

San Marcos



RETRATO DE ABRAHAM VALDELOMAR

LUIS ALBERTO SANCHEZ

RICARDO PALMA. COLEGIAL DE SAN CARLOS

RAUL PORRAS BARRENECHEA

PINTURA CHAVINOIDE EN LOS LINDES DEL ARTE RUPESTRE

TORIBIO MEJIA XESSPE

CHAMANISMO ENTRE LOS INDIOS CAMPA

STEFANO VARESE

AMERICA VISTA DESDE EL ORIGEN

H. A. MURENA

LA SAGRADA ESCRITURA EN LAS MISIONES

JOHANN SPECKER S. M. B.

COLOQUIO SOBRE HISTORIA

CARLOS DANIEL VALCARCEL



DIRECTOR:

RECTOR LUIS ALBERTO SANCHEZ

CONSEJO DE REDACCION:

PABLO MACERA, JAVIER PULGAR VIDAL,
ALBERTO TAURO, CARLOS SEGUIN,
ENRIQUE SILGADO

SECRETARIO DE REDACCION:

MARIO CASTRO ARENAS

REDACCION Y ADMINISTRACION:

REPUBLICA DE CHILE 295, SEXTO PISO
(EDIFICIO KENNEDY)

PUBLICACION TRIMESTRAL

LIMA

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

San Marcos

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

NUMERO NOVENO

SEGUNDA EPOCA

san marcos

JUNIO-JULIO-AGOSTO 1968

S U M A R I O

<i>Retrato de Abraham Valdelomar, por LUIS ALBERTO SÁNCHEZ</i>	5
<i>Pintura chavinoide en los lindes del Arte Rupestre, por TORIBIO MEJÍA XESSPE</i>	15
<i>Ricardo Palma, Colegial de San Carlos, por RAÚL PORRAS BARRENECHEA</i>	33
<i>Chamanismo, tiempo cílico y oposición a los blancos entre los indios campa, por STEFANO VARESE</i>	51
<i>América desde el Origen, por H. A. MURENA</i>	57
<i>Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las Misiones Hispanoamericanas, por JOHANN SPECKER S. M. B.</i>	81
<i>El Mar en la Poesía Peruana, por AUGUSTO TAMAYO VARGAS</i>	119
<i>Significante y significado en el Cuento Hispanoamericano, por MARIO CASTRO ARENAS</i>	137
<i>Consecuencias históricas de la unilateralidad científica, por CARLOS DANIEL VALCÁRCEL</i>	143
<i>Poemas de PEDRO GORI</i>	149
BIBLIOGRAFIA	
<i>César Vallejo en España, por WILLY PINTO GAMBOA</i>	157
<i>Tres tristes tigres, por JULIO ORTEGA</i>	179
<i>El Perú antes de los Incas, por ROSA FUNG PINEDA</i>	185
NOTAS	
<i>Cultura peruana en tesis universitarias inglesas, por ALBERTO TAURO DEL PINO</i>	199
<i>Permanencia de Raúl Porras, por JUAN MUJICA</i>	201
DOCUMENTOS	
<i>¿A dónde va América Latina?, por LUIS ALBERTO SÁNCHEZ</i>	207

El doctor Luis Alberto Sánchez, Rector de la Universidad de San Marcos, y autor de fundamentales estudios de literatura peruana e hispanoamericana, escribió esta monografía como prólogo a la edición de las obras completas del escritor peruano Abraham Valdelomar, cuya obra está en proceso de revisión por la crítica nacional.

Retrato de Abraham Valdelomar

El prólogo que encabeza esta edición de las *Obras Completas* de Abraham Valdelomar (“El Conde de Lemos”), responde a un muy viejo propósito. En verdad, poco después de ocurrida la súbita y trágica muerte del joven y ya gran artista, pensé componer un estudio sobre el escritor y sobre el hombre con quien me ligaban los insustituibles vínculos de una desinteresada amistad, una creciente admiración y una cordialísima simpatía estética y humana. Habría querido ampliar, completar, engrandecer y proyectar los titubeantes conceptos vertidos en mi adolescente artículo crítico sobre *El Caballero Carmelo*, que publiqué en *El Tiempo* de Lima, el 27 de abril de 1918.

De eso ha pasado medio siglo, lapso de años más que necesario para que las presunciones de un adolescente se conviertan, como se han convertido, en las certezas de un adulto. Durante el transcurso de tan largo período, el libro sobre Valdelomar, mi libro sobre Abraham, visitaba constantemente mis vigilias, y hasta puedo afirmar que estuve presente en muchos de mis sueños. De ahí que cuando, gracias a mi iniciativa y a la diligencia, el talento y el esfuerzo de Willy Pinto Gamboa, ayer mi ex-alumno y hoy mi asistente, se completó la fatigosa busca, ordenamiento y disposición de las *Obras Completas* de Valdelomar, me lancé con vehemencia a redactar su prólogo, que, como debía preverlo, se convirtió en un libro. Tuve que rehacer el camino: el prólogo que aquí presento es, de retrueque, una síntesis del libro que acabo de retocar para entregarlo a las prensas del Fondo de Cultura Económica de México.

Tenía que ser así: no se lleva impunemente en larvación, durante cinco décadas, una idea: cuando impone su expresión,

se arroja sin contrapeso al piélago creador y cordial de sus propias experiencias y memorias.

Willy Pinto Gamboa, con quien vengo colaborando hace ya casi diez años, es un joven estudioso, nacido como Valdelomar en Ica y miembro de la familia de aquél, cuya madre, Carolina Pinto, era tía del compilador de estos volúmenes. Pinto ganó, además, en 1962, la beca "Javier Prado"; gracias a ello permaneció tres años entre Madrid y Londres, con positivo provecho, pues logró reunir materiales bibliográficos sobre la literatura peruana, de los que ya hemos publicado un tomo. No se trata, pues, en esta oportunidad, de nada improvisado ni ligero. Por eso no he titubeado en dotar a la publicación de estas *Obras Completas* de una ayuda económica especial, a través del pliego presupuestal de "Iniciativas Parlamentarias" para 1968, en lo que a mis derechos como Senador por Lima se refiere; y con tal objeto se ha puesto esa cantidad a disposición de la Universidad Mayor de San Marcos.

* * *

Abraham Valdelomar nació el 27 (léase bien: 27, no 16 ni 15) de abril de 1888, en Ica (no Chincha, ni Pisco, ni Cañete). Su infancia fue la de todo hombre de clase media-mediiana. Si con frecuencia ese período de su vida sale a resaltar en los trabajos valdelomarianos, se debe no a circunstancias externas, sino a las de la propia sensibilidad de Abraham: en el tomo *El Caballero Carmelo* y en *Obra Poética* se explica por sí mismo lo que pretendo expresar aquí.

Valdelomar estudió la Primaria en el Colegio de Chincha, y la Secundaria en el Colegio Nacional de Nuestra Señora de Guadalupe, de Lima; lo último entre 1900 y 1904. El año de 1905 se matriculó en la Universidad de San Marcos. Reincidió en tal matrícula, siempre correspondiente al Primer Año de la Facultad de Letras, en 1910, 1912 y 1913.

Como alumno de Guadalupe, Valdelomar sobresalió en Geometría Plana y Descriptiva y en Historia del Perú; en San Marcos lo atrajeron la oratoria y la política.

Actuó como dibujante en *Monos y Monadas*, *¿Está usted bien?*, *Siluetas*, *Cinema*. Eran los años entre 1905 y 1909. El escritor, despierto ya desde *La Idea Guadalupana* (1903), se perfiló en *Contemporáneos* (1907) donde anudó perdurable amistad con José María Eguren, Enrique Bustamante y Ballivián y Julio A. Hernández. Prosiguió en *El Diario* (1910), *Va-*

riedades y *La Ilustración Peruana* (1909-1911) todo ello antes de su triunfal consagración gracias al concurso de cuentos, organizado por *La Nación* de Lima (1913).

Durante aquella etapa formativa, que cubre el período de sus dieciocho a sus veinticuatro años, Valdelomar acude al llamado de las circunstancias (lecturas, sucesos, voliciones) con sinceridad, vehemencia y creciente buen gusto: éstas serán sus características como escritor.

Un patriótico llamado a filas en abril-julio de 1910; un premio municipal como cronista en campaña en 1910: una serie de estampas arcaicas y exotistas, en verso desigual y modernista, entre 1909 y 1911; dos novelas cortas de inspiración dannunciana en 1911; una campaña estudiantil frustrada y un duelo, en 1912, y, luego una campaña política triunfante, son los hitos de aquel breve y luminoso recorrido juvenil. Además, y no es ademén, en 1910, Valdelomar visitó Arequipa, Cuzco y Puno. Allá gana una pléyade de amigos arequipeños, un conjunto de leyendas cuzqueñas y no pocas tristezas. El hombre se equilibra al contacto de su paisaje nativo, de un paisaje absorbido a través de los nervios, la retina y el olfato, el tacto y el oído, la desolación, el orgullo y la melancolía. (Hay otro paisaje más íntimo, más intransferible, que se le va trepando por el alma como una enredadera: el del recuerdo y la ternura).

Según se verá a través de las páginas que siguen, cuando Valdelomar viaja en 1913 a Roma, (pues recibe, como premio a sus desvelos de líder político, un modesto cargo diplomático en Italia), llevaba ya en su equipaje espiritual los temas y hasta los textos de algunos de sus principales cuentos neocriollos, los de su consagración. De otro modo no se explica lo siguiente:

Valdelomar llega a Roma el 7 de agosto de 1913; *La Nación* de Lima convoca a un concurso literario en setiembre; él envía enseguida *El Caballero Carmelo*; lo premian en noviembre; se publica el cuento premiado en diciembre; para entonces, Valdelomar anuncia que editarán con Ollendorff de París, o en España, sus cuentos de evocaciones infantiles bajo el título de *La Aldea Encantada*, y que trabaja en una novela incaina. Apenas de regreso a Lima, publica "El vuelo de los Cón-dores" y le confiesa a Enrique Bustamante, tener escrito "Los Ojos de Judas", "El buque negro" y "El Ciego", todo dentro de la misma temática y la misma sensibilidad que "El Caballero Carmelo". En 1915 insiste en el anuncio de *La Aldea Encantada*; en 1916, publica en *Vesperal*, la dedicatoria de tal

libro a su hermana Jesús. La obra aparece en 1918, con el título general de *El Caballero Carmelo*.

La etapa de Italia decide el destino literario del joven escritor: entiendo como "literario" su destino de productor de belleza escrita y de suscitador de rebeldías estéticas y éticas; la campaña por Billinghurst define su vocación política: de la mezcla de ambas saldría su decisión popularista de 1918 y su final desembarco en la política parlamentaria, el año de 1919, último de su meteórica existencia.

La caída de Billinghurst (4 de febrero, 1914) echa por tierra los planes del escritor, entonces alumno de Enrico Ferri en la Universidad de Roma. Al conocer la infiusta nueva, el primer pensamiento de Valdelomar será para su familia y en especial para su madre, auténtico faro de su vida y de su obra. Renuncia al punto al cargo diplomático de que disfrutaba, y, con sólo mil quinientos francos de ahorros, se refugia momentáneamente en Nápoles. Torna enseguida a Roma. Reside unas semanas en París, luego regresa al Perú. Como tenía que ser, le absorbe el propósito de revancha política. Poco después, en junio de ese mismo año, le apresan, durante una requisa policial a la casa de Don Augusto Durand, líder político (antier compañero de Billinghurst, ayer su adversario y hoy su aliado). Cuarenta y ocho horas de incomunicación en un calabozo inmundo de la Intendencia de Lima, dan a Valdelomar la medida de las más bajas pasiones humanas.

Desde mediados de 1914, colabora con José de la Riva Agüero con quien viajó a Europa en 1913 y de quien estuvo acompañado en el retorno de París a Lima. A fin de año edita *La Mariscala*, ensayo de biografía novelada, en torno de Doña Pancha Zubiaga de Gamarra y de Flora Tristán, la Paria. Enseguida, y por tres años brillantes y escabrosos, será en Lima lo que Wilde en el Londres de su época: "the King of the life". Lanza artículos en *Rigoletto* (1915-16), *Lulú*, (1915-1917), *La Prensa* (1915-17), *La Opinión Nacional* (1914-15), *El Puerto* (1912), *Balnearios* (1912-1919); finalmente edita *Colónida* (18 de enero de 1916). Con ello marca indeleblemente su paso por las letras peruanas y sudamericanas.

Sólo aparecieron cuatro números de *Colónida*; de ellos, uno, el cuarto, escapó ya a la hegemonía de "El Conde de Lemos" seudónimo que adoptó desde 1915.

Caracterizan a Valdelomar, entonces, su individualismo y su ternura; su permanente reto al sentido común; su incansable busca de originalidad en la vida y en el arte; su bulliciosa



Abraham Valdelomar lee un original suyo al torero Juan Belmonte y al periodista Luis Góngora en la redacción de la revista "Variedades", en 1917.

adhesión a los paraísos artificiales; el sueño que ejerce sobre los grupos juveniles de escritores de Lima, Arequipa y Trujillo, Cuzco e Ica, a quienes impregna y define. Dichos escritores se llaman: Antenor Orrego, José Carlos Mariátegui, Percy Gibson, César Falcón, Alberto Hidalgo, César A. Rodríguez, Augusto Aguirre Morales, Federico More, Alberto Guillén, Luis E. Valcárcel, Luis G. Rivera; toda una magnífica eclosión de talento y de sensibilidad. Para afianzar el rumbo iconoclasta, pero creador de su promoción, Abraham la emprende con debates a veces pueriles como los entablados acerca de pintura (sobre Roura Oxandaberro y Franciscovich, o sea entre Alfredo González-Prada y Teófilo Castillo); música (Dalmau-Gerdes), circo (Shipp and Feltus), toreo (Gaona y Belmonte), hípica (diálogos entre Manlio y Aristipo). De hecho Valdelomar revolvió todos los valores locales y trató de establecer jerarquías distintas a las vigentes. Lo atacaron, por eso, con implacable saña; se burló de la saña con estupenda ironía.

Mas, lo dicho refiérese tan sólo a su conducta de artista, no a sus creaciones como tal. Sus secciones en *La Prensa* (*Fuegos Fatuos*, *Diálogos máximos*, *Palabras* y más tarde sus *Neuronas* y *Decoraciones en Anfora*); su famoso discurso ante la tumba del poeta Yerovi (1917); sus conferencias y sus crónicas, servían de fecundo justificativo a sus gestos de alarde estético y retoricismo ético. Al cabo, en 1918, junto con dar a la estampa la colección o "recueil" *El Caballero Carmelo* y, poco después, *Belmonte el Trágico*, resurgen en él aquellas adormecidas ansias de liderato político que lo poseyeron entre 1912 y 1913, y organiza un vasto plan de giras, discursos, debates y, en suma, proselitismo. Durante ocho meses, recorre las provincias del Nor-Perú. Cuando vuelve Leguía al Gobierno (4 de julio, 1919), Valdelomar, al igual que muchos de los antiguos billinghurstas, se une al caudillo y le secunda en sus reformas constitucionales; inclusive elogiará en Pisco a "la Patria Nueva".

A consecuencia del Plebiscito de 1919, se crean los Congresos Regionales. Ica elige su Diputado Regional al autor de *El Caballero Carmelo*. El día de la inauguración del Congreso Regional del Centro, en Ayacucho (1º de noviembre, 1919) Valdelomar, que había sido electo secretario del nuevo organismo parlamentario, interrumpe su asistencia al cocktail oficial de los congresistas, sale a un pasillo del segundo piso del Hotel Bolognesi de Huamanga y al tratar de bajar a su habitación, cae sobre un montón de piedras, quebrándose dos costillas y la columna vertebral. Entra de inmediato en coma. Le administran sólo estimulantes y analgésicos. Muere en medio de inmensos y terri-

bles dolores, evocando a su madre, el día 3 de noviembre, a las dos de la tarde. Su cadáver será sepultado provisionalmente en Ayacucho el 5. Su traslado a Lima toma seis días: cinco a lomo de hombre, hasta Huancayo; uno por tren hasta la Capital. Por fin el 16 de diciembre reposa para siempre el gran escritor en la tierra madre, como él había querido. Tenía treinta y un años, seis meses y diez días. Dos años después aparecería la colección de leyendas incaicas, *Los Hijos del Sol* (1921).

* * *

En realidad, la vida literaria de Valdelomar se desarrolla entre 1910 y 1919; dura nueve años, los cuales abarcan al período que cubre de los 22 a los 31 años de su edad. Para ser más exactos, deberíamos dividir ese lapso de tiempo en tres partes: de 1909 a 1913, que corresponden al impulso; de 1913 a 1915, al desconcierto creador; de 1916 a 1919, a la arrogancia victoriosa y a la impregnación “Colónida”.

El primer tramo (1909-13) canaliza al grupo post-modernista hacia nuevas playas: acepta la maestría de Don Manuel González-Prada; proclama las excelencias de Eguren; confirma la vigencia de Chocano; propala el ejemplo de D'Annunzio y Maeterlink, y fleta el neo-criollismo estético.

En el segundo tramo (1913-1915) consagra esta nueva forma criolla, mezcla de folklore, intimidad, ingenuidad y lirismo; al par despierta otra vez la inquietud de líder, invívita en Valdelomar.

En la tercera (1916-1919) irrumpen el novador absoluto, en conducta y letras y se reinicia el político: la muerte despedaza todas aquellas ilusiones. Además, durante esta tercera fase de su carrera, Valdelomar arrastra, como núcleo sideral incontrastable, larga, numerosa y refulgente cauda de imitadores y discípulos. Automáticamente se convierte en cabeza de generación, grupo o escuela en cuyo reconocimiento coinciden González-Prada, Eguren, Mariátegui, Vallejo, Hidalgo y Guillén: testimonio plural, incontrastable.

Ya hemos hablado de la capacidad de Valdelomar como guía y como revelador. Conviene examinar, aunque sólo sea de paso (dejando el análisis detallado para un libro que saldrá en breve), el mensaje de *El Conde de Lemos*.

Distingámoslo bien en sus esencias negativas y positivas.

Desde luego, toda negación trascendental conlleva una afirmación. Si yo niego que *esto* sea bueno implícitamente estoy admitiendo, o afirmando que *eso* o *aquello* puede ser o es bueno. Valdelomar se mofó de la moral burguesa imperante en Lima, tanto en el campo de las actitudes, como en el de los usos y hasta modas. Atacó lo consabido declarando tácitamente inservible la rutina. Sus desplantes, sus frases provocativas, sus arrogancias, sus paradojas, sus *boutades*, representaban el rechazo tajante a lo consuetudinario, su rebelión frente a lo consagrado, su lúcido propósito de abrir debate contra lo ordinario, su resistencia inquebrantable a la vulgaridad.

Paralelamente, creó una nueva especie de narración realista, trató de consolidar un neo-nacionalismo algo "chauvin", y dio vigencia a un nuevo tipo de comentarios y críticas. Tras de él, siguieron los jóvenes —es decir los de espíritu joven— porque los que no poseían tal espíritu, aunque fueran coetáneos o menores que Abraham, prefirieron no apartarse demasiado de lo tradicional: tales, por ejemplo, Alberto J. Ureta, Enrique Bustamante y Ballivián, José Carlos Chirif, Luis Góngora, José Félix de la Puente, José Eulogio Garrido, María Wiesse, Ismael Silva Vidal, cada cual sobresaliente en su respectivo campo, pero sin el empuje renovador de "El Conde de Lemos" y a veces resistiéndolo clara o vergonzantemente.

Aquel empuje característico de Abraham, se expresa ante todo en la forma cómo encara la vida de provincia, o sea su niñez. Hasta él, ningún escritor peruano había tratado las costumbres pueblerinas con la delicadeza y arte que Valdelomar. Dentro de tal negación quedan comprendidos igualmente Esteban de Terralla y "Concolorcorvo", Felipe Pardo y Manuel Ascencio Segura, Abelardo Gamarra y Federico Elguera. La única excepción sería Ricardo Palma; sólo que Palma inserta en sus narraciones un elemento que era poético de suyo: el pasado. Confiere éste a todo cuanto roza, un cierto aroma romántico que sirve para redimir los hechos que refiere, de las máculas que la vulgaridad, la grosería y la rutina les contagian. El pasado también acude en socorro de algunos cuentos de Valdelomar, pero se trata sobre todo de un "pasado inmediato", de recuerdos de la víspera, que prácticamente se confunden con el presente. En "El Caballero Carmelo", "Los Ojos de Judas", "El vuelo de los Cóndores", "El Buque Negro", "Yerbasanta", todo, todo podría ser vulgar y es sin embargo poético, todo debería ser ordinario y, sin embargo extraordinario, todo es pueril y sin embargo patético. Convertir los hechos cotidianos en hazañas líricas, requiere una "cantidad" de sensibilidad y una "calidad" de memoria que sólo se dan en artistas auténticos,

especie cada vez más rara. Podría pensarse en que la lectura confesamente constante de Maeterlink influyera en aquel resultado. Es posible que el capítulo "El Trágico Cotidiano", comprendido en el volumen *Le trésor des humbles*, ejerciera alguna subconsciente presión sobre él; pero ninguna presión ni influencia logran producir otra obra de arte paralela, si el que la ejecuta no es a su turno un verdadero artista.

De otro lado, sin pujos académicos; al contrario, tratando de parecer antiacadémico, Valdelomar logra un estilo sensorial, plástico y limpio. Para ser pictórico —él, un pintor— necesita calibrar y distribuir con mucha propiedad sus adjetivos. Por un tiempo preferirá usar uno sólo; pronto apela a curiosas y repetidas triadas adjetivales, al modo de Valle Inclán, D'Annunzio y "Azorín". Después opta por condensarlos en dos. Esta tarea antibarroca, podándose a sí mismo, es la que se advierte ya en "El extraño caso del señor Huamán" y en algunas de sus "Neuronas". La muerte prematura convirtió aquella marcha hacia la difícil concisión clásica en mera, simple y oprobiosa marcha hacia la nada.

Es natural que un "conteur" de tipo realista como Enrique López Albújar —gran narrador, de otra manera— saliese al encuentro de Valdelomar herido por una alusión que fue sólo un pretexto. El admirador de Wilde y el de Zola, cabían, sin mengua de ninguno, en la misma época y en la misma casa editora, *La Prensa*, aunque representaban dos escuelas, dos temperamentos, dos épocas, dos "temples" distintos.

Es indudable que, además, Valdelomar cedió con imprudencia y muy a menudo, sobre todo después de 1917, a la tentación de teorizar sobre temas estéticos, y exaltar a Pitágoras y a Plotino. Pienso que en ello se muestra la influencia directa y personal de José Vasconcelos, no señalada hasta hoy por la crítica valdomariana. En efecto, hay una página del *Ulises Criollo* del insigne mexicano, donde refiere una noche que, en unión de Valdelomar, concurrió a un fumadero de opio en Lima, y conversaron sobre filosofía y arte griegos, y concretamente sobre Pitágoras. En esos días, (1916-1917), Vasconcelos compañía, al mismo tiempo, varios libros y ensayos: su *Pitágoras*, su *Prometeo*, sus *Estudios indostánicos*. Valdelomar, gran capacidad absorbente, se enfervorizó con aquellas lecciones. Cuando escriba su *Belmonte el Trágico* (1917-1918), empezará el libro con una pedantesca e inoportuna cita de Pitágoras, seguida de una procesión de referencias a cuestiones de filosofía estética, nada frecuentes en él, inspiradas de seguro en el trato diario, en casa de José de la Riva Agüero, en *La Prensa* y quizá en

el fumadero de opio con el desigual, pero potente y contagioso maestro de *Pesimismo alegre* e *Indología*.

Reivindicó Valdelomar, con una audacia de veras conmovedora, los fúeros del literato, tan poco apreciados en el Perú. Se decidió a ser eso y sólo eso: un escritor, y, como se trataba de una misión y un oficio desconocidos, tuvo que exagerar hasta la caricatura, la imagen de su quehacer. Puesto que el tiempo había desacreditado el atuendo melenudo y voluntariamente descuidado de la bohemia de Rodolfo y Marcelo, los héroes de Mürger, y en cambio los "snobs" de "fin de siglo" habían accentuado los relieves del dandysmo, a través de Villiers de l'Isle Adam, Barbey d'Aurevilly, Lorrain, Quincey y Wilde; y no era ajeno a ello un personaje todavía en las bambalinas, Marcel Proust. Creyó Valdelomar que un deber de elemental lealtad para con "su oficio" lo obligaba a abofetear a las costumbres vigentes y a exaltar lo "raro" (recuérdese a Darío), aunque para ello fuese necesario encumbrar algunos vicios. Daba así implícita respuesta a las majaderías positivistas de Max Nordau, entonces muy de moda, según las cuales todos los grandes artistas no fueron sino unos degenerados protagonistas de *Die Entartung*.

Repto: sin Valdelomar como inspirador, estrella, timón, gonfalonero y megáfono, tal vez no habrían sido lo que han llegado a ser para las letras del idioma castellano, José María Eguren, José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, César Vallejo, Alberto Hidalgo, Percy Gibson, Alberto Guillén, Démolas gracias, al menos —abundando por cierto en todas las demás razones— por el don de renovación, generosidad, imaginación creadora, audacia, alegría vital y ternura que irradian de la vida y de la obra de aquel muchacho optimista, sonriente y supuestamente arrogante que, pisando fuerte y escribiendo dulce, llegó un día a la ciudad desde las playas de San Andrés de los Pescadores; se estableció como si fuera en un fortín en el lujoso *Palais Concert*; partió luego a las provincias distribuyendo belleza, y murió apenas cumplidos los treinta sin llegar a la estación que Dante localizó "nel mezzo del camin di nostra vita", antesala del Infierno, premonición del Purgatorio y previsión del Paraíso. En él, en el Paraíso de los Poetas, ha de estar sin duda esperando ver al fin al Buen Dios de sus cuentos y poemas —al Buen Dios de Rilke—, el alma complicada, pecadora y cándida de Abraham Valdelomar.

Dákar (Senegal), 21 de abril de 1968.

Discípulo del arqueólogo Julio C. Tello, el doctor Toribio Mejía Xesspe continúa la labor de esclarecimiento de las culturas del antiguo Perú, informando sobre el importante hallazgo de murales rupestres en los farallones del Monte Calvario, departamento de Cajamarca, atribuidos a las culturas Chavín y Recuay.

Pintura chavinoide en los lindes del arte rupestre

El año 1967 fue de notable beneficio para la arqueología peruana. Una serie de revelaciones importantes sobre hallazgos y descubrimientos de objetos y monumentos prehistóricos se divulgó en la prensa nacional. Participaron en estos acontecimientos varias entidades científicas y personas amantes del pasado. He aquí algunos hechos sobresalientes de carácter arqueológico.

1.—*Hallazgos y descubrimientos arqueológicos.*— En diferentes lugares del país fueron reconocidos y descubiertos los restos siguientes: a) poblaciones antiguas en *Choques-pata*, en la cuenca del río Huaura, y el *Diablo-wasi*, en la región de Chachapoyas; b) edificios monumentales con adornos geométricos en altorrelieve, como la *Casa Circular* de Cuelap; c) adoratorios monolíticos en *Monte Calvario*, hacienda de Udima; d) terrazas o *kirmes* de mampostería ciclópea y celular en los alrededores de la fortaleza de *Saksawaman*; e) abrigos naturales o cuevas con vestigios de arte rupestre, como los de *Tocomoche* en la cuenca del río La Leche, de quebrada de *Pongomal* en Chachapoyas, de *Tarros* en Llipa, Cutervo, de quebrada de *Watuna* en la región de Pachitea; f) farallones con restos de pintura monocroma y policroma en la quebrada de *Chorro Blanco*, cuenca superior del río Chancay, Lambayeque.

