte, quebróle el aguijón, o el aculeo, y abatidas las alas cayó desarmada por los aires difunta la misma Parca...”⁷

La resurrección no significó otra cosa que la victoria sobre el Abejón de la muerte, y de ésta misma salió la vida, porque Cristo muerto en la Cruz hizo de su muerte plato de vida; la Eucaristía nos recuerda este combate singular con la segur (serpiente) fatal, la cual se convierte en toda dulzura por el Señor, quien aún en los momentos de más acerbos dolores, al lanzazo en el costado, mana almíbares, dulzuras. Jesús es el ejemplo para los hombres, no deben temer a la muerte pues por ella alcanzaremos las mieles del Señor, que nos espera, pero durante la vida podemos encontrarle siempre en la Eucaristía, dejada a todos españoles, mestizos, indios o negros.

María Virgen también logró victoria sobre la muerte, la hizo bienaventurada al trasegarla en vida, la despojó de sus horrores y no puso ante ella miradas de temor, sino ojos bellísimos. Así debe hacer todo buen cristiano, mirar su llegada como algo natural. Mostrar júbilos de amor en Jesús, pero no amor ciego, sino intelección, sabiendo con claridad lo que viene:

7. “Oración panegyrica al augustísimo sacramento de el Altar...”. f. 2.

“... Que puede el alma racional abstraerse tanto en las delicias de su espiritualidad, que desdeñe el cuerpo, y lo sacuda, y eso será aspirar de sabiduría... Eso será hacer bienaventurada la muerte...”⁸;

observamos que pide nuestro autor una anulación del cuerpo en el espíritu como cúspide de perfección a la que debía aspirar el cristiano.

AMOR Y MUERTE

La muerte acaba todo lo temporal, lo que posee vida, pero hay algo que es tan fuerte como ella: el amor. Este tipo de amor no es cualquiera, tiene un nombre especial, es el “amor fino”, al cual describe Espinosa así:

“Cansarse de amar, porque la muerte lo acaba todo con el vivir, no es más que querer hasta expirar. Acabarse el querer, porque el tiempo lo consume todo con su durar, no es más que amar hasta el morir. Porfiar con la muerte, a quien más puede, es la mayor valentía del amor: competir con el tiempo, a quien más dura, es la mayor fineza de la afición... Fuerte es como la muerte el amor, eternidades de infierno duran sus llamas, arden sus incendios. Notable perpetuidad la del amor fino, que ni el tiempo consume su duración, ni la muerte concluya su eternidad, antes suele brioso atropellar los aranceles del tiempo, antes suele porfiado luchar contra la braveza del morir”⁹.

Llamas, incendio, perpetuidad, distinguen este amor. Amor fino es el que tuvo Jacob; el de Pablo por Jesús, ardiente y obsesivo, nada le aparta de su Señor, ni la muerte, ni la vida, ni los príncipes, ni las virtudes. La vida terrenal tampoco debe distraer con sus halagos, con sus lujos, ni con la obediencia al superior; los deberes terrenos están debajo de la suprema misión del

8. “Sermón Primero de Nuestra Señora de la Caridad, ó Asunción...” 1673, f. 103.

9. “Oración panegyrica a la renovación de el Santísimo Sacramento, día de la Transfiguración de el Señor, en la Catedral de el Cuzco, a seis de Agosto, año de 1682”, f. 11.

hombre como es la conquista del cielo, y durante todo tiempo, nuestro presente, nuestro futuro teñido de amor, en constante espera, mostrando por nuestra caridad ese amor, pues es necesario que se manifieste; Jesús es el ejemplo al hacer en la Eucaristía memoria de su pasión, sin estar muerto:

“... había su Magestad instituido este Misterio, agotado las finezas de su amor... Había llegado a la barra de sus afectos hasta las rayas de la infinitud, y así el Amor, por lo que tiene de Eterno, atropellando tiempos había adelantándose a vivir lo futuro, aún no había la muerte de Christo existido en el tiempo, ya el amor lo había separado, y aun hecho memoria de ella, como cosa pretérita...”¹⁰

El amor con la caridad es necesario a los que poseen algo; a los pobres de fortuna personal también se les pide amor, pueden y deben tenerlo porque la Eucaristía es para todos y en todo momento, y además el egoísmo significa limitación y en Dios no cabe en ninguna forma. Puntualiza Espinosa:

“... El Maná no preservaba de la muerte, porque era escarcha de las sombras... Este Maná —se refiere a la Eucaristía— que es rocío del Día, es Pan de la vida, resguardo de la inmortalidad, Hipoteca de la Resurrección... El Maná incorruptible, que se dió contra el tiempo, y contra la muerte...”¹¹

MARIA — EL PURGATORIO — EL JUCIO FINAL

Luego de la muerte las almas pueden ir al Purgatorio por sus pecados. Esta pena aunque terrible es transitoria, como una tempestad pasa; los condenados tienen el consuelo de que si piden con Fe, María abandonará el Paraíso para llegar y librar a sus devotos.

El Juicio Final vendrá al fin de los tiempos y todos estarán frente al Juez:

10. “Oración... a la renovación de el Santísimo Sacramento...”, f. 12.

11. En el mismo sermón, f. 14.

“... La verdadera comparecencia de todos ante al Supremo Dios no será, sino la de la universal residencia: llevará cada uno ante el Soberano Juez las funciones de su vida loables, o demeritorias, que de ello será paga, que de ello escoria. Pondranse a la siniestra los que supieron cual era su manderecha, y los que juicio no tuvimos, viviendo locamente, ¿qué esperamos ofrecer, cuando después de muertos nos venga el juicio? Dichosos los justos, que despertarán los primeros al sonoro trueno que entrañare el último clarín...”¹²

Si leemos con cuidado nos daremos cuenta que Espinosa para impresionar y tener mejores resultados empleaba palabras usuales y gráficas. Dice que el juicio final es “universal residencia”, y sabemos que a toda autoridad de la época, al término de su cargo debía tomársele cuenta de lo hecho durante el tiempo que estuvo en posesión de él. Se examinaban todos sus actos y al final se daba el fallo que podía ser aprobatorio o no. Les dice a todos que dentro de la transitoriedad de la vida, están sujetos a residencia, que en poco tiempo no ostentarán el cargo que poseen y que rendirán cuentas, por eso deben tener caridad y amor al prójimo.

FORMAS DE VIDA

Describe Espinosa la visita de Jesús a la casa de Marta y María; allí mientras la primera preparaba el convite, María escuchaba al Hijo de Dios. Por lo que Marta le dice si no reparaba en que su hermana no la ayudaba en el servicio; respondió Jesucristo que María había escogido la mejor ocupación, que no le faltaría nunca (se refería a la vida religiosa).

Las dos hermanas significan dos formas de vida: la activa (Marta) y la contemplativa (María). Las dos sirven a Cristo, una en el exterior, socorriendo al prójimo; la otra, no quitando la mirada de Dios. Se engarzan armoniosamente ambas en la madre de Jesús.

12. “Oración panegyrica a la gloriosa Santa Rosa...”, f. 272.

Aquellos que activamente trabajan en su sustento y se fatigan en los trabajos del mundo, no deben creer que sólo a ellos se les deja todo este peso y que los otros deben ayudarlos. El cuerpo y el alma están íntimamente ligados; cuando llega la muerte el alma se dirige al cielo, el cuerpo se unirá a ella en el día de la resurrección.

Dedica elogios a las monjas, Dios se complace en ellas. Vírgenes que resplandecen por haberse desposado cada una con el Señor, no pueden lucir las que han participado del humano tálamo, pues son estrellas que han perdido parte de su belleza por emplearse en hombres; mientras que las otras están destinadas al Cristo Sacramentado.

Había, según criterio de esta época, una consideración especial hacia la vida religiosa, más perfecta porque en ella se servía directamente a Dios, y se la consideraba la mejor porción de los rebaños de Cristo.

Pide Espinosa que sigan a la Virgen Madre, recordándoles la humildad y la obediencia. Deben seguir tras su abadesa como súbditas; lo que nos permite observar que en las comunidades religiosas faltaba la contención del orgullo, la modestia; quizá por ser muchas de la clase dominante y sin verdadera vocación. Las exhortaba el sacerdote diciéndoles:

“La mayor belleza es la que recata el velo, la discreción más pulida, la que el retiro embarga. Es sobradamente celoso el Esposo, y es preciso asegurarle con afectar siquiera los retraimientos”¹³.

Así tenemos sintetizadas las características de la vida en los conventos.

HIPOCRESIA

En las pequeñas ciudades coloniales, la poca población hacía que las gentes se conocieran de cerca y que tuvieran temor al “que dirán”, existiendo por tanto, una atención especial en

13. “Sermón de la Encarnación de el Hijo de Dios en Santa Catalina del Cuzco”. Año de 1682 F. 49.

“cuidar las apariencias”. Se simularía, por lo que la hipocresía puede contarse como un vicio de arraigo. Sobre todo en el plano religioso, unas personas debían manifestar su devoción para parecer ante todos como más santas y cristianas. Espinosa lanza sus dardos oratorios contra aquellas personas que al ayunar estragan el semblante, y muestran pálidos rostros para merecer el aplauso popular. Al hacerlo malogran lo virtuoso que puede haber en el ayuno, ya que no tiene premio la virtud artificiosa que persigue una estima transitoria y la satisfacción de la vanidad. Estamos en un siglo —les dice— que fuera bueno tenerlo en cuenta, porque:

“... Es consuelo del doliente escoger el menor daño, por escusar los intolerables...”¹⁴

Si perversos son los hipócritas, peores serán los escandalosos. Es mejor soportar la virtud fingida, que el vicio descarado, al tener en cuenta que los primeros sólo están equivocados en el fin y pueden lograr a su costa buen ejemplo los demás cristianos.

Los que manifiestan ser enemigos de Dios:

“¿... qué piensan? ¿De qué se ríen viendo zaherir en el Evangelio a los hipócritas? Pues si estos son tan malos, qué serán los que por ahí vemos que hacen mocedad la desenvoltura; el amancebamiento, gala; ingenio, el robo; cordura, la avaricia; discreción, la mordacidad. ¿Eso no es ostentar el delito?”¹⁵

Está más cerca de ser santo el hipócrita que ser siquiera hipócritas los escandalosos. No atesoremos en la tierra, donde todo se consume, la polilla gasta y el ladrón falsea, sino en el Cielo donde jamás asaltan esos riesgos a la riqueza, “...en engarzar esta conexión está la dificultad”.

Los avaros se hacen ricos para que los adoren; son vanidosos como aquellos hipócritas ayunadores, ambos son de un mis-

14. “Sermón de el Miercoles de Ceniza...”, f. 283.

15. “Sermón de el Miercoles de Ceniza...”, f. 283.

mo viento —exclama—, sólo que unos son “hipócritas tristes” y otros “hipócritas contentos”.

Dios quiere —afirma Espinosa— que atesoremos para la vida futura; la Iglesia desea como madre que volvamos a la virtud, recordándonos siempre la brevedad de la vida, la penitencia y la sepultura; escuchemos a tan buena madre, porque el oro tira el corazón y el alma no puede subir al Empíreo.

El escándalo según Espinosa:

“... propiamente es el tropezadero, el terrón que sobresale del suelo, piedra, o césped, que trampea los pasos, y hace caer en tierra al caminante”¹⁶.

Para entrar al Cielo se debe ser escrupulosamente limpio, allí no se permite a los que sirvieron de escándalo, a los que se arrastraron en sus riquezas, por lo que es una tontería atesorarlas y perder el tiempo en aquello que se deja al dirigirse a la patria.

LA OBEDIENCIA

El obedecer ocupa en la sociedad un lugar de importancia, porque no todos pueden mandar. En la época vivida por Espinosa no había igualdad social, unos grupos dominaban a otros. El indio tenía muchas obligaciones y pocos derechos, explotado por los españoles y aun por criollos y mestizos. Es una bella virtud el obedecer para Espinosa, quien nos dice que como a Dios agradan los sacrificios, es mejor que sacrificar, obedecer. Toda obediencia tiene su latitud:

“... basta para su perfección cumplir el precepto conforme con el fin de la ley, observar la mente del legislador; pero hay obediencia tan sublime y acendrada que acomete imposibles, que rastrea en la misma ley aromos a que sujetarse, observando aun los ápices, aun las sílabas. Ejecutar con rendimiento la voz del superior, obediencia es plausible, pero adivinarle los

16. “Sermón de el Miercoles de Ceniza...”, f. 285.

conatos y brujulearle aun los ecos al imperio, es lo heroico y lo más ilustre de una obediencia heroica”¹⁷.

Todo el que aspire a la perfección debe tener tal tipo de obediencia, de lo contrario se faltaría a la ley divina y a la humana; en el último de los casos, a las leyes dadas por el monarca o sus autoridades. El español insubordinado; el mestizo, el indio, debían obedecer según su respectiva posición social. El ejemplo lo da María Virgen que lleva a su hijo Jesús al templo para purificarse, a pesar de no serle necesario. Jesucristo, primogénito del Padre, en su humildad se hace hombre, quiso disminuirse a siervo, como María a esclava. Como los esclavos presentan tan buen rostro como los libres, es necesario que aquellos ostenten la marca de su Señor para manifestarse como tales. Cristo se manifestó esclavo de su Padre cuando María lo compró para redentor en el templo.

En lo antecedente, hay una sublimación de la esclavitud, pues todos eran esclavos en el Señor, estando juntos los indios, los españoles, negros y mestizos.

La obediencia es tanto más necesaria cuanto en el mundo se puede vencer con la mansedumbre, no sólo el león puede imperar. El Cordero es el único que conquista corazones, aquellos logran que se les aborrezca por lo terribles.

EL PECADO

El Lunarejo dice a sus feligreses que todo hombre posee un alma, la cual es de filiación divina y exhibe su linaje celestial. Dios que quiere esa alma, la enamora, usando la mayor fineza, por intermedio de la música. La música es armonía, perfección artística, que se manifiesta en la Encarnación, en la humanización de Dios y en la Eucaristía. Así aleja y olvida todo por el alma del hombre; al escuchar tan sabrosa música al alma le llega a lo vivo, se altera y no sólo sienten su atracción

“... los pechos cultos; pues en la barbaridad más bronca de las Naciones el Canto o anima la virtud, o ensaya el deleite. Tan dueño de los impulsos que el al-

17. “Oración panegyrica de la Purificación de Nuestra Señora...”, f. 92.

ma para la religiosa función de los sacrificios y comercio con Dios, no interpone sino Música, para la autoidad luctuosa de sus funerales, Música para halagar di-vertida la fatiga de las tareas. . . Ay tal dominar de afectos”¹⁸.

En la sociedad colonial en la que las clases sociales estaban delimitadas con claridad, distribuidas según un orden que parecía natural y armonioso, la imagen que utiliza Espinosa es interesante porque dice a los escuchas que las palabras de Dios son también armoniosas, y que como la música llega a todos, no sólo a las clases altas, en las iglesias, sino a los indios, en las personas de más baja condición; es conveniente no olvidar que el indio se sentiría desde el principio atraído por la música, interpretada con objetos que no conocía y que lanzaban sonidos agradables y diferentes a los obtenidos en sus tambores, quenás y demás instrumentos propios. Feliz manera de acercarse y de influir sobre los vencidos con la música, la que no causaba resistencias.

María, subraya Espinosa Medrano, al atraer la gracia del Espíritu Santo y concebir a Jesús, va a cambiar los lamentos; las lágrimas que nos había dejado Eva, por cantos de alabanza a Dios; desterrará los lloros y nosotros podremos gozar de los celestiales cantos participando de la Eucaristía que es música divina. Pero ¿qué excusa puede tener el alma para no abrasarse de amor a Dios?, la humanidad es ingrata como Jerusalén, se parece a los niños que estando en la plaza se acusan unos a otros de la mala correspondencia cantando:

“... ea, que os cantamos, y no os regocijasteis. También os lamentamos, y no llorasteis. . .”¹⁹.

Explica luego que ese juego era usado por los niños hebreos y que éstos podían ser representados en las figuras de Juan el Bautista y Jesús. Así María saludó a Isabel y apenas se escuchó su voz cuando el niño que estaba en el vientre de su

18. “Sermón de la Encarnación de el hijo de Dios, en Santa Catalina del Cuzco”. Año de 1682, f. 38.

19. “Sermón de la Encarnación. . .”, f. 43.

prima saltó de gozo; había respondido a la música de Dios; a su vez, cuando el Bautista predicaba penitencia:

“... el mismo Cristo como si fuese pecador, que necesitase de llorarle, se bautizó de su mano entre los doloridos...”²⁰.

Luego entre los cristianos debe haber también correspondencia, como entre Jesús y San Juan, si uno llora el otro debe acompañarle, y si se alegra, todos deben alegrarse. Incitaba a la cooperación y fraternidad cristiana; los ricos tendrían desatendida la atención del sufrimiento de los pobres, que eran hermanos de Cristo, y a quienes podían aliviar en su aflicción dándoles ayuda material.

La “Oración panegyrica de la feria tertia de Pentecostés” es interesante porque en ella Espinosa hace un ataque frontal a la sociedad cuzqueña. Dice:

“... miserables de nosotros que no pecamos sino con malicia o concupiscencia, que lexos de ser Crystales, Guijarros viles, pedernales oscuros, que cuando más centelleamos es a golpes de nuestros yerros a encender hogueras de nuestra condenación. Cristal era Pablo, pero piedra; por ello daba de lo suyo, por eso hacía apedrear al inocente Estevan: ...Que dureza, que yelo, que frío...”²¹

La clase dominante se mostraba reacia, fría y dura a los requerimientos de una vida cristiana; seguramente confiados hacían su voluntad sin ningún cuidado. Muchos fingían su catolicidad, lo que irritaba al sacerdote que les decía si pensaban ganar el cielo a fuerza de ajeno mérito, no sacudiendo culpas propias.

Hay que cambiar:

“... Deje ya la piel de Oveja, quien deja que le columbren las orejas de Lobo. Desnudémonos de costumbres feas, vayan fuera vicios envejecidos. No hay

20. “Sermón de la Encarnación...”, f. 44.

21. “Oración panegyrica de la feria tertia de Pentecostes, en el Hospital de los naturales...”, f. 25-26.

que esperar eso de vosotros: (dice Dios por Jeremías)... Primero mudará el Etíope su piel, primero dejará las pintas de la suya el Pardo o el Tigre. Pues ¿por qué tanta imposibilidad? Porque el Etíope se zafa con decir, que es naturaleza su negrura. Y porque el Tigre hace gala de su mancha. Oh desdicha nuestra, de nuestros delitos unos se connaturalizan, y otros se ostentan”²².

Con qué calor reprende en este sermón. Unos, con decir que no pueden abandonar sus vicios, sus deleites y diversiones, por ser connaturales a ellos, se conforman; otros, menos temerosos de los convencionalismos, los exhiben como un trofeo. Espinosa parece estar desengañado cuando les dice:

“... a la verdad todas las cosas de esta vida, o son desatinos para reír, o son miserias para llorar”²³.

La vida es corta y quiere explicar que los que la gozan o los que sufren no será para siempre; no pierdan por tanto la fe, dice a los que padecen, pues tendrán una vida eterna para gozarla en el cielo.

Incita a la conformidad a los sufridos indios, mientras que a los españoles, a quienes en esta vida les tocan los goces, si no se arrepienten de sus pecados, les será dado el infierno donde sufrirán eternamente.

El mal que trata de atacar con gran intensidad es la incontinencia, lo que revela lo extendida que estaba. Considera que la sensualidad, el goce de los sentidos, es el más poderoso enemigo. Dice luego que entorpece la vida un lecho:

“... la voz de la mujer, el acento de la sensualidad es trompa militar, que toca a sangre y a fuego, anuncia estragos, traiciones y batallas el eco femenino... La mano del acero, que le rae la cabeza menos riesgo amenaza, que la voz halagüeña, que le hiere los oídos. Sue-

22. “Oración Panegyrica Primera al Glorioso Apostol San Bartolome, en el hospital de los españoles del Cuzco”. Año 1764, f. 166.

23. “Sermón de la Encarnación de el hijo de Dios...”, f. 44.

ño discreto, aunque fatal, que se asusta al grito del deleite, y no se interrumpe al golpe de la perdición..."²⁴.

La lascivia es capaz de destruir al más poderoso. En "El hijo Pródigo"²⁵, Espinosa sigue la parábola referida por Cristo bajo igual nombre y se ocupa del tema de la carne. Los personajes son simbólicos²⁶, pues trataba de moralizar.

Su argumento es el siguiente, Cristiano desea salir a conocer el Mundo y no logra su padre disuadirlo, porque el joven usando de la voluntad y de la capacidad de comprender lo bueno y lo malo decide partir con su herencia, acompañado por la Juventud y el Cuerpo. También le sigue —contra la voluntad de Cristiano— la Palabra de Dios.

Pero el mundo es todo lo malo que existe²⁷. y que impide llegar a Dios; tiene una hermana que es Aicha, la carne, con la que acuerda distraer y terminar con la juvenil espiritualidad de Cristiano, para arrojarlo luego completamente perdido.

La carne, omnipotente y veleidosa dice de sí:

"... Las caras de los hombres son mis sandalias,
a quien me persigue

24. "Oración evangelica cuarta al glorioso Padre San Antonio Abad...", f. 216.

25. Espinosa Medrano Juan de: "El Hijo Pródigo". Biblioteca de Cultura Peruana. Primera serie. Selección de Jorge Basadre. París 1938.

26. Los personajes son:

Kuyaj Yaya, el padre amante

Hanan Saya, su hijo mayor

Hurin Saya, su hijo menor y Cristiano

Diospa Simin, la palabra de Dios

Huaina Kari, un joven (la juventud)

Uku, el cuerpo (bufón)

Mundo, el mundo (el hombre del mundo)

Nina Quiru, diente de fuego (el diablo)

Ahuatiri, un pastor

Posoko, Espuma. Sirvientes del Mundo

Pillonkoi, Torbellino

Aicha Yoya, la dama Carne (la voluptuosidad)

Katu, doncella venal. Sirvientas del Placer

Kuichi, doncella Arco Iris

Dos sirvientas de Kuyaj Yaya.

27. El Mundo conversando con Huaina Kari: "Con mis gozos y mi riqueza pronto le haré olvidar a Dios/ Y tu con tu juventud/ayudarás a inducirle a libertinajes", pág. 277.

le odio; me vence
 el arrogante; a quien me huye
 le sigo finalmente y le busco.
 Si arde mi amante, estoy fría,
 si él se enfría, entonces yo comienzo a arder,
 un nuevo sopro viene a ser una tempestad,
 mi corazón nunca está tranquilo en su sitio
 cada día me levanto
 para otro, si me da la gana,
 abandono al que me ama,
 que justamente este día pensó
 descansar en mi seno.
 Mas de todos soy mimada
 amada y buscada”²⁸.

Cristiano derrochará en el juego y los placeres, su juventud, y su dinero. Este es esencial porque el rico puede poseer toda clase de deleites; el poder económico atrae a la carne y al juego.

El dinero tiene que ser contante y sonante porque no hay gozo terreno al crédito, “si hay dinero, entonces salto y estoy alegre” dice Kuichi, tal es la causa de que al pobre le huyan los placeres.

La conciencia, representada en Diospa Simin (La Palabra de Dios) pide a Cristiano que vuelva a la casa paterna, pero es inútil, el cuerpo no obedece, y tiene que seguir el camino que le atrae.

Para nuestro trabajo es ilustrativa la octava escena, parte primera, porque permite darnos cuenta de la réplica anhelante que muchos cristianos jóvenes podían hacer, al oír las prédicas sacerdotales. Diospa Simin dice al Uku que le quiere conducir a una Aicha más hermosa superando al Sol y a la Luna; Uku le contesta:

“.....

¿Pero cuándo? Y hasta entonces
 me mandas olvidar a mi querida,

28. “El Hijo Pródigo”, pág. 285.

me dejas ayunar, con látigos
me trituras las costillas;
que sea goloso y que me emborrache
me vedas:
pues los pecados y la vida libertina
gustan al Cuerpo”²⁹.

No hay riqueza que dure mucho con tal régimen de vida, Cristiano se ve abandonado de ella y de la juventud, y por tanto la carne y los placeres se retiran de su lado.

El Mundo no es para los harapientos y pobres como él. Qué dolorosa decepción la del que ha puesto su vida en ellos. ¿Dónde el mundo que se ha amado tanto, dónde las alegrías, dónde el placer? Esta situación es más trágica que la que se presenta a Segismundo en *La vida es sueño*, porque en la obra calderoniana, Segismundo apenas había entrevisto la riqueza, el goce. Aquí Cristiano pasó su activa juventud de la mano con el placer y la diversión, que como espuma habían desaparecido en el agua, y no había logrado saciar a Aicha que le dice;

“Yo nunca me sacio.
Si echas madera al fuego
o echas agua al río,
¿se sacian? No
Yo soy un fuego que come madera,
un río que lleva agua”³⁰.

Dios no repudia ni abandona a sus hijos, sólo se necesita el arrepentimiento, la vergüenza; el hombre que ha caído debe creer que puede lograr salvarse, pensar que otros, hasta los más insignificantes criados (en esta sociedad serían los indios), están gozando de la mesa de su padre.

Para la salvación no hay padrinos, ni ruegos de madres, ni recomendados, explica Espinosa³¹; debe ser personal e intransferible. Para conservarse en el camino de Dios es necesario el ayuno, la oración y la huida.

29. Ibid, pág. 295.

30. “El Hijo Pródigo”, p. 311.

31. También es crítica a los usos que se utilizaban en la época para obtener mejoras materiales.

El ayuno es la “túnica hermosa” que cubre el Alma, es la abstinencia, la práctica de las mortificaciones. Así ceñidos debemos esperar con luz en la mano y sin estrechez en la cinta; el Señor vendrá sin que lo soñemos, evitemos que nos sorprenda. El vencer al espíritu de la sensualidad, es muestra de la madurez de muchos santos-reconoce nuestro sacerdote. Pero pertrechados de ayuno y gracia resistiremos mejor. No seamos tampoco presumidos de querer enfrentarnos al enemigo; el valor, en luchas con la carne, está en la huida, reafirma Espinosa. La oración es recomendable, ocupemos en ella algo del tiempo, y no entretenerlo en vicios de sombra en sombra.

EL HOMBRE

El hombre para Espinosa Medrano es un animal infeliz. Desde que aparece existe en él el deseo de alcanzar la felicidad. Pero ésta apareció mal, porque el más hermoso ángel creado por Dios quiso parecerse al Altísimo y su orgullo lo perdió. El Ángel quiso crear fruto, y sólo creó la mentira, en oposición a la Verdad Suma.

No se debe ser vanidoso, recomienda, aceptemos nuestras limitaciones de seres humanos.

En la sociedad de su tiempo muchos de los que poseían tierras e indios, se consideraban reyes en pequeño, dentro de su propiedad; esto es un delito porque sólo el rey es el “crecedor”, el que da autoridad. No es que aquellos quisieran ser reyes, no, sino lo que deseaban es parecerse y por su osadía debían caer, viendo pisado su orgullo.

Nace el hombre:

“...con lágrimas, vive a los combates, anhela por los descansos, y encuentra afanes...”³²

Este hombre sujeto a continua actividad—según Espinosa— busca la felicidad, pero ¿dónde la encontrará? Algunos creen que está en conseguir mucho dinero, otros que reside en el de-

32. “Sermón de Nuestra Señora del Carmen, descubierto el Santísimo Sacramento...”. Año de 1677, f. 121.

leite de los sentidos; unos terceros, sostienen que se la encuentra en la "ciencia de la verdad".

La felicidad no está ni en la fortuna, ni en los deleites sensuales. Los que afirman lo tercero, han errado menos, porque:

"... ciencia es alumbrarse de todo un Dios el entendimiento humano, y beberse con los mentales párpados todo aquel Océano de luces inefable, esto es ver a Dios en el Verbo, como dicen, y esa la suma felicidad para que nacimos. . ." ³³

Debe conservar el hombre siempre su dignidad por estar emparentado con Dios, pertenecer al mismo linaje. Al pecar el hombre se rebaja y es humillado por quien debe servirle, se estima en poco al venderse tan barato y al cambiar su alma infinita por algunos deleites.

Trata el sacerdote cuzqueño, de fortalecer la unión de la familia, pues el hijo es fruto del amor de los padres, prenda que ellos procrean en común.

El amor de la madre es durante la niñez decisivo, con sus ternuras inicia a su hijo en la vida; con gran paciencia le inculca las enseñanzas cristianas. El padre velará por la utilidad y adelanto de la familia, mirando el futuro de ésta.

El amor a la familia no debe hacer olvidar a los demás seres, a los hombres. Está bien que el padre ame a su familia, y que tenga autoridad en ella, pero Espinosa advierte:

"... no dejes de ser hermano de tus hermanos, deudor de tus deudos, y amigo de tus amigos; que no naciste sólo para tus hijos, sino para todos. . . Ni por ser Padre para tus hijos es bien duplicar las usuras, gravar la ciencia, pervertir las obligaciones, posponer la Cristiandad. . ." ³⁴

Al hacer estas consideraciones trataba de impedir los abusos que con el pretexto de darle bienestar a su familia come-

33. "Sermón de Nuestra Señora del Carmen...". Año de 1677, f. 121.

34. "Sermón de la Feria Cuarta, Post Dominicam Secundam", f. 291-292.

tían muchos. Debe existir caridad y comprensión, amor a los demás. Dice, fijémenos bien, amistad para con los amigos. Tal amistad supone una ayuda mutua, porque los que poseen fortuna deben ayudar a los que no la poseen.

El hombre debe ser reflexivo, considerar a los viejos; la **juventud**

“... por más que gallardee en sus tempranas flores, no alcanza lo que la ancianidad coge en sazonados frutos. . .”³⁵

Estamos viendo al hombre como joven. Como anciano y como padre este hombre tiene pasiones, quiere lograr la felicidad, por lo que nos habla de los ídolos.

Nos dice el Lunarejo lo siguiente:

“... ídolos son los tesoros de cada uno. Idólatra es el mozo de la torpeza, de su lascivia. Idólatra es el viejo de los dineros, de su codicia, no hay quien no tenga en su tesoro sus ídolos. . .”³⁶

No heredarán el Reino de Cristo los deshonestos, los inmundos, ni los avarientos; que todos estos son idólatras. No se refiere sólo a los ricos, también cae lo anterior a los pobres, porque tan idólatra es el que posee grandes cantidades, como el que posee un real; no reside en la cantidad, sino en el hecho de tener obsesivo apego a lo que es propio. Hay el riesgo, advierte, de que seamos los hombres dominados por las pasiones, y nos volvamos cadáveres. Para precaverse de peligros hay que recordar que el ser humano será ceniza, no quedará ni memoria de aquellas idolatrías y la amistad de Dios no lo salvará. El que posee estos ídolos poco se diferencia de las bestias, aún éstas tienen ventaja porque no tienen alma y por tanto no están sujetas al juicio.

De lo anterior desprendemos que aconseja no tener el alma puesta en las riquezas, las que se deben utilizar en la caridad, en el reparto a los pobres y no guardarlas. Si el ídolo

35. “Sermón Panegyrico Primero al Glorioso Doctor de la Iglesia Santo Thomas de Aquino. . .”. Año de 1685, f. 237.