2.—*Exploraciones y excavaciones arqueológicas.*— Con la anuencia del Patronato Nacional de Arqueología y autorización del supremo gobierno se realizaron los trabajos siguientes: a) excavaciones y reconocimientos por el Museo Nacional de Antropología y Arqueología en las zonas de *Cuelap*, *Pacopampa*, *Huancavelica* y *Toquepala*; b) excavaciones en el templo de *Chá-*

vín de Huantar por el personal técnico del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de San Marcos y del Departamento de Arqueología de la Casa de la Cultura del Perú, Lima, bajo los auspicios de la Corporación Peruana del Santa; c) exploraciones y excavaciones en la región del *Bajo Ucayali* por los arqueólogos de la Universidad de Illinois; d) exploraciones en la cueva de *Cóndor-coto*, Huarochirí, por el Instituto de Antropología y de Agricultura Precolombina de la Universidad Agraria de Lima; e) exploraciones y trabajos de limpieza en las huacas de los valles de Lima y Lurín, como *Maranga*, *Pando* o *Tres Palos*, *Juliana*, *Pariachi* y *Pachacamac*, por cuenta del Patronato de Parques Nacionales, de las Universidades de San Marcos y Católica, de la Dirección de Museos de Sitio y de la Municipalidad de Miraflores.

3.— *Simposios y exposiciones de carácter científico.*— En enero de 1967 se efectuó el Simposium Nacional de Chiclayo sobre arqueología del Departamento de Lambayeque, bajo los auspicios del Centro de Estudios Arqueológicos del Litoral Norte. En agosto del mismo año se realizó el II Simposium Internacional Americano de Arte Rupestre de Huánuco, bajo el amparo de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Asimismo, se verificaron exhibiciones de materiales arqueológicos provenientes de las excavaciones y exploraciones, como la *Exposición de Cerámica Chavín* en el Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de San Marcos, a base de una importante colección de objetos ceremoniales que fueron descubiertos en las galerías subterráneas del templo de Chavín; la *Exposición del Material Arqueológico de la Tablada de Lurín* (Lima), en el Instituto Riva Agüero; la *Exhibición de restos humanos y de animales prehistóricos de Cóndor-coto*, Huarochirí, en el Instituto de Antropología y de Agricultura Precolombina de la Universidad Agraria; la *Exposición de copias y calcos de Arte Rupestre* del Departamento de Huánuco, en la Universidad Nacional Hermilio Valdizán, con motivo de la inauguración del Museo Nacional de Arte Rupestre Javier Pulgar Vidal, el 25 de agosto de 1967.

Entre estos eventos arqueológicos, fueron dos las exposiciones que llamaron grandemente la atención del público: *Cerámica Chavín*, procedente del templo de este nombre; y *Pinturas murales de Urima*, durante la reunión del II Simposium Internacional Americano de Arte Rupestre de Huánuco.

La primera fue una revelación arqueológica por la novedad de formas y estilos de la cerámica de la cultura Chavín. Varias decenas de ejemplares reconstruidos en el taller del Museo de

Arqueología de la Universidad Nacional de San Marcos y muchos millares de fragmentos de alfarería expuestos en series clasificadas por formas y motivos de ornamentación, ofrecieron una demostración categórica sobre el alto grado de desarrollo del arte plástico de Chavín y sobre la primacía de su antigüedad. En esta ocasión se pudo contemplar la variedad formal y estilística de dicha cerámica, es decir conocer de *visu* el sello peculiar de la decoración mediante el bruñido, peinado, inciso o grabado, indentado, acordonado, grafitado, etc., sobre vasijas bella y finamente elaboradas.

Desde 1921, en que Julio C. Tello definió la estructura de la cultura Chavín, hasta hoy, en que Hernán Amat y Luis Lumbreras han exhumado los testimonios prehistóricos que contenía el famoso templo de Chavín, el patrimonio cultural de este monumento se yergue como una gigantesca pirámide, cuya base abarca el territorio nacional, de norte a sur y de este a oeste. De este modo resulta el templo de Chavín como el mayor exponente de la civilización peruana, porque en él se encuentran reunidos los principales rasgos de su arte e industria. Allí están presentes los elementos chavinoides que existen en Puente de El Descanso, Azuay ecuatoriano; en Morropón, Piura; en La Ventana y Chiclayo, Lambayeque; en Pacopampa, Kuntur-wasi y Kumbe-mayo, Cajamarca; en Pacasmayo y Chicama; en Virú, Santa, Nepeña y Casma; en Supe y Ancón; en La Florida, Lurín y Kurayacu; en Jagüey, Chongos y Paracas; en Cerrillos, Teojate y Ocuaje; en Palpa y Nasca; en San Blas, Kotosh y Cueva de Lechuzas; en Chanapata, Qaluyo y Chiripa, etc. Frente a este problema arqueológico cabe la pregunta: sí Chavín de Huanar es el foco principal del que irradia la cultura primitiva del Norte andino, o es el punto de convergencia de los diversos ramos culturales del tronco Chavín.

La segunda exposición sobre la pictografía de arte chavinoide, fué en la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco, con motivo de las discusiones del II Simposium Internacional Americano de Arte Rupestre. Allí, bajo el tema "Los murales de Udima", presentado por Boris de La Piedra y Asbjorn Pedersen, se contempló en la pantalla las proyecciones en negro y color sobre el descubrimiento de pinturas murales en los farallones del sitio denominado "Monte Calvario" en el valle de Río Chorro Blanco, pequeño afluente del Río Chancay, Lambayeque, jurisdicción del distrito de Catache, Provincia de Santa Cruz Departamento de Cajamarca.

Aunque la información de los descubridores fué muy succincta, se pudo apreciar la importancia arqueológica de las pin-

turas de Monte Calvario a través de las ilustraciones. Profanos y especialistas que expectaron la demostración pictórica estuvieron acordes en elogiar la obra artística de los primitivos peruanos así como en aplaudir la abnegación de los investigadores La Piedra y Pedersen. Por tratarse de un caso excepcional, cuyos pormenores son poco conocidos, hemos considerado oportuno ocuparnos en este artículo, en el orden siguiente:

- I. Antecedentes tradicionales e históricos de las pinturas de Monte Calvario.
- II. Cantidad y calidad de las figuras representadas.
- III. Rasgos esenciales que caracterizan el arte pictórico y escultórico de Monte Calvario.
- IV. Estudio comparativo de las figuras representadas en los murales con otras que existen en el área andina.
- V. Observaciones finales.

I. Antecedentes tradicionales e históricos de los murales de Monte Calvario.

Según declaraciones de Boris de La Piedra, el sitio de los murales se llama Monte Calvario y forma parte del latifundio de Udima, en la cuenca del río Saña. Según Asbjorn Pedersen, los farallones de Monte Calvario se encuentran en el valle denominado Río Chorro Blanco, pequeño afluente del río Chancay, que pertenece a la jurisdicción del distrito de Catache, provincia de Santa Cruz, Departamento de Cajamarca. El valle corre de Sur a Norte, y sus flancos están defendidos por farallones de 500 metros de altura. Encima de éstos se extiende una meseta, a 3,000 metros sobre el nivel del mar. Para llegar al sitio de Monte Calvario es preciso recorrer, desde Chiclayo hasta la casa-hacienda de Udima, el camino carretero durante cinco horas consecutivas; y de la hacienda Udima hasta Monte Calvario se requiere un viaje a caballo durante cuatro horas por un camino áspero, poco transitble. De ahí que "los murales de Udima" permanecieron ignorados hasta hoy.

¿Cómo se descubrieron estas pinturas?. Boris de La Piedra, abogado joven y hacendado millonario, cuenta que el año 1960 llegó al sitio de las pinturas murales en compañía de Carlos Campá, uruguayo y conocido coleccionista de antigüedades. Desde entonces realizó numerosos viajes, ora a pie, ora a caballo, ora en helicóptero, con el fin de explorar y estudiar dicha zona, hasta que en 1966 se puso en contacto con el investigador argentino Asbjorn Pedersen, quien se interesó vivamente por conocer los murales de Monte Calvario. Con este propósito se

constituyó en dicho lugar bajo los auspicios del hacendado de Udima. Durante tres semanas hizo esfuerzos meritorios por obtener fotografías y calcos de las pictografías. Para conseguir su objetivo se instaló en un campamento al pie de los farallones de Chorro Blanco; preparó un andamio de diez y quince metros de altura; y desafiando los rigores del clima y peligros de muerte logró fotografiar y calcar todas las figuras pintadas que existen en Monte Calvario.

Además, en los alrededores de las pinturas mencionadas existen algunos restos arqueológicos de piedra tallada, que fueron explorados y descubiertos por de La Piedra, entre ellos un adoratorio monolítico con cinco o más gradas y varios pozos rectangulares y cóncavos de estilo Chavín. En el relleno de estas construcciones no aparece ningún fragmento de cerámica incisa o grabada, sino trozos de alfarería rojiza de estilo cursivo o Cajamarca. Sin embargo, a un kilómetro río arriba del valle y sitio de Monte Calvario, existen otras ruinas de piedras talladas y entre ellas dos bloques con petroglifos de estilo Chavín, lo que hace suponer un gran centro arqueológico de esta cultura.

En realidad, la quebrada de Río Chorro Blanco tiene una longitud de varios kilómetros, cubierta por una exuberante vegetación de árboles y arbustos silvestres. La ubicación de esta quebrada se halla registrada en el mapa N° 00265 del Servicio Geográfico del Ejército, edic. 1930. Asimismo, se pue de observar la posición geográfica de la hacienda Udima, cuya casa principal colinda con los cerros El Balcón, Minas, Negro y Chorro Blanco, que se hallan entre las quebradas de Chulis y Monte Seco de la cuenca del río Saña. Por otro lado, el sitio llamado Monte Calvario o simplemente El Calvario se encuentra hacia de NE. de Udima en la cuenca superior del río Chancay, y a pocos kilómetros río arriba del pueblo de Catache. Por consiguiente, este hecho geográfico obliga a reemplazar el sitio arqueológico de "Murales de Udima" por el de "Murales de Monte Calvario".

II. *Cantidad y calidad de las figuras representadas en Monte Calvario.*

Las caras planas y verticales de los farallones del valle de Chorro Blanco sirvieron de lienzo para la obra de los pintores Chavín y de otros artistas primitivos de Catache y Comuche. En sitios de difícil acceso de las rocas existen numerosos restos de pintura precolombina. Las representaciones pictóricas de colores rojo, marrón, amarillo, blanco, verde y azul, corresponden

a seres fantásticos del mundo religioso de pueblos desaparecidos y sepultados por el tiempo. Gracias a la paciente labor de Ashjorn Pedersen y a la colaboración de Boris de La Piedra se ha logrado obtener fotografías y calcos de las figuras para el beneficio de la ciencia y de la historia de América.

Por el trabajo preliminar descriptivo e ilustrado de los descubridores, que fué presentado durante las sesiones del II Simposium Internacional Americano de Arte Rupestre de Huánuco, se tiene conocimiento de tres paredones en los farallones de la margen izquierda del valle de Chorro Blanco, que contienen más de treinta diseños monocromos, bicromos y policromos de estilos Chavín y Recuay, cuya distribución aparece en el cuadro de la página 21.

Descripción.— La figura de manos humanas con cinco dedos cada una da la impresión de ser impronta. Miden: 20 x 50

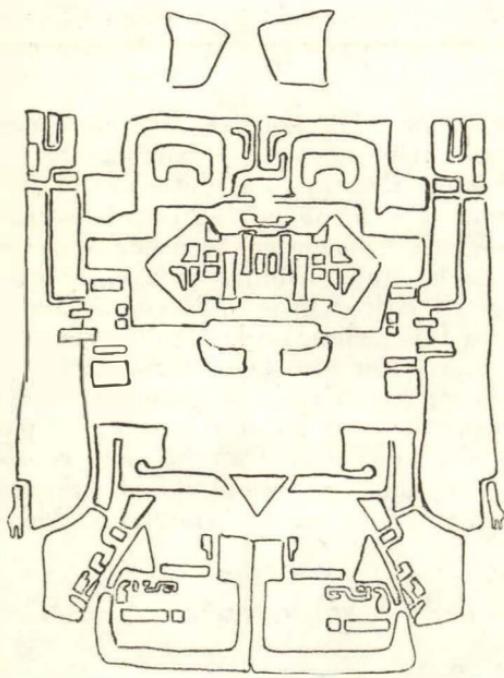


FIGURA 1

Divinidad mitológica chavinoide. (Paredón 1, Nº 3, Pedersen); pintura policroma sobre roca; colores: blanco, amarillo, verde y marrón. Altura, 2.00 m.; ancho, 1.40 m. Monte Calvario, Catache.

cm. Tiene dos colores: amarillo y marrón. Las seis figuras antropomorfas son de estilo Chavín, de frente y perfil, con rasgos felínicos. Las diversas partes del cuerpo están limitadas por zonas de diversos colores. Estos son: blanco, amarillo, rojo, marrón, azul y verde. Cada figura tiene medidas distintas en lon-

Estilo Chavín				Estilo Recuay		
Paredón	Fig. naturalística	Fig. mitológica	Fig. diversa	Fig. naturalística	Fig. mitológica	Fig. diversa
1	2 manos (b)	6 antropomorfas (p) 3 antropomorfas (b)	4 geométricas (b)	1 sierpe (m) 2 aves (m)	4 antropomorfas (m)	1 geométrica (b) 3 diversas (m)
2			2 geométricas (m)		1 antropomorfa (m)	
3				1 reptil 2 felinos (m)	2 antropomorfas (m)	
TOTAL	2	9	6	6	7	4

gitud y anchura. Según Pedersen, los diseños antropomorfos miden: 1.65 x 2.25 m., 1.40 x 2.00, 1.00 x 1.10, 0.95 x 1.10, 0.70 x 0.83, 0.70 x 0.70 m. La posición de cada figura es independiente una de otra. Gran parte de estas figuras se hallan en altura considerable de la roca, que no es fácil alcanzar con las manos. Los pintores primitivos debieron utilizar andamios semejantes a los empleados por Pedersen, porque la altura mayor alcanza hasta 12.20 m. sobre el piso actual (Ver Figs. 1, 2, 3, 4, 5).

Las figuras antropomorfas restantes son de color bicromo, rojo y marrón, cuyas dimensiones son: 1.30 x 2.00, 1.20 x 1.50 y 0.50 x 0.55 m. Las seis figuras diversas corresponden a motivos geométricos, de las cuales cuatro son bicromas y dos monocromas. Miden: 1.06 x 1.24, 0.50 x 0.55, 0.45 x 0.53, 0.30 x 0.60, 0.43 x 0.53, 0.18 x 0.22 m.

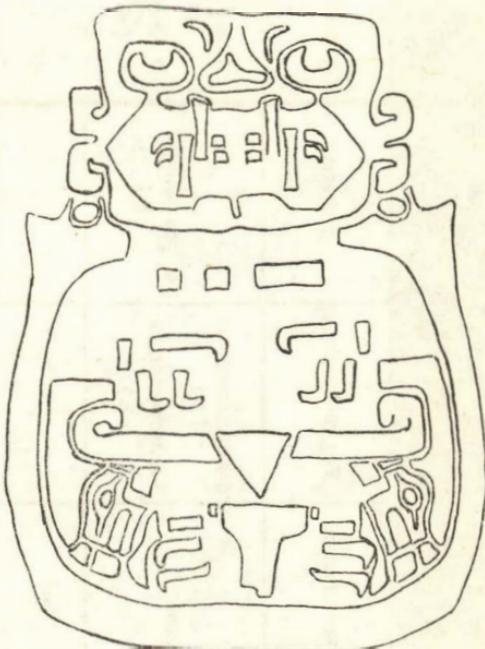


FIGURA 2

Divinidad mitológica chavínide. (Paredón 1, Nº 4, Pedersen); pintura policromo sobre roca; colores: blanco, amarillo, verde y marrón. Altura, 2.25 m.; ancha, 1.65 m. Monte Calvario, Cátache.

En cuanto a los diseños de estilo Recuay se puede decir que ellos son comunes en pintura y escultura a los del área norte andina del país. La base radical de las representaciones pertenece a la fauna local; reptiles, aves y felinos. Algunos de estos animales son realistas y otros son estilizados e idealizados. Las figuras antropomorfas se caracterizan por los brazos y piernas en flexión, como si fueran estilizaciones de seres mitológicos de

origen batracio. Es fácil distinguir la figura de la serpiente, con cabeza grande y cuerpo ondulado; la de rana o sapo con las patas largas y flexionadas; la de lechuza o buho con ojos redondos y rutilantes; la de jaguar o puma con la piel manchada de ocelas y la boca con grandes colmillos (Ver Figs. 6, 7, 8, 9).

La pintura de estas representaciones recuoides es monocroma: roja o marrón. La dimensión de los diseños es mayor que la de otras figuras de su estilo. La medida de los felinos alcanza 0.75×1.00 ; y la de humanos, 1.25×1.15 m. Estas observaciones hacen pensar que las pictografías de Monte Calvario difieren mucho de las que pertenecen al arte rupestre propiamente dicho. Por consiguiente, pueden considerarse como únicas.

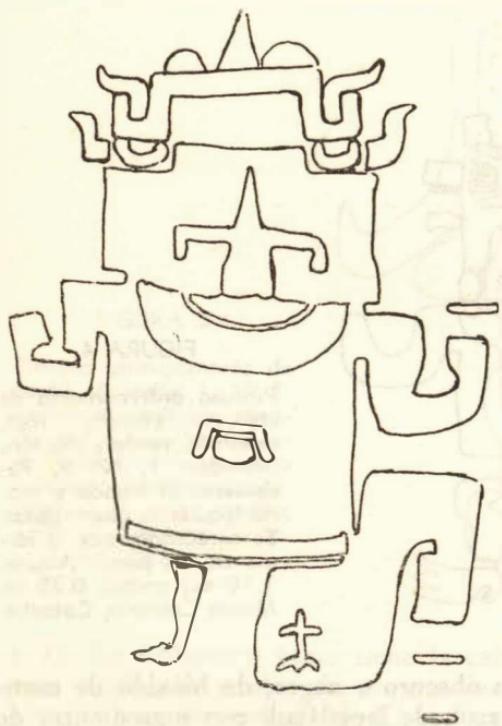


FIGURA 3

Dragón mitológico chavinoide. (Paredón 1, Nº 10, Pedersen); pintura bicroma sobre roca; colores: blanco y rojo. Sobre el muslo derecho un signo cruciforme grabado de factura reciente. El muslo izquierdo y otras partes del cuerpo, despintados y alterados con pintura negra moderna (¿). Altura, 2.00 m.; ancho, 1.30 m. Monte Calvario, Catache.

Otro elemento valioso de la zona arqueológica de Monte Calvario, es la existencia de petroglifos de estilo Chavín, a un kilómetro río arriba de los paredones pintados. Son dos bloques graníticos que ostentan figuras grabadas de seres mitológicos chavinoideos. Miden 1.00×1.25 y 0.80×1.18 m. respectivamente. La primera representa un guerrero que porta una maza semejante a la de los guerreros de Cerro Sechin (Ver Fig. 10).

La segunda es un músico que sopla una trompeta. Ambas tienen atributos serpentiformes. Estos petroglifos se hallan asociados a ruinas de piedras talladas que se encuentran en la meseta de Monte Calvario.

III. Rasgos esenciales que caracterizan el arte pictórico y escultórico de Monte Calvario.

Las pinturas chavinoides se caracterizan por su policromía y por el diseño geométrico de los componentes morfológicos de los personajes representados. Los colores, según Pedersen, son de origen mineral. El ocre rojo es de óxido de hierro o hematita (Fe_2O_3); el ocre amarillo, de hidróxido de hierro o limonita



FIGURA 4

Pintura antropomorfa de colores blanco, rojo, amarillo, verde y marrón. (Paredón 1, Nº 9, Pedersen). El tocado y mano izquierda despintados. Se caracteriza por la forma de los pies. Altura, 1.10 m.; ancho, 0.95 m. Monte Calvario, Catache.

ta (Fe_2O_3 , OH); el marrón oscuro o negro, de bióxido de manganeso (MnO_2); el color azul, de lapizlázuli con ingredientes de grasa animal; el verde, de carbonato de cobre o malaquita (CO_2Cu); y el blanco, de carbonato de calcio ($CaCO_3$) o quizás de ceniza volcánica.

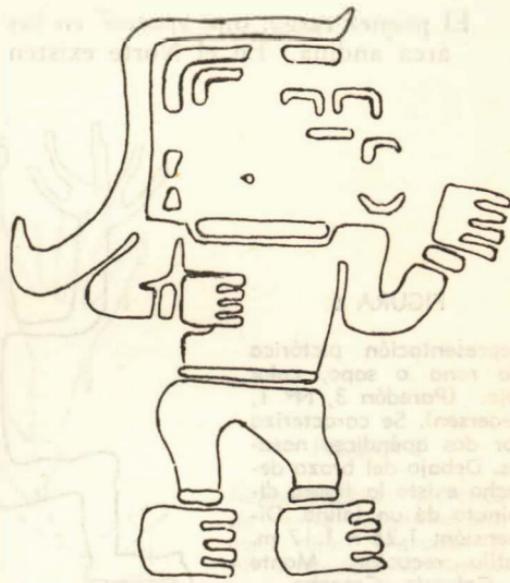
Las representaciones antropomorfas son de dioses o seres mitológicos, cuya radical animal es el jaguar, el condor, la serpiente, etc. Estas figuras se identifican por determinados rasgos dominantes, como la boca con grandes colmillos, la comisura

ra labial de contorno triangular, el ojo redondo o rectangular, las uñas o garras largas y agudas; los adornos del cuerpo, como el collar, la orejera, el brazalete, la ahorca y la pampanilla con triángulo inguinal y cabos colgantes que rematan en cabezas de serpiente. (Ver Fig. 11).

Las pictografías de estilo recuoidé se distinguen por el diseño esquemático de los temas. Las figuras representativas son: rana, lechuza, serpiente, felino y humano. La rana se reconoce por el cuerpo abultado, rectangular o romboidal, por las extremidades largas y flexionadas y por apéndices cefálicos (Figs. 6

FIGURA 5

Pintura antropomorfa de perfil. (Paredón 1, Nº 7, Pedersen); colores: blanco, rojo y morón. Se caracteriza por el tocado o cabellera ondulada. Altura, 1.10 m.; ancho, 1.00 m. Monte Calvario, Catache.



y 7). La lechuza o buho tiene la cabeza grande y redonda con ojos rutilantes y alas de plumas jaspeadas (Fig. 8). El felino aparece casi siempre de perfil con su cuerpo manchado de ocelas (Fig. 9). La serpiente se reconoce por la cabeza redonda o triangular y cuerpo ondulado. La figura humana en posición vertical o sentada, con los brazos extendidos y las piernas en flexión, hace la impresión de rana humanizada. Esta peculiar actitud originó, sin duda, en la mente de los naturales de Catache, la comparación entre Cristo crucificado y los dos ladrones bíblicos, y de ahí la derivación del topónimo "El calvario" o "Monte Calvario".

IV. Estudio comparativo de las figuras representadas en los murales de Monte Calvario con otras que existen en el área andina.

En el arte pictórico chavinoide de Monte Calvario existen tres rasgos o elementos típicos que pueden ser comparados con otros similares que aparecen en lugares mas o menos alejados. Ellos son: a) la boca felínica con comisura triangular; b) la boca felínica u ornitomorfa con caninos y un diente central de forma triangular; y c) el adorno ventral a la manera de pampanilla con cabos colgantes a uno y otro lado de la cintura (Fig. 11).

El primer rasgo, que aparece en las figuras 1 y 2, es común en el área andina. En el Norte existen los casos siguientes: en

FIGURA 6

Representación pictórica de rana o sapo, color rojo. (Paredón 3, Nº 1, Pedersen). Se caracteriza por dos apéndices nasales. Debajo del brazo de recho existe la figura diminuta de un felina. Dimensión: 1.25 x 1.17 m. Estilo recuado. Monte Calvario, Catache.



la cabeza clava de Chavín (Tello, 1923, fig. 59); en la figura mitológica de una lámina de oro, Chongoyape (Tello, 1942, Lám. XIII); en las representaciones antropomorfas de la cerámica de Kunturwasi (Tello, 1946, ms.); en la figura escultórica de condor, Pacopampa (Larco Hoyle, 1945, pp. 6-7); en la cabeza escultórica de felino mitológico, Kuntur-wasi (Carrión Cachot, 1948, Lam. XXIII); en las estelas grabadas de Chavín (Tello, 1961, figs. 40, 41, 77); en la cabeza clava de Chavín (Tello, 1961, fig. 125); en las columnas grabadas con figuras mitológicas de ave, Chavín (Rowe, 1962, figs. 9-10); en la cornisa grabada del templo, Chavín (Rowe, 1962); en la figura mitológica, pin-

tura al fresco, de la Waka del Oro, Lambayeque (M. Florián, 1951). En el Centro y Sur andinos existen: en la cabeza de condor que ornamenta un fragmento de tejido de algodón, Puerto de Supe (Lighthouse) (O'Neale, 1954, figs. 23, 24, Lam. XXIV); en las figuras mitológicas pintadas sobre tejido de algodón, Ocuaje, Ica (Rowe, 1962, figs. 29, 30); en el cántaro ceremonial con asa tubular arqueada y cara de felino en relieve, Ocuaje (Menzel-Rowe-Dawson, 1964, Lam. I); en otro cántaro similar con doble pico y cara felínica, Chiquerillo, Ica (Sawyer, 1966, fig. 27). Además, en la cerámica figurativa de estilo Muchik o Mochica, asociada a personajes mitológicos de la divinidad Wirakocha se mantiene la boca felínica con comisura triangular (Tello, 1938, p. 279); Larco Hoyle, 1945, figs. 2, 24).



FIGURA 7

Representación pictórica de rana semirrealista; color rojo. (Paredón 2, N° 1, Pedersen). Dimensión: 1.50 x 1.05 m. Estilo recuoide. Monte Calvario, Catache.

El segundo rasgo —boca con caninos y un diente o lengua triangular—, se repite en los casos siguientes: en la cornisa grabada del templo de Chavín, en que aparece como una flor de lis (Tello, 1929, fig. 38); en la Estela Raimondi (Tello, 1929, Lam. III); en el cántaro chavinoide de Chicama, MNAA (Tello, 1929, fig. 70); en el altar o adoratorio del templo de Cerro Blanco, Nepeña (Tello, 1933, ms.); en las lápidas grabadas del templo de Chavín (Tello, 1961, figs. 40, 44, 51-55, 68); en la cabeza clava de Chavín (Tello, 1961, fig. 119); en la estela

grabada de Yauya (Tello, 1961, Lám. XXX); en la figura mitológica repujada en lámina de oro, Chongoyape (Tello, 1929, fig. 108); (1942, Lám. XIII); en el disco de oro laminado y repujado, colec. Wood Bliss (Rowe, 1962, Fig. 22); en otra lámina de oro (Rowe, 1962, fig. 28); en los fragmentos textiles de algodón con figuras pintadas, Ocuaje, Ica (Rowe, 1962, figs. 29, 30).