36. “Sermón de el Miercoles de Ceniza. . .”, f. 287.

de alguna persona es la liviandad, debe moderarse; y los pobres que sólo poseen algunos reales no deben darle mayor importancia al dinero porque pueden convertirse en avaros. Por tanto, recomienda conformidad económica al pobre, y al rico liberalidad.

Espinosa no desdeña el progreso, él cree que muchas veces no se puede medrar en la propia patria, para lo que es necesario salir a extraño suelo. Un extranjero da real valor a lo que encuentra en las nuevas tierras, y que los nativos no prestan atención por serles común. El alejarse de la patria, si bien puede ser considerado como un destierro (así lo creerían muchos venidos de España), no es tragedia porque donde se es halagado no se extraña la tierra natal.

El progreso no se debe sólo a la estirpe, es necesario el temple del hombre, quien como agricultor, hace prosperar el suelo, el que produce agradables frutos como premio al cuidado. Muchos llegados a tan lejana colonia tendrían la creencia de que con sólo su título podrían progresar y obtener riquezas; hay que trabajar para tener derecho a premio. El trabajo no debe ser desdeñado por nadie, supone un corazón aguerrido, también ambición, la que es necesaria para lograr adelante.

Dice Espinosa:

"... Pensamientos altos... pensamientos altos fueron siempre índices de corazón sublime. Lograr merece sus deseos quien sabe subirlos hasta las Estrellas. Aspirar a lo mejor, no sólo es bazarria de espíritu sino también obligación de la Naturaleza. No hay celsitud imposible de alcanzar, ni hay pundonor codicioso de emprender. El apetito de la propia excelencia no es reprehensible; errar los medios de entronizarla, suele ser culpa. Quien no se alienta a mejorar de estado por ilustre que lo goce, no parece que tiene entendimiento"³⁷.

Por la gran pasión religiosa y su desmedida ambición, durante el siglo XVI los españoles lograron conquistar enormes

37. "Sermón primero, a la Encarnación, en Santa Catalina del Cuzco". Año 1669, f. 29.

extensiones de tierras y obtener riquezas increíbles, en el mundo descubierto por Colón. En el siglo siguiente esta actividad conquistadora había descendido notablemente; el virreinato peruano se estaba organizando. Espinosa creía que los hombres debían tener ambiciones; pero establece limitación en los medios. Se debe realizar el progreso utilizando caminos válidos. Si un encomendero tenía ambición de riqueza, no había nada reprehensible en su deseo; pero si para obtenerla maltrataba a los indios, no respetando a las mujeres ni a los niños, cometía delito. En lo espiritual, podían dirigir sus ambiciones a lograr una mayor perfección en el camino hacia Dios. Las ambiciones del hombre, en lo material y en lo espiritual no deben llevarlo a creerse suficiente; pone Espinosa el ejemplo de Luzbel caído por pretender semejarse a la Divinidad.

El hombre está limitado, en esta sociedad colonial, por la idea del pecado, en lo espiritual, pues perdía el Cielo; y en la vida diaria por el rey, quien era la suprema autoridad; no convenía la formación en América de un tipo de hombre ambicioso y fuertemente seguro de sí. El hombre con dinero debía pensar que sólo era súbdito, que debía esperar ascensos y prebendas de aquel lejano rey que gobernaba por medio de sus autoridades. El nacido en América, respetaba y temía a un gobernante que no conocía; celebraba nacimientos de príncipes, muertes reales, todos los cuales no habían visitado nunca las colonias. Además estaban subordinados a los nacidos en la metrópoli. Si quería el hombre colonial obtener dinero debía hacerlo por intermedio de su puesto o por fraude. Esto último lo hacía a escondidas, poniendo ante la opinión oficial una máscara de decencia³⁸. Le faltaron vías de realización para sus ambiciones; debieron despojarse de los prejuicios de nobleza, como

38. El juicio que le merecen los malos jueces es terrible. Hablando de la conversión del agua del Nilo en sangre dice:

...No entiendo el motivo de esta sofrenada, si era coger por sed al Egipto, mejor era extinguirle el río, que no teñírsele. Aguas hay que en betún, y en piedra se convierten, mas incapaz de beberse quedara la corriente si en guijarro se tornare, que no en sangre; que una buena sed, y aún una venganza feroz, todavía sabe comer sangre y no debe de ser muy mal trago, pues los malos jueces y los que desustanciando Indios engordan las venas del caudal, qué beben sino sangre..." f. 280.

ocurrió en América del Norte, donde no interesaba si el recién llegado era noble o plebeyo. Los hombres eran ambiciosos, pero comprendieron que les era necesaria la libertad, la unión de todos para trabajar el nuevo territorio al que habían llegado huyendo de las luchas que ensangrentaban su patria de origen.

En el Perú, si el recién venido era noble pasaba a ocupar el lugar más alto en la sociedad colonial, aunque fuera un depravado o un abúlico; la cuna le daba tal preeminencia.

Por otra parte las autoridades mantenían celosa vigilancia para evitar el predominio de alguna de ellas, por lo que existía una aparente cordialidad. En suma la sociedad colonial estaba desunida, no había ideales comunes, ni deseo de lograr un progreso rápido de su ciudad. El español quería obtener riqueza y si podía volverse a España, se iba; los nacidos en América no tenían conciencia de patria, pensaban en "Su Majestad" y en imitar lo metropolitano. Los indios, subordinados, sin reponerse del colapso producido por la casi súbita desaparición del imperio incaico, no sabían más que obedecer. Tampoco existía entre éstos la conciencia de pertenecer a una misma comunidad; porque desaparecida la clase dirigente en la guerra civil y luego en la conquista, eran un cuerpo sin voluntad que aceptaba su destino, viviendo sin vivir, y aceptando con sumisión el nuevo orden establecido; oyendo decir que luego que murieran irían al Cielo, siempre que en la tierra obedecieran, no cometieran "pecados", ni estimaran el dinero, que era el gran corruptor de todos. Viendo en cambio cómo los españoles buscaban más y más el oro y la plata, cómo tenían varias mujeres y abusaban de las indias indefensas, pues el indio era incapaz de hacerles frente.

La religión moderaba y adormecía —o mejor, desviaba— los deseos de venganza que pudiera tener el indio.

El español, el criollo y el indio debían aspirar cada uno a la perfección y mantenerse en el plano social que les era propio, sin pretender más. Escribe Espinosa, que mientras:

"... el Angel y el hombre anhelaban por subir, disponía Dios cómo bajar; enseñóles humildad, pues, haciéndose menos que el Angel: ... Aprendió el Angel a

hacerse menos que el hombre... Y cuando el hombre aún no se contentaba con ser hecho a imagen y semejanza de Dios, hoy le honran en la Encarnación, haciéndose Dios a imagen y semejanza del hombre..."³⁹

Discurría Espinosa que no hay crecimiento sin envidias, como no hay día sin noche. A los envidiosos les costará cara su osadía, se transformarán como el Angel Malo en dragones, el que:

"... eclipsada toda la belleza de sus rayos, sin más traje que el sambenito de serpiente, fue lanzado a los abismos..."⁴⁰

Observamos que el solo hecho de mencionar la palabra sambenito debía impresionar a los escuchas, pues les traía a colación la Inquisición, las torturas y los castigos. Aquel que sobresalía demasiado era peligroso para el Estado, sociedad en la cual los hombres deben tratar de no llamar la atención, transformándose las relaciones sociales en una mascarada donde todos esconden sus intenciones bajo la apariencia de una cuidadosa cortesía⁴¹. Se las escondía tanto de la autoridad estatal como de la eclesiástica.

El hombre, nos dice nuestro orador:

"... avaro por naturaleza, largo por emulación; idólatra del interés, nada sabe dar de liberal, si algo franquea, arráncaselo la conveniencia; son las dádivas del hombre señuelos de su utilidad, no bizarría de su largueza. ¿Idólatra del interés le llamé? Juzgo que bien, pues aun al mismo Dios desconoce, si no le calienta

39. "Sermón primero a la Encarnación de Santa Catalina del Cuzco". Año 1669, f. 30.

40. "Oración Panegyrica Primera al Glorioso Apostol San Bartolome...". Año 1674, f. 158.

41. Aún la amistad es puesta en duda, porque dice lo siguiente, refiriéndose al apóstel traidor:

"... Judas cumplía sin duda el número. Si, que allí estaba, dice Orígenes, que entonces aún no era elevoso, era amigo de Dios aún entonces. Yo lo creo, que de los amigos se hacen más finos traidores; y ojalá fuera tan fácil tornarse bueno el ingrato, si no traidor; pero ya era Judas ladrón, aunque oculto...", f. 290.

con los resplandores de su beneficencia; luego en Dios más adora su provecho, que a la Soberanía”⁴².

Como se ve, no debemos pensar que las donaciones, los obsequios, eran solamente por amor al rey o a la iglesia, pues intervenían allí la vanidad, el interés y el deseo de sobresalir en la sociedad.

Espinosa abogaba por que el hombre fuera sencillo y simple, como denominaba:

“... al que sin doblez, sin reflexión propala su naturaleza y traslada a la Plaza de los labios todos los latidos del corazón”⁴³.

MANDAR

Gran parte del sermón dedicado al obispo San Blas lo dedica Espinosa al tema del reinar. Hace una alabanza a la monarquía:

“... Dulce cosa el Reinar (Augustísima y Divina Majestad Sacramentada), dulce cosa el Reinar; Gloriosa felicidad la del Imperio, colmo de las dichas fue el dominio, nacer al solio, estrenar la cuna con la superioridad, amanecer al mundo con las pompas de una Monarquía, es la gloria más fortunada de nuestra mortalidad...”⁴⁴

Dios la formó para imperar y darle potestad en el Orbe, sólo la lealtad perpetuará este señorío porque la grandeza del dominar está ligada a la obediencia. El hombre que manda, sigue explicando, debe ser “brillante espejo” que sirva de semejanza, para que pueda presidir el gobierno. Es Dios el que nos ha dado el poder, el cual en las:

42. “Relección Evangelica o sermón extemporal...”, f. 278.

43. “Relección Evangelica o sermón extemporal...”, f. 276.

44. “Sermón Panegyrico al glorioso mártir y obispo San Blas...”, f. 227.

"... instancias del Orbe, en las Auroras de nuestra Creación se nos adjudicó el Principado del Universo..."⁴⁵

Así el hombre gobernará sobre los Peces, los Pájaros y las Bestias (en el lenguaje figurado de Espinosa los Peces deben representar a los indios).

¿Por qué primero los peces?, se pregunta. Porque para mayor potestad y engrandecimiento de sus dominios (se refiere a los dominios del rey), debió ejercer su poder sobre gentes indómitas a las que sofrenará, y quienes le venerarán domésticas, preferidos a los pueblos que le son familiares y que le lisonjean. Prosigue diciendo:

"... y así la muda república de Peces, si ahora no nos obedece, nuestra sombra les caerá temor y asombro, puesto que los anzuelos, las redes, las nasas y garlitos, armas son que reducen y castigan como a siervos refugas, como a vasallos rebeldes, como a súbditos forajidos..."⁴⁶

Fijémonos bien en la habilidad oratoria de Espinosa, lo mismo que en su ironía. Ha comenzado con fervida loa a la monarquía, ha fijado el origen del poder, para decir luego que el temor y el asombro dominan a la "muda república de los Peces", o de otra manera a la muda república de los indios, los que debían aceptar todo en silencio; si hablaban no eran entendidos, o no se les quería entender.

Continúa el sermón hablando sobre Jonás, quien fue tragado por un enorme pez durante una tormenta. Se descomide el pez, ¿por qué? Es verdad que Dios creó a los hombres para que dominen a los peces, se responde, pero:

"... esta sujeción se vincula a las obediencias del Creador concediéndole el imperio de los Peces que le respetasen dueño mientras a Dios veneraba legitimador... ¿Desobedeció a Dios?; pues conjúrese el Pez, y

45. En el mismo sermón, f. 227-228.

46. En el mismo sermón, f. 228.

castíguese una desobediencia con otra, que si la rebel-
día de tan foragidos vasallos, nace de que el hombre
desobedece, sepa Jonás que el conspirarse los Peces,
lo ocasionaba su inobediencia; pues a ser observante
del Divino precepto, pareciera hombre y ostentando
los blasones de imperar en los peces...⁴⁷

Los españoles, a quienes el Señor había permitido domi-
nar y gobernar a los indios, debían conservar siempre la obe-
diencia, pues si eran desleales les sería quitado ese dominio
ya que los indios se sublevarían terminando su superioridad.
Reconoce que el indio es un pez, voraz, que puede amotinarse,
y no querer rendir homenaje aunque lo maten a un dueño tan
pérfido.

Para Espinosa, el ideal es una monarquía con súbditos ob-
sequiosos; donde al príncipe se respeta con amor, y la servi-
dumbre se rinde sin desdoro:

“... desterrada la guerra, desconocido el motín, am-
parada la inocencia, enfrenado el poder, rebatida la
violencia o imperio de los hombres en los hombres...”⁴⁸.

En la realidad, nos dice, vemos un imperio fundado en la
fuerza, un dominio sobre hombres; lo último con limitación pues,
se domina sólo en la parte corpórea y no sobre los sentimien-
tos, sobre las almas. Todavía más, aquel dominar en la parte
física de los hombres se ha fundado en las armas, en la codi-
cia, “apadrinado del miedo y de la muerte”.

Como el principado no se basa en títulos dorados sino en
la voluntad de Dios se debe mantener la obediencia para poder
seguir dominado (obedecer a las autoridades y por tanto al rey).

Cree que la grandeza puede ser agradable por las venta-
jas que lleva consigo, pero significa, por otra parte obligacio-
nes; además hay que reprimir el apetito de mando. El apetito
de subir de qué sirve, ¿para qué ambicionar más? Nunca se aquie-
ta el deseo de poseer, aunque se tengan todos los tesoros, hay
parece, un hambre mayor. Dios, piensa, ha creado el alma con

47. Idem., f. 228.

48. Idem., f. 230.

una capacidad tan amplia que sólo cuando descansa en él puede saciarse. Los bienes materiales siempre la dejan disconforme, vacía a pesar de todo el oro.

Era necesario poner atajo al afán excesivo que se ponía en los bienes materiales, no debía descuidarse la parte espiritual, por eso las palabras del predicador.

Para obtener lo que se deseaba no se cuidaban los medios, no se tenía en cuenta los derechos de los demás, olvidando que todos son cristianos y por tanto hermanos. Era esta sociedad un centro de abusos de hombres sobre hombres; del superior sobre el inferior, del español al indio, etc.

“... Para qué deseas les decía, lo que por mucho que sea, siempre te ha de dejar hambriento, y si con la misma ansia y desasosiego de tener más y más ha de desvariar tu apetito, que poseas mucho o que poseas nada, mientras Dios no la llena consigo mismo; cuanto mejor es el cercenar ambiciones, ahorrarse los trabajos de buscarlo, buscando aquello que sólo podrá hartarte con descanso, sin molestar al prójimo, sin menoscabar la vida, sin desperdiciar la salud, sin arriesgar la salvación. Búscalos pues, búscalos, que todo el Sumo Bien, y no otro podrá enriqueciéndote con los tesoros de la gracia, sosegarte con las dulcísimas harturas de la gloria...”⁴⁹

El pobre como el rico, el que posee mucho o el que posee poco, si no tiene su alma puesta en Dios estará inquieto. Hay un sentido igualitario, de orden y de respeto. Este respeto se debe dar aun a los de más baja condición económica o social porque es nuestro prójimo, nuestro hermano, pues todos somos hijos de la virgen María.

LA FE Y EL AMOR

En esta sociedad, en la cual vivió Espinosa, nos interesa conocer el lugar que ocupa la fe. Vemos como el hombre po-

49. “Sermón de la Feria Cuarta, Post Dominicam Secunda...”, f. 294.

see un sentimiento de seguridad, debido a que cree en la salvación y en la bondad de Dios, todo hombre por ser cristiano puede poseer la vida eterna.

¿Qué consecuencia puede producir esta seguridad en la salvación?; el hombre se despreocupa, no está pensando a cada momento en la muerte, sino que da a la vida terrena mayor importancia, verdad que es un valle de lágrimas, pero es digna de ser vivida, y por tanto se le debe prestar atención.

Espinosa, hombre de su tiempo, reconoce, pues, la necesidad de mirar a lo terreno, se da cuenta que el vivir no es fácil; la vida es una continua pelea; una batalla; las caídas no suponen derrota, sino tan sólo un deber levantarse para proseguir el camino de perfección. La batalla no es sólo:

“... contra la carne y la sangre: pues, ¿contra quién? ...contra las potestades del Mundo, contra los príncipes de la noche, y las nieblas...”⁵⁰

Más adelante dice:

“Hay ocasiones de guerra con el Demonio, en que hay hombres más hombres, que muchos ángeles”⁵¹.

Podemos observar que la sociedad cuzqueña tenía problemas y características saltantes, y para comprobarlo nos servirán los *Anales del Cuzco*⁵².

Como se ha dicho, en la época virreinal había muchos días de fiesta; imaginamos a los habitantes celebrando los onomásticos reales, llegadas de principales autoridades, etc. Pero hay algo más profundo que debe ser notado, por ejemplo, los donativos “graciosos”, para su majestad el rey, o algún otro motivo.

En 1635 la ciudad del Cuzco dio un donativo al rey de seis mil pesos; en 1638 para gastos de guerra cuatro mil pesos la

50. “Oración evangélica tercera al gran padre S. Antonio el Magno, en la fiesta que el insigne seminario del Cuzco celebra en su capilla; patente el Santísimo Sacramento. Año de 1668”, f. 209.

51. “Oración evangélica tercera al gran padre S. Antonio...”, f. 209.

52. Esquivel: “Anales del Cuzco”. Imprenta de “El Estado”. Lima 1901.

ciudad, y el Cabildo Eclesiástico mil quinientos pesos. En 1644, para combatir "al pirata holandés" la ciudad proporcionó dos mil pesos de a ocho reales.

Don Andrés Pérez de Castor, regidor, dio al rey 50,000 pesos, con la condición que la ciudad quedase libre:

"... de la unión de armas y acrecentamiento del dos por ciento, más de las alcabalas" (pág. 77).

Algunas veces para cumplir con los donativos se hacían colectas en la ciudad; debían, en otras, contribuir los curas y demás clérigos. Que la situación económica no era muy buena lo demuestra el siguiente hecho: el 31 de diciembre de 1642 antes de las elecciones para proveer oficios reales se dio a conocer un auto con inserción de cédula real y provisión del virrey:

"... mandando que los deudores de la hacienda real no tengan voz activa ni pasiva en las elecciones de varas. Quedaron impedidos por esta causa y excluidos de la votación del día siguiente, los más de los capitulares"⁵³.

Cuatro fueron los que dieron sus votos en esta elección. Por lo demás, en algunas fiestas se acostumbraba a perdonar a presos por deudas.

Otra causa de desequilibrio económico es la siguiente: a la muerte de una persona importante, los comerciantes subían el precio de las telas negras, por lo que el Cabildo Justicia y Regimiento los obligaba a manifestar la mercadería que poseían y les fijaba tasas. La situación se agravó con el terremoto del 31 de marzo de 1650, que causó enormes destrozos en la ciudad a la par que dio motivo a casamientos rápidos, confesiones en masa y procesiones, en las cuales aparecían ante las vistas aterrorizadas de la gente, cuerpos cubiertos de cenizas, rostros mostrando huellas de rígidos ayunos o también castigos públicos con cilicios y cadenas, que producían, según Esquivel, espanto y conmovían los corazones.

53. Ibid., pág. 83.

Tenemos datos en esta obra de asesinatos, duelos y hasta de la pelea de dos mujeres de vida nada edificante, ocurrida el Sábado Santo de 1702 (15 de abril), en la cual una de ellas hirió a su rival de una cuchillada. En esta misma iglesia de San Francisco dos hombres se dieron de puñaladas en 1672.

Todo lo anterior nos da una idea sobre esta población.

Al hombre, ocupado en negocios mundanos, le pedía Espinosa que no fuera frío como el Aquilón, sino como el Austro. Que cambiara, arrojando las viejas plumas, pertrechándose de caridad, de amor al prójimo y de Dios. La caridad, la mayor de las tres virtudes, prende en nosotros la seguridad de la redención, puesto que Dios ha entregado su propio hijo a sus enemigos.

Dios nos ayuda, preside nuestras vidas, nos ama. Nosotros debemos corresponder, pero no con reticencia ni con las primeras notas de la escala musical, sino con las últimas y extremadas, como David y la Virgen, la que se elevó por su caridad ardiente. Cristo mismo por su infinita caridad había muerto en la cruz.

Pregunta luego, ¿qué es mayor el dar o el recibir? Y responde:

“Es el dar un rebocar heroico del ánimo y del caudal, es el recibir un sujetarse desairado a la gratitud y a la necesidad, que ostenta el dar, con lo menesteroso que indica el recibir, mas en verdad que llegaron a competir en los labios de la suma verdad, y que fue menester decidirlo en favor de la munificencia:

... Fallamos (dice) que es mejor el dar que el recibir; pero heme persuadido a que ese el recibir nuestro, que todo se hunde en las bajezas de la dependencia. Gallardea la liberalidad, porque se desprende de sus bienes y los comunica; pero si el recibir llegase a la grandeza de enriquecerlos en la misma coyuntura de participarlos, no sería tan bueno el recibir? Y aún mejor sabe Dios elevar el recibir a los realces del beneficiar, sólo una cosa recibió Dios de nosotros, que

fue nuestra naturaleza, pero fue el recibirla mucho mejor, que el darla”⁵⁴.

Dios, a la humanidad, que era un tronco estéril, le injertó vida, dejándolo fresco, fecundo y con mérito para las virtudes.

Les dice a todos, que en esta selva del mundo, condenó a algunos, pero a la mayor porción perdonó, y El es el primer fruto. Como agricultor mejoró y ennoblecó plantas enfermas.

Existe el deseo de evitar el rencor que puede nacer de las personas al ser objeto de caridad; lleva nuestro autor el acto de recibir algo, a alturas propias de lo divino. Era necesario que el rico diera al pobre, pero con amor, con cariño cristiano. Hace una afirmación refiriéndose a San Antonio, que no podemos dejar de anotar:

“... llegó a decir, que ya él no temía a Dios. ¿Cómo? ¿Que Antonio no temía a Dios? Que ya no le temía, porque le amaba tanto, que todo el temor se le había convertido en dilección: que todo el temor como sorbido de aquel interminable Océano de llamas había desaparecido entre sus crespos, y altísimos incendios”⁵⁵.

La relación del hombre con Dios, no debe ser de temor por parte de aquél; no es el Dios terrible, y exterminador, tal como Jehová para los israelitas, conformantes del pueblo elegido. Hay algo más trascendente, el hombre debe creer en Dios, pero verlo como un padre amante aunque justiciero.

El amor y la caridad deben ponerse en práctica, son necesarias las buenas obras durante toda la vida; estar como las vírgenes prudentes, en todo momento dispuestas para recibir al esposo, y no como las necias, a quienes se les acabó el aceite y pedíanlo a las discretas que no les dieron por temor a que les faltase.

54. “Relección evangélica o sermón extemporal, que dixo el Autor, a 7 de Agosto de 1681. En la oposición a la Canongia Magistral de la Cathedral de el Cuzco”, f. 274.

55. “Oración evangélica y panegyrica cuarta...”, f. 221.

"... temen —escribe— las Vírgenes modestamente cobardes, que falte para socorros ajenos cuanto apenas alcanza para aprovechamientos propios..."⁵⁶

El aceite es la buena obra que produce buenos frutos, éstos son la bondad, la justicia y toda verdad. Son interesantes a este respecto unos datos sobre la vida colonial en el Cuzco del siglo XVII⁵⁷, tomados de los protocolos, escrituras y contratos de la época.

En uno de ellos, Antonia Medina perdona a Gerónimo Béjar, preso en la cárcel pública junto con otros culpados, de la muerte de su marido y desiste de la querella (año 1649); lo mismo hacen Bartola, pasña viuda de Juan Amasto, oficial carpintero, contra el indio Juan Pillaca, preso en la cárcel (1625), y Polonia Sisa, india, contra Juan Pavón, por la muerte de su marido (3-X-1626).

Ya que hablamos de estos datos, existen otros que son risueños pero importantes para nuestro estudio. A fin de asegurarse de no caer en algún vicio o evitar alguna debilidad, hacían algunos por propia voluntad escritura. Así Francisco Hurtado promete por escritura de 21-VI-1618, no dar más fianza porque éstas le habían molestado y porque tenía muchos hijos. En caso de dar alguna otra fianza, se compromete a pagar mil pesos a los padres del Santo Oficio. Y he aquí otro:

"1º-VII-1630.— Por quebrantar promesa de no jugar.

El licenciado Tomás Núñez de Castro, clérigo y presbítero, residente en el Cuzco da su poder al padre Gerónimo Montalvo y al padre Gerónimo Castro, de la Compañía de Jesús residentes en la ciudad de los Reyes para que en representación de su persona, parezcan ante el Tribunal del Santo Oficio y señores Inquisidores, para que concierten un pleito y causa que pase ante el Comisario del Santo Oficio de la ciudad del Cuzco, en razón de haber quebrantado la escritura que hi-

56. "Sermón Panegyrico al Glorioso Mártir y Obispo S. Blas...", f. 236.

57. Revista del Archivo histórico del Cuzco. Universidad Nacional del Cuzco, 1954, Nº 5.

zo al Santo Oficio de no jugar, por cierta cantidad de pesos. . .”⁵⁸.

A MODO DE CONCLUSION

Finalizado nuestro intento, sólo creo necesario reafirmar, algunos asertos contenidos en el cuerpo del trabajo y dedicar algunas palabras a Espinosa, cuya obra nos ha servido de prismáticos a través de los cuales hemos avizorado la sociedad cuzqueña colonial durante el siglo XVII.

Sociedad compuesta por hombres católicos, que creen en una vida futura, a la que llegarán pasando por la muerte, y cuyo triunfo podrá ser obtenido si aquí, en la tierra, cumplen los mandamientos y lo ordenado por la Iglesia.

Pero los propósitos del hombre no son lo suficientemente fuertes como para que se desentienda de lo que le rodea; le llaman y distraen su atención ya sea la riqueza, los placeres carnales, las pasiones, etc., lo cual trae como consecuencia los vicios, las caídas y el enfriamiento del espíritu cristiano en esta sociedad.

Respecto de la clase dominante, o entre los mestizos o criollos se observa desunión, no hay aspiraciones comunes; los indios con mayor razón, están sometidos y se limitan a ver, sentir y guardar sus pensamientos.

Espinosa trata de comprender al hombre de su época, esto le hace analizar sus problemas y el deseo de resolverlos con cariño y preocupación; se le puede aplicar lo que dice Cueto Fernandini refiriéndose a Gracián:

“... su obsesión es el hombre, el hombre en la guerra y el comercio de su terrenalidad. . .”⁵⁹

El camino del hombre, lleno de dificultades y de esfuerzos, de caídas, pero también de esperanza ante éstas. El hombre atentamente alerta, desvelándose y de claro en claro, tratando de dominar la concupiscencia, que para Espinosa es:

58. Ibid., p. 206.

59. Cueto Fernandini Carlos: “Baltazar Gracián y la idea del Hombre” Tirada aparte de Las Moradas, Lima, 1949, N° 7.

“... fiera de tres formas, pues la Soberbia, la Ira y la Lujuria son las tres Cabezas con que descuella ese Monstruo...”⁶⁰

Si queremos triunfar debemos sufrir en esta vida (todos: españoles, indios o negros); porque somos esclavos, siervos de Dios y hermanos de Jesús por María. Nos son anejos los martirios, la muerte, las pasiones. En este camino de perfección —continúa— el estado perfecto es la humildad, la mansedumbre, para los menos favorecidos; para los ricos no ser soberbios, mirar que es:

“Pensión de la grandeza afligir lo mismo que adorna, molestar lo propio que autoriza: Pensamos que es atavío, y es atadura, mas no será sino misterio”⁶¹.

La visión final del hombre es optimista, es de alegría; de afirmación de la vida terrena y de esperanza en los seres humanos, y debía serlo porque confiaba y tenía puesta su mira en Dios, no con ciego fatalismo, sino con la fe de quien todo lo espera, ama y quiere sin interés mundano, ya de riqueza, ya de prestigio. Todo deviene en calma y alegría por el deber cumplido. Así nos dice:

“... la mayor y última batería con que le rendimos —al demonio— es con la espiritual alegría del alma, una perpetua memoria del Señor, una perenne y continua recordación de mi Crucificado”⁶²

Creo, para terminar, que su personalidad la vemos caracterizada en esta exclamación tan bella como sentida:

“Oh Dios Omnipotente como misericordioso. ya nos acordamos del polvo de que nos formasteis, mucho nos importa acordarnos que somos ceniza; pero que vos os acordeis nos importa más...”⁶³.

60. “Oración evangélica y panegyrica cuarta al gran Padre San Antonio Abad...”. f. 216.

61. “Oración Panegyrica segunda, a San Bartolome...”. Año 1669, f. 168.

62. “Oración evangélica y panegyrica a nuestro glorioso padre S. Antonio”, f. 182.

63. “Sermón de el Miercoles de Ceniza...”, f. 289.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES: "La Política". Editorial Iberia, España, 1962, Tercera Edición, pp. 306.
- BARREDA LAOS, Felipe: "Vida Intelectual del Virreinato del Perú" Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú, 1964 pp. 293.
- BASADRE, Jorge: "El Conde de Lemos y su tiempo", (Bosquejo de una evocación y una interpretación del Perú a fines del siglo XVII) Lima-Perú, 1948 pp. 371.
- BOLESLAO, Lewin: "Descripción del Virreinato del Perú, crónica inédita de comienzos del siglo XVII...". Edición prólogo y notas de Boleslao Lewin. Universidad Nacional del Litoral-Rosario. Argentina, 158.
- CUETO FERNANDINI, Carlos: "Baltazar Gracián y la idea del hombre". Tirada aparte de Las Moradas, Lima Perú, 1949, N° 7.
- DEMPF, Alois: "Ética de la Edad Media". Editorial Gredos, Madrid, 1958.
- ESCALONA RAMOS, Alberto: "El Espíritu de la Edad Media y América". Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959.
- ERASMO: "Coloquios". Espasa-Calpe, Argentina, 1947 pp. 252.
- ESPINOSA MEDRANO, Juan de: "La novena maravilla nuevamente hallada en los panegíricos sagrados que en varias festividades dijo el Sor. arcediano Dor. D. Iván de Espinosa Medrano" Madrid por Joseph de Rueda, 1695, pp. 331.
- ESPINOSA MEDRANO, Juan de: "El Hijo Pródigo". Biblioteca de Cultura Peruana, Primera Serie N° 1. Selección de Jorge Basadre. París, 1938.
- ESQUIVEL: "Anales del Cuzco"; Imp. de "El Estado". Lima 1901.
- GRACIAN, Baltazar: "Tratados. El Héroe-El Discreto-El Oráculo". Edición y prólogo de Alfonso Reyes. Casa Editorial Calleja, Madrid, 1918.
- HUIZINGA, J.: "El Otoño de la Edad Media". Traducción de José Gaos. Madrid, 1930.
- MARTIN, Alejandro: "Sociología del Renacimiento". Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- PFANDL, Ludwig: "Introducción al siglo de oro". Editorial Arahuce, Barcelona, 1929.
- VARGAS UGARTE, Rubén: "Historia del Colegio y Universidad del Cuzco". Biblioteca Histórica Peruana T. VI. Lima, 1948.

VARGAS UCARTE, Rubén: "Concilios Limenses, (1551-1772)" T. 111 (Historia) Lima 1954.

WIESSE, Carlos: "Apuntes de historia Crítica del Perú (Epoca colonial). Curso Universitario. Lima 1949. Segunda Edición. pp. 248.

Revista del Archivo histórico del Cuzco. Universidad Nacional del Cuzco, 1954, Nº 5.

MARIATEGUI EN GUAYAQUIL (1923) *

Después de despedirse de sus amistades y camaradas de Alemania, y retumbando aún en sus oídos el eco de la canción revolucionaria de Eugenio Pottier: “¡Es la lucha final!”, Mariátegui sale hacia el puerto de Amberes (Bélgica) con el objeto de viajar con rumbo al Perú, en el barco de bandera alemana “Negada”, el 11 de febrero de 1923. La distancia entre Europa e Hispanoamérica la hizo en treinta y cuatro días¹. Escaso de dinero como andaba y casi en vísperas de embarcarse para el Perú, se vio obligado a tomar pasaje en dicha nave, sin importarle que demoraría su arribo al Callao, por ir sobrecargada en el flete y tener el compromiso de hacer largas escalas en algunos muelles del Nuevo Mundo².

Precisamente en uno de los puertos de su trayecto: Guayaquil, el “Negada” hubo de acoderar y permanecer por espacio de siete días en estiba. En tan forzosa circunstancia, e informado de que su maestro Víctor M. Maúrtua desempeñaba la representación diplomática del Perú en el Ecuador y le aguardaría en el golfo del Guayas, Mariátegui decidió bajar a tie-

* Fragmento del libro inédito, intitulado: “La creación heroica de José Carlos Mariátegui”. T. II: La edad revolucionaria (1920-1930) que próximamente aparecerá.

1. Testimonio de Anna Chiappe de Mariátegui.
2. Testimonio de Palmiro Machiavello.

rra para encontrarlo y darle un cordial abrazo. Y, además, para averiguar la causa por la cual Maúrtua tenía tanto prisa por recibirlo como lo dejaba intuir el hecho de haberle enviado un radiograma a la ciudad de Amberes³. La verdad es que el procedimiento adoptado por el maestro Maúrtua, provocó en Mariátegui cierta inquietud y lo llevó a imaginar que su situación se había complicado. Supuso que el gobierno de Leguía podía haber dictado una contraorden para que no pisara territorio peruano. Pero estas sólo fueron vanas conjeturas, pues se debían a un exceso de precaución del Dr. Maúrtua.

En efecto, para don Víctor, hombre escrupuloso y zahorí, fue una sorpresa recibir una inesperada carta de José Carlos Mariátegui anunciándole su próxima visita a Guayaquil, acompañado de Anna y de su menor hijo⁴. Aunque la decisión, de última hora, no partió de Mariátegui sino de la Compañía Alemana de Vapores "Kosmos" a la que pertenecía el buque en el cual debería viajar de regreso al Perú⁵, el viajero no podía dejar de aprovechar la escala en Guayaquil, para saludar a su maestro, que se hallaba residiendo en Quito al frente de la Legación peruana.

A Maúrtua lo mortificó esta noticia; sobre todo, el no poder comunicarse privadamente con José Carlos para hacerle saber los peligros que entrañaba su imprevista llegada al puerto del Guayas. El protagonista de esta biografía se encontraba, en esos momentos, para tomar el barco que lo llevaría a través del Océano Atlántico y en tal circunstancia no se podía utilizar un medio confidencial como la situación requería. Hubo que emplear el sistema de radiograma, aunque no se pudiera explicar los hechos con entera libertad y mediara el temor de que el mensaje fuera interceptado por personas vinculadas al gobierno del Perú. De haber ocurrido, semejante percance hubiera sido funesto para el maestro y el discípulo.

Para comprender la difícil posición que confrontaba Maúrtua frente al sorpresivo arribo de José Carlos, recordaremos que aquél había iniciado gestiones ante Leguía —aunque sepa-

3. Testimonio de Reynaldo Saavedra Pinón

4. Ibid.

5. Ibid.

radamente también lo hiciera Mariano H. Cornejo— para que a Mariátegui le fuera posible regresar a la Patria, y por tal motivo se sentía comprometido el veterano diplomático para evitar a su patrocinado cualquier rozamiento con el gobierno peruano.

El riesgo que amenazaba a José Carlos en Guayaquil era alarmante e imprevisible, si se tiene cuenta que en esa ciudad se refugiaba un grupo de peruanos proscritos, sumamente activos en la conjura y la revuelta contra el régimen leguista. Por añadidura, la mayor parte de aquellos avezados conspiradores resultaban ser amigos de Mariátegui. Y como es natural, Leguía había procedido a organizar un sistema de espionaje diligente y eficaz, según se decía⁶, para desbaratar los siniestros propósitos que, sin darse tregua, venían tramando aquellos tenaces y juramentados enemigos.

Conociendo la política subrepticia desplegada por Leguía para liquidar a sus hábiles adversarios residentes en Guayaquil, debido a su condición de representante diplomático del Perú, Maúrtua procuró evitar que su discípulo cayera en aquella trampa. De proceder Mariátegui a entrevistarse con ellos, sin estar en antecedentes de todas las intrigas que se tejían y que había de por medio, hubiera puesto en peligro su permiso para entrar al Perú. Puesto en tal coyuntura Maúrtua, no hizo otra cosa que prevenir a su joven amigo para que soslayara todo encuentro con aquellos proscritos, ya que un acercamiento demasiado afectuoso u ostensible —como era de aguardarse entre amigos— podía ser mal interpretado por los agentes del gobierno peruano apostados en ese puerto, y acarrearle al visitante la cancelación de su ingreso al Perú y, tal vez, ocasionarle una seria amonestación al Dr. Maúrtua⁷, que bien podría significar una nueva interrupción en su carrera diplomática.

Pasemos ahora a examinar quiénes eran los temibles enemigos del régimen, que tan osadamente se habían concentrado en Guayaquil y que merecían especial cuidado por parte del Presidente Leguía. Tenemos entre ellos al general Oscar R.

6. Ibid.

7. Ibid.

Benavides, ex-Presidente de la República del Perú y antiguo jefe de Mariátegui en Italia; el Dr. Arturo Osores, ex-Ministro de Estado, quien igual que el primero había sido superior de José Carlos en la Península; los coroneles Enrique Ballesteros, Teobaldo López, César Pardo Mancebo y Samuel del Alcázar; el joven periodista Reynaldo Saavedra Pinón, etc.

Se cuenta que para extrañar al país a algunos de los personajes mencionados el gobierno de Leguía "llegó hasta fletar el vapor "Paíta" de la Compañía Peruana de Vapores y lo hizo zarpar del Callao el 11 de mayo de 1921 con rumbo a Sidney, Australia, llevando a veintidós desterrados, algunos de ellos detenidos desde meses atrás en la isla de San Lorenzo y otros recientemente apresados. Formaban parte de este grupo el general Oscar R. Benavides, los coroneles Teobaldo López, Enrique Ballesteros, César Enrique Pardo, Matos Vera y Ernesto Zapata y los civiles José Balta, Miguel Benavides, Carlos Diez Canseco, Fernando Gazzani, Miguel Grau, Miguel Miró Quesada, Jorge Prado, Rodrigo Peña Murrieta, Leonidas Ponce y Cier, Teobaldo Pinzás, Luis Panizo, Francisco Vidal y Víctor Ramos. Cuando todavía no habían abandonado el puerto del Callao, el general Benavides solicitó a sus familiares y a otros detenidos que habían acudido a despedirlos, el envío de armas y así pudieron reunir algunos revólveres. A los siete días de navegación y cuando el barco se encontraba a 1,500 millas de la costa peruana, los presos lograron interrumpir la comunicación inalámbrica y se apoderaron de dicha embarcación. Benavides se impuso sobre el Capitán y la oficialidad del "Paíta" mientras sus compañeros de armas, los civiles y algunos tripulantes adictos a ellos se colocaban en lugares señalados, para el caso de sostener una refriega. Mediante una votación los deportados acordaron no continuar con destino a Australia sino dirigirse a Punta Arenas en Costa Rica y firmaron un acta para dejar constancia de ello. El "Paíta" llegó a Punta Arenas el 25 de mayo de 1921"⁸. Enseguida que bajaron a tierra los conjurados, parte de ellos se dispersó: unos fueron a dar a Europa, y otros al Ecuador.

8. Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. . . Lima, Eds. "Historia", 1963. T. VIII, p. 3982

No bien se instalaron en el puerto del Guayas Benavides y su fracción, estalló una revuelta en Iquitos (5 de agosto de 1921), encabezada por el capitán Guillermo Cervantes y sin lugar a dudas organizada por los exiliados o resueltamente apoyada por ellos. Tanto es así que, inmediatamente, viajó al lugar de los sucesos el coronel Teobaldo López, para unirse a Cervantes. Tras cinco meses de campaña, los insurgentes del Oriente peruano fueron vencidos por las tropas leales al gobierno de Leguía. A los jefes de la rebelión militar no les quedó otra alternativa que retornar rápidamente a Guayaquil, a fin de aguardar una nueva oportunidad para abrir otro frente de batalla en el interior del Perú.

Posteriormente arribaron al golfo del Guayas más expulsados del territorio peruano, como el Dr. Arturo Osoreo, que viajó a bordo del vapor alemán "Ammon"⁹, y todos ellos engrosaron el núcleo de confinados.

Justamente durante los primeros días del mes de marzo, en que José Carlos estaba por llegar al Ecuador, acababan de salir hacia el Perú, en forma clandestina, el Dr. Augusto Durand y Rómulo Guidino, para preparar desde Paita un nuevo levantamiento armado contra Leguía¹⁰. Esta intentona también fracasó y su protagonista falleció, misteriosamente, cuando lo conducían detenido a bordo de un buque de la marina de guerra peruana, con rumbo al Callao.

Dentro de este clima tenso y de abierta sedición contra el régimen de Leguía, José Carlos fue recibido con gran sigilo en el muelle de Guayaquil por su maestro Maúrtua, quien lo condujo, con Anna y el niño, al hotel "Tivoli"¹¹, donde quedaron momentáneamente alojados. Luego, Maúrtua y Mariátegui, se dirigieron hacia uno de los salones reservados del hotel, para conversar a solas, pero no sin haberse antes cercionado de que nadie los vigilaba. El diálogo fue franco y, poniendo de por medio un espíritu paternalista y familiar, Maúrtua previno a

9 *El Telégrafo*, Guayaquil, 24, ene 1923, p. 2.

10. Gallardo Echeverría, Andrés. "1922: motín en el Cuzco y las pretensiones del Tigre Leguía". Revista *Oiga*. Lima, 7 (369); 44-45, 10 oct. 1970.

11. Ibid. Test. de R. Saavedra Pinón.

Mariátegui sobre los riesgos que lo acechaban en torno a las posibilidades de reintegrarse a la Patria¹².

José Carlos, sumamente preocupado, escuchó las palabras de su dilecto amigo y, con toda sinceridad, pasó a exponerle cuál sería su comportamiento durante la semana que permanecería en esa ciudad.

Su propósito consistía en no rehusar el saludo de los proscritos, pero con las reservas del caso; y, ya entre ellos, procedería a esclarecer su posición ideológica ante los facciosos residentes en Guayaquil, exponiéndoles, sin reticencia alguna, las diferencias de clase que lo apartaban de ellos. Y, fundamentalmente, de sus proyectos demo liberales y de las descabelladas aventuras enfiladas contra el régimen de la "Patria Nueva". En resumen, toda la escalada golpista a no dudarlo, respondía —según Mariátegui— a una actitud calificadamente burguesa, contraria a la formación marxista que traía de Europa¹³.

Y cuando el maestro Maúrtua se encontraba plácidamente sentado en un sillón, meditando sobre cada una de las palabras que había escuchado, y analizando su significado, se escucharon unos pasos cercanos e indecisos que se iban aproximando. Simultáneamente se inquietaron ambos. Y de pronto apareció la figura de Carlos Escribens, Cónsul del Perú en Guayaquil y amigo de toda confianza de Maúrtua¹⁴.

Escribens se hizo presente, a instancias del propio maestro, con el fin de conocer personalmente a Mariátegui y de proporcionarle información sobre el ambiente citadino. Aparte de que se ofreció, en forma voluntaria, para avisarle a Reynaldo Saavedra Pinón, colega y amigo entrañable de José Carlos, a fin de que acudiera a conversar sobre problemas que interesaban a ambos, en el hotel "Tivoli"¹⁵.

Esa misma noche, Escribens localizó a Saavedra Pinón y le participó que Mariátegui había arribado de incógnito al golfo del Guayas y deseaba hablar con él, pero que mantuviera —in-

12. Ibid.

13. Ibid.

14. Ibid.

15. Ibid.

sistió Escribens — el mayor secreto posible acerca de su presencia en tierra ecuatoriana. Esta actitud, asumida por José Carlos, desconcertó a Saavedra Pinón, a tal punto que no pudo explicarse el misterio con que rodeaba Mariátegui su desembarco en Guayaquil ¹⁶.

Era evidente que Saavedra Pinón gozaba de plena confianza entre los exiliados; y además conocía el medio intelectual de la ciudad, por estar casado con una distinguida dama del lugar (doña Letti Castillo), cuya familia hallábase vinculada con el periodismo local y con las altas esferas sociales.

A la mañana siguiente Saavedra Pinón se apersonó muy intrigado al alojamiento del recién llegado. Y tras los abrazos y saludos de bienvenida — mirando con firmeza el rostro de José Carlos y sin poder reprimir un ligero recelo —, interrogólo sobre el motivo para ocultar su viaje a Guayaquil como lo estaba haciendo ¹⁷.

Mariátegui, con toda franqueza, le aclaró la situación creada y le hizo ver la delicada circunstancia que afrontaba frente a Leguía, que había accedido a su retorno al país sin imponerle ninguna condición. A ello añadió la conveniencia de que no apareciera, por razones obvias, ninguna información periodística sobre su estancia en Guayaquil, donde quería pasar inadvertido ¹⁸.

Dando muestras de haber comprendido el problema que encaraba José Carlos, para no despertar sospechas de Leguía, y a última hora pudiera dictar éste una contraorden que impidiera su ingreso al Perú, Saavedra Pinón se comprometió a gestionar una reunión con los paisanos residentes en el Puerto. De inmediato desplegó intensa actividad y, con el deliberado propósito de servir a su amigo, puso en práctica un plan que mereció el reconocimiento de Mariátegui. Horas después, satisfecho de su labor, regresó al hotel para darle a José Carlos la noticia de que a las siete de la tarde de ese mismo día del reencuentro, tendría lugar una cita en la casa del general Oscar R.

16. Ibid.

17. Ibid.

18. Ibid.

Benavides, a la cual deberían concurrir la mayoría de los sediciosos peruanos en Guayaquil.

Indudablemente que existía expectativa entre los conspiradores por recibir a Mariátegui e incorporarlo a la causa antileguista que se mantenía con singular fervor y combatividad. Ellos, los condenados al ostracismo, estaban plenamente confiados en que José Carlos accedería fácilmente a ser una especie de agente o corresponsal del grupo en Lima¹⁹. Todos recordaban al valiente e inteligente columnista de "Voces" en el diario "El Tiempo" y, poco después, codirector de "La Razón".

Una vez que Mariátegui ingresó al domicilio de Benavides en compañía de Saavedra Pinón y recibió el saludo amistoso de los entusiastas asistentes al cónclave, el dueño de casa, el personaje sindicado para iniciar la tertulia ofreció una apretada síntesis de los hechos ocurridos en la Patria cercana. Entre los sucesos de palpitante actualidad, que glosó brevemente, con voz grave y haciendo pausas, estuvieron los siguientes: los atentados contra la libertad de prensa, de palabra y de reunión; el fraude electoral para llenar la vacante de la diputación de Lima, producida por el fallecimiento del Dr. Manuel Químper; los fracasados levantamientos de los últimos años; las persecuciones, encarcelamientos, torturas, deportaciones políticas y asesinatos públicos y encubiertos; las malversaciones y cuantiosas depredaciones contra el erario nacional; las gestiones para efectuar la reelección de Leguía a la Presidencia de la República; el parlamentarismo regimentado y obsecuente; y las negociaciones secretas que se venían haciendo con los representantes de los países limítrofes en perjuicio de la integridad del territorio nacional²⁰.

A esta altura de su intervención, con tono enérgico y golpeando con uno de sus puños sobre la mesa, Benavides manifestó la conveniencia de que los peruanos tenían la obligación ineludible de contribuir a devolver la tranquilidad al país, restableciendo plenamente las libertades conculcadas y, con ello, el ejercicio del sufragio universal, máximo exponente de la de-

19. Testimonio del coronel César Enrique Pardo.

20. Ibid. Test. de R. Saavedra Pinón.

mocracia representativa. Y, según insistió el orador, defender con firmeza la integridad nacional, puesta en peligro por la nefasta e irresponsable dictadura leguista²¹.

Finalmente como si reparara en la presencia del joven José Carlos Mariátegui, Benavides apeló a su patriotismo para que se uniera a los llamados insurrectos de Guayaquil y aceptara representarlos en Lima, en calidad de agente, a fin de establecer algunos contactos y coordinar ciertas acciones de orden interno. Asimismo, recordó el orador que lo había conocido como un hombre de bien, siempre dispuesto a sacrificarse por la Patria, en los días que se desempeñaba como periodista en Italia. Al concluir su ardorosa y vehemente peroración, el general Benavides fue largamente aplaudido por los presentes²².

Mariátegui, sin inmutarse, permaneció varios minutos silencioso, antes de responder a la invitación que se le hiciera y como si estuviera buscando los términos más justos para dirigirse a sus paisanos, lentamente respondió: agradeciendo la confianza y el honor que le deparaba el general Benavides al ofrecerle un puesto en el movimiento de renovación nacional que encabezaba, pero que, por su formación marxista revolucionaria, le era imposible recibir tal responsabilidad. "Mis principios ideológicos —añadió con impetuosidad—, basados en una concepción diferente a la de ustedes, me lo impiden. Yo no creo en los cambios políticos vinculados a una posición netamente demoliberal. Mi fe ardiente y mi decidida voluntad se encuentran vinculadas a la revolución socialista. Opino que mi tarea inmediata en el Perú, luego de los tres años y medio de intenso aprendizaje teórico y práctico en el Viejo Mundo, en contacto directo con los trabajadores europeos y con su vanguardia política, estará orientada a despertar la conciencia clasista como el medio más apropiado para obtener la transformación socioeconómica y política de nuestro país". Se refirió luego a la importancia que tenía la preparación teórica, y su correspondiente praxis, para un movimiento político revolucionario que se proponía hacer una transformación profunda de la sociedad²³.

21. Ibid.

22. Ibid.

23. Ibid.

Sin importarle la reacción de los asistentes, prosiguió con énfasis Mariátegui, insistiendo en que la acción revolucionaria no podía triunfar si no se tomaba la orientación clasista y el apoyo de la clase obrera. Y subrayó que este sector social no puede exteriorizar plenamente su potencial revolucionario si no está dirigido por una vanguardia política. Así es, declaró Mariátegui, que tengo en perspectiva dedicarme al doble compromiso de orientar y concurrir a la creación del socialismo peruano²⁴.

“Entre ustedes y el que habla existe pues, una tremenda e irreconciliable diferencia de clase. Jamás podremos estar de acuerdo en una acción mancomunada, después de haber escuchado los métodos que pondrán en ejecución para sustituir a los que emplea el leguismo²⁵.

“Invoco vuestro espíritu nacionalista y reconozco, al mismo tiempo, que me encuentro ante un auditorio conformado por una clase de hombres cuyas cualidades responden a una exigente tradición demoliberal, por lo cual espero que comprendan la sinceridad de mis palabras y respeten mis ideas como yo las mías”²⁶.

Las declaraciones de José Carlos fueron recibidas con extrema frialdad. Casi diríamos que resultaron tremendamente desconcertantes e ininteligibles para los conspiradores que se habían dado cita en la residencia del general Benavides²⁷. Muchos pensaron que Mariátegui era un anarquista o algo parecido.

No obstante la negativa de José Carlos para colaborar con el grupo sedicioso afincado en el Guayas, el dueño de casa le prodigó una atención especial que, a criterio de los confundidos invitados, era inexplicable²⁸.

La velada prosiguió hasta avanzadas horas de la madrugada. Y las nuevas intervenciones trataron exclusivamente sobre los puntos expuestos por el general Benavides. Ninguno de los

24. Ibid.

25. Ibid.

26. Ibid.

27. Ibid. Test. de E. Pardo.

28. Ibid. Test. de R. Saavedra Pinón.

participantes tocó la posición extremista de Mariátegui y, en cierta forma, terminaron por ignorar su presencia entre ellos ²⁹.

Y a la hora de retirarse Mariátegui, sólo fueron cordiales con él: el general Benavides, Arturo Osore y Saavedra Pinón, quien lo acompañó de vuelta al hotel. En el trayecto dialogaron en forma amigable, y con tolerancia de parte de Saavedra Pinón que no podía comprender por qué su dilecto colega se había inclinado por el marxismo ³⁰.

Tras de esta conflictiva comparsencia, el maestro Maúrtua expresó su propósito de retornar a Quito para atender los asuntos de la Legación peruana. No se podía afirmar que estuviera satisfecho de la conducta observada por José Carlos. Le preocupaba su radicalismo revolucionario, y así se lo hizo saber ³¹.

Mariátegui, siempre respetuoso, no dio muestras del más ligero resentimiento por la incomprensión que éste demostraba con respecto a sus ideas. Lo acompañó hasta la Estación del ferrocarril, ubicada en Durand, frente a Guayaquil, a fin de abordar el convoy que lo llevaría a la capital ecuatoriana. Ahí, José Carlos le agradeció a Maúrtua todo lo que había hecho con la finalidad de facilitarle su regreso a la Patria. Aparte de Mariátegui estuvieron para despedirlo, en la citada estación, Carlos Escribens y Reynaldo Saavedra Pinón ³².

Libre, pues, de las complicaciones que pudieran provocar le un enfrentamiento con el gobierno de Leguía, José Carlos le solicitó a Saavedra Pinón que lo pusiera en relación con los fundadores del núcleo literario "Renacimiento", al cual perteneciera el poeta y crítico Medardo Silva, recientemente fallecido. Saavedra Pinón organizó en su casa una reunión literaria a la que concurrieron Mariátegui y los escritores locales de aquel grupo. Entre ellos se pudo observar la presencia de J. A. Falconí Villagómez (1895-1967), médico pediatra, poeta y crítico literario y, además, director de la revista "Renacimiento"; Wen-

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Ibid.

32. Ibid.

ceslao Pareja —otro médico—, poeta y redactor del expresado órgano de prensa; María Piedad Castillo de León, poetisa y periodista del diario “El Telégrafo”; y algunos jóvenes literatos de la nueva hornada.

Lamentablemente hacía cuatro años del deceso de Medardo Angel Silva, miembro del cuerpo de redacción de “Renacimiento” y autor de una acertada crítica sobre Mariátegui, reproducida en la página literaria de “El Tiempo” de Lima—, en la cual señalaba Silva la fuerte inclinación que se advertía en Juan Croniqueur por el género del ensayo.

Y cuando la reunión de intelectuales guayaquileños, promovida para conocer y dialogar con José Carlos, había alcanzado gran animación y cordialidad, fue bruscamente interrumpida por la llegada de una infausta noticia. Un telegrama, procedente de Lima con cierto retraso, traía el desventurado anuncio de la inesperada muerte de doña Bernarda Pinón de Saavedra, acaecida en Iquitos a fines de febrero³³. La extinta era nada menos que la madre del anfitrión, así que todos los asistentes, conmovidos, le expresaron sus sentimientos de pesar por tan irreparable pérdida familiar, y decidieron retirarse de aquella memorable manifestación de amistad y simpatía por Mariátegui³⁴.

José Carlos, privado de la eficaz colaboración de su amigo Saavedra Pinón, por hallarse éste de duelo, no tuvo otra salida que valerse de sus propios recursos para continuar estableciendo relaciones con los elementos representativos de aquel puerto ecuatoriano. Entró en relación directa con el sector laboral, es decir, con los dirigentes de la Confederación Obrera del Guayas quienes, le brindaron datos sobre el movimiento sindical, que se hallaba fuertemente influido por la orientación anarcosindicalista; y acerca de la última huelga general pro baja de las subsistencias, que terminara con una masacre de la masa trabajadora guayaquileña.

José Carlos, al hablar sobre la experiencia europea que traía, remarcó la necesidad de fortalecer la conciencia clasista

33. “El Día Social”. En *El Telégrafo*, Guayaquil, 6 mar. 1923, p. 2.

34. Ibid. Test. de R. Saavedra Pinón.

y de la importancia que jugaban los sindicatos de clase como fuerza política y social. Así trataba de contraponer los principios del proletariado revolucionario a las vetustas instituciones gremiales apolíticas y pequeño burguesas, donde influía el anarcosindicalismo. Según testimonio de Saavedra Pinón, insistió Mariátegui en la dirección ideológica y organizativa de las masas proletarias sobre la base de un programa científico, elaborado por medio de la doctrina revolucionaria marxista.

Sólo unos pocos directivos, que tenían un sentido clasista, aprobaron los planteamientos de José Carlos; los demás no estuvieron conformes y dejaron entrever su cerrada oposición a toda tentativa que respondiera a una línea política. Para ello abundaron en razonamientos de corte anarquista, con el deliberado propósito de rebatir las ideas del visitante.

Cuando la situación se puso tensa, Mariátegui dio la alternativa a los obreros con inquietudes socialistas, para que salieran al paso de los anarcosindicalistas que se encontraban sumamente aferrados a su credo libertario y apolítico³⁵.

Gobernaba por aquel tiempo la República del Ecuador don José Luis Tamayo, hombre de ideas liberales burguesas, pero se imputaba a su gobierno una horrenda matanza realizada contra los obreros del puerto de Guayaquil, el centro industrial más importante del país y esto, aunque tal medida extrema, fue decidida por un destacamento de la fuerza armada ecuatoriana, en el mismo lugar de la huelga y de las manifestaciones de protesta de los trabajadores.

Sin mayores dilaciones consiguió José Carlos entrar en relación con los propios sobrevivientes, de cuyos labios escuchó tanto la verdad fidedigna sobre la execrable mortandad como la experiencia lograda por el proletariado ecuatoriano. Recordaba que la paralización de las actividades laborales se prolongó por espacio de una semana. La ciudad, una vez decretada la huelga general, adquirió la fisonomía de un lugar sitiado. El alumbrado público, los transportes y el abastecimiento del mercado local quedaron interrumpidos. Sólo se veía en las

35. Ibid.

viejas calles de Guayaquil, por un lado, las patrullas del Ejército, y por el otro, cientos de trabajadores que desfilaban en columnas voceando sus reivindicaciones y dando enérgicos vivas a la huelga³⁶. Si por una parte existía la severa vigilancia de los soldados encargados de resguardar el orden público, por la otra se observaba el sesgo que iba tomando la agitación social; las demostraciones de ambas fuerzas, que pugnaban por ganar las calles, presagiaban el choque inevitable. De pronto, cuando menos se esperaba, las balas rasgaron el espacio, la milicia bajó los fusiles a la altura de los blancos humanos y empezaron a caer por cientos los obreros inermes. Las bajas producidas se elevaron a un millar y los heridos triplicaron esa suma. Los puños crispados y las palabras de protesta de los indefensos huelguistas no bastaron para repeler el cobarde y desigual ataque de la soldadesca enardecida por la ventaja de las armas que poseían.

El visitante peruano, intensamente emocionado y enfervorizado por la solidaridad proletaria, seguía escuchando el relato con los ojos humedecidos. Quizás recordó el paro efectuado en Lima, allá por el año 1919, con aproximado saldo sangriento; y sintió idéntico repudio contra el sector responsable de aquella masacre inicua.

Más adelante, el escritor ecuatoriano Joaquín Gallegos Lara se inspiró en aquella jornada heroica para forjar una novela biográfica (1930), en la cual exalta la vida del héroe popular Alfredo Baldeón, quien sucumbiera en las barricadas improvisadas por el pueblo guayaquileño ese día 15 de noviembre de 1922. La obra en referencia lleva un sugestivo título: *Las cruces sobre el agua*³⁷.

Al final del diálogo, y después de analizar atentamente aquel proceso histórico protagonizado por los trabajadores del Ecuador, José Carlos extrajo la conclusión de que éstos habían obtenido una experiencia positiva de tan deplorable suceso, a

36. "Aniversario trágico del proletariado ecuatoriano". *El Trabajador Latinoamericano*. Montevideo, 2 (1071): 25, 15 feb. 1929.

37. Gallegos Lara, Joaquín. *Novela...* Guayaquil, Ed. de la Casa de la Cultura ecuatoriana, 1964. 264 p.

juzgar por los nuevos planteamientos de la lucha sindical que se observaba en ese país³⁸.

Entretanto, a los pocos días de haber recibido el nefasto aviso sobre la muerte de su señora madre, Reynaldo Saavedra Pinón tuvo la gratísima sorpresa de que le llegara una noticia desmintiendo tal hecho. De inmediato volvió la alegría a su hogar y, posesionados como estaban de que obedecía a un dato falso, tuvieron que desprenderse de todos los signos de riguroso duelo que venían observando.

Normalizada la situación, Saavedra Pinón voló en busca de Mariátegui. Y los dos amigos celebraron alborozados el acontecimiento. Pero, a pesar de la información fidedigna de que disponía Saavedra Pinón, demostró cierta cautela y aguardó unos días para proceder a rectificar la desventura³⁹. Tras de despedirse de José Carlos, que salió con destino al Callao, procedió a divulgar por medio de la prensa local la nueva versión recibida.

Aún antes de abandonar Guayaquil, Mariátegui pudo visitar la Clínica que llevaba el nombre de ese puerto, donde estaba alojado uno de los hijos menores del general Benavides, y aprovechó para despedirse de este personaje y de sus familiares⁴⁰.

Y así, luego de haber permanecido en el golfo de Guayaquil siete largos días, el buque "Negada" reanudó su travesía con rumbo al Perú. La siguiente escala fue Paita, donde la nave ancló unas pocas horas, o sea, el tiempo necesario para dejar la carga consignada y recoger pasajeros para ser transportados al Callao. Entre ellos subió un joven estudiante de medicina, chiclayano, que terminaba sus vacaciones de fin de año y retornaba a la Capital de la República para proseguir sus es-

38. Ibid. Test. de R. Saavedra Pinón.

39. "El día social". *El Telégrafo*, Guayaquil, 13 mar. 1923, p. 2. "Cartas particulares desmienten la noticia que, tomada de diarios limeños y transmitida por cable, se publicó en esta ciudad últimamente, anunciando la muerte de la señora Bernarda Pinón de Saavedra".