El tercer rasgo o adorno ventral en forma de pampanilla, se encuentra en los casos siguientes: en el personaje que adorna el *Strombus Galeatus* o *pututo*, Chiclayo (Tello, 1937); en las lápidas grabadas de Chavín (Tello, 1961, Figs. 80-82); en los personajes que exornan los monolitos de Cerro Sechin, Casma

FIGURA 8

Pintura bicroma que representa una lechuza semirealista; colores: rojo y marrón. (Paredón 1, Nº 13, Pedersen). Altura, 0,50 m.; ancho, 0,55 m. Estilo recuoide. Monte Calvario, Catache.



(Tello, 1956, figs. 54, 57, 60, 72, 104, 105); en los petroglifos de Alto de la Guitarra, entre Virú y Moche (Disselhoff, 1961, fig. 58); en el brazalete de lámina de oro repujado, Chongoyape? (Rowe, 1962, fig. 27; en la lagenaria pirograbada de Ocuaje y en un fragmento de laja grabada del templo de Chavín (Rowe, 1962, p. 23).

Las figuras comparativas de estilo recuoide, existentes en las pictografías de Monte Calvario, son dos: la rana y la lechuza. La rana se presenta en su morfología característica: cabeza redonda o cuadrada; cuerpo romboidal; extremidades largas y flexionadas (Ver Figs. 6, 7). La lechuza se distingue por su actitud erguida, cabeza grande con ojos rutilantes y plumaje manchado (Ver Fig. 8).

La primera aparece en el arte lítico del Norte andino en forma realista y humanizada: en las lajas grabadas de las chullpas de Walun y Chinchawas, Huaraz (Mejía Xesspe, 1940, figs. 1, 3); en el monolito esculpido de Keka-marka, Huaraz (Roosevelt, C. van, 1942, fig. 18); en el pórtico de piedra tallada y gra-

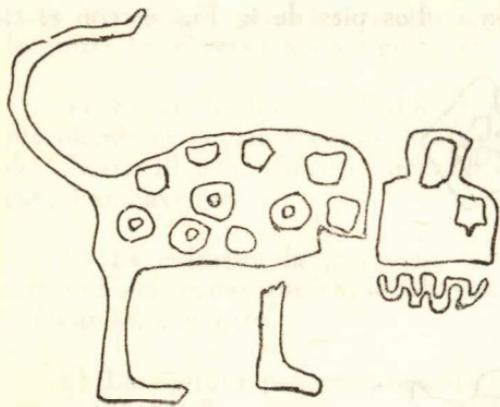


FIGURA 9

Representación pictórica de un felino o jaguar semi-realista; color rojo sobre roca blanquizca. (Paredón 3, Nº 2, Pedersen). Longitud, 1.00 m.; altura, 0.75 m. Estilo recuoidé. Monte Calvario, Catache.



FIGURA 10

Representación mitológica chavinoide de un petroglifo, que se halla en la meseta de Monte Calvario. El diseño es de grabado fino. Se caracteriza por la maza o porra serpentiforme. (Fig. 1, La Piedra y Pedersen). Dimensión: 1.00 x 1.25 m. Monte Calvario, Catache.

bada de Marka-kunka, Aija (Tello, 1923, figs. 33, 35); etc. La segunda figura o lechuza se halla representada, comúnmente, en la cerámica ceremonial de estilos Huaylas o Recuay, Muchik, Chavín y Salinar (Tello, 1938, pp. 152-154; Larco Hoyle, 1944, pp. 6-7); Sawyer, 1966, Figs. 20, 78).

Además de estas figuras comparativas, existen otros diseños de Monte Calvario que tienen representaciones similares en otras partes y en distintos materiales. Ellos son: manos y pies de aspecto humano. Las manos pintadas del paredón N° 1 pueden compararse con otras, igualmente pintadas sobre tejido de algodón de Paracas, Cavernas (Disselhoff-Linné, 1961, p. 146; colec. MNAA, Lima. Los pies de la Fig. 4, con el ta-

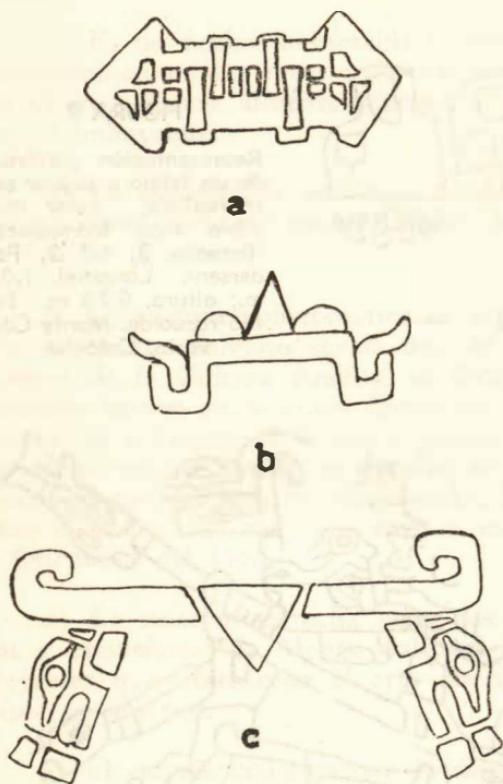


FIGURA 11

Tres rasgos chavinoideos de las pinturas de Monte Calvario, Catache. a), boca felínica con la comisura triangular; b), boca felínica con caninos y un diente o lengua central; y c), adorno ventral o pampanilla con triángulo inguinal y cabos laterales que rematan en cabezas de serpiente. Monte Calvario, Catache.

lón encorvado se repite en otras figuras mitológicas de Paracas-Necrópolis (Tello, 1959, Lam. XLI, XLVIII, LII, LXVIII, LXXIV, figs. 33, 48, 52, 55, 59, 63, 70).

Finalmente, algunas figuras pintadas de Monte Calvario presentan signos de influencia postcolombina, como el grabado cruciforme que aparece sobre el muslo de la Fig. 3, y otro diseño de pintura negra junto a ésta. Ambos signos revelan una intención de anular el significado maligno o malicioso de la representación mitológica precolombina.

V. *Observaciones finales*

Dada la importancia del descubrimiento arqueológico en la zona de Monte Calvario, distrito de Catache, provincia de Santa Cruz, Departamento de Cajamarca, con rasgos prehistóricos señalados precedentemente, consideramos indispensable formular las observaciones siguientes:

- a) Es un hecho inobjetable la existencia de arte pictórico precolombino en las rocas o farallones del riachuelo denominado Chorro Blanco, afluente superior y meridional del río Chancay, Lambayeque.
- b) Es evidente la presencia de dos estilos artísticos e inconfundibles, como son los de Chavín, por un lado, y de Recuay o Huaylas, por otro.
- c) La pintura policromática de estilo chavinoide en las rocas de Monte Calvario revela una difusión de este arte en el apogeo de la Cultura Andina, es decir, cuando la civilización aborigen estuvo en la etapa formativa, durante los primeros siglos antes y después de la era cristiana. A esta etapa pertenecen las obras monumentales de Chavín de Huantar, de Punkuri y Cerro Blanco de Nepeña, de Moxeke, Sechin Alto y Cerro Sechin de Casma y otros que existen en los Andes Occidentales y Orientales del Perú.
- d) La relación estrecha entre las representaciones pictóricas y escultóricas de Monte Calvario con otras similares o semejantes que pertenecen al arte aborigen andino, confirma la hipótesis anterior.
- e) El estudio comparativo de singulares rasgos chavinoideos y recuoides, a través de ilustraciones publicadas demuestra la unidad geográfica, social, religiosa y artística del antiguo Perú.
- f) El diseño exagerado y complejo de algunas representaciones de Monte Calvario no concuerda con el patrón predominante del arte rupestre, lo que indica una tradición tardía o extemporánea.
- g) La presencia de motivos o signos postcolombinos en las pictografías de Monte Calvario, como el signo de la cruz latina por medio de incisión o grabado, así como la figura amorfa de pintura negra, sobre una figura mitológica chavinoide, refleja

una tendencia repulsiva de los cristianos que han visitado aquel lugar durante los últimos años.

h) La designación del sitio arqueológico de Monte Calvario por los descubridores de las pictografías con el nombre de "Murales de Udima" es incorrecta por causas de orden geográfico e histórico, pues, aquél sitio se encuentra en la cuenca hidrográfica del río Chancay, y la hacienda Udima, propiamente dicha, está en la cuenca del río Saña. Por consiguiente, la designación correcta debe ser: *Murales de Monte Calvario, Catache*.

Lima, Febrero de 1968.

Este es un capítulo inédito de un trabajo del desaparecido historiador peruano Raúl Porras Barrenechea que abre luz sobre la formación cultural y humana del autor de las Tradiciones. Porras Barrenechea publicó diversos ensayos sobre Palma en revistas limeñas.

Ricardo Palma, Colegial de San Carlos

La transformación operada por el régimen republicano se manifiesta principalmente en el sistema y en el espíritu educacional. En las costumbres externas y en la vida social seguían predominando los usos y los prejuicios coloniales. El propio Palma ha dicho burlonamente que en los días de su infancia todo se hallaba idéntico y sólo faltaba un personaje al que algunos recordaban con nostalgia y era el Virrey. Pero la escuela era para todos y ella abría el camino de la ascensión social, intelectual o política a los más humildes.

No cabe duda de que Palma fue carolino. Quienes se empeñan en negarlo lo hacen basados en resentimientos ajenos y con el ánimo mezquino de echar una sombra de mendacidad sobre el cronista, que fue rigurosamente fiel en sus remembranzas autobiográficas, como fue ligero e imaginativo en sus alusiones históricas. Bastaría para acreditar su estancia en San Carlos sus continuas remembranzas del Colegio, a que he aludido en *Palma romántico*, y sobre todo, la bellísima tradición *Los escrúpulos de Halicarnaso* que no pudo ser concebida ni escrita, sino por un colegial auténtico. En la narración traviesa de la jugarreta de la limeña que obligó al zapatero Halicarnaso a hacer funciones de Mercurio, se respira el ambiente del Convictorio, con sus patios de naranjos y jazmines, sus cabildeos de cónsules, lecciones engorrosas de derecho canónico y furtivas escapadas a la huerta del Noviciado.

En *La Bohemia de mi tiempo*, en algunas *Tradiciones* y en apuntes manuscritos puestos a libros y periódicos de la Biblioteca ha aludido Palma reiteradamente a su estancia en San Carlos. Se ha alegado que su nombre no figura en el Libro de Matrículas, pero todos los libros de esta clase se han perdido. Sólo subsisten los Libros de Recepciones y Actos Colegiales en los que se consignan los exámenes, las notas y los

grados. Esto demuestra que Palma pudo ser alumno gratuito o externo y no pupilo o interno y que lo único comprobado es que no rindió exámenes. ¡Cuántos alumnos de nuestro tiempo pasan por las aulas de San Marcos años enteros sin presentarse a las pruebas finales, pero viven, acaso más intensamente que los estudiados, la vida del claustro! Todos los datos colaboran a suponer que Palma fue de los estudiantes bohemios, que no asisten a los cursos y huyen de las inquisitoriales salas de los jurados.

En San Carlos ahondó Palma las más duraderas amistades de su vida, la fraternidad con los Cisneros, con Manuel Adolfo García y con Numa Pompilio Llona. En el patio de los externos, llamados manteístas o copistas y al que Palma denomina el patio de "Machos" debió discurrir el inquieto adolescente entre 1848 y 1853, sin amoldarse al estudio sistemado y a las severísimas normas del Convictorio regido por la autoritaria figura de don Bartolomé Herrera. Era imposible que adolescente tan vivaz e inquieto como Palma, con toda la precocidad erótica despierta, como lo demuestran versos, lances y confesiones propias, se adaptase al plan del Colegio y sus pesados estudios de Derecho Canónico y de Filosofía. Se comenzaba con áridas lecciones obligatorias de Aritmética, Álgebra y Geometría y las rumiadoras tareas del latín macarrónico. "Tres o cuatro años se les hacía perder a los muchachos —ha escrito Palma— en la enseñanza de la lengua de Cicerón y de Virgilio y a la postre se quedaban sin saber a derechas ni el latín ni el castellano". El mismo declara que se desquitaba leyendo algunos pocos libros en francés y dándose un hartazgo de los clásicos castellanos del siglo XVI al XIX.

Palma no se sometió, pues, a la disciplina del Convictorio, ni a las rígidas enseñanzas del Rector, pero participaba en los hervores juveniles del claustro. Audaz, imaginativo, sentimental, impaciente por adquirir un nombre y rescatar de las privaciones y de la pobreza al hogar paterno, alardeaba de periodista en las salas de redacción de los periódicos liberales, escribía versos contagiados de desolación romántica y borroneaba leyendas melodramáticas en las que ahogaba su espíritu burlón y satírico. Cuando iba a los claustros era para proclamar su entusiasmo vivanquista, para discutir sobre las representaciones teatrales de la época, recitar de memoria versos de Zorrilla y de Espronceda y opinar airadamente sobre los caldeados incidentes políticos que se ventilaban en los remitidos de *El Comercio*, *El Zurriago* y *El Correo de Lima*. Estaba, además, enamorado de una musa de carne y hueso a la que llamaba Carola en unos versos, en los que, aleccionado por Mür-

ger, alababa la vida bohemia de los placeres, del amor y del vino y hasta parece —por las indiscreciones airadas de un maestro de escuela— que tenía nido de amor en la vetusta casa de la pila en la calle del Arzobispo. En vez de someterse a la disciplina casi monacal del Convictorio, seguía las inspiraciones de sus modelos románticos y trataba de llevar a la vida las jactancias amorosas y el desplante varonil de los héroes de *El Diablo Mundo* y *El Estudiante de Salamanca*. La composición poética titulada *Báquicas*, en la que mezcla los motivos del amor y del vino con los de la muerte y la tumba, a la manera esproncediana, demuestra bien esta fiebre de deleite y de amor, esa arrogancia tenoril para desafiar al mundo y al cielo y dölarse, tardíamente, como don Félix de Montemar, de las desdichas de las inocentes Elviras, “ángeles caídos” o mujeres “hechas de lodo vil”, pero de todos modos “seres hermosos para llorar nacidos”.

Con tales disposiciones es lógico que Palma, como Márquez y otros jóvenes románticos no coincidiesen con el espíritu del Convictorio. El Colegio de San Carlos había sido un foco de enseñanza liberal en la época de la Ilustración, en la que se preparaban los ideólogos de la emancipación. Pero tras de varios decenios de demagogia y tumulto había surgido como una reacción contra el desborde democrático, la tendencia autoritaria representada por el Rector de San Carlos, don Bartolomé Herrera. Aleccionado por los desastres de la anarquía, por la lección dolorosa de Ingavi, quería el maestro carolino formar en sus discípulos una especie de religión de la obediencia cívica, de adoración de la ley, de sublimación de la autoridad. La labor esencial en la república anárquica de 1840 era para Herrera, restablecer el principio de obediencia que pereció en la lucha de la emancipación”. Ansiaba dejar en el corazón de sus discípulos la convicción de que “toda revuelta es un deshonor” y que el reinado de la justicia y del bien sólo pueden hallarse bajo el orden, la autoridad y la fe. Herrera había introducido en el Convictorio Carolino la tesis de la soberanía de la inteligencia como reacción contra la demagogia liberal y los pronunciamientos de cuartel.

Las doctrinas de Herrera habían hallado franco rechazo en los corifeos del liberalismo peruano, que las combatieron por la prensa libre y altamente, acusando a Herrera de desconocer el origen popular de la soberanía y la capacidad del pueblo para dirigir el Estado. Las doctrinas de Herrera se discutían públicamente por los alumnos en los exámenes y en polémicas periodísticas y cada uno era libre de seguir las o no. Palma que oscilaba en ese tiempo entre la adhesión a los postulados de un

liberalismo doctrinario y utópico y la admiración juvenil y romántica por Vivanco que era el caudillo de la oposición al pertinaz dominio de Castilla, no fue de los alumnos adictos al Rector, aunque le quedasen grabados en el espíritu algunos postulados básicos del republicanismo en que comulgaban liberales y conservadores de entonces: el respeto a la autoridad y a la ley, la proscripción del espíritu de motín y de partido, la subordinación del ejército al poder civil y la protección a la ilustración y a la educación popular.

En sus recuerdos sobre el Colegio de San Carlos se vislumbra claramente el distanciamiento espiritual entre el Rector y su discípulo tarambana y liberal. Palma reconoce que había en el Convictorio "tolerancia para la juventud que defendía el principio de la soberanía popular" y que él salió del Colegio, "como la mayoría de los jóvenes, profesando doctrinas radicales e impaciente, como es la juventud, porque estas doctrinas imperasen en mi patria". Palma no simpatizó nunca con Herrera y éste debió mirar con hosquedad al poeta estudiante y bohemio, cuyos versos y calaveradas liberales surgían en los periódicos y que frecuentaba visiblemente los periódicos y clubes liberales en los que era secuaz de Vigil, Mariátegui y Laso. Es sintomático de este alejamiento el que Palma, evocador reincidente de sus tiempos de colegial y que tan donosamente ha recogido las tradiciones escolares de su época, contando las anécdotas de los dómimes de látigo y palmeta o de los obispos ilustrados del siglo XVIII, no recordase en ningún momento los usos disciplinarios de Herrera en el Convictorio, recordados por Márquez y por su hija Angélica, en rasgos como el de la famosa anécdota sobre la quinua del Colegio. Palma no menciona siquiera a Herrera en su bella tradición carolina *Los Escrúpulos de Halicarnaso*. En *La Bohemia de mi tiempo*, en la que predomina el espíritu benévolo de la complacencia y el olvido Palma alude a la "sabia dirección" de Herrera en el Convictorio y "el esplendor del Colegio" en su época, pero denuncia su entusiasmo por el bando opuesto y el ambiente liberal del Colegio de Guadalupe dirigido por Lorente, diciendo que las lecciones de éste eran escuchadas por la nueva generación que le seguía como un apóstol y que "la victoria fue suya en la lucha contra los rutinarios". Pero la verdadera actitud del estudiante contra el maestro reaccionario está en unas líneas escritas en la caldeada lucha periodística, cuando Herrera era portavoz de las doctrinas conservadoras en el Congreso, en las que desde su barricada liberal Palma le atacó, reconociendo su inteligencia y pericia oratoria, pero acusándole de defender "los privilegios de

la sotana antes que los humildes preceptos del evangelio y servir los intereses de Roma antes que los de su patria".

Palma fue pues carolino disidente y rebelde. En San Carlos escribió sus primeras leyendas románticas y sus dramas. Fue redactor de periódicos literarios y satíricos y en vez de estudiar, escribía versos o ambulaba por los teatros, los cafés y los cénculos literarios. En el discurso ante la estatua de Raimondi, Palma ha recordado sus tiempos de auténtica bohemia estudiantil, de siete a diez de la noche en el cuarto del delirante poeta romántico Manuel Nicolás Corpachio que era, como su congénero mexicano Manuel Acuña, estudiante de Medicina, y en el que se congregaban todos los bohemios a charlar y a discutir y en la que apareciera alguna vez la mesurada figura del joven italiano Raimondi que iba a iniciar sus exploraciones en la montaña del Perú.

En 1853 Palma abandonó el Colegio "siendo estudiante de jurisprudencia y después de haber manifestado notable aprovechamiento en los ramos a que se contrajo en su tiempo". La causa del abandono fue, según ha explicado él, en *La Bohemia* y en la autobiografía de 1917, "unos amorcillos de estudiante" o algunas "calaveradas de la mocedad" de los que estaba seguro de obtener absolución plenaria. Angélica ha referido en su biografía, con detalles y justificativos, aquella aventura amorosa. La madre de su musa, que se llamaba Teresa como la de Espronceda, lo puso a los veinte años entre la espada y la pared para que se casase, compulsivamente. Palma que se había incorporado el año anterior como oficial del Cuerpo Político de la Armada, por recomendación de don Miguel del Carpio, aceptó embarcarse en uno de los buques de guerra como contador. De aquel incidente, en que vio de cerca el peligro, deben provenir las alusiones joviales a las suegras en sus tradiciones de más tarde, en las que dice que son "peores que tigres cebados" o las define metafóricamente llamando a una de ellas "el boa constrictor llamado suegra".

La influencia de San Carlos y de su inamado maestro quedó sin embargo, impresa de manera patente en el ánimo del futuro gran escritor. Del ambiente de San Carlos deben provenir los impulsos que pesan por la vida y la conducta de Palma, liberal recalcitrante, defensor de la soberanía popular, enemigo de los privilegios y de la tiranía, cuando defiende instintivamente a los gobiernos de orden o se afilia al bando de los caudillos que representan el principio de autoridad como Vivanco o Balta.

Romanticismo y política.

En la vida de Palma puede decirse que hubo tres etapas decisivas: la del poeta romántico y periodista de oposición de 1848 a 1868, la del tradicionista que abarca principalmente la década del 70 y se prolonga hasta 1890 y la del bibliotecario que comprendía los años de su ancianidad y sus escarceos de bibliófilo y lingüista.

No se podría comprender la obra de Palma si se suprimiera por adocenada y convencional su copiosa producción poética de tributario romántico. En el ambiente de sus años juveniles, en la imitación de las modas literarias del romanticismo poético y el liberalismo político europeos, principalmente del francés, están todas las raíces espirituales de las que se nutrió la obra definitiva de la madurez de Palma. Interesa, pues, seguirle en sus fervores e inquietudes juveniles en busca de su vocación mayor.

El romanticismo se presentó en el Perú hacia 1848 con las características virulentas de una moda o de una enfermedad contagiosa. No fue como en Europa, una reacción contra los clásicos, que casi no existían, ni contra las reglas que, por lo general, respetaron los románticos peruanos. Fue más bien una intoxicación literaria de modelos extranjeros y un contagio del morbus romántico del "mal del siglo". Al mismo tiempo que las crinolinas y los tarros de unto, se propagó el sentimiento por la naturaleza y el culto morboso y exagerado del yo. El verdadero furor de la moda romántica fue, sin embargo, la entronización de la melancolía y del tédio, del tono elegíaco y funerario, del cansancio juvenil ante un mundo demasiado viejo y como protesta al desborde pasional, el disgusto del presente y el amor por las cosas lejanas o exóticas, la Edad Media en la historia o el Oriente en la geografía. Si en América, mundo nuevo y recién emancipado, naturaleza virgen y grandiosa, criollo de una nueva humanidad y campo de experimentación de todas las doctrinas democráticas de Occidente, no había, al parecer, razones para su desencanto prematuro, conspiraban a favor del malestar romántico la inseguridad de los regímenes políticos, la amenaza constante de la guerra civil y de la anarquía y, sobre todo, para espíritus jóvenes, liberales e idealistas, la tremenda realidad del caudillismo militar del siglo XIX. Si fueron fingidos y postizos los ayes y las lamentaciones románticas y absolutamente exóticos los escenarios medioevales con cruzados y templarios, hubo en cambio un arranque sincero y espontáneo, brote de una íntima congoja social y política, en las odas

patrióticas a la libertad y a la democracia y en los apóstrofes exaltados contra los opresores del pueblo. El auténtico "mal del siglo" americano fue el horror a las tiranías. Sus fantasmas sepulcrales, con mayor o menor razón, fueron los dictadores: Rosas en la Argentina, Belzu o Melgarejo en Bolivia, Mosquera y Obando en Colombia, Castilla en el Perú y García Moreno en el Ecuador. Los jóvenes románticos peruanos imitarán la desesperación de Musset, la suave nostalgia lamartiniana o el énfasis hugoliano a través de los acentos españoles de Arolas, de Espronceda o de Zorrilla, pero buscarán también desesperadamente la originalidad en la voz mesiánica de sus poetas civiles; Rivera Indarte, Echevarría, Márquez, Eusebio Lillo, Guillermo Mata, Gabriel de la Concepción Valdez, Juan Clemente Zenea, Quintana Roo, Juan Carlos Gómez. A las *Noches* de Musset o las *Armonías* de Lamartine preferirán todos "Los Castigos de Víctor Hugo y los sarcasmos de Napoleón el Pequeño.

Palma da como origen de la explosión romántica en el Perú la presencia del poeta español Fernando Velarde, montañés de ardiente fantasía, poeta de musa fogosa y colorista que llegó en 1847 y deslumbró a la bohemia literaria de entonces con sus versos musicales y sus cálidas descripciones de las noches del trópico. Pero en realidad la intoxicación era anterior. Desde 1843 habían llegado a Lima los versos de Zorrilla, de Espronceda, de Arolas, de Campoamor. En el teatro limeño se representaban las obras dramáticas de los poetas románticos españoles, al lado de melodramas de Dumas y de Bouchard. El público deliraba con el *Trovador* de García Gutiérrez, el *Pelayo* de Quintana, el *Macías* de Larra o *Ana Bolena* del poeta mexicano Fernando Calderón. El *Tenorio* de Zorrilla, representado en varias noches, imponía su tetricidad sepulcral. En la librería del gallego Pérez, de la calle de las Mantas, se adquiría fácilmente el contagio, porque allí se vendían también a Musset, Lamartine y Hugo, a la par que el *Vizconde de Bragelonne*, el *Judío Errante* y los *Misterios de París*. Lo francés llegaba a través de lo español y no obstante el gusto nuevo, afrancesado, perduraba el inarrancable tirón de la sangre, porque, a despecho de las ideas nuevas, y de los moldes exóticos, muchos, los de mayor garra literaria, remontaban el viejo cauce del idioma leyendo *Rinconete y Cortadillo* a las *Capilladas* de Fray Gerundio, y se complacían con los renuevos de la musa popular española de las canciones de Trueba y las *Doloras* de Campoamor. En *La Bohemia* negocios y su participación en la política interna como secuaz de Castilla. Pero influiría en el ambiente literario con su panfletaria. *Historia de Salaverry* y su romance *El Inquisidor Mayor*. Ambos intervienen en las polé-

micas periodísticas y son lógicamente desterrados por su intruso romanticismo. También deslumbran y sugestionan hipnóticamente a los románticos los poetas Julio Arboleda y José Mármol. Arboleda, el noble poeta colombiano, que intentó domar a la república caudillista con endecasílabos valientes, embrujó a los jóvenes bohemios recitándoles los versos de Byron, que sabía de memoria en su lengua nativa y la *Jerusalén* del Tasso. Versificaba en inglés y francés y su largo y frondoso poema histórico de tema americano *Gonzalo de Oyón* abría la senda de las leyendas versificadas que son el preludio de la tradición que Palma cultivó. Palma fue amigo y discípulo de Arboleda. Trabajó con él en un periódico y recibió de él lecciones de inglés. A Mármol, el "poeta peregrino" imprecador de Rosas, que llegó a Lima, dos años después de Caseros, le saludó la bohemia romántica peruana como a su caudillo literario. Castillo y Palma le rindieron homenaje poético y Mármol dedicó al primero un canto de su *Peregrino*. Mármol fue el prototipo ideal de nuestros poetas. Era el cantor de la libertad y el apostrofador de la tiranía, el lírico detractor de Rosas. Su poesía de cepa española, semejante a la de Zorrilla y Espronceda, sirvió de modelo para todas las odas libertarias y panfletos en verso. Era el tono de poesía lírico-civil que atraía a estos republicanos en agravio, particularmente a Palma. Es significativo que dos poetas románticos peruanos escogiesen por títulos de sus obras el lamartiniano de *Armonías* usado por Mármol, que adoptó Palma, y *El Cruzado* que revive en el drama de Corpancho. Pero lo que se queda sonando insistente es el estruendo de los alejandrinos del cantor del sitio de Montevideo: "Ni el polvo de tus huesos la América tendrá".