40. "Mundo, social". *El Universo*; Guayaquil, 12 mar. 1923, p. 2. Da cuenta fue operado un niño del General Oscar R. Benavides en la Clínica Guayaquil.

tudios. El aspirante a Médico y José Carlos se conocieron a bordo en forma casual. Mariátegui no podía ocultar la honda preocupación que tenía por delante, para aplicar el marxismo a la realidad del país⁴¹ y para concurrir a crear el socialismo como parte indivisible de la revolución mundial⁴². Todo ello significaba desplegar gigantesco esfuerzo y una plena consagración. Bastó que alguien mencionara, por ahí, que Matías Prieto era alumno de medicina, para que Mariátegui entablara conversación con él e inquiriera datos sobre la reforma universitaria, la organización estudiantil y las conquistas logradas durante los últimos cuatro años⁴³.

Finalmente, el barco se detuvo en su fondeadero, frente a la rada del Callao, el 17 de marzo de 1923⁴⁴. José Carlos dirigió su mirada, transida de incontenible regocijo, hacia las primeras embarcaciones que abordaban la nave trayendo familiares y amigos de los pasajeros⁴⁵. Pasados algunos minutos de espera, y repuesto de la emoción inicial de hallarse nuevamente entre los suyos, recibió los abrazos de sus parientes y amistades. Ahí, al buque "Negada", acudieron a darle la bienvenida, entre otros: Sebastián Lorente Patrón (Director de Salubridad⁴⁶), Carlos Roe (quien hacía siete meses retornara al país)⁴⁷, Ricardo Vegas García (Jefe de redacción de la revista "Variedades"), Pedro López Aliaga, Fausto Posada, Humberto del Aguila, Antenor Fernández Soler, Moisés Vargas Marzal (del periódico "La Razón"), Félix del Valle, Pedro Bustamante Santisteban,

41. González Prada ¡No! afirma Basadre al hablar de su generación. *Caretas*, Lima 1(4) ene. 1951. "Todavía no se leía a Marx en el Perú (Mariátegui a su regreso de Europa en 1923 introducirá el marxismo científico)".

42. Testimonio de Matías Prieto.

43. Ibid.

44. Movimiento marítimo. El movimiento marítimo habido en el Callao durante el día de ayer, ha sido el siguiente: Vapor "Negada". *La Crónica*, Lima, 18 mar. 1923, p. 17.

45. Ibid. Test. de Matías Prieto.

46. Dr. Sebastián Lorente Patrón nuevo Director de Salubridad. *Variedades*; Lima, 22 jul. 1922.

47. "Dr. Carlos Roe, diplomado de Médico-Cirujano de la Real Universidad de Madrid, que desde hace algunos días se encuentra en Lima". *Variedades*, Lima, 19 ago. 1922.

Fabio Camacho, Alejandro Ureta. Igualmente, concurren casi todos sus familiares residentes en Lima.

José Carlos arribaba al Perú, después de tres años y medio de ausencia, en compañía de Anna y Sandro. Su consorte se hallaba en estado grávido. Estaba en plena gestación el niño que al nacer recibiría el nombre de Sigfrido, en recuerdo del periplo de Mariátegui por Alemania y, debido a su afición por la música de Ricardo Wagner.

Al momento de recoger las maletas y desembarcar en el Callao, fue notificado el viajero que tenía que abonar cierta suma de dinero por exceso de equipaje y traslado de valijas. José Carlos reparó, completamente confundido, que estaba sin fondos. Al darse cuenta de la angustiosa situación confrontada por su amigo, sin mayores aspavientos, Lorente canceló la suma. Mariátegui, al vuelo y en forma repetitiva, puso en el bolsillo de Lorente, a guisa de compensación, una pequeña pistola que traía⁴⁸. Lorente intentó devolvérsela, pero José Carlos no la aceptó⁴⁹. Así quedó saldada la deuda de Mariátegui con el amigo de sus años mozos y de bohemia.

Con el hecho de reintegrarse José Carlos a la Patria, cerróse el ciclo correspondiente a su aprendizaje en Europa y, en cambio, se abrió el capítulo de la tarea inmediata que tenía ante sí⁵⁰.

48. Ibid. Test. de Matías Prieto.

49. Ibid.

50. González Viaña, Eduardo. "Mariátegui, Ana María, los recuerdos". *La Nueva Crónica*. Suplemento político. Lima, 15 ene. 1972, pp. 6-7. "...Pero quería volver a la Patria. Tenía que cumplir con su tarea". (declara Anna María Chiappe de Mariátegui).

DOS CUENTOS DE LA OFICINA

1. Introducción

En este ensayo quiero analizar dos cuentos que, a primera vista, se parecen bastante el uno al otro. Se trata de los cuentos *'El jefe'* y *'Un ascenso en la compañía'*, de Julio Ramón Ribeyro y Roberto Reyes, respectivamente¹.

Uno de los fines será tratar de establecer las diferencias y las analogías. El análisis será hecho según una teoría que encuentra su base en la siguiente definición provisional del cuento:

'El cuento es la expresión artística (en su forma narrativa más breve) de la ideología del escritor'.

Se entiende que esta definición lleva consigo algunos problemas importantísimos, como:

1. La ideología del escritor como miembro de una clase social, ¿es coherente y está bien definida?
2. El cuento, ¿es una fiel representación de la ideología del autor como portavoz de su clase?

* Tesis presentada por el autor en la Universidad de Utrecht, en febrero de 1976, para optar grado de doctor.

1. *'El jefe'*, en: *'La palabra del mudo'*. (cuentos 1952-1972) de Julio Ramón Ribeyro, Lima, Milla Batres Editorial, 1ª edición, 1973.

'Un ascenso en la compañía', de Roberto Reyes, en la revista *'Narración'*, Lima, julio de 1974, pág. 37.

3. ¿Se puede expresar toda una ideología en una forma narrativa tan breve como es el cuento?

Estos problemas aparecen en este ensayo pero siempre aceptaré (muchas veces implícitamente) la exactitud, el acierto de la relación que se puede establecer entre la ideología del escritor y su obra. Para defender esta posición, podría citar a muchos críticos literarios, pero baste con uno, el peruano Antonio Cornejo Polar, que dice: 'Sin duda la literatura es una expresión ideológica muy, muy clara'².

El método que aquí se aplica trata, a grandes rasgos, de buscar los temas de los cuentos, analizar el estilo (concebido como elaboración de los temas, y finalmente sacar conclusiones en cuanto a la cuestión ideológica.

2. *Resumen de los cuentos*

Para mayor comodidad y sobre todo porque el segundo cuento es de difícil acceso, sigue aquí un resumen de los dos cuentos.

Julio Ramón Ribeyro: 'El jefe'

Eusebio Zapatero, empleado de la Casa Ferrolux S. A., está en una fiesta ofrecida por la Casa para inaugurar el nuevo club social. Toda la noche va rodeando a su jefe, el apoderado Felipe Bueno, pero no se atreve a dirigirle la palabra. Al terminarse la fiesta, el jefe invita a un grupo de empleados entre los cuales se encuentra Eusebio, a tomar un trago en algún bar. La velada se prolonga y horas después, el jefe y Eusebio se hallan juntos en otro bar. La borrachera hace que incluso lleguen a tutearse. Zapatero trata de aprovechar la ocasión para pedir un aumento de sueldo, pero el jefe no quiere hablar de cosas de oficina.

A la mañana siguiente, Eusebio entra en la oficina y cree que el ambiente amistoso de la noche anterior sigue existiendo.

2. En una entrevista que le hice en Lima, grabada en cinta, 10 de junio de 1975.

Entra a saludar al jefe pero cuando le tutea, el apoderado le contesta fríamente: "Buenos días, señor Eusebio Zapatero!". Parece haber olvidado todo lo que había pasado.

Roberto Reyes: 'Un ascenso en la compañía'

El empleado de oficina Mario Rodríguez va al trabajo muy temprano porque quiere acomodarse en su nuevo escritorio: ha sido nombrado Jefe de Sección. En el local donde va a trabajar ahora, está arreglando el que cree su nuevo escritorio (es el más grande) cuando entra el anterior Jefe de Sección, Santini. Este le pide arregle otro escritorio (más pequeño, más sucio). En un cajón encuentra una placa que dice: 'Jefe de Sección'. Cuando quiere protestar contra la actitud autoritaria de Santini que sigue dándole órdenes, ve que éste, en el escritorio grande, pone una placa que dice: 'Jefe de División', o sea, Santini ha ascendido también.

3. Los temas

El título de este ensayo, en realidad, es engañoso en el sentido de que 'la oficina' no es el tema de los cuentos. Esta observación necesita alguna explicación.

¿Qué es un tema? Según el 'Diccionario de uso del español' un tema es: 'Asunto. Materia. Cosa de la que se trata en una conversación, conferencia, etc., o en un escrito'. Puede ser que esta acepción sea útil en el uso diario del idioma castellano pero en el caso del estudio literario significaría que el tema sería igual a lo que suele llamarse 'la acción'. Razonando lógicamente, habría entonces tantos temas como cuentos, novelas, etc. Esto va en contra de la intuición de que haya una cantidad limitada (grande, pero limitada) de temas que se pueden tratar en la literatura. (Es la misma intuición que me sugirió el título de este ensayo.) Aceptando, pues, sin más ni más la acepción o definición mencionada, toda generalización sería imposible.

Otros, como Juan Bosch (el político y cuentista), definen el tema del cuento como 'un hecho humano o por lo menos hu-

manizado'³. No obstante, estamos aquí ante el mismo problema que antes: en el mundo hay infinidad de hechos, sean humanos o humanizados, y la definición no permite ninguna generalización y esto es una condición esencial para que la llamada 'ciencia literaria' sea una verdadera ciencia. La definición de Juan Bosch necesita pues una calificación que la limite y que, a la vez, le dé más exactitud.

Por eso propongo acudir a ciencias ya bien establecidas para encontrar una solución. Son, primordialmente, la sociología y la psicología.

(Está muy claro que estas disciplinas ya han hecho su entrada en la ciencia literaria hace bastante tiempo. Pruebas de ello son las distintas corrientes que ha habido y sigue habiendo, por ejemplo la sociología literaria en sus varias tendencias ideológicas. Sin embargo, estas corrientes, casi siempre, nos han dejado con más preguntas que respuestas.)

Para empezar quisiera definir el tema del siguiente modo:

'El tema es un hecho o un fenómeno que es la expresión concreta (literaria, 'superficial') de una noción generalizadora y científica'.

Veamos ahora qué significa esta definición.

Dije, al principio de este párrafo, que el tema de los dos cuentos no es, realmente, 'la oficina'. 'La oficina' nunca puede ser el tema de un cuento porque es una abstracción; es la suma imaginaria de todas las oficinas existentes. Así, un escritor no podrá escribir sobre 'la oficina' sino solamente sobre 'una oficina determinada'. El título de este ensayo, ¿debería decir pues: 'Los cuentos de dos oficinas'? Tampoco. Sería más exacto ya pero siempre incompleto. 'Una oficina' también es una abstracción. (Para evitar equivocaciones: utilizo la palabra 'oficina' en la acepción de 'los seres humanos que trabajan en tal o cual sitio' y no en la acepción de 'un sitio donde se hace algo generalmente inmaterial'.) 'Los seres humanos' ya es una referencia bastante concreta. Precisémosla más. Se trata de la

3. 'Teoría del cuento', (tres ensayos) de Juan Bosch, Mérida, Venezuela, Ed. Universidad de los Andes, 1967.

relación (una relación definida) entre dos o más seres humanos que trabajan en una oficina.

Esta última observación describe el 'tema superficial' de los cuentos. Es el tema tal como lo vemos en los cuentos; en términos novelísticos equivale más o menos a 'la trama'. De aquí en adelante hablaré del tema superficial como del 'nivel superior del tema'. Este nivel es la 'expresión concreta, literaria, superficial' que figura en la definición del tema que acabo de introducir.

Hasta aquí, todo lo anterior vale para los dos cuentos. En otras palabras: ambos cuentos tienen el mismo nivel superior en cuanto al tema: una relación definida entre seres humanos que trabajan en una oficina.

Sin embargo, en este momento hay que hacer una distinción. La relación entre los seres humanos en ambos cuentos es distinta. En 'El jefe' la relación se caracteriza por la distancia social que existe entre el jefe y el empleado. Por distancia social entiendo 'la medida en que existe falta de familiaridad; se expresa en el trato formal o en la ausencia de éste'⁴. La noción 'distancia social' es la noción generalizadora y científica en la definición del tema. Esta noción la quisiera llamar 'el nivel inferior del tema'. En 'Un ascenso...' el nivel inferior, a mi juicio, es la movilidad social, o sea, 'el subir o bajar en la escala profesional'⁵.

Un primer problema del cual tendremos que ocuparnos ahora, consiste en investigar de dónde surge el tema de un cuento. Sería un tanto extraño suponer que, para poner un ejemplo, el autor J. R. Ribeyro hubiera hojeado un manual de sociología y que de ahí escogiera la distancia social como tema de uno de sus cuentos. Después de todo, no es sociólogo sino escritor. Y además, aunque parezca absurdo y superfluo afirmarlo, es un ser humano y los hombres no solemos reflexionar en términos científicos sino en términos concretos, diarios. Más bien, es probable que 'algo', un hecho, un recuerdo, una lectu-

4. En: '*Grondbeginnselen der sociologie*', de H. de Jager y A. L. Mok, Stenfert Kroese N. V., Leiden, 5ª ed., 1971, pág. 301.

5. Idem, pág. 313.

ra o lo que sea, le haya sugerido que una determinada relación entre el jefe y el empleado de una oficina pudiera ser el tema, el punto de partida, de un cuento. Si esta suposición es correcta, el escritor escoge (probablemente de modo inconsciente) el nivel superior del tema.

Pero bien, ¿de dónde surge el 'algo'. Me parece que el escritor escoge un elemento de todos los elementos que en su conjunto forman la realidad. Esta selección está sujeta a una doble subjetividad: en primer lugar el escritor selecciona un tema, o un número limitado de temas, según sus propios criterios y, en segundo lugar, él ve este elemento o tema de una manera propia, subjetiva.

Esto equivale a decir que la selección del tema por el escritor no es libre: depende de una serie de factores psicológicos, sociales, económicos, políticos e ideológicos. Ya que gran parte de estos factores será inconsciente, ya que el escritor no se dará cuenta de ellos, es inevitable que en la selección del tema influya la actitud, la 'visión del mundo' del escritor. Existe también otra influencia, que es la de 'afuera', es decir, la influencia que ejercen el público, el editor, los críticos o el gusto literario en una determinada época o región; podría haber temas 'tabú' aunque para el escritor no necesariamente lo deben ser. En principio, y al menos teóricamente, toda selección es posible.

Una buena ilustración de este proceso de selección y, además, la prueba de que no siempre es inconsciente, es la siguiente confesión de Ribeyro en un conversatorio sobre su obra literaria que se realizó en Lima en 1973. Ribeyro, en contestación a la pregunta por qué en sus cuentos no hay personajes obreros, dijo:

'Se debe a que yo no conozco esa clase. No puedo meterme a la piel de la clase obrera o campesina porque no es mi clase. Escribo sobre las clases medias, porque estando ahí, aprendí su realidad'⁶.

Podemos sacar la conclusión de que la selección del tema o de los temas es influida por una serie de factores, conscien-

6. En: 'Proceso', Órgano cultural de la Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, marzo, 1975, pág. sin número.

tes o no en la mente del autor, factores de los cuales el ideológico me parece el más vasto y el más importante. Asimismo es el factor que desempeña un papel primordial en el siguiente paso que vamos a dar: el estilo.

4. El estilo

Una vez descubiertos los temas y después de darnos cuenta de que son distintos en ambos cuentos (es decir que ya hemos encontrado y descrito una diferencia esencial, relevante), tenemos que ocuparnos del llamado 'estilo'.

La palabra 'estilo' tiene varias acepciones; en la crítica literaria generalmente se refiere a los aspectos lingüísticos de la obra. Yo quisiera definir el estilo del siguiente modo:

'El estilo es la elaboración, en todos sus aspectos, del nivel superior del tema'.

Para describir pues, hasta aquí, el proceso creador podríamos decir que el escritor escoge el tema superior (a cuya base está el tema inferior) y lo elabora mediante el estilo.

Quiero acentuar lo importante de la división entre estos distintos niveles o etapas. Es posible imaginarse que hay dos cuentos de dos autores a base del mismo tema inferior. Pero serán (y generalmente son) cuentos distintos. Esto es perfectamente comprensible si distinguimos entre los dos niveles del tema: los dos cuentos 'se separan' desde el nivel superior. Un ejemplo. Puede haber dos cuentos que tienen como tema inferior común la distancia social. Pero el uno puede tratarse de la relación entre patrón y esclavo en los Estados Unidos del siglo XIX y el otro de la relación entre jefe y empleado en una oficina limeña del siglo XX. Son, pues, cuentos distintos en tema superior y en estilo.

Igualmente podemos imaginarnos dos cuentos con el mismo tema inferior y, asimismo, con el mismo tema superior, por ejemplo, la relación entre jefe y empleado en una oficina limeña. Sin embargo, no serán cuentos idénticos porque la elaboración (el estilo) será distinta: habrá diferencia en cuanto a personajes, oficinas, el desarrollo de la acción, la actitud del narrador. etc.

¿Qué factores ejercen su influencia sobre el estilo?

En primera instancia serán los mismos que enumeré al hablar del tema. Así, el mismo factor social y/o psicológico que hace que Ribeyro, en sus cuentos, no describa a personajes obreros, hará que el ambiente obrero (como 'fondo') no figure en sus cuentos o que sí esté presente pero visto desde un determinado punto de vista. (Ello ocurre, p.e., en 'Dirección equivocada'⁷). Esto quiere decir que la misma doble subjetividad que desempeña un papel en la selección del tema, también funciona en el campo del estilo.

Otro factor importante es la capacidad personal del escritor para elaborar un tema. Todos podemos escoger un tema pero sólo los escritores (y ni siquiera todos) saben elaborarlo, convertirlo en lo que solemos llamar 'literatura'.

Creo que es una de las tareas del crítico literario juzgar esta capacidad tal como se expresa en la obra literaria. Otra es, tratar de descubrir los factores enumerados mediante una lectura minuciosa de la obra y la aplicación de conceptos y conocimientos llamados 'extra-literarios'.

4.1. *El modo de narrar*

En este párrafo quisiera tratar los siguientes aspectos del modo de narrar (que en sí es una parte esencial del estilo): el narrador, la selección de los acontecimientos y su ordenación.

El narrador

Uno de los medios típicamente literarios de que dispone el autor, es el llamado 'narrador'. Estoy dispuesto a admitir que el narrador no es la misma persona que el autor pero no se puede decir, a mi juicio, que son dos personas completamente distintas, independientes. El narrador es como un personaje pero fuera del cuento, no participa directamente. Es, casi siempre, el representante del escritor. Por ejemplo, si en un cuento el personaje X mata al personaje Y, el escritor no será condenado. En cambio, si el narrador aplaude este acto de violencia,

7. En: '*La palabra del mudo*', tomo I, pág. 239.

dirán que el escritor es un bruto porque los lectores no suelen distinguir entre narrador y escritor. Y tienen razón, en buena parte, pues el narrador es el medio más eficaz del escritor para expresar sus opiniones y lo utiliza frecuentemente.

Por supuesto, el narrador no siempre expresa literalmente el punto de vista del escritor: a veces, expresará una opinión diametralmente opuesta. Mediante procesos lingüísticos/literarios (p.e. la ironía o la exageración) el autor pondrá en claro su verdadera actitud.

En 'un ascenso... ', Roberto Reyes emplea un modo de narrar y un tipo de narrador que nos hacen bastante difícil distinguir entre personaje y narrador. A mi parecer, lo ha hecho para obtener una identificación entre los dos, para expresar su simpatía o comprensión. La técnica consiste en mezclar el discurso del narrador con los pensamientos del personaje (Mario), sin utilizar comillas:

'(... que le hizo prometerse venir siempre temprano). Qué diferentes pueden verse las cosas cuando uno tiene tiempo de admirar los detalles que rodean nuestras vidas. Sin duda que llega el día en que uno se reconcilia con su propio mundo y es que ¡como que Dios existe! tiene que llegar el momento en que se reconoce el valor de quien ha sido fiel servidor de la firma por tanto tiempo. Paula se sentirá nuevamente satisfecha de mí cuando tenga tiempo de contarle todo y hasta se sentiría como en nuestra época de novios, cuando se mostraba tan ilusionada conmigo. (De pronto advirtió que por andar pensando tan distraído había entrado...)' (2ª columna)

En otro lugar, Reyes emplea la misma técnica. Describe cómo Mario anda por las calles y se (ad-)mira en los vidrios de los escaparates. El párrafo termina: 'Era un hermoso día.', pero no está claro quién lo dice o piensa: Mario o el narrador.' (2ª columna).

Mediante esta identificación entre narrador y personaje, Reyes logra asimismo una identificación entre lector y personaje; aquél, al leer, asume el papel re-creador del narrador y se inclina a tomar posición al lado del personaje, pues falta la voz relativizante del narrador. Llama la atención el que

Reyes no utilice esta técnica con respecto a los otros personajes, Paula y Santini. La técnica podría incluso servir para indicar el 'grado' de simpatía que siente el narrador (=¿Reyes?) por los personajes. En cuanto a Mario, el narrador es omnisciente y se indentifica más o menos con él; no se identifica con Paula pero sí es omnisciente pues describe sus pensamientos y ello nos permite una visión fugaz de la visión del mundo burguesa; el tono ligeramente irónico relativiza los pensamientos de Paula. En cuanto a Santini, él es descrito enteramente 'desde afuera', no hay omnisciencia ni identificación. Para usar un término que se oye bastante cuando se habla de la novela, es un 'flat character'.

Una técnica parecida la aplica J. R. Ribeyro en los primeros párrafos de 'El jefe'. Después de una introducción, en el tercer párrafo entra en el escenario Eusebio Zapatero, que está tomando bastante:

'Gracias a esto se achispó un poco y pudo realizar algunas observaciones interesantes: (...), (pág. 255)

Los dos puntos indican que lo que sigue son las observaciones del empleado. Sin embargo, hacia el fin del párrafo leemos:

'(...), unos terceros, dentro de los cuales se encontraba Eusebio, (...)' (pág. 256)

Esta última observación ya no puede ser del empleado mismo, pues está escrita en tercera persona. Aquí se confunden las voces del personaje y del narrador. Esto es lógico si aceptamos que en este cuento las observaciones del personaje, en realidad, son un medio para el narrador con el objeto de que éste pueda describir una determinada situación y expresar sus opiniones al respecto. En 'El jefe' encontramos el mismo fenómeno que en el cuento de Reyes: el jefe Felipe Bueno es descrito por un narrador 'objetivo', o mejor dicho 'observador', mientras Eusebio aparece mediante una descripción participante, subjetiva.

La selección de los acontecimientos

En el cuento (la forma narrativa más breve), la selección de los acontecimientos es de suma importancia. Mientras en

la novela, generalmente, se trata de describir el mundo y lo que ocurre en él, en el cuento se trata más bien de implicarlo, sugerirlo. Esto quiere decir que en un cuento no debe haber nada superfluo, nada que no contribuya al primer fin del cuento que es el transferir una idea del escritor al lector mediante la elaboración del tema. Añadiduras innecesarias desde este punto de vista harán más difícil la realización de esta transferencia.

(La división que hago aquí entre cuento y novela es bastante general y, tal vez, simplificada. La línea divisoria entre ambos géneros no se puede trazar en un punto fijo, ni en cuanto al tamaño, ni en cuanto a las características internas. La observación no excluye, pues, formas mixtas entre cuento y novela; se refiere más bien a una intuición que, por lo general, parece encontrar su afirmación en la praxis literaria).

Un buen ejemplo de la selección y sus fines lo encontramos en 'El jefe'.

'—Esto es democracia— dijeron algunos empleados cuando el gerente, para cerrar con gracia la reunión, bailó la última pieza de la noche con una mecánografa.' (pág. 256)

Esta frase es típica del proceso selectivo que va aplicando Ribeyro. En primer lugar, es la única observación que transfiere. En segundo lugar, solamente 'algunos' empleados dijeron que 'esto es democracia' y por lo tanto otros empleados pueden haber dicho otra cosa, cómo: 'Qué bien bailan' o 'Qué hipócrita es el gerente'. El narrador selecciona (o inventa) esta observación para comunicarnos su propia opinión. Pero esta opinión suya no está reflejada literalmente en la frase citada. Después de leer los párrafos anteriores, nos damos cuenta de que eso de 'democracia' tiene decididamente un tono irónico. Es lícito, pues, sacar la conclusión de que la selección en este caso sirve el propósito del narrador para expresar, a través de una opinión de algunos personajes (los empleados), o sea mediante un proceso selectivo preconcebido, una pequeña parte de su propia ideología.

En 'Un ascenso...' hallamos una técnica semejante. Se trata del siguiente fragmento:

‘(Rodríguez) empujó una de las pesadas puertas de entrada. Al trasponerla se encontró frente a Damián, el portero, que le sonreía. —Hola, Rodríguez, ¿qué milagro tan temprano?— —Buenos días. Permiso, tengo que arreglar unos asuntos—. Contestó serio y evasivo, apresurándose a subir al segundo piso y dejando tras de sí al portero con expresión desconcertada. Al fin, éste se encogió de hombros e hizo una mueca de incompreensión. No debí darle tanta confianza. El día menos pensado se le ocurre palmotearme la espalda delante de los demás, y eso de ninguna manera debo permitirlo. Ya le mostraré su lugar.’ (2ª columna)

Antes que nada, hay que decir que este fragmento no es necesario para el curso de los sucesos. Para describir a Rodríguez que entra en la oficina, bastaría decir:

‘(Rodríguez) empujó una de las puertas de entrada, saludó al portero y subió al segundo piso’.

Me parece que Reyes ha introducido este fragmento para ilustrar la actitud de Rodríguez frente a sus compañeros de trabajo: empieza a sentirse superior a ellos. Era necesaria, según Reyes, una confrontación con el portero; necesitaba un motivo para expresar, a través de los pensamientos del personaje, su propia opinión. Y se trata aquí de algo muy importante: el cambio en la relación entre portero y empleado es una consecuencia del tema, la movilidad social.

La ordenación de los acontecimientos

Ordenar los hechos significa construir el cuento de tal modo que los hechos, los acontecimientos, lleven a la revelación final del tema inferior. Esta revelación se consigue mediante la expresión del punto de vista del escritor en cuanto al tema superior, o, en otras palabras, el desenlace del cuento es la clave para comprender el porqué del cuento.

(Aquí tampoco, como al hablar de la división entre cuento y novela, se puede generalizar. Efectivamente hay cuentos que no obedecen a este esquema, pero creo que la mayoría está construida según este principio.)

En ambos cuentos creo poder distinguir varias etapas, contruidas con el fin de exponer sucesivamente la visión del mundo tanto de los personajes como del narrador/escritor con respecto a situaciones, acontecimientos u opiniones, cuya comprensión es indispensable para darse cuenta de la actitud ideológica del escritor frente al tema inferior. En 'El jefe' distingo las siguientes etapas:

1ª etapa. Introducción o exposición. (Desde el principio hasta 'Enseguida comenzaron. . .', pág. 256). En estos párrafos Ribeyro describe no sólo el ambiente físico dentro del cual se desarrollará el cuento, o sea, el mero hecho de que se trata de un empleado de oficina, sino que sobre todo indica cuáles son las relaciones sociales entre directorio y empleados y las relaciones de los empleados entre sí. La información dada en esta etapa es necesaria para poder comprender la índole de la relación entre Felipe Bueno y Eusebio Zapatero. Ellos son representantes de los dos grupos o clases descritos.

2ª etapa. (Hasta 'Eusebio no se movió', pág. 257). En esta etapa Ribeyro crea las circunstancias en que puede surgir el tema superior, mejor dicho, lo que pasa por tema superior:

'Solamente en ese momento Eusebio se dio cuenta que podía aprovechar la coyuntura para solicitar un aumento de sueldo. Después de todo, entre copas todo está permitido.' (pág. 257)

Es dudoso si la última frase la dice el narrador o Eusebio. En todo caso es una frase muy importante: no olvidemos que este cuento está en la colección 'Las botellas y los hombres'. Sin embargo, el alcohol no es el tema. A lo más es el factor que posibilita la disminución de la distancia social.

3ª etapa. (Hasta 'Eusebio quedó. . .', pág. 258). Es la etapa central, no sólo desde un punto de vista numérico, sino sobre todo en cuanto a la relación entre jefe y empleado. Este ve que fracasa su intento de pedir un aumento, es decir, ve destruido su fin a corto plazo. Lo reemplaza por un fin a largo plazo: ganar la confianza del jefe. Es una especie de auto-alienación, Eusebio se da cuenta de que su actual comportamiento no tiene sentido sino para un fin lejano en el futuro.

4ª etapa. (Hasta 'El apoderado levantó. . .', pág. 260). La etapa de las 'bellas apariencias'. Zapatero parece haber obtenido lo que quería: una relación amistosa, confidencial con su jefe. Sin embargo, no se da cuenta de las circunstancias que han hecho posible esta relación: están fuera de la oficina, fuera de la realidad cotidiana y además están 'completamente borrachos' (pág. 259). Podría decirse que ya no desempeñan su papel de jefe y empleado; por eso también 'Eusebio se olvidó hasta del aumento de sueldo' (pág. 259).

5ª etapa. (Hasta el fin del cuento). El desenlace es el paso lógico y necesario para terminar el cuento. Es la vuelta a la realidad. Los personajes ya no son ni pueden ser Pim y Bitó sino el apoderado Felipe Bueno y el empleado Eusebio Zapatero, pues la oficina no les permite otra cosa. Así, el desenlace no significa solamente la vuelta a la realidad; también es la vuelta, el regreso, al principio del cuento. Esta construcción circular es la ilustración de la situación desesperada de Eusebio. Ni dentro ni fuera de la oficina puede realizar sus deseos y el cuento no hace sino acentuar y reiterar esta imposibilidad.

En 'Un ascenso en la compañía', a mi modo de ver, se pueden distinguir las siguientes etapas:

1ª etapa. (Desde el principio hasta 'Frente al edificio. . .', 2ª columna). Introducción o exposición. El personaje principal es introducido desde tres puntos de vista distintos: el del narrador, el de la mujer del personaje y el punto de vista del protagonista mismo. Ya quedó dicho que los puntos de vista del narrador y del protagonista están bastante mezclados. Rodríguez pone grandes esperanzas en su ascenso y se siente bien; el narrador acentúa esta situación mediante una concretización del estado de ánimo de Rodríguez: el ya citado pasaje del escarapate (pág. 7).

En oposición a estos puntos de vista se halla el de Paula. Ella representa la posición cínica ante la realidad (una realidad que el lector solo conoce al fin del cuento) e incluso se podría decir que, a causa de su cinismo, es más realista que su marido. El cinismo proviene sin duda de experiencias anteriores:

'Bah, con las letras que debían cualquiera de los miserables aumentos que acostumbraban a darle no cambiaría gran cosa la situación.' (1ª columna)

A través del punto de vista de Paula, Reyes logra transferir tanto una posición realista como una ideología y un ambiente pequeño burgueses, cuyo símbolo es la telenovela.

'...la noche anterior, cuando estaba en lo más interesante de la telenovela, Mario tan inoportuno como siempre, le empezó a hablar de la oficina. Y claro, tuvo que pedirle que se callara, que luego podía contarle.' (1ª columna)

2ª etapa. (Hasta '¿Qué hace en...?', 3ª columna). Al igual que la cuarta etapa de 'El jefe', ésta también podría llamarse 'la de las bellas apariencias'. Primero, su paseo por la oficina desierta le ofrece al narrador la posibilidad de mostrar los pensamientos de Rodríguez con respecto al presente, el pasado y el futuro.

El pasado es simbolizado por su relación con el portero (una relación que Mario quiere cambiar ahora) y por su viejo escritorio ('más viejo, descuidado e insignificante que nunca...') (2a columna).

Es muy importante la reflexión de Mario cuando ve su antiguo escritorio, porque resume más o menos su pasado en la firma y explica su gran deseo de ascender:

'(El escritorio) era como un rostro ajado y arrugado que le hablara de frustraciones e injusticias, que le recordara la desesperanza y condición de una vida estéril, envuelto en los días que transcurrían como un río de linfa y aceite, olvidadas las ambiciones y reconocimientos y sujeto siempre al despotismo de un jefe mediocre.' (2ª columna)

Nótese que este pasaje también quedaría perfectamente en 'El jefe'. Es curioso que el presente y el futuro no se puedan separar muy bien. Creo que esto se debe a que el futuro (en la mente de Mario) se proyecte hacia el presente, en otras palabras, Rodríguez se crea las circunstancias futuras (imagina-

rias, por cierto) en las cuales él tiene un 'status' más alto. Esto puede ocurrir solamente en la oficina desierta, vacía. Sólo fuera de la realidad Rodríguez puede tener el pleno sentimiento de haber ascendido; él no ve sino el aspecto absoluto del ascenso. No se da cuenta del aspecto relativo (otros también ascienden), como sí lo hizo Paula.

Esta segunda etapa es necesaria, pues, tanto para mostrar la actitud de Rodríguez como para preparar al lector para el choque con la dura realidad de la última etapa.

3ª etapa. (Hasta el fin del cuento). Desde el principio hasta el fin de esta última etapa, Reyes lleva la acción a clímax (que es la vuelta a la realidad) mediante la introducción repetida de elementos represivos: las palabras cada vez más autoritarias de Santini.

El tema del cuento, la movilidad social, ya se anunció en el título pero sólo aquí adquiere su contenido ideológico: en una sociedad determinada y bajo ciertas circunstancias la movilidad social fracasa.

Creo haber mostrado que los dos cuentos en cuestión, en cuanto a construcción, tienen varias cosas en común: la selección y la ordenación sirven para acentuar la contradicción entre realidad y fantasía (un futuro o un presente imaginario). Los dos cuentos nos dan, bastante claramente, una determinada visión de la realidad.

Ahora, antes de llegar a conclusiones, habrá que investigar otro elemento importante: los personajes.

4.2. *Los personajes*

Aunque el cuento de Ribeyro se llama 'El jefe', me parece justificable decir que el personaje principal es el empleado Eusebio Zapatero. La justificación reside en el hecho de que él sea el único personaje cuyos pensamientos conocemos bastante profundamente. Diciéndolo de otro modo: es el modo de narrar (punto de vista, la identificación narrador/personaje antes mencionada) que convierte a Eusebio en el protagonista, a pesar del título.

En 'Un ascenso...', no puede haber duda alguna sobre quién es el protagonista: Mario Rodríguez. Los demás personajes, a mi juicio, son más bien 'decorado' o representantes de ciertos grupos.

Eusebio Zapatero

En el cuento, tal vez más que en la novela, el protagonista suele ser, en primera instancia, el portador del tema. Con esto quiero decir que la visión ideológica del escritor se expresa sobre todo, y puede expresarse gracias al quehacer del protagonista. (Cuando, en vez de una persona, varias personas consideradas como grupo son 'el protagonista', creo que la misma observación sigue teniendo su validez).

En el siguiente análisis veremos si esta hipótesis es sostenible. ¿Quién es Eusebio Zapatero? Su profesión, 'ayudante de contador', lo ubica en la clase media. En este caso es la clase media limeña. Para darnos cuenta de las palabras 'clase media limeña', hace falta regresar un momento al período de los años cincuenta, cuando Ribeyro escribió este cuento.

En el Perú, los años cincuenta se caracterizaron por un crecimiento muy rápido del sector medio de la población. Esto se debía a la rápida industrialización de las regiones costeras y, especialmente, de Lima. Aparte de este fenómeno, la migración del campo a la ciudad (debida al desempleo, al uso extensivo de los latifundios, a la irrentabilidad de los minifundios, etc.) empezó a tomar grandes proporciones. El sector productivo, sin embargo, no crecía lo bastante como para absorber a todos los migrantes; por un lado, esto resultó en el crecimiento del desempleo urbano y de las barriadas; por otro lado, resultó en la expansión del sector no-productivo que llevaba consigo una burocratización de los sectores de servicios.

En estas circunstancias se podía formar una verdadera clase media, económicamente (en mayor o menor grado) dependiente de la clase dominante; una clase de 'managers', empleados, pequeños comerciantes etc.

En 'El jefe', Eusebio es un representante de esta clase y, a través del cuento, podemos ver cuál es su posición ideológica frente al jefe y frente a los demás empleados.

Al principio del cuento vemos que la dependencia económica de los empleados va acompañada de una indoctrinación ideológica:

‘El resto de la decoración lo constituían pequeños carteles que contenían frases alusivas al trabajo, a la puntualidad, tales como: “Piense, luego responda” o “No calcule, verifique”, las que formaban un recetario destinado a cuadrricular, hasta en sus horas de recreo, el cráneo de los pobres empleados.’ (p. 255)

Esta indoctrinación es la expresión de, entre otras cosas, la distancia social (y económica) entre los empleados y el directorio de la casa.

En los siguientes párrafos vemos la relación entre Eusebio y los otros empleados. Es una relación ambigua, pues al principio Zapatero los considera como compañeros de trabajo:

‘En la oficina, casi todos se quitaban el saco, se ponían “manguitos” para no ensuciarse los puños de la camisa y se subían los anteojos sobre la frente. Todo esto les daba cierto aire de intimidad, de viejo compañerismo.’ (pág. 255)

Esta falta de solidaridad con sus compañeros se agudiza cuando Eusebio se da cuenta de que puede aprovechar la situación para pedir un aumento, en otras palabras, cuando ve una ocasión para promover sus intereses personales:

‘(. . .) comenzó a concebir un odio profundo contra aquellos empleados que le impedían disfrutar con exclusividad de la confianza del jefe.’ (pág. 257)

La falta de solidaridad es el resultado del deseo de Zapatero de disminuir la distancia social entre él y el jefe. Este deseo también genera un oportunismo bastante fuerte, pues al ver Eusebio que fracasa su intento de pedir un aumento, se adapta inmediatamente a la situación cambiada:

‘—Por lo menos esta noche— se dijo —me contentaré con ganarme su confianza—.’ (pág. 258)

Esta auto-alienación es la consecuencia del sistema socio-económico en el cual vive Eusebio; para él, sumamente individualista, no hay soluciones de tipo sindicalista o simplemente colectivo, cuando se trata de pedir un aumento. Su individualismo es, en el fondo, una falta de conciencia de clase. Y la falta de conciencia de clase es justamente una de las características de la clase media limeña de los años cincuenta. Así, pues, Zapatero mediante sus actos representa la actitud de la clase media en cuanto a las relaciones entre las clases sociales, de las cuales la distancia social es una expresión.

Felipe Bueno

En cierto sentido, el jefe es la persona que determina las relaciones sociales en el cuento. Desde este punto de vista, él es más importante que el empleado Eusebio y por eso también, a mi juicio, el cuento se llama 'El jefe'.

Felipe Bueno es el factor determinativo en cuanto a las relaciones con el empleado porque solamente puede ser jefe; no le queda otra posibilidad. Cuando él es jefe, Eusebio no se atreve a pedirle un aumento; cuando Felipe y Eusebio están tomando unos tragos, aquél 'conserva aún suficiente tino como para defenderse de todo tipo de solicitudes.' (pág. 258). Cuando las jerarquías desaparecen, cuando son 'dos amigos que están tomando unos tragos' (pág. 258), para Eusebio ya no tiene ningún sentido pedir un aumento.

Así, continuamente, Felipe Bueno dirige la vida de Eusebio. Me parece lícito decir que el jefe es el símbolo de la fuerza socio-económica que oprime al empleado.

No obstante, nunca una persona es tan unilateral. En el cuento hay un pasaje que parece indicar (pero nada más que indicar) una de las causas del comportamiento del jefe:

'¡Linda noche! —exclamó el apoderado—, solamente nos falta una mujercita, ¿eh? ¡Estas son las noches que alegran la vida...! ¡Ah, pero si me viera mi mujer! Me cogería de la solapa y me diría: —Pim, media vuelta y a la casa—. ' (pág. 259)

Por un lado, estas palabras del jefe indican que su vida familiar no es muy feliz; entonces es lógico que busque divertimento, y la borrachera es un medio bastante eficaz para olvidarse de la vida familiar en la cual tiene el mismo problema que Eusebio en la vida profesional: es un oprimido.

Por otro lado, sin embargo, el que Felipe necesite una noche de tragos podría implicar también que en la oficina tampoco es feliz. Lastimosamente, este punto no ha sido desarrollado más. De todos modos podemos decir que el jefe no es, sencillamente, 'un explotador sin escrúpulos', sino que es, en el fondo, manipulado (por su mujer, tal vez por sus superiores) para mantener el 'statu quo'.

No hace falta que Felipe mismo se dé cuenta de esto. Generalmente, el comportamiento de una persona y la ideología correspondiente no son objetos de una observación (o reflexión) consciente de parte de la persona misma. Antes, se consideran como 'naturales'. Así, por ejemplo, el jefe se comporta de un determinado modo que, para él, no tiene nada de haber sido impuesto por el orden social vigente. Pero me parece significativo que el jefe se comporta de otro modo (casi diría que 'más humano') cuando no desempeña su función social.

Mario Rodríguez

Mario se parece a Eusebio en muchos aspectos. También es empleado de oficina, pertenece a la clase media y cree tener una relación determinada con su jefe (terminó la relación de subordinación y ahora cree estar más libre por haber ascendido) pero la realidad cotidiana es más dura de lo que creía.

Otras analogías entre los dos protagonistas son la relación que tienen con sus antiguos compañeros: en 'Un ascenso...', cambia la actitud de Rodríguez frente al portero (en el pasaje ya citado, pág. 9 y 10); luego es muy importante el que tanto Eusebio como Mario son representantes de una clase. Son, pues, personajes típicos pero se sienten atípicos; no ven que solamente son uno entre tantos empleados en las mismas circunstancias.

Mario, al darse cuenta de haber dejado tras de sí su vie-

jo escritorio y las frustraciones correspondientes, mira a su alrededor:

‘Su atención se dirigió luego a la silla: era giratoria y parecía muy cómoda. Se reclinó ampulosamente en ella, balanceándose de un lado a otro y adoptando diferentes posiciones, tratando de encontrar la que mejor se adecuaba a su nuevo cargo. Se vio dando órdenes: —Gutiérrez, alcánceme los documentos de CORPASA; Soto, las facturas del día—.’ (3ª columna)

Lo que Mario quiere, pues, es precisamente lo que dice el título del cuento: ascender. Al igual que Eusebio, solamente sabe pensar en términos personales. A él también le falta conciencia de clase.

Paula Rodríguez

En realidad, apenas se puede decir que Paula sea un personaje. Más bien, tiene una función dentro de la introducción del cuento como voz cínica pero (como ya se ha dicho antes) realista y hasta profética.

Santini

Al contrario de lo que ocurre en ‘El jefe’, en ‘Un ascenso...’ el jefe como persona, como carácter, tiene poca importancia. Tal vez se pudiera resumir su actitud de la manera siguiente: es jefe y le gusta serlo. En este aspecto, apenas hay diferencia entre Mario y Santini. Creo que ambos son en el fondo personajes muy parecidos. En la última cita (pág. 17) Mario hace precisamente lo que va a hacer Santini después: dar órdenes.

Dicho de otro modo: Santini y Paula sirven, antes que de personajes, de objetos para explicar la situación y el carácter de Mario.

5. Conclusiones

En este último capítulo nos quedan varias tareas. La primera es, según dije al principio del ensayo, establecer las di-

ferencias y las analogías. En segundo lugar, y es una tarea estrechamente ligada a la primera, será necesario evaluar el método que se aplicó. En tercer lugar, trataré de buscar respuestas a las preguntas que hice en la Introducción.

Aparte de algunas diferencias menores que ya han sido mencionadas, una diferencia muy importante es el tema: la 'distancia social' versus la 'movilidad social'. Se notará que, no obstante, estos temas tienen algo en común: la palabra 'social'. Esta analogía se puede expresar del siguiente modo: tanto Ribeyro como Reyes describen un fenómeno social. Pero esta observación no basta. Hay que añadir: 'en distintas épocas históricas.'

En página anterior aludí ya a las circunstancias históricas que desempeñan un papel en 'El jefe'. Hacer tales observaciones en cuanto a 'Un ascenso...' es mucho más difícil, debido a que no sé nada de Reyes, ni de sus otros cuentos, si es que los hay, ni de la época en que él escribió este cuento. Lo único que se podía suponer es que fue escrito en uno de los últimos años, ya que apareció en la revista 'Narración' de julio de 1974. Si esta suposición es correcta, arrojaría una luz sorprendente pero a la vez explicable sobre el asunto.

Significaría que dos autores distintos (probablemente de diferentes generaciones) en distintas épocas históricas (los años 50 y los años 70, respectivamente) escriben dos cuentos sobre personajes no muy distintos en un contexto social sorprendentemente parecido.

El que los contextos sociales se parezcan bastante el uno al otro, mientras están separados por unos 20 ó 25 años, indica que en ese período habrá cambiado muy poco en el Perú; una observación que, a mi parecer, sería bastante fácil de probar sociológicamente.

Si Julio Ramón Ribeyro es uno de los primeros representantes (y casi generalmente reconocido como uno de los más importantes) de la llamada 'literatura urbana', Roberto Reyes sería pues, según este cuento suyo, un representante de la misma corriente, aunque más tardío.

Los dos autores utilizan un método o una técnica semejante para presentar sus temas: comunican un fenómeno social a través de la psicología del personaje. Esto es lógico si aceptamos que los acontecimientos, en el fondo sociales, repercuten sobre todo en la mente de los personajes que justamente por su individualismo viven su fracaso más bien como un choque personal y psicológico que como resultado de una estructura socio-económica. Ambos escritores señalan pues una mentalidad idéntica y cabe preguntarse desde qué punto de vista lo hacen. De una carta de J. R. Ribeyro, citada en 'J. R. Ribeyro y sus dobles'⁸, se puede deducir que hacia el año 1955, Ribeyro empezaba a 'virar a gauche', como lo dice él mismo, cuando estaba en Europa. ¿Qué es lo que se nota de ello en 'El jefe'? A mi juicio, es el fracaso de Eusebio. El tema, la distancia social, también podría haber tenido otro desenlace; en otras palabras, uno puede imaginarse que Zapatero realizaría su deseo, o sea, disminuir la distancia social y obtener un aumento de sueldo. Así, el estilo (Ribeyro hace que Eusebio no vea realizado su deseo) expresa el punto de vista ribeyriano que además se reitera en otros muchos cuentos suyos.

En 'La piel de un indio no cuesta cara'⁹ por ejemplo, vemos el fracaso de Miguel que, de manera individual y aislada, trata de corregir la irresponsabilidad de un sistema represivo.

La reiteración del fracaso de los personajes en la obra de Ribeyro, parece indicar que, según él, la clase media no encontrará solución a sus problemas si sigue actuando y pensando tal como lo está haciendo en los cuentos, es decir, de modo individualista, oportunista y sin conciencia de clase.

Este punto de vista, esta concepción del mundo, han sido expresados más claro que nunca por Oswaldo Reynoso en el 'Primer encuentro de narradores peruanos'¹⁰. Sus palabras resumen de una manera muy clara y concisa la concepción del

8. 'J. R. Ribeyro y sus dobles', de Wolfgang Luchting, Lima, Ed. Instituto Nacional de Cultura, 1971, pág. 246.

9. En: 'La palabra del mudo', tomo I, pág. 215.

10. 'Primer Encuentro de Narradores peruanos, Arequipa 1965', Lima, Ed. Casa de la Cultura del Perú, 1969, págs. 134, 135, 136.

mundo (limeño, sobre todo) que tiene él y que tienen muchos de su generación de escritores:

‘La concepción que yo tengo es la siguiente: que en nuestro país gran número de gente no tiene suficiente conciencia de lo que es y la clase social a la que pertenece, que es conveniente dar esta conciencia y la única forma, o no la única sino una de las formas de dar esta conciencia, es a través de la literatura y más propiamente a través de la novela o a través del cuento o de la narración.’

‘Hay en Lima una gran cantidad de gente que pertenece a una clase media, que por las mismas contradicciones y por los mismos procesos económicos del país, está en un proceso de proletarización (...). Esta gente proletaria, esta gente de clase media, odia y tiene miedo ser proletaria y al mismo tiempo aspira a ser clase alta; éste es un conflicto bastante fuerte, entonces es una clase media que vive en la situación, que reniega de su mismo estrato social, que tiene miedo de ser de otro estrato inferior y que aspira a tener la vida que hacen las gentes de estrato superior.’

‘El mensaje de la obra literaria no es la proclama política, sino el mensaje de dar conciencia a la gente, al lector, de lo que es y a través de determinadas técnicas hacerle intuir lo que debe ser.’

Esta síntesis de lo que es el ‘realismo urbano’, a mi juicio, deja entrever la posición social de los escritores mismos. Ellos han pasado por este proceso de concientización; se dan cuenta de su propia clase y juzgan ‘conveniente’ infundir la conciencia de clase a los demás. Estos escritores son, pues, una parte radicalizada o por lo menos concientizada de la clase media. Una radicalización que tal vez ocurrió cuando tomaron conciencia de que el oficio de escritor, y la literatura en general, en la sociedad peruana de entonces eran fenómenos marginales. Por sus experiencias en la vida, sus lecturas etc., se dieron cuenta de que no querían escribir para la clase alta. Es probable que también sus experiencias universitarias hayan tenido alguna influencia.

Cómo dijo Héctor Béjar, al hablar de la pequeña burguesía:

‘(Es) un sector privilegiado que desde 1930 viene luchando por el poder y agitando consignas radicales para atraer en su apoyo a los estratos postergados, pero que no ha vacilado en traicionarlos cuando ha podido llegar a arreglos ventajosos con la clase dominante.’

‘El canal de acceso (a la clase media, JPN) es siempre la educación (...). Por eso, al mismo tiempo que la pequeña burguesía crece, la Universidad se democratiza y el nivel social de su alumnado es cada año menor. Y como este proceso se realiza en medio de luchas, contradicciones y choques sociales, un sector del estudiantado se radicaliza y se convierte en el caldo de cultivo de las ideas marxistas.’

‘En las últimas décadas (...) una sensación de inseguridad hace presa de los estudiantes pobres, impulsándolos a acciones cada vez más radicales y violentas.’¹¹

De estos círculos universitarios viene la mayoría de los escritores y, en sus obras, reflejan de modo bastante claro los rasgos citados arriba. Su concientización encuentra, creo yo, otra de sus causas en la contradicción que sienten entre su vocación literaria y los trabajos de más diversa índole que tenían que hacer para poder vivir¹².

Para expresar su punto de vista, el escritor hace uso del estilo. El modo de narrar está, en gran parte, determinado por la ideología del escritor y su anhelo de expresarla. En ‘El jefe’, la identificación entre personaje y narrador y el consiguiente sentimiento de compasión o hasta solidaridad de parte del lector para con Eusebio son el resultado de este deseo ideológico ribeyriano. El mismo, como narrador, lo expresa ya al

11. En: ‘Perú 1965: Apuntes sobre una experiencia guerrillera’, de Héctor Béjar Rivera, *La Habana*, ed. Casa de las Américas, 1ª edición, abril de 1969, págs. 43, 44.

12. Véase la encuesta a algunos escritores en: ‘*Narrativa peruana, 1950/1970*’, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

principio del cuento (en el pasaje citado, pág. 15) hablando de la indoctrinación: 'los pobres empleados'. Entonces se comprende que, para evocar estos sentimientos, una aproximación psicológica es la más apropiada. Por eso también es necesario introducir (en cuanto a Eusebio) a un narrador omnisciente, que exponga el problema personal de Zapatero, mientras que la omnisciencia que no existe en cuanto al jefe parece indicar que el punto de vista de Ribeyro se dirige contra él.

El punto de vista de Reyes, tal como lo expresa en 'Un ascenso... ', en realidad no está muy claro. La técnica de identificación entre narrador y personaje principal, la omnisciencia y el fracaso de Rodríguez podrían significar que Reyes simpatiza con él pero al mismo tiempo quiere mostrar lo inútil de su intento.

Por otro lado es interesante observar que Reyes publicó este cuento en la revista 'Narración', que sigue una línea definitivamente marxista, o mejor dicho, es interesante que 'Narración' publicó este cuento porque no hay nada en él que exprese un punto de vista marxista en cuanto al tema. O sea, ideológicamente no hay nada importante que separe 'El jefe' de 'Un ascenso... '. Por lo menos, esto sorprende en el sentido de que dos autores distintos en diferentes épocas parecen compartir más o menos la misma opinión¹³.

El método que se utilizó en este ensayo, a mi modo de ver, tiene la ventaja de poder separar los distintos elementos de un cuento y, de este modo, dar la posibilidad de establecer la relación entre realidad y ficción y además la relación entre lo objetivo (la realidad) y lo subjetivo (la ideología, aunque ésta está basada en la realidad). Así, el tema inferior pertenece a la realidad mientras la selección del tema contiene un factor ideológico, igual que la selección del tema superior.

El estilo (mediante el modo de narrar, la selección y la ordenación de los acontecimientos) es la elaboración subjetiva (ideológica) de datos parcialmente objetivos (la realidad en re-

13. En 'Narración', Lima, 1971, apareció un reportaje en el cual Ribeyro se declaró socialista; a mi juicio mucho más moderado que la línea ideológica de *Narración*.

lación con el tema inferior) y parcialmente subjetivos (lo escogido por el escritor como ilustración del tema superior y como expresión de su ideología).

Finalmente, tendrán que considerarse las preguntas que hacía en la Introducción.

Me parece que la posibilidad de hallar respuestas depende de la respuesta a la tercera pregunta, que decía: ¿Se puede expresar toda una ideología en una forma narrativa tan breve como es el cuento?

Después de analizar los dos cuentos en cuestión y después de evaluar el método que se aplicó, creo poder decir que es imposible, innecesario y que además no es la intención de un cuento.

Es imposible porque la gama de temas que se pueden tratar en un cuento es limitada, en el espacio y en el tiempo. Hemos visto que con un solo tema se puede escribir un cuento sin agotar todas las posibilidades del estilo.

Es innecesario porque un elemento, o algunos elementos de la ideología, implican generalmente otros que si bien no se expresan, se pueden derivar más o menos fácilmente. Por ejemplo, no es difícil imaginarse un cuento de Ribeyro sobre un empleado que ha obtenido un ascenso, o un cuento de Reyes sobre un empleado que quiere pedir un aumento de sueldo, e imaginarse el punto de vista de los respectivos autores. Y últimamente, no es la intención de un cuento expresar toda una ideología porque, precisamente, es la forma narrativa más breve. Y la brevedad, en combinación con una cantidad mínima de temas, es la mejor garantía para la mayor claridad ideológica.

Esta respuesta lleva a la conclusión de que las dos primeras preguntas son falsas. La primera no se puede contestar a base de un solo cuento y la segunda merece una respuesta positiva solamente cuando se reemplaza la palabra 'ideología' por 'parte de una ideología'.

Las observaciones hechas en este ensayo no querían sino tratar de aclarar dos cuentos y su aparente semejanza; también se ha probado un método que sirviese este fin.

Las conclusiones parecen afirmar las suposiciones y probar la utilidad del método.

Se necesitarían más investigaciones de más cuentos para obtener más certeza. Lastimosamente, de Roberto Reyes (que yo sepa) faltan otros cuentos; una rápida visión de los demás cuentos de Ribeyro en 'La palabra del mudo' parece afirmar las conclusiones de este ensayo.

LUIS DE RODRIGO

ESTANCIAS DEL AMOR Y LA AGONIA

POESIA: LUZ Y MISTERIO

I

POESIA,
cáliz de la palabra,
pétalo de los sueños.

Luz
en la que, al nacer,
vivo día a día.

Noche
en la que muero
al apagarse
su fuego fatuo.

Poesía,
ceniza de oro
en la que me inmolo.

II

Yo vivo en el mundo
de la poesía,

pugnaz y secreto
al cual se penetra
y del que —oh, cautivo—
fugar no se puede.
¡nunca!

POESIA:

Estoy metido en ella
hasta lo mas profundo.
La respiro, la sudo,
la huelo, la vivo; en suma,
es ella mi agonía.

Y nada me da ni le pido,
empero es mi universo
de escalas y de abismos,
heroico y visionario.

III

POESIA, supremo misterio, éxtasis,
encantatorio poder exultante,
herida del hombre clamando al cielo vacío,
¡apocalíptico clamor de Dios!

A JOSE CARLOS, EL AMAUTA

¿Qué haré para que mi canto
llegue a tu inmensa estatura,
José Carlos?

La patria de los humildes,
la patria tan sufrida, tan golpeada,
te sigue escuchando, Amauta visionario.

Porque tú le abriste un camino de luz,
porque tu eres su imagen
mas diáfana y pura,
desplegada al viento
como una bandera.

José Carlos Mariátegui, peruano del mundo
lúcido americano universal,
¿qué haré yo para llegar a la Muerte
que tú has perennizado
con tan inmensa vida?

IMAGEN DE UN CULPABLE

Echadme tierra,
piedras,
agua de lágrimas
y todo lo que se le arroja
al nuevo muerto.

Echadme
incluso palabras
de esas que se piensan
pero que se callan.

Echadme la culpa
de vuestras lacras:
no correré nunca
de las miradas
llameantes de angustia.

Echadme balas,
mastines, puñales,
hedor de calles
y de sórdidas casas.

Echadme las tinieblas
profundas de la noche.
Cegad la luz de mi alma.
No podréis olvidarme,
sin embargo, por ser yo
una imagen desnuda,
una herida quemante
de vuestra propia sangre.

BIOGRAFIA DE UN NIÑO

Yo fui un niño fugitivo
guarnecido
de terribles silencios,
cuando de puerta en puerta
en mi aldea nativa
imploraba limosna
de pan negro y de juego
a cambio de una rosa
o de una pura estrella
que llevaba escondidas
en mis manos ansiosas.

Ahora,
de viento y sombra perseguido,
soy aquel niño todavía
que ha vuelto a vagar por el pueblo
sobre el que pesa mi recuerdo
como el de un cadáver inmenso.

LA BANDERA DEL PUEBLO

En los muros de las ciudades del Perú
febriles manos, en rojo, escribieron
la proclama auroral: "REVOLUCION".
Luego cayó la sombra de un silencio de muerte.

Porque la honda proclama exasperada
guardaba su evangelio militante
en las altas montañas,
en los profundos valles,
en la selva caótica.

Mas, por fin, ha lanzado ella sus alas y garras
por todos los confines de la patria en alerta;
y la consigna sigue creciendo sin cesar
hasta que el percutor de oro de un rayo
despierte su total carga de furia
—vindicta de los pueblos—

y la haga volar en triunfo hasta el cielo
asida a su bandera proletaria de fuego.

FUGA

Fugo de Nueva York
antes que me flajelen los quákeros sinuosos,
antes que en Wall Street gruñan los cerdos
cuando queme las calles
la sangre de los negros
y cuando de Viet-Nam soplen los vientos
con sus gritos y fuegos
escondidos en un grano de arroz.

Me voy
por un camino libre y sin verdugos,
en procura de un pétalo de sol,
un árbol,
una flor.

SOMATEN

Ya todas las palabras
se han ido desgastando
en tu boca.

Todas las energías
se han ido consumiendo
en tus manos.

Todo el estoicismo
se ha ido destruyendo
en tus huesos
y tus músculos.

Toda la belleza
se ha ido extinguiendo
en tus nervios
y tus gritos.

Todo el pensamiento
se ha ido haciendo noche;
sin estrellas
tus neuronas.

Toda el alma
se ha perdido
en tu pecho

y en tu sangre.
Esta será la historia apocalíptica
de lo vital perdido.

Tragedia cruenta del alma pura:
campesino indómito,
obrero,
soldado,
artista,
hermano.

Mas lo perdido
en tu materia
y dentro tu alma
renacerá
glorificado.

A somatén grita una campana.
Es la hora de perpetuar el trance
mas allá del Tiempo desgarrado,
¡hombre— simiente,
supremo hermano!

AMOR

Se abrió la noche
como el Mar Rojo.
Por esa herida
caminó Dios
y encontró al Tiempo.

Cruzó el Hombre
y encontró a la Mujer.

Cruzó Cristo
y a María encontró.

Crucé yo, temblando,
y ahí estabas tú,
pétalo de luz.
Amor.

SOBRE UNA TELARAÑA

Camino con mi suerte
entre cábalas, sueños y reflejos
sobre una telaraña
en la que se levanta,
en trágico equilibrio,
un bufón libre en mi alma.

RETO

Si alguna vez pudiera
a un cadáver asirme
y hacerlo renacer,
¿qué diría la Muerte,
que pensaría Dios
ante tan simple modo
de recrear la Vida?

HUELLA

En esta página blanca
está mi mano estampada
como una candente llaga
o una despiadada garra.

LAS GRANDES PALABRAS

Ya se marchitaron
las grandes palabras,

las mujeres calvas
y hombres descastados.

Las aves cantaron:
Libertad y Patria,
Amor y Justicia.
¡Cómo sonríe Marx!
y lejos
Wall Street
esgrime un puñal.

Las grandes palabras
signos de patrañas,
huelen a cadáver
a molida sangre,
y enarbolan hambre.

Las grandes palabras
de oro,
los castos tecnólogos,
el hambre y su llaga,
la planificada
traición de metralla.

¡Ah, y para el pueblo
—fiel niño pequeño—
en cambio
de lomos y sesos,
los palos,
los huesos.

Y si el pueblo cae muerto
¡pues que viva el pueblo!

ANTENA DE LA NOCHE

A veces ruje en la noche mi pena,
que todo lo encadena
que todo lo condena.

A veces soy de roca o soy de arena:
desierto lívido de luna llena
libertad cotidiana de cadena en cadena.

Lirio de sangre que en mi pecho sueña,
¡ay mi pena! ¡ay mi pena!
que en la noche levanta su lúgubre antena,
sufrir me manda morir me ordena.