Entre los proscritos extranjeros, a veces voluntarios, estuvieron además de los escritores y poetas señalados, algunos jóvenes principiantes que se incorporaron al movimiento romántico peruano y cuyas figuras son inseparables del cuadro de éste. Ellos fueron principalmente Numa Pompilio Llona, Juan Vicente Camacho y una mujer, Juana Manuela Gorriti. Camacho, venezolano llegado a Lima como diplomático en 1853, se revela poeta festivo de vena fácil, periodista alegre y zumbón. Congeniará y convivirá con Palma y ambos prendados del pasado histórico irán tanteando juntos el camino de la "tradición" en el que, muerto prematuramente Camacho, desollará al fin Palma. La Gorriti aparece en Lima, con el mismo aire viriloide y aventurero de la Tristán, después de haber sido mujer del tirano Belzu en Bolivia y amadrina la literatura indigenista con su leyenda en prosa *La Quena*, novelón de hachones y cementerio, según Riva Agüero, que Palma y los románticos aplau-

dieron sin reservas. Llona, ecuatoriano aclimatado en Lima, se inició con un escándalo literario que fue su composición *Liber-tinaje*, denunciada por el Fiscal.

Poeta civil y romántico.

Palma se inicia como poeta civil y romántico. El confiesa que sus primeros versos los escribió a los 15 años —en 1848— para una monja clarisa, pariente suya, en honor de Santo Toribio y Santa Clara. Los que se conocen son versos eróticos o de álbum, elogios líricos de la mujer, al lado de odas cívicas, poesías de homenaje a los próceres de la libertad y las primeras leyendas rimadas. Los más antiguos versos de Palma que sobreviven son los dedicados a *Olmedo, poeta americano* (1848) y a la repatriación de los restos de Gamarra (1848). Como los poetas coloniales ensayaban su estro en odas al advenimiento de los reyes o elegías a su muerte, los bardos de la primera generación republicana se bautizaban con odas a la Independencia, en el aniversario patrio o himnos a los libertadores. Palma se ensaya en la poesía civil con sus estrofas *A mi patria en el aniversario de la independencia*, en 1850, 1851 y 1852, su *Himno a Urquiza, libertador de Buenos Aires*, (1852), sus apóstrofes *A Belzu*, tirano de Bolivia y de salutación *A Mármol* en Lima (1853). Nadie podría vislumbrar en estos versos llenos de énfasis juvenil, detonantes y ripiosos, al futuro y sutil creador de las *Tradiciones*. Estos versos fueron, sin embargo, sinceros y reflejaron un puro anhelo de la conciencia juvenil de su autor: el de prevenir las amenazas que la ambición fraguaba contra el porvenir de su pueblo y el de detener el implacable destino histórico que se avecinaba. De los versos *A la libertad*, escritos en el aniversario de julio de 1852, es esta invocación casi mística:

Yo te saludo libertad divina
Yo te bendigo con sincera voz
Porque la tierra ante tus pies se inclina
Numen sagrado, espíritu de Dios.

Otros versos entrañan el culto de la mujer y el avasallamiento a la fórmula romántica. Quejas, lágrimas, caducidad de la vida, y del amor, tedio, desesperanza y también pasión ardorosa, amor correspondido, iluminación y fe repentinamente producidas por la presencia astral de la amada. Pero en Palma la enfermedad del amor no es afección literaria y postiza, sino pasión efectiva y real. Sus quejas y melancolías nos consta que fueron auténticas y mujeres reales sus musas, ya sea la Carola

bohemia a quién dedica *Báquica* y a quien invita a recibir a la muerte “ebrios de amor y vino” o a la “tímida virgen de ojos azules como el cielo”, a la que evoca en un fragmento de diario poético en 1851 o a la Teresa de carne y hueso del barrio de San Marcelo, a la que recuerda en alta mar, a bordo de la fragata *Libertad* —“tórtola tierna, serafín querido”— que le hace prescindir de las amarguras ciertas de su vida y de la tempestad rugiente del mar:

Ruja la tempestad, reine la calma
Jamás, jamás me olvidaré de ti!

Las mujeres redimen a Palma de sus tristezas y puede seguir viviendo porque vive de amor y sabe amar. Por ellas olvida sus angustias cívicas y las amarguras de la lucha social. Ellas le devuelven la fe vacilante, le alejan de la murria romántica y le reconcilian con la vida. Comenzó cortejándolas en madrigales ardientes, en liras y romances, en baladas risueñas y en epigramas más tarde, para terminar piropeándolas de viejo en pareados chispeantes de ternura campoamorina.

La jornada poética de Palma y su incorporación al romanticismo puede decirse que abarca veinte años de su vida, de 1848 a 1868. Sus primeras poesías, incorrectas e ingenuas, aparecen en revistas juveniles y en los diarios en que colabora. Las reúne en un volumen en 1855, bajo el título de *Poesías de Manuel R. Palma*. El libro es hoy de gran rareza bibliográfica, pero Feliú nos ha dado el índice de los versos incluidos en él, algunos de los que Palma recogió bajo el nombre de *Juvenilia* en colecciones posteriores. No hay acaso versos aprovechables para una antología, pero son, todos, fechas de un itinerario sentimental y político.

En 1865 reúne, en un segundo volumen, que titula *Armonías*, como Lamartine y Márquez, las poesías del amor distante y del destierro y en el que al par que su pena amorosa, canta su decepción republicana. Es, acaso, una de las más auténticas muestras del romanticismo peruano. El mismo lo reconocía en 1886 al prologar *La Bohemia de mi tiempo*, “si algo de poético plugo a Dios poner en mi alma, ese algo lo exhalé en mis *Armonías*”. Si Palma no hubiera sido el gran escritor en prosa que se reveló más tarde, los versos de *Armonías* le colocarían en el parnaso americano en un puesto destacado entre los buenos líricos, muy cerca del mexicano Manuel M. Flores, de Juan Clemente Zenea, José Jacinto Milanes o el colombiano Gutiérrez González, y en el Perú junto a Cisneros y Salaverry. *Armonías* es uno de los mejores breviarios del amor romántico.

Muchos contemporáneos de Palma los sabían de memoria y, en ejemplares supervivientes, se descubren anotaciones de lectores que acomodan sus propios trances sentimentales a los delíquios amorosos de Palma y agregan al margen de algunas poesías, una fecha o un nombre sugeridor. La nota puramente romántica, quejumbrosa y melancólica, se dá admirablemente lograda en composiciones como *Pasionaria*, *Ave de Paso*, *Meteoro*, *En la Noche*, *Consuelo*, *Rayo de Luna*, *Connubio*, *Paseo*, *A Solas*, *Voz Intima*. Las remembranzas y lamentaciones del proscrito en *Nostalgia*, *Melancolía*, *Brindis* (el 28 de julio de 1861, en tierra extranjera) y como nota de antología en las rimas de *Navegando*, que Darío guardó en su memoria musical:

Parto Oh patria! desterrado...
De tu cielo arrebolado
Mis miradas van en pos
 Y en la estela
 Que riela
Sobre la faz de los mares,
Ay! envío a mis hogares
 Un adiós.

En la musa de los “peregrinos” a lo Byron y de los proscritos a lo Mármol, amarga “como las ondas de la mar salobre”, con sed de libertad y de patria. No faltan al lado de esas estrofas lánguidas y melancólicas los acentos tremantes de indignación, los lapidarios apóstrofes a los tiranos, los sarcasmos y las bruscas caídas de la decepción mezcladas con las notas de esperanza, los acentos proféticos y las oraciones encendidas de fe en la democracia. Del desengaño y postración de *Todo se olvida de La palabra de pase la vida* y del humor agri-dulce y sarcástico de *Café* y de *Oración fúnebre*, pasa repentinamente a la exaltación creyente y al entusiasmo místico de *Mejor es creer*, de *Hostia* y de *Adelante* o al desvío epicúreo de *Bacanal*. El tono de época es la melancolía, la fugacidad del placer, la incurable tristeza del “mal del siglo”. Palma acierta en la expresión de esa común angustia, con acento tierno y discreto:

La dicha! Audaz el corazón se ufana
 Tras su esplendor escaso
Y en el bazar de la miseria humana
 Sólo es ave de paso.

Pero en la nota melancólica convencional se mezclan gotas del acíbar propio. Algunas veces suma su desencanto en el dolor universal como un implacable destino solidario:

Siempre el dolor, siempre el llanto!
 El dolor desde la cuna
 Nuestra existencia fatídica
 Importuna.

Otras veces asoma la huella de la íntima herida y la confesión del propio combatido y azareado destino:

Ah! Yo también padecí
 Desde los primeros años.
 Angustias y desengaños
 Siempre, siempre en torno ví.

En el destierro se agudiza y como que se enquista esa queja por las contrariedades y estrecheces de su adolescencia y juventud hostigada por vetos y prejuicios sociales:

Mirado en mi patria misma
 Como paria o vagabundo
 Cuando en mi espíritu siento
 Noble y generoso impulso;
 Huérfano de la esperanza
 Desheredado; oh Dios sumo!
 De todo lo que hace bella
 La juventud en el mundo.

El espíritu del joven escritor no es sin embargo permeable al resentimiento. En el fondo de su alma enlutada por la moda romántica, alienta un noble optimismo, una sana confianza en sus propias fuerzas y en el porvenir humano. Su fe en la democracia es más honda que su consternación romántica. El acento esperanzado predomina tras de algunos violentos desahogos, y el vejamén se convertirá en himno:

A la justa y sagrada democracia
 El hombre-Dios desde la cruz nos guía...
 De rodillas! Tu pan de eucaristía
 Es ella: Humanidad!

Desde esta primera hora se define ya en el numen poético de Palma su deseo de evadirse de la torturada y quejumbrosa secta poética de su tiempo. En *Armonías* se perfilan ya, a pesar del "negro capuz" de escuela, algunos rasgos anunciantes de su genio alegre y burlón. El mismo vacila y procura engañarse cuando descubre su risueña vocación y trata de ponerle fúnebres ribetes a su traviesa imaginación:

Siempre asoma la risa en mi semblante
 Siempre la burla entre mis labios juega.
 No! Mi risa es la risa del sarcasmo
 Mi burla de la angustia lleva el sello . . .

No es así, felizmente, y el *fatum* lúgubre será alejado y proscrito al fin, con un alegre repiqueteo de octosílabos. Toda-vía tributará ofrendas en el altar romántico, copiará ritmos y formas métricas, jugará con los exotismos de moda como en la clásica *Oriental*, en cuyas rimas cascabelea anticipadamente el módulo modernista:

Pues tienes nazarena
 Caftanes de tisú
 Y chales de Cachemira
 Brinda a tu juventud;
 Pues Tiro te dá púrpuras
 Y aromas Stambul
 Y la Golconde perlas
 Que esconde el mar azul;
 Quisiera yo, sultana,
 Guarde Alah tu virtud!
 Ser para tu belleza
 El terso espejo en que te miras tú.

Está ya aquí presente el genio de Palma riente, travieso, madrigalesco y apasionado de la forma, como cualquier preciosista contemporáneo de Darío. Esta vena graciosa e irónica se insinúa también en un género de composiciones que denuncian la verdadera vena de Palma: las *Baladas* y *Cantarcillos*. En las *Baladas* está ya presente el futuro autor de las *Tradiciones*: en la pequeña trama narrativa, en la breve y esquemática presencia de los personajes —nieta y abuela, padre mozo o hijo anciano— y en la ejemplificación graciosa e inmediata. Son verdaderamente encantadoras, por finas y sugeridoras, las baladas tituladas *Las Animas*, *Duendes*, y *La Democracia*, con sus suaves adagios amorosos o su reconfortante lección civil. Cualquiera de ellas podría figurar en las mejores antologías poéticas del género. Los *Cantarcillos* son otro tanteo de la musa de Palma en el campo de lo popular. Demuestran la influencia alucinante de Trueba a quien Palma motejó de inimitable. El romántico peruano no pudo alcanzar la ingenuidad y la sencillez, la castidad rural de los versos del bardo montañés. Le sobraban para ello su picardía criolla y sus complicaciones románticas. Pero desembocó en lo propio, en la mezcla de lo lírico, lo íntimo y amoroso, con lo social y lo político, en una forma muy sudamericana que le reprochaba el académico español Barrantes y que

no era sino sinceridad. La trasposición de las congojas de amor al terreno político eran una irremediable imposición del ambiente. El tormento y la desilusión en ambos, eran semejantes para un numen juvenil... Así mientras aconseja a la amada que contenga su llanto de angel y espere las horas de gozo que siguen al tormento amargo, desdobra la copla desengañada y la acomoda a su agobiante malestar político:

Rema, mi patria, rema,
Vamos remando:
Vendrá otro ministerio....
Dios sabe cuando!

Palma ha cumplido con *Armonías* fielmente su deber literario de época. Ha cantado sus intimidades y sus pesares internos, acercándose, a pesar de sus traducciones de Hugo, que es español por lo enfático, más a los modelos hispánicos que a los franceses. Sus modelos favoritos han sido Arolas, Martínez de la Rosa, Espronceda y sobre todo Zorrilla y Trueba. Palma, como Juan de Arona, es uno de los más insumisos a la imitación foránea y se apega a los clásicos del idioma y a su inspiración nativa y criolla, festiva a Dios gracias, que se desliza instintivamente entre sus obligados trinos elegíacos y triunfará, al fin en *Verbos y Gerundios* y en las *Tradiciones*. En *Armonías* hay un anuncio claro de esa tendencia epigramática, y es la *Gran Noticia*, hoy clásica en los recitados escolares:

A un viejo que pasaba por la calle
una niña bonita y de elegante talle
Detuvo del faldón de la levita
Diciéndole: Señor por vida suya
Quiero que usted me instruya
De las nuevas que aquí me participa
Una tía que tengo en Arequipa....

Aquí ya no hay embelecos declamatorios ni lejanismo exótico. Estamos plantados en el Perú y hasta la toponimia indígena se incorpora al rimado castellano. Palma ha encontrado la veta criolla.

El éxito de *Armonías*, publicado en París por la Librería de Rosa y Bouret, comentado por Torres Caicedo, indujo a Palma a persistir en el camino poético. Su segundo pecado romántico se tituló *Pasionarias* (1870). Se publicó en el Havre, bajo la dirección de Luis Benjamín Cisneros, quién lo prologó. El libro se compone de dos partes. En la primera se recogen las poesías compuestas entre 1850 y 1860, que fueron desechadas en *Armonías* y en la segunda los versos compuestos entre

1865 y 1867. *Pasionarias* es evidentemente inferior a *Armonías*. Palma ha vislumbrado ya otros horizontes: ha escrito algunas tradiciones históricas, todavía imbuidas de romanticismo, ha descubierto su facilidad para el verso ligero y epigramático en las gacetillas de los periódicos y ha ingresado en la cofradía de los rebuscadores de papeles viejos descifrando en 1859 *El Diente del Parnaso* y husmeando manuscritos para escribir los *Anales de la Inquisición de Lima*. (1863). El romanticismo le sabe ya a cosa prestada y postiza. *Pasionarias* es el último alarde romántico. Hay en él mucho menos poesía que en los versos del libro anterior. Aunque le inspiran los mismos motivos —el amor, el destierro de la patria, la libertad, la fatiga de la existencia— se siente que la que transita por las líneas rimadas es la musa de la repetición. No hay la sinceridad ni la frescura de antes. Junto con madrigales, poesías de álbum, notas de viaje, sátiras políticas, ahora más insistentes, abundan las imitaciones y traducciones. Nuevos cantarcillos, a la zaga de Trueba, y, sobre todo, versiones de los *Lieds* y baladas de Heine, cuyo secreto irónico aprendería en París de labios del brasileño Goncalves Dias. *Pasionarias* marca el final de un ensayo. Vale sobre todo como un indicador biográfico de las peregrinaciones de Palma: Valparaíso 1862, Londres 1864, Havre 1864, París 1864, San Luis del Marañón 1865, Nueva York 1865, Callao, 1867, Casas Matas, Guayaquil, abril de 1867 y junio de 1867, al pie de una elegíaca sobre la muerte de Castilla, el odiado dictador de su juventud. La apostasía romántica es completa.

Episódicamente se puede señalar en *Pasionarias* la inclusión de dos leyendas en verso, desdichados pastiches de época, en que felizmente no persistió Palma, pero que revelan el influjo historicista que le atraía desde entonces. Son *Flor de los Cielos*, leyenda escrita en 1852, bajo la influencia de Gonzalo de Oyón de Arboleda y *Un pacto con el diablo* en que recoge por primera vez un tema limeño que le daría más tarde tema sábioso para una de sus mejores tradiciones en prosa.

Cuando se inició en las lides históricas y se reveló maestro en la prosa castellana, Palma abjuró de sus veleidades poéticas de juventud y de su categoría de poeta romántico. A partir de 1870 dejó de escribir versos románticos, pero le afluían siempre, espontáneamente, los renglones rimados. La vocación de los consonantes reaparece en la introducción a cada tomo de sus Tradiciones, en las que se burla en verso de sus antiguos cófrades “contrabandistas del pesar —ridículos— histriones que remedan el dolor”. En la *Carta tónicobiliosa a una amiga*, que precede a la Segunda Serie de Tradiciones, en 1847, dice a Juana Manuela Gorriti antigua corregionalista romántica:

Temes que exhale en sombrías
endechas el alma toda?
No! Ya pasaron de moda
Los Threnos de Jeremías.

Eso quede a los poetas
Sandios, entecos, noveles,
Que andan poniendo en carteles
Sus angustias más secretas.

A pesar de estas abjuraciones, que reitera a lo largo de toda su obra en prosa, don Ricardo Palma no renunció por completo a su jovial vocación de coplero. Esta apareció continuamente en los pareados y cuartetas que retozan en las Tradiciones, y halló su expresión cabal en las anécdotas y cuentecillos rimados al estilo de *La gran Noticia*, que formarían, en 1877, el volumen de *Verbos y Gerundios*. Es uno de los libros más característicos del ingenio de Palma y de la burla criolla fina, ligera, maliciosa y epigramática. Son por esto las poesías más populares del gran escritor y las que perdurarán de su obra poética por la virtud eternizadora de la risa. Se mezclan en estos epigramas la censura política y social con la galantería amorosa y la irreverencia volteriana, para dar, tras de algunos episodios regocijados y significativos, una imagen burlesca de la vida peruana, pero en la que predomina, en vez de la amarga diatriba romántica, una filosofía epicúrea de conformismo criollo. El desplante, el cinismo, la palanganada, el típico espíritu de contemporización y de acomodo del pelafustán criollo, o están satirizados con humana comprensión y simpatía en composiciones tan alegres y vividas como *La última copita*, *Heroicidad*, *Galantería mística*, *La Argolla. Hasta los gatos quieren zapatos* y, particularmente aquel inimitable Skecht de la vida política peruana titulado *Lo de siempre*, en el que se muestra la burda contradicción entre los programas y las realizaciones políticas y las mutaciones correspondientes de la opinión pública con sus cambios continuos de bandera.

En todas estas poesías, modelo del género epigramático, predomina el sintetismo característico de Palma y su aptitud para definir escenas y tipos con breves y oportunos rasgos. En el Folklore literario peruano se han quedado viviendo muchas de estas consejas rimadas de Palma y alguna como la de la receta para hacer versos, en la que descubre al incauto novel que le pide reglas para acertar en poesía, que acumule sílabas, metros, rimas y acentos rítmicos, pero que el principal ingrediente, que hay que poner en el centro de los versos, es el talento.

La tarea poética de Palma se completa con la publicación en 1887 del volumen de *Poesías Completas*, en el que reunió los versos de su juventud con carácter antológico, en secciones que tituló: *Juvenilia*, *Armonías*, *Cantarcillos*, *Pasionarias*, *Traducciones*, *Verbos* y *Gerundios* y una última serie de versos circunstanciales de efemérides y de álbum a los que dio el título de *Nieblas*. En 1890 publicó aún *Filigranas*, nuevos versos, ya en dosis homeopática, como él dijo, pareados galantes, que revelan una debilidad de abuelo. En 1911, volvió por último a reeditar todos sus versos en una edición de Maucci. El romanticismo había desaparecido, pero su huella letal perduraba en el fondo del satírico burlón y del impenitente amador y gozador de la vida que fué Palma. Por eso, acaso, en el último momento de su existencia, volvió a sus labios, con el fervor de una oración íntima, un viejo verso romántico.

Raúl Porras Barrenechea.

Nacido en Génova (Italia), nacionalizado peruano, el doctor Stefano Varese es profesor de Etnología en la Universidad de San Marcos y de Antropología en la Universidad Nacional Agraria. Especializado en el estudio de los grupos indígenas de la selva peruana, efectuó el presente trabajo, tras una permanencia de tres meses en el Gran Pajonal, en 1967, para completar la información etnológica sobre los Campa.

Chamanismo, tiempo cílico y oposición a los blancos entre los indios campa ⁽¹⁾

En el chamán se encarna y sintetiza la cultura de la sociedad campa del Gran Pajonal; él es el representante terrenal de la sabidura divina, el custodio y el intérprete de la tradición. "El reino del mito de donde procede..., todo el universo, y el reino del trance chamánico son una sola cosa", ha dicho J. Campbell². Su poder sobre la "naturaleza" no se discute, lo puede de usar en bien de la comunidad o causarle daño y por esto la comunidad lo teme y lo respeta, lo admira y cree en él. ¿Y por qué no debería tener fe en sus poderes cuando los constata a cada momento? El chamán es el héroe que ha superado todos los obstáculos y las pruebas en su camino iniciático: ha logrado ser el esposo del tabaco, Shíri que es mujer y le facilita el vuelo mágico, ha logrado dominar otras plantas alucinógenas, puede de transformarse en pájaro, viajar al mundo de los muertos o repetir sin dificultad las acciones que las divinidades realizaron en el principio de los tiempos. Un *shiripiári* (chamán) que vivía cerca de Oventeni y que ha muerto hace algunos años, pensaba provocar nuevamente el diluvio bloqueando los tres ríos que desembocaban en el valle y abriéndolos después de golpe para que la fuerza del agua arrastrara consigo a todos los blancos y andinos de la Misión. Así había hecho la divinidad *Oriátziri* en el inicio de los tiempos cuando destruyó toda la humanidad.

¹ Este artículo ha sido extraído del libro del autor **La sal de los cerros**.

² CAMPBELL, Joseph, **Le maschere di Dio**, Milano, V. Bompiani, 1962, p. 261.

dad y de la misma manera podía actuar el chamán cansado de los abusos de los hombres blancos.

El chamán es un héroe mitológico que vive entre los campa de hoy. Desde su punto de vista él se siente, en cierta forma, un tanto apartado de su sociedad y de sus contingencias; ha alcanzado, por medio de la búsqueda, el núcleo de su sociedad, de su mundo cultural, de sus circunstancias históricas, las ha trascendido y ha llegado hasta el corazón de aquel universo del que su grupo no es sino una manifestación más, y precisamente por estas razones está en la posibilidad de poder ayudar a su gente. La vocación o el llamamiento chamánico, y la crisis correspondiente, no representa una ruptura con la sociedad y el mundo (en el sentido psicopatológico que en algunos casos se ha querido dar al fenómeno), sino más bien "... la intuición desconcertante de su profundidad y la ruptura tiene lugar en relación a la actitud relativamente trivial hacia el espíritu humano y hacia el mundo que parece satisfacer la gran mayoría de los hombres"³. Héroe mitológico en vida porque ha repetido y repite y repite a cada instante las hazañas de los seres semidivinos y divinos así como están expuestas en los mitos: "mito es vida y vida es mito"⁴, la máxima sirve aún mucho más en el caso del *shiripiári* quien tiene diariamente repetidas experiencias míticas. Fundamentalmente por esta razón el chamán representa el "hombre auténtico" de la humanidad campa, ha sabido hacer de su vida una *imitatio Dei*; es tanto más "real" en cuanto más cercano al mundo de lo sagrado. Más que cualquier otro miembro de su sociedad él tiene acceso a la esfera de lo ejemplar y por lo tanto a lo primordial, a la perfección de lo arquetípico. Siguiendo el consejo del chamán, repitiendo las acciones que recomienda, se puede llegar a la "perfección de los primordios... tiempo santificado por la presencia divina"⁵; tiempo y mundo perfecto que se puede realizar contra la "irreversibilidad de la historia", pues la acción que repite un paradigma divino es lo único "real" para el hombre tradicional. "El tiempo mítico o sa-

³ CAMPBELL, J., op. cit., pp. 264-265; para una exposición de chamanismo y la psicopatología véase ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, F.C.E., 1960.

⁴ LEEW VAN DER, G., *Primordial Time and Final Time*, en *Man and Time*, Papers from the Eranos Yearbook, New York, Pantheon Book, 1957, p. 333.

⁵ ELIADE, M., *Il sacro e il profano*, Torino, Ed. Boringhieri, 1967, pp. 76-77; cf. también *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé Ed., 1952, passim, que trata concretamente del tema de la historia y de la concepción tradicional del tiempo.

grado⁶ es cualitativamente diferente del tiempo profano, distinto del tiempo continuo e irreversible de todos los días, de la existencia desacralizada⁷. No se trata de un rechazo de la propia situación histórica, aunque sí de la "historia" en sentido moderno⁸, se trata más bien de comprenderla en función de lo permanente y de lo estable, de lo que no cambia nunca porque es divino. "La situación histórica no implica necesariamente la historia en el sentido amplio del término: implica sólo la condición humana como tal, esto es, una condición gobernada por una cierta serie de actitudes..."⁹. Ahora bien, el actuar como en los tiempos primordiales, el cumplir los actos que el *shiripiári* recomienda (mascar la hierba mágica y soplarla contra los blancos para obtener la victoria, por ejemplo), significa instalarse en la realidad absoluta, en el nivel ontológico; significa trascender la propia situación y "... la autosuficiencia obtusa y temporal que es la suerte de todos los hombres porque todos los hombres son ignorantes, esto es, identifican lo real con su propia particular situación. Porque la ignorancia es principalmente esta falsa identificación de lo real con lo que cada uno de nosotros cree ser o cree poseer"¹⁰. Los hombres blancos, los *virakocha*, no son solamente tal o cual hacendado, misionero o colono, no son solamente las personas concretas que invaden las tierras o atentan contra la sociedad, más allá de esta situación histórica, se encuentra la realidad última: los *virakocha* son la tiniebla, el *Nónki*, el monstruo acuático que debe ser vencido en una lucha heroica. Los blancos son el caos pre-cosmogónico y el caos del final de cada ciclo cósmico. Así como la escatología tradicional campa identifica en la aparición de los hombres blancos un signo del final, así también el chamán representa la salvación: el chamanismo cumple una función soteriológica; el mito y su catalizador social, el chamán, son redentores. Trascender el tiempo, trascender las circunstancias históricas, recobrar el gran tiempo mítico y actuar de acuerdo a él, no sólo garantiza la victoria final, sino que pone al campa en contacto con la realidad última. Entonces todo lo que sucede, la historia, es explicable y soportable.