BUSQUEDA

Entre paredes antiguas
y campanas
lugareñas;
entre lampos infantiles
y ternuras ya marchitas
escondidas en poemas
balbucientes,
divago en busca de mi alma.

A ver si el viento la encuentra
marchita sobre el camino.
A ver si me la rescata
una paloma en su pico.

Yo la espero tantos años,
moribundo.
Si no viene a despertarme,
decid al fantasma errante
que la busco.

MILAGRO

Es muy grande el mundo;
es inmenso, inmenso.
Sin embargo, tiene
las puertas cerradas.

Mas tu, madre mía,
llevas en los ojos

dos grandes ventanas
desde cuyas luces
atisbo la vida.

El mundo es hermoso,
pero siempre está
sordo, ciego y mudo.

Y tan solo tú,
dulce madre mía,
renaces en mí:
imagen
y música;
palabra
y luz.

APOCALIPSIS

Hay términos
—Justicia y Libertad,
Amor y Paz—
tan antiguos como el mundo,
el sufrimiento del hombre,
los versículos de Dios.

Nunca, sin embargo, nunca nos hicieron
amarlos y temerlos tanto como hoy.
Cobijados ellos están en los pechos
calientes de sangre.

Pero también muchos están esparcidos
por regiones que dejaron de ser libres,
frente a las bocas terribles
de los fusiles,
de los misiles.

¿Cuántos siglos, cuántos
habrán recorrido
desde ayer hasta hoy
con igual pasión?

Solo se sabe
que hoy los manejan
extraños seres,
metal y fuego.

Homicidas
y deicidas.
Cómplices del átomo,
enloquecido apocalipsis
por cuya tragedia
en algún rincón del mundo
donde el sol proyecta
su sombra amarilla,
llorando está Dios.

LOS CHOLOS

Nosotros somos cholos
—sangre de puma y cóndor—
tal vez los mas altivos,
quizás los mas heridos.

Los recios cholos kollas
que visten ponchos grises,
embriagan el charango
y hablan el castellano
como mascando piedras.

Somos cholos que parlan
el kechua afrodisíaco
rociando en dulce koka
y en sincopados giros,
el agresivo aymara,
sabor a pez lacustre.

Los cholos de la puna
que se cuecen al sol
y juegan con la luna.

¡Los cholos, los cholitos
llenando con su sangre,

como ríos,
nuestra tierra!

ARBOL DERRIBADO

Yo tuve en el corazón
un árbol enhiesto:
me cubría la lluvia
que llegaba
desplegando
una fresca música antigua
por los cielos cristalinos.

Hoy tengo en el corazón
un árbol derribado
al que la noche prende fuego
con la tea de las estrellas.

¡Un árbol derribado
que llora noche y día
sin dar ni recibir vida!

ALA Y DIALOGO

Con asombro
al mar me asomo.
Soy un hito racial.

Aquí el mundo se hizo
con polvo de sal.
Arriba, con polvo de piedra
solar.

Desciendo del altiplano
—sideral y mitológico—
desde cuyos altos hombros,
entre nieves y relámpagos,
partí al sueño de volar.

Pienso frente a la inmensidad,
en el trance de dialogar
entre la montaña y el mar.

EL TIEMPO Y SU GRAN CADAVER

Al gran hermano César Vallejo lo han ungido
cotidiana semilla del temario:
unos a causa de que solo desde su encuentro
a expresarse atinaron, y los otros
para exhibirse con él encima de los techos;
y otros porque, en fin, solo a la vera de su nombre
que arde como su cuerpo
pueden sentir los hondos fulgores de la sangre.

"Pobre César", decíale llorando su madre
las únicas palabras que endulzaron sus lágrimas.

Dejadlo que crezca un poco mas en el milagro
donde luz nueva irradia para su alma.
Allá donde él tiene que levantar cúpulas doradas
y transformar a los ángeles en fulgurantes hombres.

Dejadlo que en una gran rosa de martirio florezca
y construya los nuevos esquemas de sus sueños.
Dejadlo dormir en el seno de la vieja materia
que conserva una estrella tatuada en su cabeza.

Que nos siga iluminando, sin embargo. la luz de su gran cadáver.
Aunque César no está vivo ni tampoco muerto
sino en trance de fulgor divino al filo del misterio
como fuerza profunda que retuerce
el sufrimiento humano
desde que germinando en las rocas sus semillas siguen
y su corazón niño cobija a Dios despierto.

Que sus fuertes alas todos los días crezcan y crezcan
hasta liberarnos de nuestra terrible soledad.

Dejadlo que él está luchando para no separarse nunca
de las llagas y lágrimas de su hermano el hombre,

pues está escrito que en nosotros viva la vida de su muerte
y que con laureles y espinas la gloria de César consagre
—clamando en salmos arrancados a las entrañas de la Vida—
EL HALITO SUPREMO DEL HOMBRE ARDIENDO EN LA
CIMA DEL TIEMPO.

CLAVE DE MI CANTO

Mi canción es triste,
ardiente y terrible
como una batalla.

Sube, sube
en la marejada
de la sangre;
baja hasta el abismo
de la nada,
pero no se expresa
por sí misma
sino desde labios
populares.

Mi canción es caos,
preludio del éxtasis,
fuerza de la piedra,
ulular del Tiempo
en alas del viento.

A LA SOMBRA DE UN ÁRBOL

Vivir es morir
minuto a minuto
asido a la sombra
patricia de un árbol;
y si éste no existe,
bajo la sombra de un árbol
pintado sobre la tierra.

CONFESION

Si todos se confesaran
—no con el críptico cura
sino con su propia sombra—
¡qué resplandores tendría
la noche incommensurable!

PARABOLA DEL ANGEL CAIDO

Conozco los jazmines, los páramos, las teclas,
la existencia en sazón;
conozco la crugiente sal de los arrecifes,
el teorema lunar de los cisnes,
las dentelladas míticas del sol.

Conozco todo lo que nace y muere, se renueva y palpita,
lo que hace retroceder de sufrimiento hasta las raíces,
lo que no encuentra ya eco, ni imagen refleja, ni voces produce,
lo que está mas quieto que la Muerte, mas oscuro que el
pantano,
mas flagelado que la sangre del hombre clavado en su cruz.

Conozco también preguntas y respuestas,
lo que pudo haber sido y lo que vendrá.

Conozco el celo de la hembra de vientre infecundo
y el amor que corolas abre y salta del polen.

Conozco la luz que reptan en las pupilas de los muertos
y el mar que cual tambores los tímpanos golpea
y la loca alegría de los cielos
que cotidianamente nos embruja los ojos

Conozco el espiral camino de los gusanos,
la vibración de las plumas que se convierten en alas fugitivas,
las paredes de las noches por agujas siderales perforadas,
el amor de los ángeles y los niños y las rosas y los nardos
y el péndulo que nos ciega y cercena los brazos.

Conozco los rasca-cielos y las chozas miserables,
las ciudades y los roquedales.

Conozco todo lo que nos pisa y nos tritura
y la mano que nos bendice y nos estrangula.

Ay!, conozco, conozco
lo que remedio no tiene ni espera milagro,
el vértigo sin cesar del HOMBRE, el azufre del rayo;
el paso quebrado, la raíz postiza, el nervio roto,
la luz morada, la muerte blanca en las esferas de los ojos
y todo lo que Dios crea y re-crea en su corazón sin fondo.

¡Ay, conozco, os conozco
llagas de Job. tempestad de lágrimas, implacable aullido del lobo!

DRAMA

Eran todos pecadores,
pero no se parecían.
Cada uno pecaba
por su propia cuenta:
unos con sus coitos rituales
y otros con sus diarias orgías.

Pero pecaban contra los preceptos
a menudo sin ninguna alegría,
a veces solo por matar el tedio,
o combatir el insomnio como fuera.

A algunos se les va huyendo la sangre
con el día y la noche que no pueden
encajar en su drama.

RAICES

Yo discurro entre leones de arena
y olas estrepitosas.
Yo busco la confianza de los altos cactus
y me poso en los peñascos cubiertos de nieve,
como un raro peregrino
que ha perdido el rumbo.

Pero nunca, por mucho que me afane,
puedo zafarme del límite
en que me parieron,
en unos parajes de centurias y de nubes,
un Lago fabuloso
y la enhiesta resaca
de la sangre implacable.

RADIOGRAFIA DEL HOMBRE

Tú no eres mas que un denso nubarrón polvoriento
Nada mas. ¡EL HOMBRE! ¡Un hombre!
No quiero reconocerte.
Prefiero roer, callado,
en un pozo de sombra álgida,
la semilla pavorosa
que de tí mana, sin tregua.

Ahí estás.

Te veo por un pérfido resquicio
devorando tu sangre combativa,
en un tejido de instintos cautivo.

¡El lobo, el viejo lobo
ha despertado, aullando, de tu fauce!

Pero no creo en tí.
Nunca he creído. Nunca.
¡Ay, no voy a creer!

Gusano sinuoso de hierba,
piel de seda,
chispa obscena
de pedernales frotados
en milenarios paraísos turbios.

Ah, padre putativo,
protagonista lúbrico,
maniático del sexo y de la guerra.
Rudo soplo genético,
padre crucial, lunático,

carnívoro y primate
desprendido del pus
que, gota a gota, va cayendo de las estrellas.

Sin embargo,
hermano Caín,
corderito Abel,
como nadie al paso me sale
desde la entraña de la tierra
ni desde el fondo de mis huesos,
yo te convoco, camarada,
del arrabal, siervo del hambre,
el palo, la bala y el miedo
en una babélica esquina apoyado,
para decirte, a pedazos de pan negro,
¡cuan inmensa y cruelmente te amo yo
con mi existencial desesperanza atroz!

UN GRANO DE ARROZ

A fuerza de intentos milenarios, vértigo
de panes robados,
cuando eran mas digestivas
las populares urgencias;
a fuerza de aquellos humildes que siempre
pagan por todas las culpas,
escapan a la calle
y no regresan nunca;
a fuerza vital de pordioseros cojos
que se detienen frente
a clausuradas puertas
con trancas y cerrojos,
llegamos hasta aquí sin saber cómo
los que hemos recorrido por raras avenidas
pobladas de silencio
desde tiempos lejanos
con máscaras de seres pavoridos
y colmados de viejos pañuelos los bolsillos
y pedacitos de tiempo inscritos

en mármoles inmortales
y papiros ilegibles.

Nadie sabe el ramal de nosotros los extraños
ni nadie hasta qué linde nos marchamos.
Pero sobre las piedras que pisamos
con nuestros rotos zapatos,
ha empezado a brotar sangre.

Y este parece ser el fidedigno mensaje
del exclusivo grano de arroz que nos agita
al pie del holocausto de pantanos,
hornos de la tragedia
y mártires sin nombre.

¡El grano de arroz con el átomo apocalíptico
en que palpita el corazón prodigio
del pueblo enfurecido!

¡Sabedlo! Viet-Nam ha llegado a la cumbre mítica
donde resuenan los salmos antiguos, heroica
herida victoriosa de la Historia.

Es el pueblo: es el niño y el titán,
el árbol y el rosal,
el guerrillero amor,
el sutil loto en flor,
el carrizo y el fusil,
la fe de Ho Chi Min.

Viet Nam es una llaga en nuestros pechos
de duros visionarios.

El gránulo de arroz que en la sangre ha reventado
desatando las místicas patricias,
las raíces del alma.

Viet-Nam libre está en el corazón del proletariado,
con las banderas del mundo llevadas en triunfo
saludando su heroica pasión de niño invicto
y su garra racial de viejo mito.

¡VIET-NAM: pueblo relámpago inmortal, sangre enhiesta,
proletaria esperanza del hombre sin fronteras
capaz de vivir solo en la alborada
crucial del Amor, la Libertad y la Justicia!

CAVERNA

En esa casa mísera, pobrísima,
molida a palos por los vientos y el agua dura,
antro de cuatro muros en desplome
del equilibrio, en el desamparo del espacio,
el óxido, la prole, la telaraña entraron.

Así fue el nacimiento también del hombre y su hambre
un día en que cayó barro negro de una nube,
pero a nadie le importa que la piedra trepide
y que en ratón u hormiga el habitante se torne.

¿A cuántos pasos del corazón y la barriga?...

Tal acontece con el que nace de tan viejo
de sufrimiento que no acierta a nadar siquiera
en el frío turbión que se encarbrita a sus pies,
que no sabe mascar el glúten que arroja la urbe
a su diente canino, ¡así prosperen los piojos!

No está la estación de la blasfemia en su proceso
ni fruta madura es la casa que se desploma
en bello movimiento de fuerza irresistible
si en un bocado de tierra el amor despierta
y cuecen el hambre entre el padre, el hijo
y el espíritu santo.

Pero ahí no hay piedad a flor de labio
ni existe amor en la tierra que se torne piedra
y tampoco milagro que trasforme a los dioses
en simples hombres y a los hombres en dioses pródigos.

Es así que en aquella casa pobre, pobrísima,
raíz cúbica de la angustia, jaula
de cuatro líneas hórridas, trampa del espacio
enloquecido, nace y muere la telaraña,
el viento quemante, el óxido, el agua filuda
y el hombre que se vacía por los ojos
para hundirse por todos los rincones del mundo
como una espada negra.

NOTAS PARA UN ESTUDIO CIENTIFICO DE LA TOPONIMIA QUECHUA

"... mandaba [el Inca a sus ministros] que, conforme a la cuenta y medida que se había hecho de la provincia, le pusiesen sus mojoneras y linderos, para que estuviese dividida de sus comarcas. Y porque en los tiempos venideros no se causase alguna confusión, ponía nombres propios y nuevos a los montes y collados, campos, prados y fuentes, y a demás lugares, cada uno de por sí, y si de antes tenían fuentes, y además lugares, cada uno de por sí, y si de antes tenían nombres, se los confirmaba, añadiéndoles alguna cosa nueva que significase la distinción de las otras regiones, lo cual es muy mucho de notar para que adelante veamos de dónde nació la veneración y respeto que aún hoy día tienen los indios a aquel los semejates lugares..."

Blas Valera, citado por el Inca Garcilaso en sus **Comentarios**, Libro V, Cap. XIV.

O. Introducción. Como se sabe, la disciplina que trata del estudio de los nombres de lugares se llama *toponimia*. En términos generales, ella se ocupa no solamente de las designaciones de las localidades, sino también de los nombres de los cursos de agua, de los relieves del suelo y hasta de las denominaciones de las calles y plazas de los centros de agrupación humana. A lo largo de la historia, el hombre ha sentido la necesidad de hacer tales designaciones, unas veces a partir de las particularidades topográficas más saltantes, y otras, en el afán de perennizar hechos y personajes sobresalientes. En la medida en que tales denominaciones responden a una necesidad vital de relación entre hombre y entorno, es natural que ellas, por encima de la variada gama de civilizaciones y lenguas, pasadas y presentes, posean características comunes que se repiten aquí y allá de manera constante. Siendo este hecho lo que podríamos llamar un aspecto universal que norma la creación de los topónimos, su estudio debiera partir de la

consideración previa de los mecanismos universales de designación, los que servirán luego como un poderosos freno que minimice las interpretaciones fastidiosas que comúnmente se suelen hacer: he aquí un primer limitante que, al par que constriñe, desbroza y sana el área de estudio, posibilitando un conocimiento más certero. Resultaría absurdo, sin embargo, desconocer o subestimar los mecanismos particulares de designación propios a una determinada civilización. Precisamente, gracias a ellos, los nombres de lugares revisten un interés psicológico, histórico y social, en la medida en que aportan el sello de los pueblos que los forjaron: en una palabra, reflejan el "lenguaje interior" de los diferentes grupos culturales. Pero hay que insistir que este lado particular, idiosincrático, de las designaciones, está no obstante gobernado por principios universales que subyacen a todo acto de nominación. Por ello mismo no debe perderse de vista el hecho de que las designaciones formuladas en el pasado han estado regidas por los principios de los que nos valemos hoy para formular —de manera espontánea las más de las veces y sistemáticamente en ciertas ocasiones—, nuestros topónimos y viceversa. Esto descarta de plano las interpretaciones disparatadas de quienes creen descubrir en los topónimos testimonios de hechos providenciales o semánticamente ridículos.

Uno de los aspectos, quizás el más importante, que hace de la toponimia un campo de estudio sumamente atractivo, comparable al de la arqueología, deriva del hecho de que los nombres de lugares encierran los elementos más arcaicos de una lengua y una cultura. Ello se debe, sin duda alguna, a que los topónimos gozan de una relativa permanencia a través de los tiempos. En efecto, tras la extinción total de una determinada cultura, al lado de las reliquias materiales de su ocupación, sobreviven a menudo aquéllos, en boca de los sucedáneos, dando testimonio de la presencia de civilizaciones remotas. Es así como en la actualidad, gracias al estudio de los topónimos, sabemos de la existencia de diferentes grupos culturales, de sus asentamientos, y del área geográfica que ocuparon. De este modo los topónimos son como verdaderos jalonamientos que evidencian los movimientos de pueblos a través de migraciones, conquistas y colonizaciones. Su importancia histórica, y particularmente lingüística, es por tanto obvia. Advuértase, sin embargo, que la calificación de "relativa perma-

nencia" de la toponimia es necesaria, puesto que los nombres de lugares también son susceptibles no solamente de distorsión sino incluso de suplantación, tal como se verá más adelante. Una vez más: lo que acontece hoy ha pasado igualmente ayer, y viceversa.

Tan interesante objeto de estudio, para ser verdaderamente serio, requiere del conocimiento de la historia social, política y económica de los pueblos. Pero también supone el dominio de otras disciplinas no menos importantes, entre las que sobresalen la geografía y, sobre todo, la lingüística. La toponomástica que prescinda del estudio interrelacionado de estas disciplinas está simple y llanamente condenada al fracaso, y, en el mejor de los casos, ofrecerá una visión unilateral e incompleta, cuando no distorsionada, de los hechos, como lo ha probado hasta la saciedad la práctica en el pasado y como lo vienen probando en la actualidad los estudios parciales sobre toponimia en nuestro medio.

De las disciplinas mencionadas, fue la lingüística la que seguramente tardó bastante en reclamar sus derechos, motivada fundamentalmente por su reciente desarrollo. De allí que los estudios toponímicos estuvieran en manos de geógrafos e historiadores, cuando no de meros aficionados. Hija de la necesidad, surgida por la carencia de testimonios materiales, los estudiosos de las antiguas civilizaciones se vieron obligados a hacer de ella, en muchos casos, la fuente solitaria de consulta en el afán por develar el pasado. Ello explica por qué los tratados sobre la historia y evolución de las diferentes civilizaciones conllevan entre sus primeros capítulos algunos párrafos destinados a la toponimia. Los lingüistas, por su parte, limitados por su propia disciplina y preocupados prioritariamente por el estudio inmanente de la lengua, no intervinieron sino tardíamente en el afán común por desentrañar los misterios que encierran los nombres de lugares. Es sintomático por ello que solamente los historiadores de lengua y los practicantes de la geografía lingüística hayan terciado en el escenario¹. Con la participación de la lingüística, la toponimia adquiere mayor rigurosidad. En efecto, esta disciplina constituye, como se verá, uno de sus pilares más sólidos. Y es que ella actúa co-

1. Cita obligada merecen aquí, por mencionar sólo dos ejemplos de los más representativos, Menéndez Pidal (1968), para la toponimia prerrománica hispana, y Dauzat (1951), para la toponimia francesa.

mo un poderoso agente que circunscribe y delimita aún más el objeto de estudio, proporcionando una labor de limpieza y despeje que, al par que contornea mejor el panorama, contiene y anula las interpretaciones fáciles y antojadizas que a menudo obsesionan aun a los más prespicaces.

1. *La toponimia quechua*. Concebida la toponimia en los términos delineados en la sección anterior, no será ciertamente una sorpresa constatar que, en lo que toca al lado quechua, ella se encuentra en un estado de verdadera incipencia. En efecto, aparte del interés que la toponimia quechua ha suscitado constantemente entre historiadores y geógrafos —que aun con la desventaja de no contar con los auxilios de la lingüística han tratado de ser rigurosos— el estudio de las designaciones quechuas ha estado librado por lo general al empeño interpretacionista de meros aficionados que, como era de esperarse, no hicieron sino confundir etimología científica con etimología popular². Gracias al desarrollo de la lingüística quechua hoy es posible inaugurar una etapa verdaderamente científica de los estudios toponímicos, conjugando esfuerzos con historiadores y geógrafos en el afán común por comprender mejor el pasado quechua. Ello permitirá, en el futuro, desbaratar las etimologías disparatadas de quienes, precisamente por la incuria de los especialistas, han hecho suya una disciplina que, como se dijo, encierra en muchos casos la única clave para el conocimiento del pasado.

Esta nueva apertura a la historia de los nombres de lugares es válida no solamente para la toponimia quechua sino también para la puquina, mochica, aimara, etc. Es fácil entrever la importancia que revestirían los estudios toponímicos relacionados con dichas lenguas, pues nos ilustrarían, proyectando estratos de ocupación diversos, las relaciones de expansión, suplantación y superposición que pautaron la historia de los diferentes pueblos, a través de migraciones, conquistas y trasplantaciones. Tales estu-

2. Un exponente prototípico de esta tendencia se encuentra incomparablemente resumido en el libro de Espinoza Galarza (1973), obra que demuestra hasta qué punto puede darse rienda suelta a la imaginación, inválidando de este modo un esfuerzo que, de otro lado, resulta verdaderamente desdichado. Sobra decir que no basta la buena voluntad.

dios, sin embargo, no siempre ofrecerán las mismas posibilidades de realización, pues en muchos casos las lenguas respectivas se han extinguido. Por suerte, en lo que se refiere a la toponimia quechua, se encuentra aún con uno de sus testimonios más valiosos: el documento irrecusable de la lengua misma que, pese a su fractura dialectal y a la sensible extinción de algunas de sus variedades, seguirá siendo la clave decisiva para la interpretación de los topónimos.

2. *Disciplinas de apoyo.* Tal como se adelantó en la primera sección, un estudio serio de la toponimia requiere del concurso interdisciplinario de geógrafos, historiadores y lingüistas. Veamos de qué manera.

La geografía constituye una disciplina de suma utilidad en la medida en que puede proporcionarnos mapas de variada índole. Y es que el toponimista debe conocer la configuración de los terrenos, la naturaleza de los suelos, amén de la situación topográfica en general. Por momentos requerirá incluso de la geología. El cotejo entre el significado del topónimo y la naturaleza o configuración de los suelos puede en muchos casos ser la verificación última de una determinada hipótesis.

La historia, de otro lado —especialmente la llamada arqueología histórica—, constituye igualmente una disciplina auxiliar de indiscutible valor. En lo que toca a nuestro medio, son de incalculable ayuda no solamente las crónicas, sino también las informaciones, memoriales, visitas, probanzas, padrones, etc. En estos documentos, localizables en los archivos, parroquias y municipios, el estudioso de la toponimia podrá encontrar consignados un sinnúmero de nombres de lugar, recogidos en la época en que aquéllos fueron redactados. Para muestra, baste un botón³. Gracias a las crónicas, hoy sabemos que *Cajamarca* proviene de *kasha marka*, es decir 'pueblo de espinas', y no de **qasa marka* 'pueblo

3. Otro ejemplo es el dado por Espinoza Soriano (1974), quien proporciona evidencias documentales que parecen probar que el nombre de Paramonga fue *Paramunquilla*. De ser así, el étimo tal vez sea **paramunqa qilla* (?), donde el primer lexema debe ser interpretado como participio de futuro del verbo 'llover' y no como simple forma futura, y *killá* 'mes' o 'luna'. Descartamos el étimo *paramun killa* porque, como se verá luego, existen razones poderosas de orden sintactico-semántico que descartan *prima facie* la interpretación de *paramun* como 'va a llover'. ¿Cómo concuer-

helado', como se pretende. Esto porque, desde las primeras relaciones, el topónimo en mención aparece transcrito como *Caxamalca* o *Caxamarca*, y como se sabe, los españoles de la época representaban el fonema /sh/ con la grafía *x* (otro tanto ocurrió con *México*, que respondía a la pronunciación nativa de *méshiko*; cf. más abajo).

Hay que advertir, sin embargo, que la fuente escrita no puede ser tomada en forma acrítica, puesto que, como se verá luego, no está libre de trampas de diversa índole, a veces muy sutiles. De allí que, como se dijo, ella sola no puede constituir evidencia segura. Para depurarla se requiere, pues, de los aportes de una tercera disciplina: la lingüística. El auxilio de ésta en la interpretación toponímica es, sin duda alguna, decisivo.

3. *Aportes de la lingüística.* La ayuda de la lingüística se manifiesta desde distintos ángulos. De éstos, acá veremos solamente algunos de los aspectos más importantes.

En primer lugar, dicho auxilio se presenta a través del conocimiento de la lengua, en este caso del quechua. Pero adviértase que aquí nos estamos refiriendo al *conocer* explícito de una lengua y no a un mero saber pasivo adquirido por la vía oral, es decir como idioma materno. En este sentido no estará demás recalcar que se puede muy bien saber quechua sin conocer explícitamente (analíticamente) su estructura; de otro lado, se puede perfectamente conocer el quechua sin tener que saber hablarlo necesariamente. La diferencia entre el saber y el conocer una lengua no parece muy clara ni convincente a la vista del lego, sobre todo entre los hablantes nativos de una lengua que, por el solo hecho de hablarla, reclaman para sí una autoridad indiscutible en materia lingüística, subestimando el conocer que un lingüista puede tener de la misma lengua.

da esto con *killa*? Como puede advertirse: una aberración semántica. Finalmente, la forma *Paramunquilla*, que también aparece documentada, puede explicarse como el resultado de una hipercorrección española de la forma *paramunqa*, que suprime una vocal, puesto que en otras ocasiones se la añade allí donde no la hay: tal el caso de *Ichma*, nombre antiguo de Lima, que también se da como *Ichima*. En el caso de *Paramunquilla* se creyó simplemente que la segunda *a*, estaba de más, cuando en realidad se parte del verbo *paray* 'llover'. Incidentalmente, casos de semejante hipercorrección abundan.

En lo que toca a la interpretación de los topónimos es fácil ver las limitaciones que implica el mero conocimiento pasivo de una lengua. En efecto, mientras la denominación sea cristalina, el hablante de quechua no tiene dificultades interpretativas. Y así, nombres como *Acomayo*, *Condorcunca*, *Runatullo*, *Yanacocha*, etc., son prontamente interpretados como 'río arenoso', 'cuello de cóndor', 'hueso humano', y 'laguna negra', respectivamente. Pero frente a designaciones del tipo de *Huamanga*, *Huancavelica*, *Junín*, *Lurín*, etc., ese mismo hablante nativo quedará perplejo y entonces recurrirá, como es práctica, a explicaciones de corte anecdótico.

En segundo lugar, no basta tener un conocimiento tradicional de la gramática quechua. Ausente en aquél la noción de estructura, es incapaz de proporcionar una herramienta de prueba eficaz, pues en ella, al no haber reglas sistemáticas, cabe literalmente cualquier explicación. Y así, no solamente los aficionados, sino también los cultos en otras esferas del saber, se muestran prontos a postular derivaciones y enlaces semánticos desprovistos de toda lógica. Entonces se dice, por ejemplo, que *Huancayo* proviene de *HuancaAyllu* ayllu huanca', sin parar mientes en el hecho de que no existe razón alguna para que, entre otras cosas, la *ll* haya devenido y. La ingenuidad arranca del desconocimiento del principio elemental según el cual los cambios fonéticos no ocurren al azar; por el contrario, están gobernados por reglas perfectamente sistemáticas que controlan las formas lingüísticas, muchas veces por debajo de su aparente "irregularidad"⁴. Como se puede apreciar, pues, la noción de sistema funciona aquí como un poderoso elemento restrictivo que descarta de plano toda especulación caprichosa. Y aun cuando la lingüística por sí sola no pueda en muchos casos dar con la etimología de tal o cual topónimo, ella nos habrá ayudado bastante con sólo señalar qué inter-

4. La observación es válida no solamente para el rastreo de los topónimos sino también para el estudio de los quechismos en general. De esta manera, interpretar, por ejemplo, *chullpa* como proveniente de *chuspa*, significa ignorar los mecanismos básicos que subyacen a todo cambio lingüístico. Aquí, el lingüista refuta al momento dicha explicación con solamente preguntar por qué, igualmente, *chasqui* no dio *challqui*. Incidentalmente, la voz es de origen aimara y no quechua. Como se ve: un pseudo-problema.

pretaciones *no* deben ser tomadas en serio, allanando de esta manera el camino para la búsqueda de otras piezas interpretativas.

En tercer lugar, la lingüística histórica y la dialectología nos enseñan, concretamente en lo que respecta al quechua, que éste no constituye una sola lengua sino, por el contrario, una familia de lenguas. Esta realidad, desconocida por unos y subestimada por otros, tiene implicancias determinantes para el estudio sereno de la toponimia quechua. Ignorarla significa parcializarse con un tipo de explicación que toma como punto de referencia únicamente una variedad quechua, en este caso el dialecto cuzqueño, que, por razones históricamente explicables, goza de relativo prestigio. Esta parcialización peligrosa trae como consecuencia la subestimación de los demás dialectos quechuas, los que, dependiendo del grado de ‘alejamiento’ de aquél, son juzgados como meras corrupciones o bastardizaciones de la variante cuzqueña o, en el peor de los casos, como variedades no quechuas. No es difícil verificar el hecho de que, hasta el presente, las explicaciones que se dan de las voces quechuas en general parten siempre de la consideración del cuzqueño como fuente originaria (vía González Holguín), cuando los estudios diacrónicos y dialectológicos del quechua han probado de manera contundente que el cuzqueño es una variedad más de esa entelequia que se llama quechua, y que por consiguiente mal podemos basarnos en él como si se tratase de la fuente originaria, así como al hacer un estudio del gallego o del catalán mal haríamos al derivarlos del dialecto de Castilla como la lengua “madre”. Todo esto, como se ve, tiene enorme importancia cuando se trata de estudiar la toponimia quechua. Lo que se quiere subrayar es que los topónimos bien pudieron haber sido creados en cualquiera de los dialectos quechuas y no solamente en la variedad cuzqueña. Como se apuntará luego, el etnocentrismo cuzqueñista de corte eminentemente garcilacista ha contribuido, en muchos casos, a la distorsión y hasta supresión de numerosos topónimos en otras áreas quechuas.

Finalmente, desde el punto de vista del significado de los topónimos, la lingüística nos ayuda igualmente sofrenando los arrebatos interpretacionistas del profano. Es así que, a lo que parece, los topónimos tienen universalmente una restricción sintactico-semántica consistente en que las designaciones están circunscritas

a los epítetos y a los nombres de personas (antropónimos que, históricamente, también se reducen a epítetos). Esto descarta de plano interpretaciones como las que se dan a topónimos como *Arequipa*, *Arica*, *Huamanga*, que dicen significar '¡sí, quedaos!', '¡sí, toma!', 'Huamán, ¡toma!', respectivamente; o las que se dan a *Churín*, *Huánuco*, *Llullan*, etc. como 'mi hijo', '¡muérete!', y '¡miente!', respectivamente; o, para abundar en esta antología del disparate, las que pretenden explicar *Chongos*, *Huancayo*, *Junín*, etc., como '¡corazón!' (i. e. *sunqu!*), 'Juan cayó', y 'Jujj, dice' (i. e. *jujj, nin*), respectivamente. Aparte de las aberraciones fonéticas involucladas, lo cierto es que jamás los nombres de lugar están formados por respuestas, declaraciones, citas o imperativos y exclamaciones. Basta con mirar en nuestro derredor y observar qué es lo que pasa con las fundaciones o creaciones de pueblos que se hacen: ingenuidades como las citadas están ciertamente ausentes al momento de firmarse las actas de fundaciones o al sugerirse la nomenclatura de calles y plazas. ¿O es que se está a la caza de expresiones que circunstancialmente son dignas de perennizarse? La respuesta negativa es obvia. Por lo que debemos concluir que, desde el punto de vista sintáctico-semántico, los topónimos sólo pueden estar constituidos por construcciones nominales o, en todo caso, por oraciones nominalizadas, pero jamás por otros recursos sintácticos. No reconocer esto implica seguir aceptando explicaciones anecdotistas rayanas en el delirio.

Como se habrá podido apreciar, el rol que juega la lingüística en la interpretación toponímica es decisivo. En las secciones siguientes abordaremos algunos de los principales problemas que pueden ser obviados mediante la intervención oportuna del lingüista.

4. *Diversificación local*. Como ya se adelantó en la sección precedente, uno de los problemas con los que el toponimista se enfrenta es la diferenciación dialectal. Los cambios inherentes a todo sistema lingüístico adquieren diversas modalidades de acuerdo al espacio, configurando los distintos dialectos que integran una lengua. Un conocimiento de la dialectología quechua preparará al estudioso de la toponimia permitiéndole la posibilidad de hacer un discrimen entre aquellas formas que son nativas al área y otras que, por su "anormalidad", que resulta del contraste con

la variedad local, no pueden ser sino explicadas como formas provenientes de otras zonas. Esto es así porque, normalmente, los topónimos no pueden excluirse a los cambios fonéticos que afectan al común del inventario léxico de una lengua. Aquí radica justamente el gran valor heurístico de la lingüística, pues las reglas que gobiernan la diferenciación dialectal son, lo dijimos ya, rigurosamente sistemáticas. En virtud de este carácter precisamente, dado un topónimo cualquiera, puede tranquilamente predecirse la forma fonética que adquiriría de acuerdo con las diferentes áreas dialectales. Esta facultad predictiva puede en muchos casos bastar para descartar definitivamente todo intento de explicación arbitraria. Hechas estas observaciones, pasemos a ilustrar ahora de qué manera la dialectología ayuda al toponimista.

Para ello, tomemos como ejemplo típico el topónimo *Huancayo*. Son muchas las interpretaciones que se dan a este nombre, queriendo que signifique, fantasiosamente, desde pueblo de 'tunas' hasta llegar al clímax del absurdo con 'Juan cayó'. Una interpretación menos descabellada, pero no por ello desprovista de todo fundamento, es aquella según la cual *Huancayo* sería una contracción de *Huanca Ayllu*. En realidad es fácil entrever que, de no recurrirse a la dialectología, no habría límite posible para semejante derroche de interpretaciones. Pero afortunadamente el conocimiento dialectal de la región nos libra de ello. En efecto, basta saber que, fonológicamente, una de las características más saltantes del quechua huanca es la elisión del fonema */q/, que desaparece no sin antes dejar su "huella" en la vocal precedente, la misma que se torna larga. Este alargamiento vocálico desaparece en posición final ante pausa, pero se mantiene en otros contextos. Así, pues, se dice *Huancayuuta* 'a Huancayo', pero, libre de flexión, la palabra se da simplemente como *Huancayu*, es decir con la *u* final breve. Ahora bien; en vista de que el hablante de español no percibe normalmente diferencias cuantitativas vocálicas, el topónimo en cuestión fue tomado sobre la base indiscriminada de tales ocurrencias (transcritas en un primer momento como *Guancayo*, pues la usanza era por entonces representar el fonema /w/ seguido de /a/ por *gu*), con la consiguiente apertura de la vocal final inacentuada (es decir, el cambio de *u* en *o*), que es una regla sistemática de la fonología española.

Pero, ¿qué importancia puede tener la distinción entre una *u* breve y una *uu* larga? La respuesta está dada por el hecho de que la aparición de una *uu* obedece a la caída de una **/q/* final. Esto permite entonces postular un étimo **wanka-yuq*; forma que, a no dudarlo, resulta familiar al oído del hablante quechua de otras áreas, pues ahora es relativamente fácil descomponerla en una raíz *wanka* 'mole granítica' y el derivativo *-yuq*, que marca una forma de posesión, y que puede traducirse como 'el que tiene', o simplemente '(lugar) con'. De donde resulta que la significación de *Huancayo* es simplemente '(lugar) que tiene una mole granítica', y esto concuerda perfectamente con las leyendas que circulan por el valle: en lo que ahora es la plaza de Huamanmarca existía en efecto aquella mole granítica —es decir, una *huanca*. Y así, como Huancayo, abundan los topónimos que responden a una construcción semejante; son testigos: *Huallhuayo* 'lugar con (que tiene o donde hay) culén', *Hualaoyo* (procedente de **walaqu-yuq*) 'lugar donde hay flores de *hualao*', Retamayo 'lugar con retamas', etc. ¿Más pruebas? Si la terminación *-yo* no proviniese de *-yuq* sino simplemente de *-yu*, o que no fuera ni siquiera una desinencia sino parte de la raíz misma, entonces hay que preguntarse por qué el hablante de quechua huanca dice *Huancayuuta* 'a Huancayo', alargando la *u* final, y no simplemente **Huancayukta* (dado que la marca del acusativo es siempre *-kta* cuando la base acaba en vocal breve). No hay duda, pues, que la *uu* larga es testimonio incuestionable de la antigua presencia de una **/q/* final extinta. ¿Todavía mayores evidencias? Basta preguntar a un hablante de quechua jaujino cómo dice 'mañana voy a Huancayo', y entonces aquél dirá sin vacilaciones *walaymi Huancayuqta lishaq*, es decir proporcionándonos la forma *-yuq*, justamente aquella que habíamos predicho a partir de las evidencias internas al quechua de Huancayo. La explicación es pues concluyente. Decir que la **/q/* que aparece en el dialecto jaujino o el alargamiento de *u* que se da en las formas huancaínas son meras añadiduras es simplemente desconocer la naturaleza sistemática de los cambios fonéticos. Y es que la **/q/* no cae jamás en el jaujino, al par que en Huancayo y Concepción desaparece. En fin, quien postule el étimo *Huanca Ayllu* tiene que explicar por qué no se tienen igualmente **Canchayo*, *Chancayo*, **Janjajo*, etc., en lugar de las formas

familiares *Canchayllo*, *Chancayllo* y *Janjaillo*, respectivamente. Como se ve, el poder heurístico de la fonética no admite escapatorias.

Consideraciones semejantes hacen posible descartar las interpretaciones que se da a topónimos como *Sicaya* y *Chongos*, postulándose **siqay* '¡sube!' o **likay* '¡mira!', para el primero, y *sunqu* 'corazón', para el segundo. Dejando de lado las aberraciones semánticas involucradas, no hay ningún fundamento fonético para tales etimologías. Así, pues, de haber sido **siqay* la etimología de *Sicaya*, la forma patrimonial huanca hubiese sido **si'ay*, ya que, como se dijo, la **/q/* cae en el huanca; de otro lado, si la forma originaria hubiera sido **likay* entonces habría que preguntarse por el cambio de la inicial *s* en *l*, que jamás se da como regla en los dialectos quechuas. Todo esto, aparte de la enigmática *a* final, que no habría manera de explicar. Insistamos: lo que no debe olvidarse es que los sonidos no se quitan ni añaden de manera caprichosa; antes bien, todo cambio está regulado perfectamente. De otro lado, si **sunqu* fuera el étimo de *Chongos*, entonces lo normal habría sido esperar una forma nativa *shun'u*, como en efecto se la registra con el significado común de 'corazón', o mejor, 'entraña'. ¿Cómo explicar entonces el cambio de *s* en *sh* y éste, a su turno, en *ch*? No hay la menor evidencia en favor de tales cambios; o, mejor todavía, las evidencias van en contra de ellos. Fuera de todo esto, ¿qué hacer con la *s* final de *Chongos*? ¿Se tratará del plural español, pues a veces leemos *los Chongos* en las crónicas? Evidentemente no; se trata, en cambio, del sufijo derivativo *-sh*, que indica propiedad o característica⁵. Y como quiera que en quechua el sonido *g* es producto de un cambio a partir de */k/*, no hay duda de que el étimo de *Chongos* fue **chunkush*. Hasta aquí en lo que respecta a la forma fónica de *Sicaya* y *Chongos*.

Como se ha podido apreciar, gracias a la lingüística, en el primer caso, se puede al menos descartar supuestas hipótesis, aun cuando luego nos quedemos con el enigma toponímico en pie. En efecto, *Sicaya* sigue siendo un misterio, y lo más

5. Este sufijo, todavía bastante productivo en el quechua del valle del Mantaro, se encuentra totalmente petrificado en algunos topónimos de otras áreas, como lo prueban *Huaylas*, *Pampas*, *Parinacochas*, etc.

probable es que se trate de una voz de origen aimara, cuya forma originaria fue quizás **sisikaya*, nombre que transcrito como *Sisicaya*, recurre en Huarochirí y en el altiplano, zonas ambas de hablas aru. La contracción de *sisikaya* en *sikaya* no sería del todo anormal, aun cuando se trate de un cambio esporádico. En este punto lo ideal sería contar con una fuente escrita: de repente, en efecto, se trataba de *Sisicaya*⁶. Pero aun aquí no acabaría la pesquisa. Todavía quedaría el enigma semántico del vocablo, tarea de suyo difícilísima y quizás imposible. Por lo que respecta a Chongos, como quedó aclarado, no hay duda de que la forma originaria fue **chunkush*. Se sabe el significado del sufijo *-sh*; queda entonces por explicar la significación de **chunku*. Un posible candidato es 'terreno húmedo', según la interpretación que se le da al término en las localidades aledañas. De aceptarse dicho contenido, el significado completo de *Chongos* sería 'lugar caracterizado por poseer tierras húmedas'. Corresponde entonces a la geografía corroborar esto; y hay posibilidades enormes para tal confirmación. Restaría decir que el cambio de **chunkush* a Chongos se explica como un producto de la adaptación del vocablo original a la pronunciación española⁷.

Los ejemplos vistos son suficientes, creemos, para convencer al más escéptico de la ventaja enorme que significa contar con los aparejos de la lingüística. Su labor clarificadora es terminante.

5. *Adaptación española.* Otro de los grandes problemas de la toponimia quechua es el relacionado con la suerte que los nombres de lugar han corrido a partir de su asimilación

6. Fue Waldemar Espinoza quien llamó nuestra atención sobre esta forma, que luego encontramos leyendo el manuscrito de Avila. De paso, en un documento del año 1582 ya se registra la forma *Cicaya*, lo que estaría indicando que la contracción, de haberse producido, fue tal vez anterior a la llegada de los españoles.

7. Todavía queda por explicar el cambio de /k/ a g, pues la sonorización del fonema velar, si bien en la actualidad bastante propagada en el valle, está ausente en el sur de la margen derecha del Mantaro, justamente allí donde se encuentra el distrito en mención. Lingüísticamente no hay razón valedera para que dicho cambio pueda achacarse a la "corruptela" española, como a cada momento nos lo recuerda, aunque sin mayor fundamento, el Inca Garcilaso.

dentro del castellano. Razones de espacio nos obligan a presentar acá solamente algunos de los ejemplos más saltantes que ilustran dicha problemática.

Aparte, pues, de su evolución interna en cada una de las variedades quechuas, los topónimos han tenido que adaptarse a la pronunciación española. En este punto también hay que señalar que los cambios motivados por dicha adaptación no han ocurrido de manera caprichosa; por el contrario, están determinados por las condiciones de estructura morfé mica y las reglas fonológicas del sistema de la lengua española. Dichas condiciones y reglas actúan como verdaderas cribas, de tal modo que la incorporación de elementos foráneos a la lengua se hace mediante un tamizado obligatorio, en virtud del cual se da el "pase" únicamente de las formas que satisfacen a tales condiciones. Se trata, en suma, de un conjunto sistemático de reglas de nativización que regula todo mecanismo asimilatorio. De allí que la adaptación de la fonética de los topónimos, o de cualquier vocablo, sea obligatoria y, por tanto, predecible. Un rápido cotejo de los sistemas fonémicos de ambas lenguas —quechua y castellano— nos permite señalar, a base de las diferencias advertidas, dónde se producirán los reajustes y cuáles serán los procedimientos de naturalización⁸.

En base a lo anterior, era de esperarse que uno de los fonemas más "difíciles" para el hispanohablante fuera la /q/ del quechua. Ya anteriormente se había tropezado con una lengua que ofrecía la misma dificultad: el árabe, pues éste posee también dicho fonema postvelar⁹. La solución del conflicto

8. Lo que no descarta la posibilidad de que, de vez en cuando, encontremos casos de aparente "falsa percepción", como el de (San Juan de) *Uchucuanico* (Canta), que, a estar por los datos etnohistóricos, proviene de *Ychoc Guanaco*, es decir **ichuq wanaku*. Cf. Locker y Piel (1975: 107-123). Lo propio ocurrió, al menos entre los primeros cronistas, con ciertos antropónimos, como el de *Challcuchimac*, que unas veces aparece como *Chilicuchima*.

9. Cuando la lengua de los tres indios tumbecinos capturados por el piloto Bartolomé Ruiz les parece a los españoles "una abla como aravigo", no se debería simplemente a una "obsesión arabizante" (pues los españoles llaman también *mezquitas* a los santuarios) de parte de los invasores, como pretende Porras Barrenechea (1967: 91, nota 50), sino más bien a que lo más notorio del quechua al oído español pudo haber sido justamente el fonema /q/, común también al árabe.

to, en este caso, como a su turno ocurrió frente al quechua, fue la sustitución de /q/ por /k/; y así se tienen *acequia*, *alquitrán*, *candil*, *jaqueca*, etc., del árabe *saqiya*, *qitrán*, *qandil*, y *shaqqa*, respectivamente. Semejante recurso se reedita frente a los topónimos quechuas que conllevaban /q/, y entonces el hispanohablante no tuvo más alternativa que replicarlos con /k/, representada por medio de la *c* ante *a* y *u*, y por *qu* delante de *i*. Los ejemplos de este tipo de sustitución abundan; baste con recordar los topónimos que conllevan la palabra *cocha* 'laguna', que, dependiendo de los dialectos, es *qucha* o *qutra*, siendo esta última la forma más arcaica; o los que están formados por *orco* 'cerro', que en quechua es *urqu* (aunque pronunciado *orqo*); o, en fin, topónimos como *Carhuapaccha*, que proviene de *qarwa paqcha* 'cascada amarilla', *Collota*, de *qulluta* 'mano de mortero', *Concho*, que procede de *qunchu* 'sedimento', etc.

Otra es la suerte de /q/ en final de palabra. Como se sabe, al sistema fonológico del español le repugnan las consonantes /p t k/ en final ante pausa. De allí que, frente a los préstamos que las contienen (galicismos, anglicismos), la solución automática consiste en su supresión, aun cuando no falten casos de tolerancia (piénsese en las alternancias del tipo *carné* y *carnet*). Pues bien; tal parece ser que en un principio los topónimos con /q/ final sufrieron el apocopamiento esperado: y así se lee en las crónicas *Lunahuana*, *Pachacama*, *Pacaritampu* (o *Pacaritambo*), etc., donde está ausente la /q/ final, pues las formas quechuas de dichos nombres son, respectivamente, **runa wanaq* (?), *pacha kamaq* y *paqariq tampu*. Lo propio ocurrió seguramente con *Lima* 'el que habla' o 'hablador'¹⁰. Precisamente el cronista Cobo menciona, hablando del caso de Lunahuaná, la propensión de los españoles hacia la supresión de la *c* final, es decir de /q/¹¹. Nótese que en todos

10. Dejamos en pie el problema de quién era el 'hablador' —Si el río o el oráculo instalado en Pachacámac. Fácil es advertir que dilucidación semejante resulta, a estas alturas, sumamente escabrosa.

11. El nombre *Lunahuaná*, dice el P. Cobo (1956: 292-293), "en la puridad de la lengua Inga es Runahuanac, que quiere decir hombre corregible, y los indios de la costa lo pronuncian Lunahuanac, y nosotros que no gustamos de muchos [sic] consonantes Lunahuaná, quitada la *c* [...]".

estos casos estamos frente a una situación diferente de la que vimos al tratar el topónimo *Huancayo*. Aquí dijimos que la caída de la /q/ final se debe a una evolución interna de la variedad huanca; en el caso anterior se trata de un cambio motivado por la influencia de una segunda lengua. Por lo demás, las fuentes etnohistóricas nos regalan transcripciones como *Límac*, *Pachacamac*, *Lunahuanac*, etc., y de otro lado, la lengua oral mantiene vigente aún, en la región sureña, la forma *paqariq tampu*. Es más, en algunos casos, el español peruano ha ido aumentando gradualmente su capacidad de tolerancia para con una /k/ final:¹² hoy decimos *Pachacamác* (con cambio de acento), y también *Rímac* (para designar al río), cuya *r* inicial es producto de una remodelación a base de la “pronunciación serrana”, como diría Cobo¹³. De paso, formas como *Límac*, *Lunahuánac*, e incluso *Lurín*, atestiguan el cambio de *r* a *l* que, según Cobo y otros indicios en el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, caracterizaban a la pronunciación de “los llanos”, y que, por otro lado, tipifican las hablas del Valle del Mantaro.

6. *Remodelaciones*. Otro de los cambios que han afectado drásticamente a los topónimos, en unas regiones más que en otras, es el proceso de remodelación de los mismos a partir de sus formas correspondientes en otros dialectos de mayor

Advirtamos, de paso, que la traducción que el cronista da del topónimo en mención es incorrecta, pues se trata de una versión interpretada a base de la sintaxis del español. En todo caso, *Lunahuanac* significaría, como quiere Garcilaso, “escarmentador de hombres”.

12. En vista de ejemplos como *Collique*, que tal vez provenga de **qulliq* (en González Holguín la *k* representa, por lo general, a la /q/) ‘diligente’ y *Viñaque*, que proviene de **wiñaq* ‘el que está en constante crecimiento’, parece que la aceptación de la *c* final ha traído como consecuencia, sobre todo en los bisílabos, el desarrollo de una vocal final de soporte. De haberse aceptado *Límac*, hoy habríamos dicho **Límaque*.

13. Vale la pena reproducir lo que a este respecto dice Cobo (1956: 292-293). “Y entre las otras letras que varían y truecan en su pronunciación los habitantes de los Llanos, una es la *R*, en lugar de la cual usan de *L* en algunas dicciones, como en esta de que vamos hablando, que por decir Rimac dicen Limac. [Este cambio se observa] a cada paso, porque si en un camino encontrando a algún indio que viene a Lima le preguntamos que adónde va, si es serrano dice, respondiendo en su lengua: Rimac-man, que quiere decir a Lima, y si es indio yunca Limac-man, poniendo *L* donde el otro puso *R*”.

prestigio, especialmente sureños. Y así, para referirnos solamente a la toponimia huanca, nombres como *Ahuac*, *Carhuapaccha*, *Colca*, *Huacrapuquio*, *Quero*, *Socos*, *Viques*, etc., constituyen restituciones más o menos aproximadas de topónimos patrimoniales como *Awaa*, *Alwapaacha*, *Ulla*, *Waalapukyu*, *Ilu*, *Shu'ush* y *Wi'ish*, respectivamente; formas todas que, a su turno, se remontan a **awaq* (malka) 'pueblo de tejedores', **qarwa paqcha* 'cascada amarilla', **qullqa* 'almacén', **waqra pukyu* 'manantial en forma de cuerno', **qiru* 'madero', **shuqush* 'lugar poblado de carrizales' y **wiqish* 'lacrimoso', respectivamente. Como se puede apreciar, se restituyen tanto la *c* o *qu* (que, como dijimos, es la versión española de /q/) como la *r*, que ha cambiado a *l* en la variedad local.

Proceso de remodelación semejante afectó, como se sabe, a la toponimia galorrománica durante la época de Carlomagno; en virtud de él se procedió a la latinización sistemática de las formas patrimoniales. Esto dio lugar a la existencia de dobles toponímicos, situación de la que se beneficiaron las formas restituidas, por ser éstas generalmente las que fueron adoptadas por la lengua oficial. Es precisamente por ello que, en el caso peruano, las formas genuinas, que todavía corren en boca de los lugareños, van extinguiéndose de manera sensible. Proceso tan nefasto sigue vigente, sin embargo, en muchos lugares del país. Basta con asistir a las notarías de la región y presenciar una declaratoria de herederos; pronto se verá cómo los secretarios cambian los topónimos locales de acuerdo al molde sureño¹⁴. La razón es sencilla: se sigue creyendo que las versiones locales son "corrupciones" de sus correspondientes sureñas. Actitud lamentable que atenta contra la integridad de la reliquias toponímicas¹⁵.

14. Según comunicación personal del lingüista Jorge Chacón.

15. El iniciador de la cuzqueñización de los topónimos fue indudablemente el Inca Garcilaso, pues, como se sabe, éste remodela muchos topónimos ajustándolos a la pronunciación cuzqueña. Para el cronista, la "corrupción" implicada es achacable las más de las veces a los españoles, pues se parte del supuesto —hoy rebatido— de que los topónimos quechuas derivan de la variante cuzqueña. En un trabajo futuro trataremos de demostrar que en este y otros puntos similares el Inca estuvo completamente equivocado.

Hay que destacar, pese a todo, que las remodelaciones mencionadas han sido, las más de las veces felices, pues se ha seguido muy de cerca el étimo; pero no faltan falsas restituciones, como cuando se postula *Huamancaca* (hoy Tres de Diciembre!), a base de *waman qaq* 'barranco del halcón', en lugar de *wamaq qaq* 'barranco raro', que fue sin duda alguna el verdadero étimo, a estar por la forma patrimonial *Wamaa*, que los naturales del lugar siguen empleando hasta hoy. Aquí, la vocal larga es una prueba irrefutable de la presencia anterior de */q/, y *wamaq* significa 'raro, extraño, nuevo'. De no aceptarse esta interpretación, que consideramos correcta, hay que explicar, por un lado, la caída de la *n* de *waman*, hecho que se descarta fácilmente a falta de una regla que tenga tal efecto, y por el otro, el surgimiento de la vocal larga¹⁶.

De lo dicho se desprende, pues, que en los casos de dobles, la forma patrimonial, que todavía pervive allí donde la lengua nativa tiene vigencia, es la única autoridad en materia de etimología. Referencia tan valiosa desaparece, sin embargo, cuando se pierde memoria de la lengua. De allí la importancia que reviste la consignación de todos los topónimos tal cual se dan en las hablas locales. Esto es pasado por alto por nuestros historiadores y geógrafos que, lejos de indagar por las versiones locales de la toponimia, recurren confiadamente a los diccionarios clásicos (Domingo de Santo Tomás y González Holguín), sin tener en cuenta que dichas obras no podían recoger el léxico de todas las áreas quechuas.

7. *Cacografía*. Aparte de las modificaciones que han sufrido los topónimos a causa de su adaptación en boca de los hispanohablantes, hay que señalar también las desfiguraciones de los mismos que, a partir de la representación escrita, han surgido como producto de una falsa lectura. Tal ocurre con las designaciones que etimológicamente contenían la secuencia *wi*, la misma que era representada por medio de la uve seguida de la vocal *i*, es decir *vi*. Como se sabe, a la llegada de los españoles estaba en práctica aún el empleo de la *v* con doble

16. Falsas restituciones más recientes son *Huayna Cápac*, *Iquitos*, *Maynas* y *Pachacútec*, en lugar de *Huaynalicuy*, *Iquicha*, *Maynish* y *Pacha Uti* (de **pacha qutu*), respectivamente, localidades todas del distrito de Chongos Bajo (Huancayo).

valor: como la vocal *u* y como la labial *v* (es decir /b/). El uso normaba el empleo de la *v* con valor de *u* en inicial de palabra, por razones de "ornamento". De este modo se escribieron *Vinchos*, *Viñac*, *Viques*, *Vitoc*, *Huancavelica*, etc., no porque los españoles escucharan una *ve*, sino que representaban en cada caso la pronunciación nativa de *wi*. Posteriormente, sin embargo, cayó en desuso el valor que *v* tenía como semivocal (es decir /w/), y, perdida la memoria de su uso, se la reinterpretó como si fuese una consonante bilabial escrita con *v*¹⁷. Lo propio ha ocurrido, de paso sea dicho, con quechuismos como *vicuña*, *vizcacha*, *yaraví*, etc.

8. *Evolución ulterior*. Finalmente deben señalarse algunos casos que ilustran los cambios sufridos por la toponimia debido a la evolución que experimentaron dentro de la lengua recipientaria, o sea el español. Incorporados al caudal léxico de esta lengua, algunos topónimos fueron arrastrados dentro de la corriente de innovaciones que afectaron a dicha lengua, fenómeno por lo demás completamente natural. Dos son los casos más notorios: la velarización de la /sh/ y el yeísmo.

A la llegada de los españoles, la lengua castellana aún poseía el fonema /sh/, representado por *j*, como en *oveja*, por *g*, como en *gentil*, o por *x*, como en *xerga*. La prueba concluyente de esto proviene precisamente de palabras como *uwish*, *shintil* y *shirga*, respectivamente, incorporadas a las diferentes variedades quechuas, las mismas que mantienen la /sh/ arcaica hasta el presente. Al consignar los españoles topónimos que portaban una /sh/ nativa, se valían de la *x* para representar dicho fonema. Y así se recogieron nombres como *Caxas*, *Ca-*

17. Un caso de extrema aberración es el siguiente. En la edición de *La Florida del Inca* de Garcilaso (1956: 356), no obstante señalarse explícitamente en los criterios seguidos durante su elaboración que en los casos de las grafías *U* y *V* "se usa siempre *u* para la vocal y *o* para la consonante" (p. XC), leemos *Veupacha* en lugar de *Ucupacha* 'mundo bajo'. Como puede deducirse, la persona encargada de la edición leyó mal *Vcupacha* y creyendo que se trataba de una errata (pues no era normal esperar dos consonantes iniciales, es decir *v* y *c*), reemplazó la *c* por *e*, cuando lo correcto era "modernizar" la *V* por *U*. Falsas lecturas similares se produjeron en la toponimia francesa, donde no solamente se confundieron la *v* con la *u*, sino también la *u* con la *n* y la *m* con *ni*. Véase Dauzat (1951: 65).

xamalca, *Xauxa*, etc. Más tarde, sin embargo, la /sh/ española devino velar, y aunque probablemente se siguieron escribiendo con *x* tales topónimos, se los pronunciaba ya con la jota, o sea Cajas, Cajamarca y Jauja, respectivamente¹⁸. Sólo después se eliminó la *x* con valor de jota, habiendo sido reemplazada por *j*. La reforma ortográfica respectiva tuvo feliz término en nuestro medio, si la comparamos con lo que ocurrió con la toponimia mexicana. Aquí, como se sabe, se siguió empleando la *x*, como lo prueban los topónimos *México*, *Oaxaca*, *Xochimilco* (pero nótese la alternancia entre *Xalisco* y *Jalisco*), etc. La preservación de esta *x* ha dado lugar, en este caso, a mayores aberraciones, pues olvidado su valor de *sh* y *j*, se la reinterpretó como la *x* actual, es decir como la secuencia /ks/, y así el lector ingenuo de la relación Sámano-Xerez tiende a leer *kaksamalka*, del mismo modo en que los de habla inglesa interpretaron México como *méksiko*. Y aún cuando la pronunciación nativa de *Caxamalca* o *Xauxa* se ha perdido, incluso entre los hablantes nativos de quechua, todavía *Caxas* se pronuncia en Huancayo *kashash*, o sea lugar espinoso’.

El otro cambio es el yeísmo, o sea el paso de /ll/ a /y/. Pero aquí, como se sabe, todavía seguimos escribiendo con *ll* aquello que se pronuncia con /y/. De esta manera, topónimos como *Aucallama*, *Carabayllo* (proveniente tal vez de **qarwa ayllu*?), *Chancayllo*, etc., se pronuncian con la semiconsonante, debido a la difusión del yeísmo en la zona costera. Una vez más vemos cómo los topónimos, incorporados ya dentro del sistema español, no se excluyen a los cambios que afectan a toda la lengua recipientaria.

9. *Estigma toponímico*. Como se dijo, los topónimos disfrutan normalmente de una relativa permanencia, aun cuando, por las razones expuestas en las secciones que anteceden, no estén libres de distorsión. Pero también son susceptibles de extinción. Esta puede tener variadas causas, pero por lo general ocurre cuando se producen contactos de lenguas y culturas diferentes. En la medida en que tales contactos se efectúan siempre

18. Otro tanto ocurría en España con los préstamos árabes que contenían una /sh/; son testigos voces como *jábega*, *jaque*, *jeque*, etc., que provienen de *shábaka*, *shah* y *sheih*, respectivamente.

dentro de una mecánica de dominación en la que una cultura se afianza a costa de la otra u otras, fácil es entrever que la lengua y cultura dominadas no puedan mantener su integridad y vayan en cambio siendo suplantadas por la lengua y cultura dominantes. Esta suplantación se hace por lo general en medio de una presión social y política violentas que, al par que legitima y justifica la cultura dominante, estigmatiza y condena la cultura oprimida. Consecuencia de ello es que, en nuestro escenario, lo indio devino sinónimo de atraso y degradación y, con él, su lengua. Para mitigar los cargos de conciencia, la cultura de la dominación recurrió al “culto del recuerdo”, ensalzando las excelencias y virtudes de un pasado cuidadosamente recluido en museos y archivos, cuando no en las oficinas de turismo.

Estigmatizada la lengua, igual lo fueron, muchas veces sistemáticamente, los topónimos. Como es de esperarse, allí donde el contacto lingüístico sigue vigente cunde el discrimen por todo aquello que suene a quechua. Es en estos lugares donde los ciudadanos ejercen con fruición el papel de verdugos manejando los topónimos como sinónimos de insulto. De este modo, llamar a un campesino, por el nombre de su pueblo equivale a una afrenta. Ante semejante hostilidad, los campesinos, encabezados por los vecinos “notables”, proceden a rebautizar los nombres de lugar en un afán desesperado por evitar el estigma, borrando de esta manera un legado ancestral invaluable. Es así como, por ejemplo, las localidades de *Llacuash Huá-chac*, *Pucucho*, *Yanacorrall*, etc., se llaman hoy Manzanares, El Mantaro y Los Angeles, respectivamente. Purga semejante no ocurre felizmente allí donde la lengua nativa ha desaparecido, pues, tras su extinción, se acaba también la situación de conflicto lingüístico. Es realmente emocionante constatar, por ello, la abundante toponimia quechua con que aparece jalonada la costa de Lima e Ica. No sería sorprendente constatar que, en muchos casos, los lugareños mismos ignoren la procedencia quechua de su toponimia: ¿qué mejor garantía de supervivencia?