Todos los campa saben que el universo ha sido creado, destruido y recreado varias veces. Muerte y renacimiento están presentes en la vida diaria del campa. Al final el mundo en el

⁶ Tiempo en el que se mueve el *shiripiári* en sus funciones como tal.

⁷ ELIADE, M., *Time and Eternity in Indian Thought*, en *Man and Time*, op. cit., pp. 173-175 *passim*.

⁸ ELIADE, M., *El mito del eterno...*, op. cit., *passim*.

⁹ Ibid., *Time and Eternity...*, op. cit., p. 174.

¹⁰ Ibid., pp. 174-175.

que se vive (*kipátzi*) empieza a apestar, a despedir un olor desagradable pues se está pudriendo; la divinidad cansada y benéfica propicia una disolución, en términos campa un *omóyeka*. Un gran terremoto invertirá el orden cósmico: el mundo de abajo, la tierra consumida, apestosa, podrida, caótica, en una palabra, profanada, irá arriba (*henóki*) y será renovada por la cercanía de lo divino. Y el mundo uránico, de arriba, nuevo y sagrado, cosmos perfecto, será puesto abajo y una nueva humanidad renacerá. Otros mitos hablan de diluvios destructores. Más allá del símbolo el sentido es evidente. En otros casos el hombre blanco es el signo de esta escatología.

Pero estos pensamientos si bien ofrecen al campa una explicación, de ninguna manera le impiden actuar y luchar. El rechazo de la "historia" en el sentido moderno del término, por parte del campa, es fundamentalmente un rehusar la "novedad" y el cambio carente de significado o infractor de la norma¹¹. La lucha respaldada por un antecedente mítico no sólo se puede llevar a cabo sino que se vuelve "guerra santa". Allí están los combates de siempre contra los invasores, la oposición o la simple resistencia. Juan Santos Atahualpa, Amachegua o todos los campa desconocidos que por siglos se han opuesto a la invasión blanca nos indican la función operativa de esta concepción aborigen. Allí están los *shiripiári* con sus explicaciones y su conducta, simples máscaras de la realidad última, pero máscaras vivas que no renuncian a su actuación en el mundo y que están dispuestas a la rebelión para lograr la restauración y la prolongación del orden primordial que es físico, social, ético y metafísico a la vez. Orden que periódicamente, es sabido, se pierde porque así ha sido siempre, pero que es necesario restaurar actuando como han actuado los dioses. El mundo nace, crece y termina. Los hombres, los animales, las plantas, la luna, el sol, todo nace, muere y renace. Pero siempre, hasta después de los peores cataclismos cósmicos, un ancestro mítico, un chamán heroico encuentra la solución y da origen a la nueva humanidad. Después del diluvio, en el que toda la humanidad murió, el chamán y su esposa flotan en una balsa que los ha salvado. Ellos han sido los únicos que han escuchado la divinidad y han seguido sus consejos. Pero todo es oscuridad y el nivel del agua no baja. El héroe entonces ordena a su esposa de construir una luna de algodón blanco y de disponerla en la balsa; poco después el truco¹² da resultado: "...después de la luna sale el sol..." y con el sol todo se seca y el mundo nuevo renace.

¹¹ Ibid., **El mito del eterno...**, op. cit., pp. 170-175.

¹² El héroe-chamán aparece a nivel mitológico siempre con los rasgos morfológicos del "embaucador divino".

El campa, por lo tanto, asume plenamente la responsabilidad de colaborar con los designios divinos. Se trata de responsabilidad en el plano cósmico: salvar y cuidar las plantas y los animales¹³ y el universo en general, participar en la creación, recreación y manutención del mundo. Se trata de la responsabilidad de conservar el cosmos tal como es y en este cosmos los hombres blancos están demás o se encuentran como representantes (o por lo menos asociados simbólicamente) de las fuerzas negativas contra las cuales es lícito luchar¹⁴.

De esta manera se nos manifiestan algunos temas de la cultura campa que concurren principalmente en el tipo de respuesta que esta sociedad ha dado por varios siglos a la presencia del hombre blanco. En primer lugar es la concepción cíclica del tiempo y escatológica del universo inherente a la cultura y al pensamiento campa, lo que nos permite vislumbrar una explicación del fenómeno de la resistencia de esta sociedad a la presencia del blanco y a los cambios derivados de ésta. Una concepción cíclica del tiempo es propia de la mayoría de las sociedades tradicionales y no necesariamente tenemos que vincularla con la tradición milenarista cristiana para ver en ella los gémenes de un mesianismo difuso y latente que puede adquirir consistencia histórica cuando se presenten las circunstancias propicias. Para la mentalidad religiosa de un hombre tradicional la idea del tiempo tiene una resonancia completamente distinta de la que puede tener para un individuo "moderno" o "histórico". Para el campa el tiempo no es homogéneo: hay un tiempo sagrado (aquel de los actos sagrados, del mito o de la acción que repite un gesto mítico, por ejemplo), y hay un tiempo profano (aquel del transcurso normal de todos los actos que no tienen un especial significado religioso). El tiempo sagrado es reversible por naturaleza, o sea que "... es un Tiempo mítico primordial que se ha vuelto presente"¹⁵ y en el mismo sentido

¹³ Hay muchas reglas concernientes a la caza y a la recolección: las plantas tienen su "dueño" que puede ofenderse si se abusa de ellas, lo mismo sucede con los animales y los insectos.

¹⁴ Cf. ELIADE, M., *Il sacro...*, op. cit., p. 78 donde se lee a propósito del hombre de mentalidad moderna: "desde el punto de vista de la existencia profana, el hombre no reconoce otras responsabilidades fuera de las que tiene hacia sí mismo y la sociedad. Para él el Universo no es un verdadero Cosmos, una unidad viviente y articulada; es la pura y simple suma de reservas materiales y energías físicas del planeta, y la gran preocupación del hombre moderno es no malgastar tontamente los recursos económicos del globo".

¹⁵ ELIADE, M., *Il Sacro...*, op. cit., cap. II, *passim*; Ibidem, *El mito del eterno...*, op. cit., *passim*.

este Tiempo sagrado puede darse en el futuro siempre que los miembros de la comunidad lo deseen y estén dispuestos a lograrlo por medio de la adhesión a lo tradicional, que es lo paradigmático y divino. Cuanto más mística es la sociedad tanto más sus miembros pueden huir libremente del presente hacia el pasado (que es "principal") o hacia el futuro (que también es "principal" en cuanto la escatología contiene dos polos o momentos: fin del viejo mundo y creación del nuevo orden por intervención directa de la divinidad o sea del "principio"). No se trata, evidentemente, de una renuncia a la propia situación, de una fuga de la realidad; lo hemos visto en las páginas anteriores y en los capítulos históricos. Juan Santos Atahualpa o el chamán actual representan esta proyección hacia el futuro, son, o pueden ser, el "mesías" que se injerta en el Tiempo Sagrado y trae la perfección del tiempo primordial (o escatológico, en el sentido arriba indicado). Puede desaparecer la figura histórica concreta, Juan Santos muere y lo mismo los chamanes, pero no interesa el personaje como tal, él ha sido sólo la personificación de un arquetipo: lo que está presente en la mente del campa es el principio, no sus concretas encarnaciones.

Otro tema recurrente en la acción de la sociedad campa a través de los siglos se encuentra estrechamente relacionado con la concepción del tiempo. La función del chamán no se limita de ninguna manera al aspecto terapéutico (aun tomando el término en sentido etnológico muy amplio), sino que, como se ha visto, es eminentemente soteriológica. El chamán es héroe mítico, "embaucador divino" y en cierto sentido mesías. Por estar en contacto casi permanente con el Tiempo Sagrado en él está presente la salvación: ahora o en el futuro que anuncia. Por lo tanto, para el hombre campa común, la norma de conducta con respecto a la sociedad occidental ha sido y es una *imitatio Dei* cumplida a través de una *imitatio* del chamán. Así, pues, si bien es verdad que "... el mesianismo no llega a superar la valoración escatológica del tiempo..."¹⁶ ya que la solución se pone en el futuro, es también verdad que en el caso del pensamiento campa este futuro está eternamente presente (en potencia) en la figura del chamán quien lo puede actualizar de un momento a otro, en la medida requerida por las circunstancias.

¹⁶ ELIADE, M., *El mito del eterno...*, op. cit., p. 119.

Ensayista, poeta y novelista, H. A. Murena es uno de los escritores argentinos de las últimas generaciones que mayor acento ha puesto en el debate sobre problemas americanos, con perfiles que apuntan al plano histórico y ontológico. Entre otras obras es autor de "El Pecado Original de América" y "Ensayos sobre subversión".

América vista desde el Origen

EL RITO MAS PRIMITIVO

Roma era el nombre público de una ciudad cuyo nombre sacerdotal era *Flor* o *Florens*, por lo que el día de su fundación coincidía con el de las festividades de *Floralia*. Tenía un tercer nombre, que era *secreto*. El historiador bizantino Lydas dice que ese nombre era *Amor*, pero sus afirmaciones han sido puestas en duda. Se tiene la certidumbre de que ese nombre existe porque Plinio, en su *Historia Natural*, narra la ejecución de un magistrado por intentar revelarlo. Autoridades modernas suponen que el nombre es el de una diosa andrógina, lo que daría al propuesto por Lydas el valor de una metáfora respecto a los arcanos de la conciliación de los opuestos. Los tres nombres eran impuestos en la ceremonia de fundación de la ciudad. Y ese ritual fue practicado invariablemente en la fundación de ciudades, por lo menos hasta la Antigüedad clásica, tanto en Europa como en China, India, América, África, etc. "Estoy persuadido de que la estructura esencial del rito (de fundación) . . . es más primitiva que la historia escrita de cualquier civilización": Joseph Rikwert, *The Idea of a Town*.

¿Cuál es el sentido de estos tres nombres? El público es de uso profano en general, corresponde al reino de la utilidad. El sacerdotal representa el aspecto esotérico de la religión, su parte abierta, eclesiástica. El nombre secreto es el fundamento de los otros dos: del sacerdotal porque, como lo indica su carácter de secreto, es la raíz esotérica, mística, de lo religioso; del público, porque así lo confirma el hecho de que se vea a Roma como anagrama de Amor. El nombre secreto corporiza

la esencia del justo habitar humano sobre la tierra. Debe ser entendido como las letras mediante las cuales dice el Talmud que Dios creó el mundo. El nombre secreto es así el creador del fenómeno que constituye la ciudad rectamente habitable y habitada por los hombres. Ha sido forjado gracias a la fusión de un temple especial de los hombres —que les permite arrancar un nombre a Dios— y de una disposición especial de Dios —que accede a descender entre esos hombres—. El temple de los fundadores queda esclarecido por una parte del ritual en la que cada uno arroja al *mundus* —fosfo de significación importante— un puñado de tierra del lugar del que procede. La religión prohibía el abandono de una tierra en la que se había fijado el hogar y enterrado a los antepasados. Porque la religión religaba no sólo con los dioses sino también con la tierra, poblada por miríadas de námenes, para quien esté despierto para percibirlos. Al arrojar tierra del antiguo lugar en el nuevo, se declaraba que éste era también *terra patrum*, se purgaba la impiedad del abandono. El nombre secreto, símbolo del renovado matrimonio de la tierra y el cielo gracias a la mediación de los hombres, es el ser del vivir en común, lo que la comunidad posee en común y la comunica. No es un valor de uso: es del todo “inútil” porque es la suprema “utilidad”. Es así lo más fuerte y lo más vulnerable: por ambas causas debe permanecer secreto.

LA CULPABILIDAD DEL VIAJAR

Las ciudades americanas postcolombinas fueron fundadas en forma diferente. Pues el tipo de hombre que las fundó era diferente. Para mencionar uno de sus rasgos decisivos, era un hombre que viajaba sistemáticamente. Esto resulta revelador. El Talmud autoriza al creyente a abandonar un poblado y marcharse a otro sólo cuando la mala fortuna abusa de él en el primero. Lao Tse dice: “Los poblados vecinos pueden encontrarse al alcance de la mirada, puede incluso oírse a lo lejos el gritar de sus gallos y perros. No obstante, los hombres deberían morir viejísimos sin haber viajado nunca lejos”. Por lo demás, en toda la literatura tradicional de viajes —*Odisea*, *Eneida*, *Divina Comedia*, *Libro del Viaje Nocturno de Mahoma*, *The Pilgrim's Progress*, etc.— se advierte el mismo esquema según el cual una necesidad irrecusable fuerza al héroe a un viaje en el que el descenso a los *Inferi* es el requisito purgativo previo para alcanzar la meta buscada, redención o *Supéri*. Todo viaje es la riesgosa repetición de la primordial expulsión del Paraíso por un abuso del juicio. Puede ser un pueblo que fue expulsado de su lar por otro, debido a que no tuvo en los *numina* la fe suficiente

como para tornarse invulnerable, con lo que se ve obligado a una nueva fundación o a la maldición de una diáspora; puede ser un peregrino que marcha hacia el santuario en el que obtendrá la purificación que, como el viaje lo dice, le resulta imprescindible; puede ser el caballero que marcha a reconquistar algo sagrado cuya posesión por los "infieles" se le aparece como intolerable: *quien viaja es culpable*.

¿Qué significa esto?

En un sentido espiritual o religioso apunta al hecho de que, por ser el mundo una unidad viviente, en todos sus lugares existen por igual las mismas fuerzas numinosas en las que el hombre centra su vida. La circunstancia de que una criatura no perciba en un lugar tales fuerzas indica que algo duerme, está ensordecido o muerto en ella. Pues un humano plenamente vivo está en contacto, se halla religido a la fuerza viviente de todo lo creado: es religioso. Y el hecho de que una criatura enferma no perciba en un lugar tales fuerzas y sí las sienta en otro, bajo otras apariencias, dice que es una víctima de lo aparente, un prisionero de su yo inferior, y que lo que percibe no es en realidad dichas fuerzas sino la apariencia de éstas. Pero por entonces tal hombre ya ha consumado su segunda expulsión del recinto de lo sacro, que consiste en quebrantar la raíz en su lugar originario que —en el misterio de su nacimiento— le fue concedida como una cifra de su destino.

(Hoy está ya próximo el momento en que el carácter culpable y maligno del viajar volverá a ser entendido con claridad, aunque quizás no llegue a ser posible hablar demasiado sobre ello. Hace pocas décadas la posibilidad de esa comprensión no era sospechada siquiera. El caso es que con el crecimiento acelerado de las posibilidades y de la velocidad de los cruceros aéreos, viajar constituye una de las notas distintivas de la vida contemporánea. Quienes deben viajar corrientemente por obligación han perdido toda inocencia respecto al asunto y sienten que ese dejar de ser dueños de sí que es hoy el viaje no puede ser sobrelevado de otra forma que como un castigo. Hay que tomar el avión porque la compañía rival envía a lejanos mercados, por avión, a representantes suyos cuya acción es necesario contrarrestar, o sea para restablecer el estado anterior de los negocios, el estado en que se encontrarían si no existiese el avión; hay que tomar el avión porque, como existe la posibilidad de tomar el avión, el estadista o el diplomático o el militar no pueden rechazar públicamente la posibilidad de influir personalmente en tal conferencia, frente de batalla, etc., respecto a cuya evolución sabe que su presencia personal no será en modo

alguno influyente; hay que tomar el avión para realizar la campaña electoral porque el adversario ha tomado el avión, o sea para hacer lo mismo que el adversario, a fin de que el resultado electoral sea el mismo que sería si no hubiese avión. Esos medios de transporte cada vez más aterradoramente veloces no se usan por necesidad, sino porque su existencia obliga a que se los use. Pues no han cambiado la política ni la diplomacia ni el comercio ni casi ninguna de las instituciones sociales. Lo que han cambiado es el ritmo al que se cumplen los mismos fenómenos, es decir, han cambiado el ritmo de la vida humana en una medida sin precedentes. Los medios de transporte ultrarrápidos —cuya velocidad se va acelerando en forma inexorable no por decisiones que correspondan a necesidades humanas, sino por el autónomo desarrollo de las propias máquinas— constituyen, en efecto, uno de los aspectos salientes de esa tecnología que con el pretexto de facilitar las condiciones de vida humana las va convirtiendo en más peligrosas, perturbadoras letales. Pues la tecnología es un fantasma forjado exclusivamente por la razón del hombre, que se ha encarnado en la realidad, se ha independizado y ahora amenaza al hombre con un mundo que por ser puro cálculo y razón resulta hondamente hostil para una criatura que es bastante más que razón. En el momento de la concepción de la tecnología el hombre, al poner su elemento específico, la razón, por encima del universo, se desencadena del orden universal y se convierte en un meteoro que marcha ¡hacia dónde? Así el *confort* que la tecnología proporciona tiene un precio tan alto que presumiblemente resulta impagable. Hacia 1840, cuando surge inicialmente y empieza a enseñorearse de París, la masa, esa multitud afanosa que la Revolución Industrial necesitaba y engendró —y sobre cuyo carácter el primero en advertir fue Poe—, los *flâneurs* pusieron de moda conducir por las calles tortugas atadas por una cuerda para subrayar —mediante esa sumisión al símbolo de la lentitud— que era cada hombre quien debía decidir su ritmo de vida. Hoy, al cabo de un siglo y cuarto, no sólo el ideal contemplativo del *flâneur* ha sido olvidado —y sustituido por un activismo introyectado en el hombre por las máquinas, que se adueñó ya de intelectuales y artistas—, sino que todo aquel que marcha por las calles de una ciudad paga con su vida si no es minuciosamente cuidadoso en cuanto a evitar a las multitudes que ahora avanzan montadas sobre máquinas de criminal rapidez. La tecnología, al sustituir la marcha a pie o mediante tracción animal por sistemas mecánicos progresivamente veloces, ha venido a poner de manifiesto otra vez al cabo de los siglos el carácter culpable del viajar: quienes deben viajar corrientemente por necesidad saben que ese trastorno fisiológico y psicológico

que provoca la travesía en avión es la repercusión atenuada y acumulativa de la muerte espiritual que sufre aquel que se pierde a sí mismo para quedar del todo a merced de un mecanismo cuya menor falla puede arrastrarlo a una muerte material ineludible. Y este *memento mori* —que la tecnología procura a los viajeros con tono tan convincente como el de cualquier religión que habla a un pecador— puede encerrar alguna esperanza.

En cuanto a aquellos que no viajan por necesidad, lo hacen para satisfacer sus deseos, por placer. Los millones de turistas que cada día se lanzan hoy a rodar por el mundo así lo declaran a quienes quieran oírlos: la experiencia es maravillosa. Pero si se observa en qué consisten ese “placer” y esa “maravilla”, se comprobará que estas criaturas no atienden a su experiencia verdadera y se limitan a repetir las frases con que la propaganda —incidental hija adoptiva de la tecnocracia— las empuja agresivamente a utilizar los servicios tecnológicos. Pues aunque en general carezcan de la conciencia respecto a los efectos del viaje ultrarrápido que el viajero forzado termina por alcanzar, no pueden dejar de sentir dichos efectos. Y en cuanto a la asimilación, gustación e incluso mera percepción de los valores estéticos, informativos, paisajísticos, decorativos y de toda otra índole que supuestamente los inducen a viajar, cometan el mismo error que las personas que deciden conocer un entero museo en una tarde, sin saber que a la media hora a lo sumo estarán tan saturados que aunque continúen pasando de sala en sala ya no verán ni sentirán nada. Así los turistas, preanestesiados por el trauma del viaje inicial, bombardeados luego por mil sensaciones nuevas y fatigas, no tardan en convertirse en apremiados fantasmas que en un sueño recorren lugares y ciudades que luego recordarán haber visitado no porque los hayan visto sino sólo por las tarjetas, catálogos y prospectos que descubren en sus valijas al regreso. Porque ocurre que deben apresurarse siempre —incluso los adinerados que, vencidos por el ritmo general, se las ingenian para estar empleados *full time*—, pues en sus lugares de origen son reclamados por tareas urgentes. Y la experiencia verdadera que padecen es la de que su tiempo vital durante el lapso del viaje es pulverizado por la velocidad, que devora entonces parasitariamente sus vidas: el “placer” del turismo consiste así en el éxtasis de una pasajera aniquilación por la rapidez. Y este “salario de muerte” que se recibe en pago por el “pecado” de viajar, como no es más que la exacerbación casi absoluta de los efectos que la tecnología inflinge a los mismos turistas en sus vidas habituales —nulificación por medio de una rutina

constituida por continuadas experiencias de *shock*—, indica que tales millones de seres se hallan tan fascinados por esa gran alienadora que cuando periódicamente ésta los suelta por un instante no se les ocurre intentar alejarse de sus influjos sino que, por el contrario, la requieren para un abrazo más sofocante. Así es forzoso deducir que el viajar resultará crecientemente coercitivo, tanto por la ansiosa disposición de la clientela universal como por el aumento de los medios, de la velocidad de los medios y de las admoniciones de la propaganda para hacerlo. Y pronto también a las grandes masas les resultará imposible resistirse a esa ordalía de aspecto placentero. Pero esto habrá de conducir a un momento en que la tensión de la fatiga colectiva llegue a un extremo tal que comience —¿quién sabe cómo?, ¿quién sabe cuándo?— a surgir una general y honda necesidad de quietud, de una raíz no rota, de un único lugar para vivir: también la tecnología tiende —con la misma aceleración de la velocidad— a eliminar virtualmente los viajes a partir del instante en que anule el espacio y convierta a la tierra en un punto).

El fundador postcolombino es el hombre para quien la culpabilidad del viajar ha desaparecido: poseído por la razón, encuentra el viajar razonable. Desencadenado de la religación universal, no percibe ya lo religioso. Permanecer en la comunidad natal, poder leer en la escritura de los hechos cotidianos las palabras de las fuerzas que lo rodean, saber apacentar el mundo vegetal y animal para que su cumplimiento sea máximo, aprender a recibir en sí cada vez más la tensión de constituir el arco que une en matrimonio a la tierra y el cielo, sentirse vivir cada vez más la plenitud de la vida consistente en ser conducido por esa tensión hacia profundidades de sí mismo en las que en cada cual hay tesoros de sabiduría y de participación con los demás: eso ya no es más destino para semejante hombre. Para él, destino consiste justamente en lo contrario, en romper con el origen, en huir de las posibilidades de enraizar: el mundo se le aparece como una planicie sobre la que hay que correr y correr, aunque no para aprovechar los ciclos climáticos, como el nómada clásico, sino en desafío de cualquier ley natural, por el correr mismo. Este hombre que ha perdido el contacto, sin tacto para muchas cosas que antes percibía, troca la reflexión espiritual por la acción: vuelca el intelecto hacia la superación práctica de los obstáculos externos, arrancándolo de su tarea interna de construcción del hombre. Es el espíritu de Occidente, que se exacerba hasta hoy, convertido ya en el espíritu mundial.

CIUDADES POSTCOLOMBINAS

Las ciudades postcolombinas fundadas por tales criaturas no tuvieron nombre secreto.

En un sentido inmediato y superficial esto quiere decir que a nuestras ciudades no les fueron adjudicados más que un nombre sacerdotal, incidentalmente, y siempre un nombre público: Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires. El nombre sacerdotal consistía en el de un santo cristiano, bajo cuya protección se colocaba a la ciudad. En cuanto al nombre secreto, era por entonces algo que el hombre *soi disant* cristiano había dejado de considerar y de entender. En innumerables ocasiones se ha manifestado que el motivo o al menos uno de los motivos principales de los viajes de descubrimiento y fundaciones americanas fue la religión. Es posible que hayan existido casos individuales aislados para los que tal afirmación resulte adecuada: aplicada al impulso general es falsa. Piénsese que el simbolismo zodiacal constituye el fundamento del cristianismo, así como de todas las grandes religiones. Basada en el ritmo de las estaciones y en la observación del cielo, expresa la religiosa percepción de la totalidad de lo creado y el sentimiento de correspondencia y dependencia que el hombre tiene respecto a dichas fuerzas. El hombre colombino demuestra una incapacidad tal en ese orden que ni siquiera es capaz de considerar el problema que la inversión de las estaciones provoca en el hemisferio sur en relación con el norte. Agosto, por ejemplo, está regido en el norte por el solar Leo debido a que ese es el mes en que el verano alcanza su apogeo: que el mismo valor simbólico siga rigiendo para el helado agosto del sur indica la ceguera zodiacal que el hombre de Occidente había alcanzado. Pero si se busca una nota más dramática de la barbarización por falta de verdadero contacto con los númenes terrestres y celestes —pese a las infinitas declaraciones verbales de índole sacerdotal—, considérese la actitud de conquistadores y colonizadores y sus descendientes respecto a los indígenas locales en Argentina y Norteamérica, por ejemplo. En ambas regiones los emigrados europeos llevaron contra los nativos guerras que condujeron a la exterminación total de éstos, verdaderas guerras punitivas que ningún “bárbaro” general antiguo se hubiese atrevido a desencadenar contra un pueblo al que desease conquistar, del cual buscaba sujeción con el menor número de pérdidas posibles, salvo en los casos en que mediase una específica razón de venganza. Y la declaración de que los viajeros del “Mayflower” se marcharon a América para preservar su libertad religiosa es posible que fuese cierta en el super-

ficial plano de las intenciones y de las creencias mentales, pero no tardó en mostrar sus raíces más hondas, nada religiosas, cuando se resucitó en el lugar de la libertad esa institución de la esclavitud que tan reñida está con los preceptos evangélicos y cuyas consecuencias se extienden y se agravan hasta el presente.

Sólo quien reduzca la religión a sus formas exteriores petrificadas y puestas al servicio del afán de dominio y de la codicia en general puede sostener que la europeización de América empezó animada por impulsos religiosos.

LA SOMBRA DE ELDORADO

Río de la *Plata*, *Argentina* son palabras cuyo sonido es claramente significativo, aunque con frecuencia se lo olvide. Son las palabras que se pronunciaron en el Origen, las que indican cómo se encaraba la nueva tierra, qué se esperaba de ella. *Plata, argentum*: hablan de riqueza. No de la riqueza que mediante el trabajo y el afincamiento puede cosecharse en una tierra fértil, sino de la que se arranca en un abrir y cerrar de ojos, de la que no exige más que descubrirla y huir con ella, de la riqueza de las piedras y los metales preciosos. La ciudad de oro macizo, la montaña de plata, Eldorado: eso se esperaba y se buscaba. Y ante la confirmación fabulosa de tales expectativas en Perú y México, aquellos desembarcados por azar en tierras sin esos metales se desesperaban y enloquecían por hallarlos. Los restos de la primera Buenos Aires fundada por Mendoza en 1536 fueron quemados en 1541 por Irala, gobernador de Asunción. Irala dejó en estas playas un bando ordenando a todo el que llegase a ese punto que subiera a Asunción, porque ésta se hallaba "más cerca de la sierra de Plata" imaginaria... Así se encaró la nueva tierra. No con ánimo reverente, no con espíritu dispuesto a propiciarse sus *númina*, no con la intención de purgar la culpa de haber abandonado los lares originarios, sino con la decisión cruda de violentarla, arrancarle esas soñadas riquezas y abandonarla. Pues no se venía a América para quedarse: se venía a hacer fortuna y regresar. En realidad, *los fundadores no vinieron a fundar ciudades*, porque no pensaban habitarlas. Cada cual procuraba enriquecerse y marcharse, hacia el lugar natal si lo lograba, hacia puntos aún no explorados en caso contrario. Cada cual se sentía de paso: un hombre aislado entre otros hombres igualmente aislados, porque no sólo no tenían en común la voluntad de habitar en común, sino que incluso lo que tenían en común,

la codicia de oro, convertía a cada cual en enemigo potencial de cada cual, aislabía más a todos. De tal manera no formaron una comunidad, apenas un racimo de codiciosos. Y a pesar de que los preciosos metales resultaron inexistentes —en la Argentina al menos— y de que hubo que labrar la tierra —que, ella sí, se mostró riquísima—, a pesar de que muchos no pudieron irse, de que pasaron los siglos y se sucedieron las generaciones, a pesar de que el puñado inicial se convirtió en millones de criaturas, el espíritu no cambió: después de la segunda guerra general, hacia 1950, la última oleada de inmigrantes europeos llegó empujada por la quimera de “hacerse la América”, igual que a principios de este siglo, igual que en el siglo XIX, en el XVIII, en el XVII y en el XVI... Se sabe que en estas tierras americanas —digamos en aquellas en que hay riqueza— debe procederse así. Pues en ellas todos proceden así. Eso es lo grave: no que los que llegan tengan tales propósitos, sino que los hijos de los hijos de los hijos muestran —algunos no bien se les rasca la piel, la mayoría sin necesidad de ello— el color de dragón de los fundadores. Basta mirar la historia. En cuanto al odio y el resentimiento generalizados de unos contra otros, resulta cómodo para grandes mayorías argentinas pensar que puede limitárselos a dos épocas que serían las de Rosas y Perón. Se olvida qué de los patriotas iniciales Liniers y Alzaga —que salvaron dos veces a Buenos Aires de los ingleses— fueron el primero fusilado y el segundo ahorcado en la plaza de la Victoria, Moreno presuntamente envenenado en el mar, Castelli —canceroso de la lengua— encarcelado, Saavedra, Belgrano, Paso, Vieytes, confinados o destituídos; se olvida el feroz odio entre criollos y españoles durante la Colonia, el eterno odio entre porteños y provincianos, el odio de los emigrados a su regreso tras la caída de Rosas, el odio entre San Martín y Rivadavia, entre Sarmiento y Alberdi, el odio del uriburismo —que torturó y fusiló— en 1930 después de derrocar a Irigoyen, el odio de los antiperonistas —que también fusilaron— después del golpe de 1955. Se olvida que el odio es una constante tal en la vida de estas tierras que Joaquín V. González lo vio como la columna vertebral del acaecer argentino. Y respecto a la codicia desmedida que conduce a la apropiación violenta de lo ajeno, al engaño, al peculado, si nos mantenemos en el plano de la administración oficial —que suele ser un reflejo de lo que ocurre en el resto de la población—, desde Diego de Góngora, segundo gobernador de Buenos Aires (1618-23), que fue jefe de la mayor pandilla de contrabando de la época, y a lo largo de numerosos puntos cumbres —unos pocos de los cuales, tomados al azar, son el enriquecimiento de Rosas, quien, entre otras cosas, acapara el abastecimiento lo-

cal de carne; el negociado de las concesiones eléctricas de Buenos Aires, en 1936, la lista de cuyos responsables nunca llegó a publicarse por el escándalo nacional que el número y el encumbramiento de los implicados provocaría; el miliunanochesco enriquecimiento de Perón; el negociado de las concesiones de petróleo de 1960, etc. —vemos que se extiende hasta el presente una ininterrumpida cadena que no hace más que robustecerse a medida que el país crece.

Odio o resentimiento de todos contra todos, despojo de todos por todos. Tal historia, cambiando nombres y detalles, es presumiblemente la misma en gran parte de los países latinoamericanos. Odio y despojo han existido, existen, por doquier, pero en general como excepciones: entre nosotros son la norma. Y no es que falten excepciones, individuos honestos, de corazón limpio, capaces de nobles sacrificios, hay movimientos de inspiración sana, grupos guiados por ideales justos: sin embargo el espíritu general, colectivo, no los quiere y es más fuerte, los aparta, los silencia, los destruye. Porque el espíritu general es el espíritu que no quiso fundar una comunidad, no quiso esa comunión reverencial con la tierra y el cielo que asegura lo común de la comunidad y que se concreta en el nombre secreto.

EL CAMPAMENTO

Lo que se fundó en América fue el Campamento. Y el Campamento no necesita nombre secreto porque es precario: destinado a la extracción de riqueza, alberga gente de paso. Le basta con los nombres útiles, pues su sentido se agota en el reino de la utilidad. La ley que rige en el Campamento es la de la Fiebre del Oro, la cual si por un lado se manifiesta continuamente como tal en forma abierta, por otro desempeña su papel decisivo bajo diversas apariencias. Porque Fiebre del Oro no es sólo la cruda rapiña del aventurero inicial y de sus infinitos sucesores hasta llegar al comerciante o industrial contemporáneos que con la baja calidad e injustos precios de sus productos estafan a sus conciudadanos sin miramientos. Fiebre del Oro es también la terrible anarquía que casi a partir de 1810 estalla en estas tierras debido a que Buenos Aires, el Campamento por excelencia, se resiste a compartir con las provincias el rédito que brinda la aduana. Y este ejemplo argentino de la persistencia de la estructura colonial de explotación de las provincias por parte de los puertos originarios de entrada de los conquistadores tiene su réplica en los restantes países latinoamericanos. Fiebre del Oro es el avasallamiento definiti-

vo del interior por Buenos Aires en 1862, avasallamiento que si bien aparece como condición ineludible para lograr la organización real del caotizado país, no por ello deja de confirmar al Campamento, a Buenos Aires, como destino, como algo fatal: Moreno y Urquiza, dos de los que entendieron que en el Campamento inicial residía la fuente de todos los problemas, intentaron luchar contra esa fatalidad frontalmente, buscaron diluir el poder de Buenos Aires, y fracasaron. Contra un Campamento no se lucha tratando de destruirlo, porque en el mejor de los casos quedará sólo la tierra arrasada, sino que se lucha fundando en otro lugar una ciudad verdadera, que es lo que los interiores latinoamericanos nunca hicieron, hipnotizados por la fuerza del Origen. Fiebre del Oro, entre incontables manifestaciones, es en fin el mecanismo típicamente paradójico sobre cuyos resultados ilustra en forma ejemplar el tratado Roca-Runciman, de 1933, según el cual el gobierno del general Justo, que debía el poder al *nacionalista* Uriburu, entregaba el país como presa económica a una potencia extranjera: está aquí el recuerdo diríase visceral de la función originaria del Campamento como simple extractor de riqueza, que es aceptada con entera sumisión, incluso en el caso de que quienes se hallan en el trance sustenten una ideología contraria a dicha función. Pero la Fiebre del Oro termina por conducir al caos. Sea hacia 1810, tras la separación respecto a la metrópoli colonial, cuando cada villa pretende ser su propia y única explotadora, cuando cada señor de horca y cuchillo aspira a convertirse en todopoderoso. Sea hacia 1853, cuando el mismo problema se replantea con la caída de Rosas. Sea hacia 1930, cuando la aparición de las masas en la escena argentina no encuentra la mano conductora. Sea hacia 1943, cuando la oligarquía ahita se echa a dormir en el poder. Sea hacia 1965, cuando un *laissez faire* del todo anacrónico es tolerado en el gobierno por lo que podría llamarse "un pacto de ilusión". El caos es un espasmo cíclico en el *curriculum* de la Fiebre del Oro. Sin embargo, el terrible desgaste en vidas humanas, producción y fuerzas que el caos ocasiona hace que el odio de todos contra todos se exacerbe hasta llegar a un punto en que convoca la implantación de un Orden aparentemente capaz de poner término a la anarquía.

LA PREHISTORIA Y LA FIEBRE DEL ORO

El odio *sabe*. Sabe porque, nacido de la rivalidad respecto al prójimo, estuvo en el Origen. Y al evocar el espectro del Orden para que se reencarne en la realidad, demuestra saber que

los problemas causantes del caos no son fortuitos sino que se remontan al Origen. Pues el Orden es la disciplina militar más o menos férrea con que debe manejarse a los habitantes del Campamento, poseídos por la Fiebre del Oro, para que no se devoren entre sí: es la corporización del odio de todos contra todos. El Orden queda situado en el momento previo a la fundación, cuando los pobladores son mantenidos sofridos antes de que se les permita entregarse abiertamente a la Fiebre del Oro: sin él no podría fundarse el Campamento. De tal suerte, el Orden constituye la Prehistoria. ¿Es la Fiebre del Oro la Historia? Por lo menos, ocupa el lugar de ésta. Pero es una Historia muy singular, en la que cada uno de sus momentos parece destinado a borrar al anterior, a fin de que en ningún instante quede atrás nada, no haya Historia: es San Martín, a quien se autoriza a liberar a Chile y a quien en seguida no se autoriza a liberar al Perú, clave para el sostén de la libertad de Chile y también de Argentina; es Lamadrid, quien parte de Buenos Aires como enviado de Rosas para pacificar la provincia de Tucumán y en Tucumán se suma a una coalición contra Rosas; es Frondizi, quien fundamenta su futura labor de gobernante con un libro en el que afirma y demuestra que la explotación del petróleo debe ejecutarla el estado nacional y al llegar al poder entrega, sin vacilar tal explotación a manos extranjeras. Es que el Campamento nunca es hecho para durar y por consiguiente excluye la idea misma de Historia. Y como la Historia no se cumple en un sentido hondo y real, como no pasa de mera acumulación de acaeceres, se vuelve al Origen: se vuelve al Origen porque el Origen es la tierra, no apaciguada por un nombre secreto, que retorna, que retornará siempre —para impedir la Historia y como prueba de que la Historia es imposible—, mientras sus *numina* no sean aplacados por la voluntad humana de forjar una comunidad.

(Tal vez éste sea uno de los ángulos más fructíferos para encarar la particular dificultad de estos países respecto a la tarea de escribir su historia, es decir, de dar una visión objetiva de su peripécia, lo cual no constituye un mero inconveniente mental o académico, sino la clave de vitalísimos problemas. Por lo general, la Fiebre del Oro suele ser la más entusiasmada y activa respecto a esa tarea de escribir la historia: necesita demostrar que la Historia existe, pues la Historia es su razón de ser. Así la Fiebre del Oro construye apresuradamente un panteón tan rígido y pulido que resulta histórico, muerto. Pero luego aparece en el campo también la Prehistoria, que “revisa” la versión existente para dar una nueva que se diferencia de la anterior sólo en el hecho de que quienes figuran como “héroes”

en la primera, pasan a ser “villanos” en ésta y los “villanos” se convierten en “héroes”. Un síntoma más de esta imposibilidad de concebir objetivamente la Historia consiste en aplicar la censura del silencio a todo aquél que realice un esfuerzo por ser objetivo: *Juan Facundo Quiroga*, libro de David Peña en el que éste, admirador de Sarmiento, busca liberar la figura del caudillo de la leyenda negra con que lo marcó Sarmiento, permaneció cincuenta años sin ser reeditado después de sus primeras ediciones, que fueron excepcionalmente bien recibidas.

Naturalmente, de tal dificultad surge el estilo de profunda beatería y falsedad con que se imparte la enseñanza de la historia, estilo que contribuye desde muy temprano a acentuar la irrealidad general de las vidas. De ahí también el culto público de los “héroes”, de frecuencia y aparato desmesuradamente anormales; la enfermiza susceptibilidad “patriótica” y la sintomática precupación por el “problema” del “ser nacional”).

La Prehistoria o el Orden, cuando es convocado —pues en general debemos hacerle la justicia de reconocer que no vuelve sólo por ambiciones particulares, sino más bien por el juego de fuerzas superiores a todos—, tiene como misión primera la de barrer con las falsas construcciones de la Historia. Se debe empezar de nuevo, porque se partió erradamente. La Prehistoria, por el hecho mismo de presentarse, declara que debe cumplirse una nueva fundación. Para ello reclama “las facultades extraordinarias” (Rosas, 1829), proclama “el estado de sitio” (Uriburu, 1930), la situación de “conmoción interna del estado” (Perón, *passim*), da a conocer “el Acta de la Revolución” (Onganía, 1966). Se trata de “restaurar las leyes”, de preservar “la Argentina raigal”, etc. Se trata en suma de restablecer la pureza del Origen.

CARACTERISTICAS DEL ORIGEN

Pero ¿en qué consiste la pureza del Origen? Porque ¿cuál es el Origen al que la Prehistoria se remonta? A poco de instalarse en el poder la Prehistoria —pese a que en verdad no crea más que en la piramidal disciplina castrense— no tarda en anunciar o insinuar que tras un período breve o largo de reencamamiento se consultará la voluntad general para decidir quién ocupará el poder en que ella se encuentra entonces. Y tal apelación a principios republicanos nos dice que la Prehistoria se refiere aparentemente al Origen postcolonial, a la supuesta independencia declarada en 1810, a la separación de España y la constitución como república libre. Sin embargo, hay en esto un

equívoco fundamental. En La Paz, en Quito, en Caracas en Buenos Aires, en América toda, las declaraciones similares de los comienzos de la segunda década del siglo XIX son actos de adhesión al rey español Fernando VII, destronado por Napoleón, y el rechazo de la perspectiva de formar parte del imperio francés. "En Buenos Aires, Fernando VII fue jurado de rodillas, frente al crucifijo, con la mano derecha sobre los Evangelios, por los miembros de la Primera Junta del 24 de mayo y el primer Presidente de los argentinos, Baltasar Hidalgo de Cisneros, y por los de la Segunda Junta del 25 del mismo mes y el segundo Presidente, Cornelio de Saavedra": Enrique de Gandía, *La Independencia Americana*. Y en 1815 Rivadavia y Belgrano buscaban en Europa, por encargo de su gobierno, un monarca español para Argentina, mientras que en 1821 San Martín reclamaba un príncipe de la misma sangre para colocarlo a la cabeza del Perú. Tan poco deseaban los hispanoamericanos independizarse de España que nunca lo intentaron: lo que les aconteció a tales pueblos en la segunda década del siglo XIX fue que de improviso se encontraron con que estaban libres por abdicación de su monarca. Y ante esa circunstancia reaccionaron buscando otros reyes que sustituyesen al perdido. Es decir que el segundo Origen, el de carácter republicano, se produjo por sí y fue rechazado. Luego sobrevino el largo período de anarquía, que indicó que la forzada libertad servía para separar agresivamente a cada uno de los demás y no para unir a todos en una república. La república como tal no surge en la Argentina hasta la séptima década del siglo XIX, tras la caída de Rosas y tras la derrota de Urquiza, derrota ésta que representa el definitivo triunfo de Buenos Aires sobre el interior. Pero este nuevo Origen, al sellar la dominación económica del entero territorio de la república por la aduana de esta ciudad capital, que constitúa la base inicial de operaciones de la colonia española, reproduce —en el momento mismo de constituirse la república y pese al denodado republicanismo de los vencedores— el carácter de crudo extractor de riquezas que había tenido el gobierno colonial.

Puesto que el origen colonial retorna siempre, nunca ha sido efectuada una verdadera fundación republicana. Y así la Prehistoria —por republicanas que puedan ser sus intenciones—, al restituir el Origen, se presenta siempre con rasgos del absolutismo español. Restricciones a la libertad, totales en el período de Rosas, relativas bajo Uriburu, Perón, Onganía. Hostilidad hacia lo intelectual, por considerarlo un riesgo de subversión del orden constituido. "Los adelantos y grandes descubrimientos de que estamos tan orgullosos. ¡Dios sabe adónde nos llevarán! Pienso que nos llevarán . . . al caos", escribía Rosas. Y si Perón

realizó todo su gobierno con el lema inicial de "Alpargatas sí, libros no", uno de los primeros y más violentos actos de Onganía consistió en la intervención de las universidades. Régimen de gobierno autocrático, ejercido abiertamente por Rosas, en forma más velada por Perón y expresado como ideal corporativista por Uriburu y Onganía. En realidad, en lo que va de este siglo, tales rasgos son por fuerza pasajeros, pues la presión de la generalizada Fiebre del Oro obliga a la Prehistoria a ocultar o borrar de su faz esos signos inquietantes que la privan de la pasividad de grandes sectores públicos y tornan su desempeño considerablemente difícil.

MUNDUS Y QUIMERA

Uno de los momentos fundamentales del rito tradicional de fundación de ciudades es aquel en que se procede a la apertura del *mundus*. Se trata de un vasto pozo que era cavado en la tierra y tapado luego, con lo que quedaba convertido en una cámara subterránea, la cual, por su aspecto abovedado similar al cielo, era denominada *mundus*, universo. Sin embargo, *mundus*, de *mundare*, es lo limpio, lo purificado.

Un tercer sentido le asignan Varrón y Macrobio al identificar *mundus* con mundo infernal, infierno. Y, por pertenecer a la tierra, era de índole estrictamente femenina. Los cuatro sentidos concurren al significado del *mundus* de fundación. Colocado bajo la advocación de Ceres, la diosa de la fertilidad, indicaba reverencia al principio femenino; inaugurado con frutos del nuevo lugar y con *terra patrum*, servía para purificar de la culpa de haber abandonado viejos lares; además, por ser entrada a los infiernos, mostraba un contacto vigilante y propiciatorio con las potencias de éstos —que en suma podrían identificarse con una Ceres (ímpetu vital) adversa o perturbada. El *mundus* constituye el vientre, el *locus genitalis* maternal, la *matrix* de la que depende la existencia misma de la ciudad.

Resulta oportuno comparar estas nociones con las de otra gran tradición. Se trata de la concepción budista del *hara*. *Hara* significa literalmente *vientre*, la zona que se halla debajo del ombligo, la cual es para el budismo el centro del cuerpo humano, el centro de gravedad psicofísico del hombre, en el cual debe éste apoyarse si desea vivir una vida no mutilada. Esta zona es desde el punto de vista biológico tanto el reino de la fertilidad, gobernado por Ceres, pues en él se cumplen las funciones de gestación y asimilación, como también el plutónico imperio inferior, porque allí se desarrollan la descomposi-

ción y la muerte. "El hecho de anclarse en el centro de su cuerpo procura al hombre el goce de una fuerza que le da la posibilidad de enseñorearse de su existencia": Graf Karlfried von Durckheim, *Hara*. Dicha fuerza es la vida cósmica que atraviesa el vientre y a la que el hombre puede propiciarse si aprende a no ser víctima de su cerebro, su corazón o su voluntad, si aprende a descender a sus raíces. El esfuerzo propiciatorio indica reconocimiento por parte del hombre del cordón umbilical que lo une al gran ritmo de la naturaleza. "Lo que importa es la fuerza primordial y universal de la vida que atraviesa a grandes oleadas el bajo vientre del hombre, similar a un torrente de agua que viniendo de la eternidad pasase rumbo a la eternidad": *op. cit.* Según esta percepción, al *mundus* externo, cuya apertura le resulta al hombre ineludible para habitar humanamente la tierra, corresponde un *mundus* interno cuya ocupación le resulta al hombre imprescindible para habitar humanamente en el hombre. Y es de presumir que se trata de dos versiones en distinto estilo del mismo fenómeno. Pero lo que debe retenerse como significativo es el hecho de que dos tradiciones sin ningún contacto atestigüen del mismo modo respecto a la necesidad a la que debe someterse el hombre de dar testimonio de las fuerzas sobrehumanas de la naturaleza, de las que nunca —bajo pena de muerte— podrá liberarse.

El europeo que puebla América ha olvidado la noción de *mundus* y carece de sentido del *hara*. Sus ciudades, trazadas en forma de damero, en las que cada punto es cualitativamente igual a los demás, denotan una quimera de la razón. Ciudades y templos clásicos adoptan a veces la forma de damero, pero en ellos cada punto, a pesar de ser topográficamente igual a los restantes, difiere de ellos por completo en su valor cualitativo: a través de la totalidad de los puntos se busca reproducir en la ciudad, como unidad orgánica, una imagen del universo que sea protectora y regenerativa. En el Campamento americano, sin *mundus* —o sea, implantado en desafío a la naturaleza—, se vive una vida trivial, carcomida por la irrealidad, utópica. Es que el fundamento de una vida humana real y cumplida lo constituye el esfuerzo inicial por reconciliarse con la naturaleza, por trabarse en lucha con sus *manes* creadores y destructores, a fin de incorporarse al juego cósmico de sus potencias, o, por lo menos, el vivir esa vida en una comunidad que en algún momento de su pasado cumplió tal esfuerzo, cuyas consecuencias siguen impregnando sus diversos estratos. Y el supuesto, a partir del cual se funda América, es justamente la negación de ese esfuerzo. La *ratio* de la quimera americana es la Fiebre del Oro, que toma las potencialidades

del individuo aventurero en forma parcial y le permite así la ilusión de que no debe empeñarse en luchas más hondas. Tales potencialidades no desarrolladas pasan a cumplirse en una ensoñación cuyo motivo principal es la patria ultramarina. Se sueña con lo que allá se ha vivido y dejado, con lo que allá se vivirá cuando se regrese con el oro que se coseche. Pero ocurre que esas ensoñaciones de una vida pasada y futura en la patria ultramarina conforman el presente de una vida americana, la cual se convierte así en fantaseo irresponsable, salvo en lo que concierne al oro. Puesto que de entrada se ha huído de las potencias de la creación y la destrucción, se cree que en América todo es posible. Pero para construir algo es menester que los cimientos encuentren una resistencia que falta cuando se elude lo profundo: el aventurero afronta esta verdad ineludible al descubrir que uno a uno se estrellan contra la realidad esos locos proyectos a los que se ha lanzado tras comprobar que el oro no existe y que desdichadamente no puede volver a la patria ultramarina. Así se aprende el juego de simular profundidad con lo trivial, así se aprende a convertir lo que era fantaseo sobre la patria ultramarina en compensatorias quimeras sobre uno mismo en tierra americana, así se aprende a culpar y odiar a la realidad por el propio fracaso, así se aprende un estilo de vida fantasmalizado, vida de segundo grado, cuyos momentos más intensos están dados por el relampaguear del resentimiento. Y tal como el habitante de Roma, posterior en muchas generaciones a la fundación sabía, al marchar por el camino llamado *decumanus*, que estaba siguiendo el curso del sol, del mismo modo el habitante de los campamentos americanos en muchas generaciones posterior a la fundación repite el mismo estilo de vida de segundo grado, empobrecida por el fantaseo, que el espíritu del campamento sin *mundus* impone. Quimera es tanto planear la coronación de un monarca de estirpe inca para solucionar los problemas que en América originó hacia 1810 la desaparición del monarca español, como la fundación hacia 1950 de Brasilia, en un inútil esfuerzo por arrancar la sede del gobierno del Campamento originario en Río de Janeiro. Quimera es tanto una literatura y un arte latinoamericanos que, incapaces de radicarse en lo hondo de la realidad, resultan sujetos a modelos europeos hasta el punto de que —salvo contadísimas excepciones— no alcanzan una expresión propia, como lo es también el proyecto de Bolívar de formar una confederación sudamericana, sin considerar que la realidad de la arquía vedaba a la sazón pensar incluso en formar naciones. Quimera es tanto considerar en el siglo XIX que gracias a una mera declaración verbal un conjunto de caudillos bárbaros y sus clientelas iban a transformarse apaciblemente

en virtuosos ciudadanos de una república, como lo es asimismo la suposición, a partir de 1963, del derrocado presidente Illia de que podía gobernarse un país para que superara los intrincados problemas políticos y económicos de la séptima década de este siglo mediante la reencarnación del "sueño" de un liberalismo que había perdido sus posibilidades históricas hace alrededor de cincuenta años.

En los habitantes de la ciudad sin *mundus* lo único real y profundo es la Fiebre del Oro. Y cuando la Fiebre del Oro mantiene su dominio en la cruda forma primaria todo lo que signifique salir de los límites del propio ego, ir más allá de sí por causa de una preocupación por los otros, renunciar a algo por el bienestar general, expresar algo que concierne a todos, etc., se produce de modo débil, caricaturesco o falso, como un rito que se practica pero sin entender su sentido. Así se explica, por ejemplo, el hondo y malsano *conservadorismo* que afecta a la totalidad de los miembros de las sociedades latinoamericanas, incluyendo a aquellos más desposeídos. Nadie se siente jamás tan "sin nada que perder" como para exigir o desear una revolución o un cambio en la sociedad: incluso el esclavo que no cuenta más que con la cadena que lo ata tiene la *Fiebre del Oro* y, a la espera de satisfacerla, no quiere un cambio de cosas que lo ponga en el riesgo de perder siquiera su cadena. Por ello no hay en tales países fuerzas políticas de izquierda verdaderas o con respaldo eficaz. En el actual mundo de masas, de acelerado crecimiento demográfico y de singulares cambios, izquierda política significa la orgánica articulación de las mayorías de individuos menos afortunados a los efectos de obligar a la sociedad a cumplir las modificaciones necesarias para la salud de ésta y prevenir de tal forma los estallidos destructores que sobrevienen cuando no se realizan dichas modificaciones. En un mundo donde la intercomunicación entre los diversos países resulta compulsiva, izquierda política significa poseer la antena necesaria para captar, interpretar y asimilar las modificaciones que se producen en la gran sociedad de masas actual, a fin de no condenarse a desempeñar un papel dependiente y lesivo en la intercomunicación. Ese instrumento de cambio e inteligencia falta en los países latinoamericanos. Como *pendant* —en apariencia mitigatorio pero en realidad exacerbante— de esa falta surgen los pequeños grupos de intelectuales extremistas a ultranza. Esos grupos se adueñan de universidades y otros puntos claves y realizan desde allí su agitación en pro de la reforma social. Pero tanto lo exagerado y utópico de sus demandas como lo histérico de sus actitudes y gritos denuncian la falta de solidez de sus convicciones y la falta

de apoyo verdadero por parte de cualquier sector del país. Y a la larga el papel que desempeñan tales grupos de utopistas —que si fuesen reformadores reales actuarían con mucho más sigilo y eficacia— es el de servir como los mejores pretextos que la Prehistoria encuentra para sentirse o simular sentirse convocada a restaurar la pureza del Origen amenazada por los “subversores”. La verdad que los extremistas gritan es la de la impotencia de la Fiebre del Oro —debida la trivialidad e irrealdad final por su falta de *mundus*— para manejar al país y la de su desesperada apelación a la Prehistoria: no otra cosa acontecio, en resumida síntesis, al ser derrocado el presidente Fron-dizi en 1962 y al serlo el presidente Illia en 1966.