Seríamos injustos, sin embargo, al señalar que la supresión aludida se debe únicamente a un mecanismo de defensa en respuesta al discrimen lingüístico. En efecto, en algunos casos fueron razones de eufonía las que determinaron la sustitución

ción toponímica, sobre todo en aquellos casos en los que las formas quechuas, pronunciadas a la manera española, evocan en la lengua recipientaria vocablos de contenido coprolático. Tal los casos de los topónimos que portan la raíz *qaqa*: localidades como *Cacas*, *Angascaca*, *Huamancaca*, todas ellas en el Valle del Mantaro, se llaman hoy día, respectivamente, La Breña, Angasmayo y Tres de Diciembre¹⁹. En estos casos, como se ve, se recurre a una nueva designación. Pero también, en otras ocasiones, se echa mano de la traducción. Son ejemplos: Tragadero, que reemplaza a *Millpun*, y, según Andrés Alencastre, Cerro Verde, que, pronunciado a la española, sería Caca, aun cuando en quechua resulte inofensivo: *Quimir Qaqa*.

10. *Balance final*. A la luz de estas breves anotaciones, esperamos que el lector habrá quedado convencido de la importancia que la lingüística juega en la interpretación y estudio de la toponimia. Juntamente con la geografía y la historia, ella desempeña un rol insustituible en el esclarecimiento de los enigmas que muchas veces encierran los nombres de lugar. Dijimos que sólo un trabajo multidisciplinario podría garantizar un estudio de veras serio de la toponimia. Como se vio, dichas disciplinas se ayudan mutuamente, aportando una las evidencias de que pueden estar desprovistas las otras. Quizás no se alivió suficientemente el oficio de la geografía, pero resulta obvio que, tras la verificación formal-semántica de los topónimos, todavía queda, para concluir con el trabajo, la constatación topográfica, y en esto la geografía tiene la última palabra. Aun aquí no debe sorprendernos, sin embargo, el que no siempre los topónimos estén motivados icónicamente. Hay también *Ayacuchos* en Venezuela y Argentina, *Cartagenas* en España y Colombia, etc. Incidentalmente, el Huáchac que hoy es *Manzanares* no tiene manzanas precisamente y fue bautizado de ese modo porque uno de los "notables" de dicho distrito tuvo la oportunidad de conocer el Manzanares de España.

19. Nótese que, en este caso, el causante directo de la sustitución fue la remodelación previa de dichos topónimos. De haberse respetado la forma patrimonial no habrían surgido problemas de eufonía, pues tales designaciones corresponden a sus variantes genuinas *A'ash*, *Angas A'a* y *Wamaa*, respectivamente.

Para terminar, conviene recordar que nuestra realidad toponímica es muy compleja. En muchos casos no siempre estaremos seguros de la lengua originaria en que se acuñaron los topónimos, pues el territorio nacional ha sido, por milenios, un vasto escenario en el que se dieron confluencias y recesos inevitables entre los diferentes grupos culturales que nos antecedieron. Concretamente, por ejemplo, en muchos casos el lingüista no estará seguro si tal o cual topónimo es de origen quechua o aimara. Ello porque, entre otras cosas, las dos lenguas poseen características estructurales comunes que hasta la fecha constituyen un quebradero de cabeza para los especialistas que no saben si ambas lenguas están emparentadas o no. En suma, pues, si bien la lingüística nos pone en mejores condiciones para el asedio de la toponimia, ella también, como cualquier otra disciplina, tiene sus limitaciones, por veces insalvables.

REFERENCIAS

- COBO, Bernabé 1956. *Obras completas*. Vol. II: *Fundación de Lima*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Gráficos Orbe.
- DAUZAT, Albert 1951. *Les noms de lieu; origine et évolution*. París: Librairie Delagrave.
- ESPINOZA GALARZA, Max 1973. *Topónimos quechuas del Perú*. Lima: Comercial Santa Elena, S. A.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar 1974. "El templo solar de Paramonga y los acuarios de Pachacámac. Dos incógnitas despejadas". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 3/2, pp. 1-22.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca 1956. *La Florida del Inca*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada, Estudio biobibliográfico de José Durand y edición y notas de Emma Susana Speratti Piñero. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKER, H. y PIEL, J. 1975. "San Juan de Uchucuanico: évolution historique". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 4/1-2, pp. 107-123.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón 1968. *Toponimia prerrománica hispana*. Madrid, Ed. Gredos.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl 1967. *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú*. Publicaciones del Instituto Raúl Porras Barrenechea. Lima: Librería e Imprenta "Minerva."

ASPECTOS DE LA SALUD PUBLICA Y LA DOCENCIA MEDICA EN LA UNION SOVIETICA

La Salud Pública en la Unión Soviética, se basa en la atención prioritaria, homogénea y gratuita. Están ocupados en ella más de 5'000,000 de personas, 830,000 médicos (casi la tercera parte de todos los médicos del mundo) y se realiza a través de dos Ministerios: el de Salud Pública y el de Seguridad Social.

Los Policlínicos:

La base de la atención médica la constituyen los Policlínicos. En éstos se atiende del 80 al 90% de la población, una parte de ellos en las grandes industrias o fábricas que tienen su propio policlínico.

En toda la Unión Soviética existen 40,000 policlínicos, y de acuerdo con el cuadro clínico, los enfermos son derivados a los hospitales generales.

Con la premisa de que la prestación de salud es homogénea

y gratuita en las quince repúblicas que forman parte de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, visité Leningrado, bellísima ciudad, con 4'500,000 habitantes, cuyo sistema de salud, parecido al de cualquiera de las demás repúblicas socialistas, sigue las directrices del Gobierno.

En esta nación, laboran: 29,000 médicos, 56,000 enfermeras, tienen 155 hospitales y 344 policlínicos. El Estado gasta casi 50 rublos por persona (más o menos seis mil soles), para Salud Pública. En 1913 apenas alcanzaba a 63 kopecs (45 soles).

Además de los policlínicos, funcionan:

1. Oficinas Médicas especializadas, que son los Dispensarios para Tuberculosis, Sífilis, Dermatología y otros.

2. Centros Urbanos de Consulta, para Cardiología, Oncología y otros.

3. Servicios Especiales, equipados con ambulancias, brigadas para infartos, brigadas para niños, transfusiones, etc. Estos siempre en relación con los policlínicos.

En los distritos y pueblos pequeños también existen policlínicos de consulta, con algunos servicios de especialización indispensables, tales como ambulancias, emergencia para infartos, brigadas para niños, transfusiones etc. Están en relación con los policlínicos y estos a su vez con los hospitales o centros de recuperación, desde los cuales regresan a los policlínicos de consulta para su control, en muchos casos obligatorio.

Profunda impresión me causó el Policlínico N° 48 de la ciudad de Leningrado, donde me informaron que hay seis del mismo tipo. Aquí 60,000 personas son atendidas anualmente por 87 médicos, 150 enfermeras, 67 auxiliares y técnicos, en 30 departamentos con especialidades como Medicina de diagnóstico, Gastroenterología, Endocrinología, Cardiología y otros. Secciones como Ginecología y Maternidad, Fisioterapia, Gimnasia Médico-curativa, etc. Laboran 7 médicos por cada 1,000 personas, 14 enfermeras por 1000 en un horario de 8 de la mañana a 9 de la noche, por turnos, en el policlínico y en visitas domiciliarias. No tienen servicio de Pediatría, ya que para la atención de los niños existen policlínicos especiales. Tienen adjuntos 3 dispensarios: de Tu-

berculosis, Dermatología y Venereología. Además una ligazón con la Academia de Medicina, 6 Centros Docentes Superiores, 27 Institutos Científicos, Servicio Docente y de Perfeccionamiento. Diariamente se atienden 3,500 pacientes. El número de pacientes por hora depende de las especialidad, pero generalmente varía entre 3 y 5 pacientes.

Los Hospitales

En cuanto a los hospitales, para cada 10,000 habitantes hay 119 camas. Para el quinquenio 1976-1980 han planteado la construcción de grandes hospitales, así como la reparación y reconstrucción de los hospitales viejos, además de la construcción de un hospital gigante para 2,000 pacientes con tuberculosis.

La más hermosa cualidad del Sistema Socialista de Sanidad, es la ausencia de relaciones mercantistas entre el médico y el paciente. Las relaciones entre los médicos, las enfermeras, el personal auxiliar y los que necesitan y reciben atención médica, son muy naturales y cordiales. El personal médico ejerce su autoridad consecuente y firmemente, pero sin el profesionalismo arrogante que separa al médico del paciente en otros países.

Hé observado que en la Unión Soviética, el individuo no necesita estar lo suficientemente enfermo para ser hospitalizado, lo más importante es la prestación

del servicio médico con anticipación. Los reconocimientos médicos obligatorios y sistemáticos, contribuyen a prevenir las enfermedades.

La Mujer y el Niño:

La atención de la salud de la mujer y el niño, merece un especial cuidado. Creo que en ninguna otra sociedad se le presta mayor asistencia a la mujer embarazada, pues, aparte del servicio médico gratuito, ella tiene su salario pagado en un 100% y descanso 56 días antes del parto y 56 días después. Los exámenes médicos son regularmente practicados desde el tercer mes del embarazo; y tan pronto como la madre regresa a su hogar después del alumbramiento, el médico y la enfermera deben visitarla para darle a conocer el régimen de cuidado del recién nacido.

El cuidado de la salud del niño es tan importante que las estadísticas son elocuentes, pues existe un incremento de nacimientos y la mortalidad infantil llega a solo 17 por 1000.

Para la atención de los niños existen policlínicos infantiles con capacidad suficiente. Cuentan con 5,000 camas en los sanatorios infantiles, y fuera de la ciudad 250,000 niños son atendidos anualmente.

Los Ancianos:

Los ancianos son atendidos por intermedio del Ministerio de Seguridad Social, mediante con-

troles médicos obligatorios y un cuidado especializado en los hospitales geriátricos. La esperanza de vida, que antes de la Revolución alcanzaba un promedio de 33 años, hoy llega a 72 en Leningrado, el nivel de vida más alto de toda la Unión Soviética que llega a 70 años.

En los países en desarrollo las legislaciones que los amparan son todavía incipientes. Apenas se empieza a entender el problema, incorporando muy pequeñas medidas, que están lejos de otorgar a los ancianos la protección integral a que tienen legítimo derecho. No obstante los grandes progresos alcanzados en geriatría y los nuevos conocimientos sobre los diversos desajustes sociales, psicológicos, familiares, económicos que agobian a centenares de miles de ancianos en el mundo en desarrollo, aún se "camina a tientas" en la implementación de acciones que coadyuvan a mejorar su condición física y espiritual.

En la Unión Soviética, una amplia red de Instituciones, hospitales y casas de reposo, sirven para proteger y llevar la felicidad a los ancianos en los últimos años de sus vidas.

Los enfermos psiquiátricos:

Nada evidencia tan claramente la esencia de un sistema Social como la ejecución de un programa intensivo del cuidado de la salud psíquica y física de sus ciudadanos y en particular de sus enfermos y retrasados

mentales. Es en esta esfera donde se manifiesta el humanismo del sistema soviético de Sanidad. La preocupación por los enfermos mentales en la Unión Soviética, no se manifiesta en las expresiones huecas de compasión, sino en la única expresión valiosa, en el cuidado humano, en la bondad y en el afán de hacer todo lo posible para que éstos enfermos se conviertan en ciudadanos útiles a la sociedad. Existen hospitales y servicios con personal altamente especializado y seleccionado. En 1969, fue publicado un libro *"Informe especial: La primera delegación de psiquiatras norteamericanos en la URSS"*, con la declaración emitida por un nutrido grupo de psiquiatras norteamericanos, encabezada por Stanley Yelles, que luego de visitar más de 25 centros psiquiátricos en Moscú, Leningrado, Kiev y los distritos rurales de Ucrania, en forma unánime subrayan que el cuidado por los enfermos mentales en la URSS, tiene un carácter multilateral y continuo. En el informe se señala: "Por cuanto el principio básico de la psiquiatría soviética es la observación permanente, el cuidado por el enfermo independientemente de si el paciente se queda en un centro especial o se traslada a otro, o pasa al cuidado de los dispensarios regionales. Cuando el paciente vuelve a su hogar, el psiquiatra lo visita en casa". Y más adelante señala: "En los Estados Unidos hasta ahora, tales visitas se consideran una inno-

vación, en cambio el psiquiatra soviético corriente, ocupado en un dispensario psiconeurológico, debe hacer por lo menos unas 20 visitas al mes. La palabra "innovación" apenas es adecuada para este caso, si tenemos en cuenta que los honorarios de un psiquiatra por una consulta particular, son de 25 dólares o más. Las consultas a domicilio (son pocos los psiquiatras que aceptan visitar a los enfermos, puesto que el tiempo es muy valioso) son mucho más caras". Pero como señalan los expertos norteamericanos, estas visitas a domicilio como todo el "servicio médico en la Unión Soviética se efectúa gratuitamente y se paga a cuenta de los fondos sociales". Gracias a ésta preocupación continua y personal como lo señala la delegación, es que se descubren las desviaciones psíquicas a una temprana edad, lo que permite comenzar oportunamente el tratamiento. Los pacientes son enviados a la clínica correspondiente. "El ser enviado a clínica especial no se parece a la práctica en los Estados Unidos, por cuanto al mismo tiempo se envía el historial médico y la observación atenta del paciente, continúa. El policlínico no es una organización pasiva, que espera a que los pacientes acudan a él". "Si el paciente después de recibir la citación no va al policlínico, será visitado por una enfermera en su casa y en ciertos casos por el médico que se ocupa de la zona".

Causó gran impresión a los especialistas norteamericanos el policlínico de la inmensa fábrica de automóviles Hidachow, de Moscú, donde trabajan 70,000 obreros. El personal lo componen 600 personas, incluyendo 150 médicos y 278 subalternos. En el consultorio psiquiátrico trabajan 9 neuropsiquiatras. La delegación norteamericana subrayó que "ni entre el personal, ni entre los trabajadores existía una actitud malsana para con los enfermos psiquiátricos", y agregó que "los historiales médicos de los enfermos psíquicos, incluyen anotaciones en las que se indica que deben estar en observación continua y recibir ayuda especial". Como resultado de tal preocupación y atención por sus compañeros de trabajo, por la administración de la fábrica y los psiquiatras, el "porcentaje de accidentes entre los enfermos mentales, no es más alto que entre los otros trabajadores". Los expertos norteamericanos señalaron que tales métodos de tratamiento y curación han dado al hombre posibilidades para que vuelva al trabajo y se sume a la colectividad.

De manera especial asombró a la delegación, el hecho de que en la Unión Soviética, el trabajo no solo es deber social supremo de todos los ciudadanos, sino que tiene una importancia terapéutica. La delegación señaló que los talleres son una de las partes más importantes de los hospitales y centros para los enfermos mentales en todos sus niveles, y agregó que "el

taller soviético es único en muchos sentidos. En primer lugar a los pacientes se les paga por su trabajo", "lo que comunmente no ocurre en los Estados Unidos". Seguidamente señala: "El trabajo se considera la base para la readaptación social de los pacientes que sufren desórdenes psíquicos. El taller en las clínicas psiquiátricas es un centro médico especial, que está siempre bajo la vigilancia del personal médico, psiquiatras e instructores preparados especialmente para este trabajo".

Señala también que una de las peculiaridades más sorprendentes de la clínica psiquiátrica rusa, es la proporción extraordinariamente alta del personal respecto al número de pacientes, pues, en rasgos generales, ésta proporción es de 1 a 1.

La delegación norteamericana también señaló que los pacientes de la clínica Kaschenko "estaban bien vestidos, parecían capaces de desenvolverse por sí solos y controlar su conducta, las salas estaban irreprochablemente limpias y recién pintadas y los pacientes parecían sentirse a gusto y tranquilos, no existía ninguna tirantez con las enfermeras".

De manera que el punto clave en la práctica soviética de tratar las enfermedades psíquicas, es la asistencia multilateral oportuna y consecuente. Por eso se pone un gran énfasis en la ampliación de la red de dispensarios psiquiátricos, dándose una importancia especial en es-

tos establecimientos **especializa-**dos para enfermos crónicos, el conservar y mantener la dignidad humana.

Los Sanatorios:

Para el restablecimiento de la salud de los trabajadores, se emplea el sistema más amplio del mundo. Me refiero a los Sanatorios. Conocí el Sanatorio de Sochi, a orillas del Mar Negro, uno de los cientos que existen en Crimea y el Cáucaso, donde la naturaleza y la ciencia se juntan para curar a cuantos afluyen desde los más apartados rincones de la URSS.

Maravilloso es broncearse bajo ese sol y bañarse en las aguas cristalinas y vivificantes del Mar Negro, y convencerse de que los zares y la nobleza rusa lo apreciaron bien, para construir sus palacios en esos lugares paradisíacos.

El Sanatorio de Sochi, así como los demás Sanatorios de la Unión Soviética, tiene su propio policlínico, con todas las especialidades y personal de emergencia en su propia playa. Aquí se llevan a cabo minuciosos y obligatorios "chequeos" médicos. A cada uno se le prescriben ejercicios especiales, procedimientos terapéuticos, dietas, régimen de descanso, duchas de agua fría, caliente y de burbujas, baños termales e incluso baños de sol.

La mayoría de los que van a descansar en estos lujosos ambientes, pagan tan solo el 30%

de los gastos y el resto lo paga el sindicato de la empresa respectiva. Eso explica que encontrase en Sochi, a trabajadores de los más lejanos pueblos de la Unión Soviética.

Un descanso así es tan habitual en la vida del trabajador soviético, que excedió a la simple expropiación de los palacios y fue creada una amplia cadena de balnearios, que se ensancha con cada plan quinquenal. La principal preocupación de balnearios como Sochi es garantizar la buena salud del pueblo.

LA ESCUELA DE MEDICINA Y LA DOCENCIA MEDICA:

Cón el objeto de conocer cómo funciona la docencia en Medicina, visité uno de los más famosos Institutos de la especialidad y su hospital Docente, el Instituto Lenin de Moscú. Mi sorpresa fue grande e inolvidable cuando fui recibido por su propio Rector y profesores principales, quienes en forma cordial y con mucha buena voluntad, me informaron de cuanto quise conocer y observar.

El Instituto, está constituido por varios departamentos; y entre ellos el de Medicina Interna, que es el que mayormente me interesaba indagar.

La enseñanza de Medicina Interna se realiza en tres ciclos, con un año de duración cada uno y las siguientes asignaturas:

A) Propedéutica o Semiología

B) Clínica I, con Secciones de Diagnóstico y Tratamiento;

C) Clínica II, con Secciones de Diagnóstico y Tratamiento.

A. Primer Curso: Propedéutica o Semiología.—Se hace en salas del hospital, con grupos de prácticas no mayores de 10 alumnos. En la segunda mitad del año, ven algunos tipos de Patología, observaciones para-clínicas de Radiología, electrocardiografía, laboratorio, etc. Durante el último mes del ciclo los alumnos hacen prácticas en los hospitales, como enfermeros.

B. Clínica 4º Curso: Se desarrolla en clases teórico-prácticas de Diagnóstico y Tratamiento. Cada estudiante sirve a determinado enfermo, sigue el curso de la enfermedad bajo la vigilancia del profesor y discute el caso en el grupo. Al terminar el Cuarto Curso, los estudiantes hacen práctica durante dos meses en forma integral, fuera de la ciudad, bajo el control de los especialistas y periódicamente vigilados por los médicos internistas del Instituto.

C. Clínica 5º Curso: Diagnóstico y terapia en los hospitales. Al finalizar el Quinto Curso no hay exámenes, pero los alumnos hacen práctica durante un mes en un hospital de la ciudad, bajo el control del profesor. Posteriormente hacen Internado, que dura un año, y luego la Especialidad.

Las clases prácticas duran 4 horas diarias. Las teóricas, después de la una de la tarde, dos

veces al día y durante 45 minutos cada vez.

La Fisiopatología es Cátedra aparte.

En la Unión Soviética son tan raras las enfermedades tropicales que no tienen Instituto. Pero éste tipo de enfermedades se estudian en la Cátedra de Dermatología, especialmente para los estudiantes de otros países.

En relación con el aspecto docente, se me informó sobre la jerarquía de los profesores, organizada de la siguiente manera:

1º Doctor en Ciencias Médicas y Patológicas, es la máxima jerarquía, pero dependiendo del Instituto. Pueden ser dos o más de la misma categoría.

2º Profesores: doctores en Ciencias Médicas.

3º Docentes: los que son candidatos a Doctores en Ciencias Médicas.

4º Asistentes: los médicos y especialistas, que constituyen el 60% de todos los profesores. Este grupo no da lecciones teóricas.

También he observado que un tercio de profesores que se dedican a la enseñanza en este instituto son mujeres; y los sueldos, que varían de acuerdo con la categoría del profesor, son buenos.

En lo que se refiere a los estudios de Medicina, duran 8 años, de los cuales dos corresponden a Pre-clínica, 4 a Clínica, 1 a Internado que se prac-

tica en los hospitales de la Institución, y 1 a Especialidad.

Al finalizar el ciclo de estudios, dan exámenes de Grado de las siguientes asignaturas: Cirugía

Terapéutica

Obstetricia y Ginecología

Organización de Servicios de Sanidad:

a) Higiene Social

b) Higiene Común

Filosofía Marxista Leninista

Aprobando los exámenes de Grado, se les otorga el Diploma correspondiente, ingresan a trabajar en el Hospital. Reciben salario como Internos primero, durante un año, para luego obtener carnet de Especialista.

En éste Instituto de Medicina, y en general en todas las Escuelas de Medicina de la Unión Soviética, la educación es gratuita para el 80% de estudiantes, y aun se otorga un estímulo pecuniario a los alumnos; 20% restante viven con sus familias.

En cada Instituto de Medicina hay una biblioteca completa y cada estudiante, recibe los textos necesarios para su año de estudios y los devuelve al finalizar el año. El Instituto los renueva constantemente, pero es frecuente que los alumnos los adquieran en los almacenes, pues los manuales de estudio y los libros en general son muy baratos (no más de 2 rublos, con excepción del Manual de

Anatomía que cuesta algo más). En lo que se refiere al ingreso de postulantes, se rige por un número de vacantes, determinado por las necesidades del Instituto o la planificación del país.

En cuanto a la estructura, el Instituto incluye 4 Facultades:

2 de Tratamiento (Medicina General)

1 de Higiene

1 de Farmacia

La cantidad de alumnos que ingresa anualmente es de 1250; de ellos, 550 para las dos Facultades de Tratamiento; 300 para Higiene y los otros 300 para Farmacia.

El estudiante escoge la Facultad a la cual quiere ingresar. Luego se realiza un concurso, a base de 4 exámenes, y en el cual se tiene en cuenta las siguientes peculiaridades:

Vocación

Trabajo, sea en la ciudad o en el campo, y

Servicio Militar en el Ejército.

A base de tales peculiaridades, los estudiantes concursantes son divididos en dos grupos:

1. Los que recién han terminado sus estudios secundarios.

2. Aquellos que ya tienen alguna experiencia de la vida, como el servicio militar obligatorio, o el trabajo en una fábrica o en el campo, etc.

Proporcionalmente se coloca a estos alumnos en dos grupos. Los resultados de los exámenes

rendidos por cada grupo son verificados. El promedio de notas del segundo grupo es algo menor que el del primer grupo, y para que éstos postulantes no se sientan defraudados existen departamentos de preparación con ciclos de 10 meses de estudios, después de los cuales deben aprobar las asignaturas que se consideran como exámenes de ingreso al Instituto. Antes no existían los cursos de preparación de éste tipo, pero actualmente los tienen varias ciudades de la Unión Soviética.

Actualmente se presta especial atención a los conocimientos recibidos en la escuela. Los escolares que han recibido medallas de oro o plata en sus colegios, solamente dan un examen de perfil (Biología); si estos obtienen la nota excelente en Biología, pueden aprobar las siguientes asignaturas del examen de admisión o no, pues se les considera ya como ingresantes si solamente obtienen una nota buena; en caso contrario deben aprobar las otras asignaturas.

Los demás alumnos que no ostenten medallas y en el examen de admisión tienen nota excelente en Biología, solo deberán obtener nota buena en Química para poder ingresar al Instituto.

En cuanto al sistema de calificaciones de los alumnos, en la Unión Soviética todas las Universidades han adoptado el siguiente esquema:

Puntaje 5 igual Excelente

"	4	"	Bueno
"	3	"	Satisfactorio
"	2	"	Insatisfactorio
"	1	"	Malo

Los alumnos que obtienen los dos últimos puntajes tienen hasta tres opciones para exámenes de subsanación, antes de ser eliminados.

Los estudiantes tienen representación en el Instituto, a través del Concejo Estudiantil, el cual se encarga de exponer y discutir los problemas relativos a la enseñanza. Por lo tanto, no existen conflictos con el Instituto ni con la Clínica, ya que el Rector lo es del Instituto y de la Clínica.

Mi visita a la Clínica de las Enfermedades Internas del Instituto, me depará la oportunidad de conocer las instalaciones modernas de un Hospital Docente, con equipos electrónicos, computadoras, aparatos modernos para exámenes bioquímicos y bacteriológicos en serie, salas para 4 y 6 enfermos cada una, (pues ya no existen salas gigantes para muchos enfermos), y una relación médico-paciente tan humanista que es envidiable.

La Clínica tiene 270 camas, el promedio de días de hospitalización es de un mes, pues el paciente no es dado de alta si no está completamente recuperado. El costo de hospitalización por día es de 30 rublos (más o menos 3,000 soles nuestros), pero completamente gratuito para el paciente.

Numerosas delegaciones de médicos de todos los países del mundo que visitan los Policlínicos, hospitales e Institutos Científicos de la Unión Soviética, al igual que muchísimos médicos de todas las tendencias políticas y sociales, son objeto de recibimiento muy cordial y se les informa ampliamente de cuanto les interesa. Probablemente los visitantes, en mayor o menor grado, hemos quedado sorprendidos, por la planificación de la salud del pueblo soviético, y de la gratuidad de la prestación médica en todos sus niveles.

Esta planificación de la salud en la Unión Soviética, como manifesté al comienzo, es resulta-

do de la elevación de las fuerzas productivas, que marchan paralelas al desarrollo científico y técnico. Por consiguiente, los pueblos con economía planificada científicamente, planean también científicamente el rendimiento del trabajador, así como los beneficios de una prestación de salud cada vez mejor.

En los países en vías de desarrollo, la atención de la salud será también mayor, en la medida que mejoren las condiciones de trabajo, se consiga la ocupación plena y se generen más actividades productivas para las grandes mayorías.

FÉLIX A. URQUIZO CAZORLA

De aquí y de allá

POESIA QUECHUA EN VERSION ALEMANA

En la colección dedicada a las bellas letras (*Belletristik*), la Editorial "Reclam", de Leipzig, ha incluido un volumen de poesía quechua (*Ketschua Lyrik*), vertida al alemán por Juliane Bambula-Díaz, y presentada a los lectores germanos con una introducción de Ursula Schlenker.

Apreciada desde el siglo XIX, por los eruditos que estudiaron las antiguas culturas del Perú, la literatura quechua fue por primera vez escrutada y compilada, en forma orgánica, por Jorge Basadre (*Literatura Inca*, I tomo de la "Biblioteca de Cultura Peruana", 1938). Su conocimiento fue después notoriamente enriquecido por etnólogos y lingüistas como J. M. B. Farfán, Jesús Lara, José María Arguedas, Arturo Jiménez Borja, Sergio Quijada Jara y Francisco Izquierdo Ríos. Una muestra antológica preparó Sebastián Salazar Bondy (*Poesía Quechua*. México, Universidad Na-

cional Autónoma de México, 1964), con el deseo de que los lectores extranjeros se sintieran atraídos por los "íntactos valores" del pueblo quechua. Y a esta siguió una amplia compilación, efectuada por Mario Razzeto para la Colección de Literatura Latinoamericana editada por Casa de las Américas de La Habana (*Poesía Quechua*, 1972).

La versión alemana a la cual nos referimos está basada en la compilación de Mario Razzeto. Se le ha agregado un estudio de José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere, sobre los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población quechua; y 40 láminas que dan a conocer la vida y el arte de los pueblos andinos. Es una valiosa contribución a la difusión de los valores expresivos que a través de los tiempos han definido el carácter de las gentes que en el Perú han mantenido una individualidad incontestable.

A. T.

DESLICES REDOBLADOS

Entre los autores peruanos halagados por el éxito, es notorio que a Manuel Scorza le corresponde uno de los lugares más destacados. Sobre todo, desde la publicación de *Redoble por Rancas*, novela en la cual ha ensayado el realismo mágico, para relatar la gesta de un pueblo rebelado contra una empresa, que arruinó sus cultivos y luego adquirió a vil precio las tierras temporalmente esterilizadas. Pero no vamos a referirnos ahora a sus méritos literarios, ampliamente evaluados por la crítica, y ratificados al serle acordados los honores de la traducción a varias lenguas extranjeras. Sólo queremos destacar algunos deslices conceptuales, que en rigor pueden serle perdonados por ser aquella una obra de ficción; y si incidimos en ellos es para que no se los asocie con la realidad que la novela intenta reflejar, y se advierta que solo corresponden a ligereza del autor.

El primer desliz, embozado en cierto asomo de ironía, puede juzgarse como un prejuicio racista. Según leemos: "El gringo anduvo unos meses recogiendo muestras (de minerales) y mejorando la raza" (p. 125), o sea, fornicando libremente con las jovencitas poblanas. Y luego: "el prefecto declaró... que... pronto los indios serían rubios (y) la esperanza de transformarse en hombres blancos clausuró toda duda" (p. 128). De modo que admite la existencia de

razas inferiores y superiores; y, asumiendo la actitud que en su tiempo afectaron los colonialistas hispánicos o los nazis, parece juzgar que los hombres blancos son mejores que los cobrizos.

Otros deslices aluden a datos culturales. Por ejemplo, cuando menciona novelas de J. M. Vargas Vila (p. 182) cita *Aura, la de las violetas*, olvidando que el verdadero título de esta obra es *Aura o Las violetas*. Cuando apunta que "se acercaba el centenario de Daniel A. Carrión, mártir de la medicina" (p. 219), olvida que este centenario no se ha cumplido todavía, pues el sacrificio epónimo se efectuó el 5-X-1885. Y hacia el final, cuando alude a las guerras del Perú, confunde su significación y sus fechas: porque las guerras ocasionadas por la Confederación Perú-Boliviana fueron guerras civiles, y aunque en ellas participara Chile no puede afirmarse que ese país las ganara al disolverse la Confederación; y la guerra de 1932 (no de 1930) tampoco fue una guerra que se perdiera ante Colombia, pues aparte de alguna escaramuza inicial, resolvióse en la mesa de negociaciones.

Si hemos de pedir exactitud conceptual en las obras de ficción se debe, fundamentalmente, a la fácil popularización de sus asertos, y al impacto que éstos pueden tener en la conciencia colectiva. Al destacarlos, colaboramos con el autor para evitar esa inconveniente irradiación. A. T.