(Existe sin duda la posibilidad de superar ese destructor movimiento de péndulo entre la Prehistoria y la Fiebre del Oro, incluso en naciones que carecen de *mundus*, esto es, en naciones implantadas en desafío a la naturaleza. Existe la posibilidad de lograr que una nación arranque en forma definitiva por el camino de la Historia de la Fiebre del Oro y de que a partir de entonces las reapariciones de la Prehistoria sean aisladas, de escasa repercusión en el conjunto, y de que hasta se llegue al caso de que contribuyan a la más rápida marcha de la Fiebre del Oro. Una sociedad de ese tipo —a la que tienden o quisieran tender todos los países latinoamericanos— es la que forman los Estados Unidos de América. Allí la trivialidad y la irrealdad de la vida en la Fiebre del Oro fueron tomadas con pasmosa seriedad para organizar un sólido estilo de existencia nacional que el mundo entero conoce con el nombre de tecnocracia. La tecnocracia toma las vidas de quienes viven a ella sometidos según un estilo “estadístico”, por así llamarlo, que aprovecha siempre especialidades técnicas parciales de los individuos y los ignora siempre como las totalidades humanas que son, por lo que los condena a llevar una existencia tan superficial y fantasmal, tan de segundo grado, como la que distingue siempre a la de la Fiebre del Oro. La Prehistoria puede volver en carácter de oposición “refundadora” a través de incidentes —como los asesinatos de Lincoln y Kennedy, el espíritu del Sur, el mundo que revelan las novelas de Faulkner, el maccarthysmo, etc.— a los que la Fiebre del Oro vestida de Tecnocracia consigue sobreponerse, pero son más importantes los aspectos en que se presenta como aliada —la Conquista del Oeste, el espíritu militarista que a cañonazos abre y mantiene mercados para los productos de la Tecnocracia, etc.— Este “ideal” —al que de algún modo con el tiempo los países latinoamericanos se acercarán en variada medida— constituye el máximo de intensidad vital —basada en la *eficacia*, nunca en la *plenitud*, a la

que la primera se opone— que pueden alcanzar las sociedades sin *mundus* ni *hara*, es decir, formadas por criaturas que se han enajenado los *manes* tanto externos como internos.

Por lo demás, en una humanidad progresiva y generalizadamente desencadenada del nutriente orden cósmico por la razón, este modelo se aparece como el más adecuado para la mayoría de las naciones, aunque debe notarse que en aquellas que en el pasado contaron con un nombre secreto, con un *mundus*, las influencias del modelo tecnológico no logran nunca penetrar demasiado hondamente y son por ello menos ostensibles y menos nocivas).

LA AMBIGÜEDAD DE LA PREHISTORIA

La Prehistoria no sólo tiene apariencia negativa, sino que se halla en realidad dotada de una carga negativa. Su negatividad reside en el hecho mismo de que reaparezca, —pues lo hace a destiempo y, al estar fuera de lugar, debe perturbar,— y también por lo que significa para la sociedad en que resurge, pues en una comunidad sanamente constituida no existe ocasión para que eso acontezca: así la Prehistoria resurgente es a la vez doloroso síntoma y desagradable índice de la enfermedad pasada y presente de la sociedad. Pero la Prehistoria resurgente posee también en principio un carácter positivo. Ello se debe a que idealmente, por su propia esencia, la Prehistoria encierra en sí “intactas”, sin “malgastar” todas las posibilidades que existían antes de la fundación y que fueron malbaratadas por la Historia. En la práctica, ese carácter positivo se traduce en la candidez de la brutalidad con que la Prehistoria procede siempre. Y puede hacerlo así debido a que es “nueva” en la situación y por consiguiente se halla libre de los compromisos de toda índole que atan a quienes actúan en la Historia. En efecto, Rosas cubre a la Argentina de sangre y humillación durante varios lustros, pero es su régimen el que regula la anarquía y hace posible la ulterior y relativa unidad del país. Uriburu, con la práctica de un autocratismo desembozado, vió no a anunciar que la doctrina y los hechos del liberalismo habían tocado a su fin, aunque la brevedad del paso de este general por el poder impidió que ello se afirmase con la claridad y la profundidad necesarias. Perón también actuó despóticamente y a ello agregó una obra de corrupción nacional en todos los órdenes, pero atacó en buena medida al privilegio y, sobre todo, forzó en las estructuras sociales un cambio cuya ausencia hubiera podido significar graves estallidos o un más

hondo emponzoñamiento. Mientras que Onganía ha emprendido la drástica reforma de una administración pública agobiada por la burocracia, busca frenar a un sindicalismo antiobrero en su oportunismo y su demagogia, reorganiza empresas nacionales —ferrocarriles, etc.— que implicaban la mayor parte del déficit del presupuesto nacional, aspira a sacar a las universidades del pantano en que se hundían debido a la inoperancia de los reglamentos que las gobernaban, etc.

Con la eficacia de la brutalidad que ejerce por ser “ajena” a todo lo que la Historia urdió y urde, la Prehistoria hace dar a estos pueblos saltos cuantitativos desusados e imprescindibles pero que la Historia de la Fiebre del Oro es incapaz de promover porque los compromisos a que se entrega en la irreabilidad y la trivialidad se lo vedan. Sin embargo, esos saltos son siempre cuantitativos, nunca cualitativos. Pues la Prehistoria no efectúa una nueva fundación verdadera, sino que reitera el Origen sin nombre secreto, sin *mundus*, sin pacto real con los *manes*. Así el país americano crece —tal como puede leerse en el lenguaje descarnado de las cifras referentes a su producto bruto—, se amplían sus servicios, aumenta su potencial humano, “progresa” en general, pero el espíritu continúa sin cambiar. En las nuevas alturas progresivas vuelven a actuar los mismos elementos y el ciclo de descomposición se repite materialmente aumentado. La unidad lograda en la década de 1860 reafirma de modo definitivo el paralizante triunfo de Buenos Aires, que era el que había provocado la anarquía y la dictadura rosista. La sucesión del confuso anuncio autocrático de Uriburu la constituyen diez años de discrecionalismo aun peor, por hallarse disfrazado, y una inmoralidad deliberada. Los cambios sociales que lega Perón no tardan en revelar que son extremadamente superficiales y que han conducido la enfermedad social a expresiones más sutiles. Y así. Que un país sólo se ponga en marcha con cierta radicalidad gracias al resurgimiento de la Prehistoria, representa un fenómeno negativo: cuando al cabo la Historia vuelve a retomar el poder en el nuevo nivel alcanzado únicamente consigue desarrollar y manifestar en su estilo el dato negativo originario.

EL CASTIGO DE LA SERPIENTE

“Se pidió al Rabi Bunam que explicase por qué la serpiente que sedujo a Adán recibió el cómodo castigo de encontrar su comida por doquier sin trabajo ni lucha, mientras que a los seres humanos se les ordenó comer su pan con el sudor de su rostro (Génesis 3: 14-19).

“El Rabi respondió: ‘La sentencia impuesta a la serpiente fue el más terrible de los castigos posibles. Dios le dijo: Comerás y no volverás a tener relación alguna conmigo puesto que siempre habrá abundancia de comida para ti y no tendrás necesidad de volverte hacia mí. Pero Adán y Eva se vieron obligados a buscar las bendiciones de Dios para obtener su comida y cuando les faltó pan se volvieron hacia El con súplicas. Así ellos y sus descendientes estarán siempre en comunión con Dios’ ”: Louis I. Newman, *Hasidic Anthology*.

Esta parábola jasídica cobra aquí tres sentidos. En primer lugar, ilumina la acción de los fundadores originarios. Estos vinieron a buscar la riqueza, lo que asegurase el ocio, “la comida por doquier sin trabajo ni lucha”: así vinieron con la intención de ganarse la condena de la serpiente, “el más terrible de los castigos posibles”. Y tal fue lo que legaron a sus sucesores, tanto desafortunados como afortunados. En cuanto a estos últimos —quizás muy pocos, pero entre los que se cuenta la Argentina—, no volvieron “a tener relación alguna” con Dios: al no verse asediados nunca por problemas reales de subsistencia material, los habitantes de estos países se sumergen cada vez más en un indiferente egoísmo, no alcanzan nunca la honda crisis regenerativa y resultan víctimas de la paradoja de ser sepultados mediante la fertilidad por una tierra a la que no apaciguaron. El tercero de los sentidos se refiere a los países desafortunados, que, nacidos de la ambición del fácil alimento perpetuo, alcanzarán ahora alguna vez —aunque sea en forma muy imperfecta— gracias a la Tecnocracia ese ideal de la condena de la serpiente, que no podrán sobreponer por el hecho de que era lo único que deseaban, porque de verdad no conseguirán concebir otra cosa.

Nacer en estos países puede llevar a la perplejidad y también a la reflexión. ¿Por qué se ha nacido en un país así? ¿Por qué debe uno preocuparse por haber nacido en un país determinado? Un país ¿no es algo que debería darse por descontado? O, en última instancia, no existir como carga perpetua: no ser una condena casi inapelable. Pues es cierto también que los países atraviesan crisis durante las cuales es preciso preocuparse por ellos: pero las atraviesan, no nacen y viven en la crisis como enfermedad crónica e incurable. En estos países el contacto con la realidad es, a la larga o a la corta, sépaselo o no, corrosivo, frustratorio, venenoso para cualquier intento de vida espiritual verdadera: el espíritu público es adverso. Espíritu público favorable es aquel —conocido por tantas épocas y comunidades en la historia humana registrada y no registrada— que con la suma de sus tensiones, demandas y resistencias coopera sin cesar

para que los individuos —en la medida de sus esfuerzos particulares— forjen en su interior la unidad espiritual que les permita alcanzar esa plenitud de la vida que consiste en entrar en contacto con todas las potencias humanas y sobrehumanas que los rodean. Espíritu público adverso es el que con sus tensiones, demandas y resistencias perturba los esfuerzos del individuo por alcanzar su unidad interior y lo escinde en cambio en mil partes de las cuales algunas se debilitan o se atrofian, mientras que otras se desarrollan en forma monstruosa, hasta hacer con ese proyecto de espíritu individual una enfermiza caricatura del espíritu.

La repetición de estas dolorosas y destructoras experiencias puede conducir a considerar el mundo exterior a estos países para comparar, para entender, para marcharse quizás a otras tierras donde se viva libre del espíritu adverso. Y lo que encuentra quien cumple tal búsqueda es que la Tecnocracia cubre ya la mayor arte del mundo con ese estilo de vida "estadístico" que, por requerir y usar a los individuos en múltiples formas parciales, inconexas y hasta ~~pas~~ en antagonismo, pero sin reconocerlos jamás como unidades o totalidades, provoca —tal vez de modo menos dramático, pero sin duda con mayor seguridad— los mismos efectos de maligna disociación que el adverso espíritu público americano.

Y semejante percepción —que ¿quién no tiene hoy de algún modo y en alguna medida?—, a su vez, puede llevar, pese a su extraordinario poder negativo —acaso merced a él—, no a un archipesimismo, que sería paralizante y falso, por su ignorancia de las increíbles reservas del hombre, ni tampoco a la difundida locura de intentar una lucha abierta, externa y frontal contra el espíritu público, buscando modificarlo, actitud capaz de embriagar y persuadir a quien la adopta de que es noble y acertado, pero que en realidad es la que ejerce un efecto destructor más fulminante. Semejante percepción puede, en cambio, llevar a la búsqueda de la que acaso sea la única puerta que quede abierta para combatir por lo que aún merezca el nombre de vida humana: esa puerta es la que indica la consideración de que si bien se acepta en general que "de Nazaret no puede salir nada bueno", también sabemos con certeza que existe la posibilidad de que de "Nazaret" salga no sólo "algo bueno", sino incluso algo extraordinario. Por supuesto, como no nos es dado suponer que de la noche a la mañana seremos convertidos graciosamente en nuevos Cristos, ungidos Hijos de Dios, el camino a seguir es otro. El camino consiste en modificar nuestra relación con el espíritu público adverso. Es preciso abandonar toda ilusión positiva o negativa respecto a él, aprender a no intentar

huirle ni combatirlo, pues se caerá en la quimera o se le prestará el apoyo de una resistencia que es identificación. Pero sobre todo resulta necesario invertir las relaciones para que, aunque vivamos en él, no dependamos ya de él. Y esa inversión sólo podrá conseguirse descendiendo al interior de nosotros, allí donde está nuestro *hara*, a esa ciudad con su nombre secreto, con su *mundus* y su *decumanus*, a esa ciudad de la que surgieron como réplicas las ciudades y todo lo construido sobre la tierra. Nuestras construcciones se han tornado mortíferas porque hace mucho que abandonamos la ciudad interior. Así, volver a habitar la ciudad interna, reconocerla, reconstruirla es la única forma de que algún día vuelvan a soplar en la ciudad externa los vientos del espíritu favorable. Que todas las puertas para el espíritu se cierren, es grave. Que quede abierta sólo la que conduce a nuestra ciudad interior tal vez signifique que en tan extrema situación yace una posibilidad extraordinaria. Y es posible.

Autor de valiosas monografías sobre la labor de las misiones católicas en los grupos indígenas americanos, el Padre Johann Specker S. M. B. publicó este ensayo en alemán en "Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen", suplemento de la "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", vol. XIV, Schöneck-Beckenried (Suiza), 1966. Traducción al español por Armando Nieto Vélez S. J.

Aprecio y utilización de la Sagrada Escritura en las Misiones Hispanoamericanas

1. *Presupuestos desfavorables para las traducciones de la Sagrada Escritura.*

Cuando en las siguientes consideraciones se hable de la actitud de los misioneros en Hispanoamérica respecto de la Sagrada Escritura, es decir, de los intentos de traducir la Sagrada Escritura a las lenguas nativas, hay que tener en cuenta ante todo que los presupuestos acerca de las traducciones no eran satisfactorios. Para poder valorar correctamente la situación, hay que exponer primero brevemente la actitud que se observaba en España —país de origen de la mayoría de los misioneros que actuaban en las colonias españolas— hacia la traducción de la Sagrada Escritura.

En España, hasta el siglo XII, fue el latín la única lengua literaria. En la segunda mitad del siglo se comenzó a traducir también la Biblia a la lengua popular. Un decreto del Rey Jaime de Aragón, del año 1223, que prohibía la posesión de la Biblia en la lengua popular, da a entender que ya existían por lo menos traducciones parciales¹. Hasta el s. XVI fueron traducidas repetidas veces a la lengua popular la Biblia entera o partes sueltas, de manera que Girbau puede decir que "durante la Edad Media se fomentó mucho en España la lectura de la

¹ Moderne Bibelübersetzungen. Eine Ubersicht, redigiert von Prof. Dr. J. Schmied. Prepararon el apartado sobre traducciones españolas B. Girbau y J. Schmied. Zeitschrift für katholische Theologie 82 (Viena 1960), 301-303.

Biblia en la lengua popular, y que particularmente sabios judíos hicieron las traducciones”². Al comienzo del s. XVI y especialmente después del estallido de la Reforma cambió radicalmente la situación, ya que se veía en la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas vernáculas la causa de todas las herejías.

Pero a mediados del s. XVI se puso en marcha nuevamente una corriente inspirada por Erasmo de Rotterdam a favor de la traducción de la Biblia o, por lo menos, del Nuevo Testamento³. Así apareció en 1543 en Amberes una traducción española del Nuevo Testamento por Francisco de Encinas, que fue pronto prohibida para los Países Bajos y para España⁴. Francisco de Encinas se había hecho aprobar su traducción⁵ por los teólogos católicos de Lovaina y por diferentes religiosos. La traducción fue en general elogiada, pero sin embargo se criticaron diversas anotaciones marginales. Más la prohibición no se debía tanto a las notas —que fácilmente hubiesen podido ser suprimidas—, cuanto al principio de la licitud de una tal traducción. El propio Encinas informa que poco antes de su arresto, Fray Pedro de Castro le hizo llegar el tratado “*Adversus omnes haereses*” de Alfonso de Castro OFM⁶, en el cual se defendía la tesis de que la lectura indiscriminada de la Sagrada Escritura era una fuente inagotable de herejías. Alfonso de Castro alaba en este escrito (Lib. I, cap. XIII) a los Reyes

² Girbau/ Schmied, 301.

³ Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'Historie spirituelle du XVIe Siècle*, Paris 1937, 590.

⁴ Francisco de Enzinas nació hacia 1520 en Burgos, vino en 1539 a la Universidad de Lovaina, pero ya en 1541 se trasladó a Witemberg, donde fué discípulo de Melanchton, en cuya casa también se alojó. A su regreso a España fue encarcelado, pero pudo luego huir al extranjero. Si Enzinas pasó al Protestantismo en sentido estricto, no es del todo claro; en todo caso se hizo sospechoso de herejía. Cf. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956. I, 954 ss. con Bibliografía sobre Encinas.

⁵ El título original se denominaba “*El Nuevo Testamento o la nueva alianza de nuestro Redemptor y solo Salvador, Jesucristo*”. Un dominico español le hizo saber, sin embargo, que la palabra “alianza” sonaba a luterano, y “solo Salvador” podía interpretarse a favor de la doctrina protestante de la justificación. Por lo cual trasformó Encinas el título en “*El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Jesucristo*”. Menéndez Pelayo, I, 957 s.

⁶ Sobre Alfonso de Castro OFM cf. DTC II, 1835 s; C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, 36-51. Alfonso de Castro fué el teólogo del Cardenal Pacheco en el Concilio de Trento.

por una ley que prohíbe, bajos las penas más duras, la traducción de la Sagrada Escritura y el poseer una traducción⁷. Aunque esta prohibición pudo haber sido conocida por Encinas, se atrevió éste a dedicar su traducción a Carlos V. Pretendía salvar el honor de la nación española, la única que estaba privada de la Escritura, mientras que las traducciones inundaban Italia, Francia, Alemania e Inglaterra. En realidad no dice que no exista ninguna ley que prohíba tales traducciones, pero que ni Rey ni Papa habían emitido una decisión desde el comienzo de la revolución protestante⁸.

Que la prohibición de la traducción de Encinas descansaba en una actitud de principios, lo muestra el hecho de que dos años después se negó la licencia de impresión a otra traducción de los cuatro Evangelios. En 1545, el abad del convento benedictino de San Vicente en Salamanca, Fray Juan de Robles, que en manera alguna podía ser sospechoso de herejía, había concluido una traducción de los Evangelios con comentarios⁹ pero esta traducción quedó oculta en la biblioteca de Felipe II¹⁰. Ante todo es interesante ver, cómo justifica Juan de Robles en el Prólogo su traducción. Primero menciona el hecho de que muchos personajes, animados de celo por la causa de Dios, le habían hecho instancias para acometer la tarea de la traducción. Ya que no había ninguna traducción española completa de los Evangelios y las traducciones parciales —con sus correspondientes comentarios— eran insatisfactorias, estaba él convencido, de que este trabajo era más importante que otro cualquiera. Llama la atención —dice— que corran por ahí innumerables libros en lengua popular contra las buenas costumbres, y nadie piensa en prohibirlos; y, por el contrario, todo el mundo hace causa común para que el Evangelio no salga a la luz. “Qué absurdo creer que el Evangelio en la lengua materna va a oca-

⁷ “Laudandum merito venit edictum catholicorum Hispaniae regum, Ferdinandi videlicet ejusque conjugis Helisabethae, qui sub gravissimis poenis prohibuerunt, ne quis sacras litteras in linguam vulgarem transferret aut ab alio translatas quoque pacto retineret”. Cit. por Arth. Allgeier, Erasmus und Kardinal Ximenez an den Verhandlungen des Konzils von Trient. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft IV (1933), 202; cf. también Bataillon, Erasme et l’Espagne, 590.

⁸ Bataillon, 591.

⁹ Nueva traslación y interpretación española de los cuatro sacerdotiales Evangelios de Jesu Christo. MS hoy en la Biblioteca Escorial, MS I. 4. Cf. García M. Colombas, M. B. Orígenes y primer desarrollo del Colegio de San Vicente de Salamanca. Salmaticensis VII (Salamanca 1960), 257-330, p. 315.

¹⁰ “Esta obra monumental quedó desgraciadamente estancada en la biblioteca de Felipe II y no llegó a ver la luz pública” Colombas, 1. c.

sionar más daños que en griego o latín”¹¹. Pero estos argumentos no fueron atendidos por Felipe II y la Inquisición española. Sin embargo, siguieron permitiéndose las traducciones parciales, especialmente de los Evangelios y de las Epístolas¹².

El primer Indice español del 1º de setiembre de 1547 se ha perdido. Un Indice portugués del 28 de octubre del mismo año se basa probablemente en el español, pero no es seguro si la prohibición de “Nuevos Testamentos, Evangelios, Epístolas y Profecías en la lengua vulgar” se refería también a España. En cambio, el Indice español de 1551, junto a una serie de sospechosas Biblias latinas, prohíbe “la Biblia en castellano y en cualquier otra lengua vulgar”, en tanto que no se mencionan las traducciones parciales¹³.

En el Concilio de Trento se trató detenidamente la cuestión de la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas populares. Pero los defensores tropezaron con la más recia resistencia de parte de los teólogos españoles¹⁴. Fue sobre todo el cardenal español Pacheco, que estaba enteramente bajo la influencia de su teólogo Alfonso de Castro O. F. M., quien elaboró la prohibición universal de la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas. Cuando el Secretario del Concilio, Masarelli, buscó otro para que lo asesorara, respondió Pacheco: ¡Ni pensar que una prohibición de las Biblias en lengua vulgar no encontraría ninguna mayoría! Una mayoría predominante de españoles, franceses e italianos lo decidiría, y esta decisión conciliar tomada en virtud de una inspiración del Espíritu Santo, hallaría obediencia en la Iglesia —por lo menos en España¹⁵. El Tridentino no había prohibido absolutamente el uso de Biblias en lengua vulgar, pero sí las había sometido a condiciones muy restrictivas. En España se mantuvo en vigor la prohibición de la Inquisición. Una defensa de la Biblia vernácula por el español Furio Ceriol¹⁶ apareció, por eso, no en España

¹¹ **Colombas**, 316.

¹² **Bataillon**, *Erasme et l'Espagne*, 591.

¹³ **Bataillon**, o.c. 592. **Girbau/Schmied**, *Moderne Bibelübersetzungen*, mencionan (p. 301 s.) que la Inquisición española, ya en la Regla 5 de su Decreto de 1534, había prohibido la difusión de la Biblia en lengua vulgar.

¹⁴ Cf. St. **Ehses**, *Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprachen*. 3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1908 (Colonia 1908), 37-50; Hubert **Jedin**, *Geschichte des Konzils von Trient*, II (Friburgo 1957), 54 s., 58 s. y *passim*.

¹⁵ **Jedin**, II, 58.

¹⁶ Cf. H. **Hurter**, *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae*, Tomus III (Oeniponte 1907), 257.

sino en Basilea¹⁷. El libro, que inmediatamente fue puesto en el Indice de libros prohibidos, suscitó gran expectativa, y si Furio Ceriol escapó a la persecución fue solamente por la intervención personal de Carlos V¹⁸. Los argumentos que Ceriol presenta son los siguientes: Los Evangelistas, los Apóstoles, los Padres de la Iglesia, utilizaron la lengua vernácula. La verdadera teología no es otra cosa que conocer a Dios y a su Hijo Jesucristo, y saber cómo se debe vivir. Todo verdadero cristiano puede llamarse teólogo. Los hombres se asemejan a los libros que leen: ¿debe permitírseles leer novelas inmorales y negarles la Biblia?... Todos los argumentos contra las traducciones en lengua vulgar se dirigen contra la Biblia misma. ¿Por qué, pues, no prohibir la Biblia?... Puesto que los indios piden que Fray Bartolomé de las Casas les dé escrito este Evangelio que él les predica, ¿en qué idioma se les dará?¹⁹.

La actitud oficial en España daba a entender que difundir la Biblia equivalía a sembrar herejías. Esta era la enseñanza, no sólo de Alfonso de Castro, sino también de Martín de Ayala, que en su obra "De divinis traditionibus" escribe: "Las palabras de la Sagrada Escritura son como armas, que no se pueden poner en manos de cualquiera"²⁰. Si en la época siguiente llegaron a prepararse traducciones españolas de la Sagrada Escritura, como por ejemplo la traducción del Nuevo Testamento y de los Salmos de Juan Pérez de Pineda, tuvieron que imprimirse en el extranjero²¹. Sólo cuando por un Breve de Benedicto XIV (1757) se suavizaron las disposiciones del Concilio de Trento sobre la lectura de la Biblia en la lengua materna, comenzó para las traducciones bíblicas españolas una nueva época²².

La prohibición de la difusión de la Biblia en la lengua popular estaba en vigor no sólo en España, sino en las regiones ultramarinas. Ya los Concilios mexicanos de 1555 y 1565 to-

¹⁷ *Fridericus Furius Ceriolanus*, Bononia, sive de libris sacris in vernacula linguam convertendis. Basileae 1556. La obra va dirigida contra el profesor lovaniente Joannes de Bononia. *Bataillon*, Erasme et l'Espagne, 594.

¹⁸ *Bataillon*, 1. c. 593.

²⁰ Martín de Ayala (1504-1566) fue discípulo de Francisco de Vitoria. Su obra "De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus" apareció en 1549 en Colonia y París simultáneamente. Cf. DHGE V (París 1931), 1266 s. La cita se encuentra en *Bataillon*, o.c. 595.

²¹ La traducción del NT de Juan Pérez de Pineda, en cuya portada se da Venecia como lugar de impresión, apareció en realidad en Ginebra en 1556. Cf. *Menéndez Pelayo*, Historia de los Heterodoxos, II, 103-111.

²² *Girbau/Schmied*, Moderne Bibelübersetzungen, 382.

maron posición. El capítulo 69 del primer Concilio de México no menciona, es verdad, expresamente, la Sagrada Escritura, pero contiene la siguiente disposición general respecto de la traducción de sermones en lenguas indígenas: "Encontramos muy dañoso el dar a los indios sermones en su lengua, porque no las entienden, y por las faltas que en la traducción se deslizan. Por ello ordenamos y mandamos, que en adelante a los indios no se les den sermones para que los traduzcan, ni puedan poseerlos, y a quienes los posean, les sean quitados y recogidos; si hubiera que darles algunos documentos o sermones, sean tales que estén acomodados a su capacidad... Además no puede traducirse ninguna doctrina a una lengua indígena sin previo examen por personas espirituales y eclesiásticas, que dominan la respectiva lengua indígena, ni debe entregarse tal traducción sólo a indios o a intérpretes españoles, ya que ello traería como consecuencia errores o malentendidos en la doctrina de la fe y costumbres"²³. El segundo Concilio de México del año 1565, que tuvo como finalidad promulgar las decisiones de Trento y adaptarlas al medio mexicano, ordenó respecto de las traducciones de la Escritura: "No debe permitirse a los indios tener manuscritos de sermonarios, citas de la Escritura y otras partes de la Sagrada Escritura, sino sólo la Doctrina Cristiana aprobada por los Obispos y traducida por religiosos peritos en la lengua, de acuerdo a las disposiciones sinodales del Arzobispado y de la Provincia"²⁴.

La erección de los tribunales de la Inquisición sólo se hizo en la segunda mitad del s. XVI en México y el Perú. El Inquisidor general Alfonso Manrique había nombrado ya el 27 de junio de 1535 al Obispo Zumárraga como Inquisidor de México²⁵, pero Zumárraga consideraba prematura la fundación de esta institución en México. Los Obispos mexicanos recibieron la potestad inquisitorial delegada, hasta que en 1571 tuvo lugar la erección oficial de la Inquisición en México²⁶, mientras

²³ F. A. Lorenzana, Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la... ciudad de México. México 1769, p. 143.

²⁴ "Que no se permite a los Indios tener Sermonarios, Nómadas ni otra cosa de Escriptura, escripta de mano; sólo la Doctrina Christiana, aprobada por los prelados y traducida por los religiosos lenguas, conforme las Synodales del dicho arzobispado y provincia". Lorenzana, 201.

²⁵ José Toribio Medina, Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. Segunda edición, ampliada por Jiménez Rueda, 450 pp. México 1952, 12. El decreto de nombramiento de Zumárraga se encuentra en Icazbalceta, Fr. Giovanni di Zumarraga, primo Vescovo e Arcivescovo di Messico. 671 pp. Quaracchi 1891, Appendix Doc. Nr. 17, p. 477 s.

²⁶ Medina, o.c. 13.

que en Lima la Inquisición había iniciado sus actividades el 29 de enero de 1570²⁷.

No debía transcurrir mucho tiempo sin que la Inquisición mexicana se ocupase de traducciones de la Biblia. El 22 de marzo de 1576 escriben a los Inquisidores los Licenciados Avilés y Bonilla con ocasión de la condenación del libro "Diálogo de la doctrina Cristiana en lengua tarasca de Mechoacán"²⁸, del franciscano Maturino Gilberti: "Con la ocasión de este libro, se nos ofrece que consultar acerca de mucha Escritura sagrada impresa y de mano, Epístolas y evangelios y sermones de todo el año, que andan en lengua vulgar de los indios, de que somos avisados por muchos religiosos, que resultan inconvenientes para la doctrina de los indios, porque como raras veces concurre ser buena lengua y buen letrado, no se hace buena versión, sin falta y llena de impropiiedades... No habemos puesto la mano hasta saber lo que Vuestra Señoría manda, y si como se recogen las Epístolas y Evangelios en romance español, sería bien recoger la Escritura sagrada impresa y de mano que anda entre los indios... Conque los indios tuviesen la doctrina, no habría para qué tuviesen los sermones, ni epístolas y evangelios en su lengua, que son tan miserables y de ingenio tan frágil y corto, que les será tanto más dañoso que al español la Escritura sagrada en lengua vulgar. Lo que en todo esto debamos hacer que a nuestro oficio toque, suplicamos a Vuestra Señoría nos lo mande"²⁹.

A 10 de mayo del mismo año prohibió la Inquisición una traducción del libro del *Eclesiastés* en lengua indígena y "toda otra traducción a la misma u otra lengua vulgar" y ordenaba que todos los libros de Epístolas y Evangelios debían ser confiscados. *Epistolarios* y *evangelarios* fueron luego permitidos, mientras que siguieron prohibidos el *Eclesiastés* y un libro titulado "Parabolae Salomonis"³⁰. Pero ya el 15 de febrero de 1578

²⁷ Medina, Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820). Reimpresión 2 Vols. XV/333 y 530 pp. Santiago de Chile 1956, I, 23 ss. Bernabé Cobo S. J., Fundación de Lima. Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, S. J. Biblioteca de Autores Españoles, Vols. 91 y 92 (Madrid 1956) II, 399-401.

²⁸ Cf. Beristain de Souza, Biblioteca Hispano Americana Septentrional. Tercera edición, México 1947, II, 357 s. (=BHAS).

²⁹ Medina, Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, México, 1952, 319.

³⁰ Se trata efectivamente de la traducción del "Eclesiastés" y de los "Proverbios de Salomón" de Fray Luis Rodríguez O. F. M.; cf. Beristain, BHAS, IV, 248.

fue renovada la prohibición general y se ordenó recoger todas las traducciones³¹.

Que no se trataba de un problema sencillo, lo muestra una Consulta que se remonta probablemente al año 1577³² y está suscrita por los franciscanos Fr. Alonso de Molina y Fr. Bernardino de Sahagún y por los dominicos Fr. Domingo de la Anunciación y Fr. Juan de la Cruz. Supuesto que todas las traducciones de la Sagrada Escritura están prohibidas por el Santo Oficio (de la Inquisición), se pregunta: 1. ¿Qué libros de la Sagrada Escritura han sido hasta ahora traducidos a lenguas indígenas?; 2. Si la prohibición se cumple, ¿se dificultaría la instrucción de los indios?; 3. Si es así ¿qué libros se excluirían de la prohibición como del todo necesarios para los catequistas?; 4. ¿Es oportuno prohibir absolutamente a los indios todas estas traducciones, ya sean impresas o en manuscritos? ³³. Sobre esto dirigió la Inquisición el 29 de octubre de 1577 una carta a la Inquisición de Sevilla, en la que se afirmaba que era conveniente que quienes tuviesen a su cargo la instrucción de los indios pudiesen utilizar traducciones de las Epístolas y Evangelios en lenguas indígenas, ya que de otro modo sería muy difícil instruirlos. En el mismo sentido se informó también al Comisario para Guatemala. Pero la Inquisición de Sevilla mantuvo en su respuesta del 9 de abril de 1578 la prohibición absoluta. Inmediatamente los Provinciales de los franciscanos, dominicos y agustinos se dirigieron de nuevo a la Inquisición mexicana con el ruego de que por lo menos se autorizase a los misioneros las traducciones de las epístolas y evangelios, pues la evangelización sufriría bajo la prohibición. El 3 de octubre la Inquisición de México trasladó el pedido a España con la observación de que cuanto los Provinciales pedían era justo y razonable³⁴.

³¹ Medina, o. c. 320. A comienzos del siglo XVII publicó la Inquisición de México una Instrucción, en el sentido de que los barcos que vienen de España debieran ser mejor registrados. Debía investigarse ante todo si en los buques llegaba algún judío o hereje. Además debía examinarse el buque y los equipajes de los viajeros a ver si contenían figuras indecentes y libros prohibidos "como biblias, en cualquier lengua vulgar". Medina, o.c. 181.— Cf. también Juan Friede, La censura española del siglo XVI y los libros de Historia de América. Revista de Historia de América, N° 47 (Méjico 1959), 56: "Referente a los libros de la Sagrada Escritura, basta que se guarden las disposiciones del Concilio de Trento..."

³² Sobre la datación, c. Luis Nicolau D'Olwer, Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), Méjico 1952, 105 nota 3.

³³ D'Olwer, 105.

³⁴ D'Olwer, 106 s. Cf. también Eleonor B. Adams, A. Bio-Biblio-

No obstante que la prohibición fue en México interpretada, menos estrictamente, diferentes versiones fueron víctimas de la Inquisición; es decir, no se concedió la licencia de impresión. Por el contrario, parece que a la difusión por medio de manuscritos no se le opusieron objeciones. Así se explica que muchos de estos manuscritos se hayan conservado hasta ahora. Se conservan en diversos manuscritos los "Evangelios y Epístolas de las misas de todo el año traducidos en lengua mexicana" del franciscano francés Fr. Arnaldo de Basac. En el manuscrito del Colegio de San Gregorio en México se encuentra la anotación: "Es lástima que esta hermosa traducción no pudiera ser impresa, pues la Iglesia ha prohibido todas las traducciones de la Sagrada Escritura a la lengua indígena. Y yo añado: Ahora que esa prohibición ha sido levantada, es lástima que no se encuentre ninguno que sepa apreciar la belleza del idioma mexicano, y por consiguiente tampoco se encuentre nadie que se preocupe por la impresión"³⁵. Qué estrechez de criterio pudo haber en casos particulares, lo muestra el hecho de que el "Notario y Revisor de Libros por el Santo Oficio", P. Francisco de la Rosa Figueroa O. F. M. quiso también prohibir la (ya impresa) "Psalmodia Cristiana" de Fr. Bernardino de Sahagún, porque según las disposiciones de la Inquisición la Sagrada Escritura no podía ser traducida —al idioma popular. Se trataba, no de una traducción de los Salmos, como suponía el "Revisor" basándose en el título, sino de cantos de iglesia. Pero el Revisor ni siquiera se había tomado el trabajo de leer el prólogo, en el cual exponía Sahagún su propósito³⁶.

A la traducción de la Sagrada Escritura (o a la impresión de las traducciones) se oponía sobre todo la legislación colonial. En las Leyes de Indias se encuentra un título especial con quince leyes, que se ocupan de la impresión de libros y la importación de libros en las regiones de ultramar³⁷. Es cierto que en ninguna ley se menciona expresamente la Biblia, pero las

graphy of the Franciscan Authors in Colonial Central América. Washington 1953, 42, nota 41.

³⁵ Beristain, BHAS, I, 227.

³⁶ Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana del siglo XVII. México 1954, 326 s.—D'Olwer escribe, o.c., 111, que Francisco de la Rosa Figueroa fue un excelente conocedor del náhuatl y compuso diversas obras en este idioma, por lo cual resulta tanto más incomprendible su actitud respecto de la Psalmodia. Se apoya en Beristain de Souza, BHAS, III, 67-68 (Primera edición en 3 vols., 1816-1821, que no he podido consultar). Pero D'Olwer confunde ostensiblemente a Fr. Francisco de la Rosa Figueroa con Fr. Antonio Rosa López Figueroa. Cf. Beristain, BHAS (3^a ed. 1947), IV, 258 s.

³⁷ Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Madrid

disposiciones de la censura son tan estrictas, que era imposible obtener la licencia para imprimir una traducción en lengua popular, o para introducir en América Biblias en español. En el Consejo de Indias, en el que también se encontraban siempre dignatarios eclesiásticos, se conocían con exactitud las ordenanzas eclesiásticas y se cuidaba de que fuesen observadas. Los misioneros se vieron, pues, obligados a buscar otros medios y vías para trasmitir a los indígenas la palabra de Dios.

2. *El aprecio de la Sagrada Escritura entre los misioneros.*

En relación con nuestro tema hay que tratar todavía, brevemente otra cuestión. ¿Cuál fue la actitud de los misioneros frente a la Sagrada Escritura? ¿Cómo andaba la formación teológico-exegética? En realidad sobre ello sólo cabe mostrar la tendencia general, sobre todo en los siglos XVI y XVII, e ilustrarla con ejemplos aislados.

Mientras que en el resto de Europa, a comienzos del siglo XVI, iban mal los estudios teológicos, en España ya en el siglo XV se había impuesto una amplia reforma, de tal suerte que la época que abraza los siglos XVI y XVII puede ser llamada la edad de oro de la teología y de la exégesis española³⁸. En un florecimiento especial se hallaban las Universidades de Alcalá y Salamanca³⁹. Casi todas las órdenes que se distinguían en la evangelización de Hispanoamérica, como los dominicos, franciscanos, agustinos y jesuítas, tenían sus colegios en esas ciudades universitarias, a fin de que sus miembros pudiesen equiparse convenientemente en esos excelentes centros educativos. "Continuamente encontramos el mismo fenómeno que se repite: eran siempre las órdenes religiosas y los conventos de la estricta observancia los que ofrecían el mayor número de misioneros, y éstos eran por lo general hombres de esmeradísima formación, graduados varias veces en las más grandes Universidades (Bachilleres, Licenciados, Doctores y Maestros de

1943 (Reimpresión fotomecánica de la edición de 1791), Libro I. Título XXIV, De los Libros que se imprimen y pasan a las Indias. Cf. también José Toribio Medina, Historia de la Imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía. Santiago de Chile 1958, I, 1-72.

³⁸ Girbau/Schmied, Moderne Bibelübersetzungen, 302. Sobre los exégetas españoles de los siglos XVI y XVII cf. Hurter, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae, vols. 2 y 3.

³⁹ Cf. J. Beckmann, Die Universitäten vom 16. bis 18. Jahrhundert im Dienste der Glaubensverbreitung. NZM 17 (1961); 24-50.

teología o también antiguos Priors, Lectores y Provinciales)"⁴⁰. De las afamadas universidades españolas recibieron la mayoría de los misioneros no sólo un amplio conocimiento de la Sagrada Escritura, sino también un grande amor a ella.

Diversas indicaciones sobre este punto nos ofrecen los cronistas del convento dominicano de San Esteban en Salamanca. Así se nos informa de Fr. Pedro de Córdoba, que había mostrado una gran predilección hacia la Sagrada Escritura, como quien debía más tarde sacar de los divinos escritos los tesoros de la doctrina y de las verdades de la fe y llevarlas al Nuevo Mundo, para iluminar con ellos aquella ciega gentilidad⁴¹. Fr. Gregorio de Beteta, misionero en México, fue muy aprovechado en los estudios escolásticos, aunque se consagró de preferencia a los estudios de Escritura, que contribuyen sobre todo a ser útil a los prójimos. Se entregó de lleno al apostolado y encontraba con facilidad en la Sagrada Escritura lo que necesitaba⁴². De Fr. Juan de San Esteban, que actuó como misionero en Chiapa, se cuenta que meditaba constantemente la Sagrada Escritura, lo cual fue de grande ayuda para su oficio apostólico⁴³. También Fr. Pedro de Feria, Obispo de Chiapa, se había consagrado particularmente al estudio de la Sagrada Escritura⁴⁴. Fr. Pedro Delgado vino a México en 1534 y en 1538 fue nombrado Provincial. Tenía una singular predilección por la Escritura, especialmente por las epístolas de San Pablo⁴⁵. De Fr. Bartolomé de Vargas, que actuó de misionero en el Perú, sabemos que en su oficio de predicador sacaba a luz los tesoros de sus estudios escriturísticos⁴⁶. Fr. Jacinto Garrido, que llegó a Guatemala en 1638, dominaba perfectamente las lenguas hebrea y griega, y además era matemático, cosmógrafo y músico, pero a ningún estudio se entregó tan intensamente como al de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, de manera que parecía que se la sabía toda de memoria. Comentó todo el Antiguo Testamento y, del Nuevo, el Apocalipsis, según el sentido literal. Como no vio ninguna posibilidad de mandar imprimir sus obras, muchas de ellas se han per-

⁴⁰ Beckmann, 1.c., 25.

⁴¹ Fr. Justo Cuervo O.P., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, I, (Salamanca 1914), 24; III (1915), 17.

⁴² O. c. II, 132 s.

⁴³ O. c. II 263; III, 299.

⁴⁴ O. c. I, 141; III, 263.

⁴⁵ O. c. I, 82; III, 79.

⁴⁶ "Sentía mucho gusto en el estudio de las Sagradas Escrituras... Luego que fue sacerdote, comenzó a predicar, sacando a luz los tesoros de sus estudios". O. c., III, 307.

dido⁴⁷. Podemos presumir que la Sagrada Escritura pertenecía al equipaje corriente de los misioneros, tanto como el Breviario. El informe sobre Fr. Domingo de Betanzos no sería ninguna excepción. Cuando éste partió en 1539 hacia Guatemala con tres compañeros, "empezaron el viaje con bastones en la mano, echados los mantos sobre los hombros, metidos Biblia y breviario en el cinto... cantando himnos y salmos"⁴⁸. Por último citemos a Fr. Bernardino de Albuquerque, de quien se escribe que todo el adorno de su celda se componía de una cruz de madera, una calavera, un breviario, una Biblia y el camastro más miserable de todo el convento⁴⁹.

Pero no sólo encontramos este elevado aprecio de la Sagrada Escritura entre los dominicos, sino también en otras órdenes y no solamente entre los sacerdotes, sino aun entre los Hermanos. El célebre lego franciscano Pedro de Gante, que ciertamente tenía una buena formación, dominaba la lengua mexicana y no sólo construía iglesias y adiestraba a los indios en el uso de las más diversas herramientas, sino que hasta daba clases de religión, escribía el 27 de junio de 1529 al final de una carta a sus hermanos de Flandes "Por tanto, no añadiré más que esto: que tengo gran necesidad de un libro que se llama la Biblia, y si me lo mandáis me haríais gran caridad".⁵⁰

Los escritos de los misioneros muestran de modo particular qué importancia tomaba la Sagrada Escritura en su vida. Prescindimos aquí por lo pronto de aquellas obras, que eran directos medios auxiliares para la propagación de la fe, y mencionaremos sólo las crónicas, historias y los tratados teóricos. La mayor parte de estas obras están tan llenas de citas de la Escritura, que resulta claro que sus autores se hallaban tan familiarizados con la Escritura —tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento—, que las cita les fluían en la pluma. Tal se puede decir de los escritos de un Bartolomé de las Casas⁵¹, del Itinerario de Fr. Juan Focher O. F. M.⁵², de la Monarquía Indiana

⁴⁷ Francisco Ximénez, O. P., *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. 3 vols. Guatemala 1929-1931; II, 332 s.

⁴⁸ Cuervo, o. c., III, 60. De Pedro Angulo cuenta Beristain, BHAS, I, 146: "Aun en los viajes difíciles iba leyendo la Biblia o la Suma de Santo Tomás".

⁴⁹ Cuervo, o. c., III, 225.

⁵⁰ Joaquín García Icazbalceta-Millares Carlo *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*. Segunda edición, México, 1954, 104.

⁵¹ Cf. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 95, 96, 105, 106, 110. Madrid, 1957-1958.

⁵² P. Juan Focher, O. F. M., *Itinerario del Misionero en Amé-*

del franciscano Fr. Juan de Torquemada o de los libros del P. José de Acosta S. J.⁵³ y otros. Acosta, en su obra "De Procuranda Indorum salute" recomienda encarecidamente a los misioneros la meditación de la Sagrada Escritura. Ella les ha de servir de mucha ayuda en la dirección e instrucción de los indios.⁵⁴ Y cuando en otro pasaje escribe que el misionero debe poner gran cuidado en que Cristo sea predicado⁵⁵, esto es por lo menos indirectamente una amonestación a los misioneros a que estudien la Sagrada Escritura.

Juan de Zumárraga, el primer Obispo y Arzobispo de México, estaba asimismo convencido de que todos debían leer la Sagrada Escritura. Repetidamente expresó con energicas palabras su deseo de que las Escrituras debían traducirse a todas las lenguas, bajo la sabia dirección de la Iglesia, y así estar al alcance de todas las clases y personas.⁵⁶ En su Doctrina breve⁵⁷ escribe textualmente: "No comparto la opinión de aquellos que dicen que la gente sencilla no debe leer la Sagrada Escritura en su lengua; pues lo que Jesucristo quiere es la más amplia divulgación de sus misterios; y me alegraría si cada mujer pudiese leer los Evangelios y las Epístolas de San Pablo. Digo todavía más: agradaría a Dios que ellas (las Sagradas Escrituras) fuesen traducidas a todas las lenguas de todos los pueblos, para que no sólo los indios, pero aun todos los otros pueblos bárbaros

rica. Texto latino con versión castellana. Introducción y notas del P. Antonio Eguílez, O. F. M. LXVIII/409 pp. Madrid 1960.

⁵³ Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos S. J. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 73, Madrid 1954.

⁵⁴ Lib. IV, cap. X, Ed. Mateos, 521. José de Acosta escribió también una obra "De Vera Scripturas interpretandi Ratione, ac de Christo in Scripturis Revelato, libri Tres". Cf. Mateos, Introducción, XXXIV. Además entre los papeles de jesuitas en Salamanca se encuentran en Acosta seis vols. "Tractatus aliquod de Teologia et de Sacra Acriptura". L. c., XXXV; L. Lopetegui S. J., Notas sobre la actividad teológica del P. José de Acosta S. J. Gregorianum, XXI (Roma 1940), 559.

⁵⁵ De Procuranda Indorum Salute, lib. V, cap. 2, "El principal cuidado debe ser de anunciar a Jesucristo". Ed. Mateos, 544 s.

⁵⁶ Icazbalceta, Zumárraga, 244.

⁵⁷ Doctrina breve muy provechosa, de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad, en estilo llano para común inteligencia. Compuesta por el reverendísimo Sr. D. Juan de Zumárraga, primer Obispo de México. Del Consejo de S. M. Impresa en la misma ciudad de México por su mandato y a su costa. Año de M. dxliij. Cf. Icazbalceta, Zumárraga, 273 ss.; Id., Bibliografía Mexicana, 62-65.

puedan leerlas y comprenderlas; no hay duda de que el primer paso hacia el Cristianismo es el conocimiento de la Sagrada Escritura. Y si alguno me dijera que por ello la doctrina evangélica quedaría expuesta a las burlas, respondería que también muchos otros la amarían y aceptarían. Y por eso digo que agradaría a Dios que el operario en su camino hacia el campo cantase partes de esta doctrina; que el tejedor hiciese lo mismo en su telar; y si los caminantes hablasen de tales cosas, se fatigarían menos en el camino; si toda la conversación y pensamiento de los cristianos girase alrededor de la Sagrada Escritura; pues en el mundo acaece que somos —por lo menos la mayoría de nosotros— tal como obramos y hablamos. Así debe el hombre hacer lo que puede y traducir en hechos lo que ha conocido; y quien se queda atrás no debe envidiar a quien progresá, y de la misma manera quien progresá debe ayudar a los rezagados para que no pierdan la esperanza".⁵⁸

Sorprendentemente voluminosa es también la producción de escritos exegéticos, que nos es conocida de las colonias hispánicas. No se trata solamente de profesores de exégesis, sino en muchas ocasiones aun de simples misioneros. Además sorprende el hecho de que estos escritos exegéticos no sólo fueron compuestos en latín, sino con frecuencia también en español o hasta en lenguas indígenas. No cabe duda de que en los conventos de las distintas órdenes se cultivaba celosamente la lectura y el estudio de las Escrituras, como lo prescribe el Concilio de Trento, sesión V, cap. I, de reformatio: "En los conventos de monjes deben, en cuanto sea posible, dictarse lecciones sobre la Sagrada Escritura, y si los Abades son negligentes, deben los Ordinarios del lugar obligarlos con medios adecuados. Asimismo en los conventos de regulares deben dictarse, de modo semejante, lecciones de Escritura, para lo cual los capítulos general y provincial deben escoger los maestros más dignos". Para los regulares la prescripción no era absoluta, sino que valía sólo para aquellos conventos en los que fuese buenamente posible. Tampoco tenía el Ordinario del lugar derecho a inmiscuirse y vigilar el cumplimiento de la disposición. Parece también que estas lecciones exegéticas podían sustituirse por casos de teología moral. En la Constitución Apostólica "Nullus animo" de Clemente VIII, de 25 de julio de 1599, se dice: "En cada uno de los conventos tendrá lugar dos veces por semana, en días señalados, una instrucción exegética o de teo-

⁵⁸ Cit. en Icazbalceta, Zumárraga, 279 s. Cf. también Gallegos Rocafull, Pensamiento, 267. De la misma opinión fueron también Bernardino de Sahagún, Maturino Gilberti, Alonso Molina y otros. Gallegos, 1. c., nota 95.

logía moral”⁵⁹. Respecto del cumplimiento de estas disposiciones, llega José Abel Salazar a los siguientes resultados para Nueva Granada: en el año 1657 el Capítulo de los dominicos nombró al P. Juan de Montaño como Lector de Exégesis “como es costumbre en la Provincia”. Según lo cual, era este Lectorado una tradición establecida. En las Constituciones de los Agustinos calzados esta previsto un “Magister Biblicus”, que debe diariamente instruir a los alumnos en Sagrada Escritura y cada domingo organizar una discusión sobre cuestiones difíciles. En la interpretación de la Sagrada Escritura deberá ceñirse a los Padres y doctores de la Iglesia y a las determinaciones de los Concilios. Este precepto parece, sin embargo, que no se observó en Nueva Granada. Sólo en 1776 se alude a esta disposición en el Plan de estudios de la Provincia García y se exige su cumplimiento, en caso de que no haya dispensa.⁶⁰ Los Agustinos descalzos en la Provincia de Candelaria, a causa de falta de personal adecuado, se ocuparon de este asunto sólo muy tardeamente. Con todo, el 14 de noviembre de 1749 se fundó en Bogotá una cátedra de Sagrada Escritura, “como lo prescriben el Concilio de Trento y las Constituciones”.⁶¹ En el Colegio jesuítico de Santa Fe las clases de Exégesis y Hebreo, como sucedió en otros colegios durante los primeros decenios fueron reemplazadas por cursos en lengua vernácula. En 1634 Roma autorizó al Provincial a instituir una cátedra de Exégesis o Moral. Lo que en el siglo XVII ocurría en este punto no nos es conocido. Por el contrario, las clases de Escritura se reanudaron en el siglo XVIII en el Colegio Jesuítico.⁶² En la Provincia mexicana enseñó Sagrada Escritura por espacio de veinte años en el Colegio de San Pedro y San Pablo el P. Agustín Cano, uno de los primeros criollos que entró en la Compañía de Jesús. Sus libros debieron haber sido dados a la imprenta, pero se han perdido.⁶³ Del Padre Antonio Arias, Profesor asimismo de Exégesis

⁵⁹ “Lectio Sacrae Scripturae vel Casuum conscientiae bis in hebdomada, praescriptis diebus in singulis Conventibus habetur”. José Abel Salazar, *Los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid 1946, 212.

⁶⁰ Salazar, o. c., 213.

⁶¹ O. c., 214. En la Universidad de San Marcos de Lima se graduó en Teología en 1620 el agustino Fr. Gaspar Villarroel, y posteriormente recibió también el título de Maestro. De él son los “Comentarios sobre los Evangelios de la Cuaresma”, que se imprimieron en 1631 en Lisboa (1^a parte) y en 1632 en Madrid (2^a parte). Rubén Vargas Ugarte, S. J. *Historia de la Iglesia en el Perú*. III (Burgos 1960), 459 s.

⁶² Salazar, o. c. 214 s.

⁶³ Gallegos, *Pensamientos mexicanos*, 237 s. Cf. también Francisco Javier Alegre S. J., *Historia de la Provincia de la*

en el Colegio citado, se conservan en la Biblioteca Nacional de México en manuscritos del año 1599, una serie de obras de carácter exegético⁶⁴.

Con relación a los Franciscanos no puede aducir J. A. Salazar testimonios concretos. Pero cree que en los conventos franciscanos las lecciones de Exégesis iban unidas con las de Teología, sospecha que se ve confirmada sobre todo por los abundantes escritos exegéticos de los autores de la orden⁶⁵. Concluyendo, estima Salazar: "El conocimiento de la Sagrada Escritura entre el clero regular es un rasgo característico de aquella época, aunque la interpretación es muchas veces artificiosa, hinchada y en ocasiones demasiado vulgar y ridícula".⁶⁶

Naturalmente, en las Universidades también se enseñaba Exégesis como materia aparte. Las Universidades de ultramar construían fielmente sobre los modelos de Alcalá y Salamanca.⁶⁷ Despues de la fundación de la Universidad en México, en 1551,⁶⁸ se confió la cátedra de Exégesis al prestigioso agustino Fr. Alonso de la Veracruz, pero éste la dejó en 1557.⁶⁹ La cátedra quedó sin embargo en manos de los Agustinos y la Universidad adquirió fama por el cultivo de las lenguas clásicas. Fueron notables en especial los profesores de Exégesis y Teología, como Fr. José de Herrera, Fr. Francisco Martínez, Fr. Diego de Contreras entre otros, que comentaron la Biblia en las lenguas originales.⁷⁰ En la Universidad de San Marcos de Lima, que abrió sus puertas

Compañía de Jesús de Nueva España. Nueva edición por Ernest Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J. Tomo II, Roma 1958, 552: "Padre Agustín Cano, buena lengua mexicana para confessar y predicar; está leyendo escritura"; Beristain, BHAS, II, 37.

⁶⁴ Gallegos, Pensamiento mexicano, 238 s. Cf. también 254-257, Los estudios bíblicos en la Nueva España, un vistazo a los más importantes exégetas de las diversas órdenes religiosas, con sus obras ya manuscritas, ya impresas en Europa. Sobre Antonio Arias, cf. también Alegre, Historia, II, 96; Beristain, BHAS, BHAS, I, 167 s.

⁶⁵ Cf. Beristain, BHAS. Sólo el citar estos escritos llevaría demasiado lejos. En relación con las traducciones de la Escritura hemos de volver todavía a diversos autores.

⁶⁶ Salazar, o. c., 215.

⁶⁷ Beckmann. Die Universitäten vom 16. bis/18. Jahrhundert im Dienste del Glaubensverbreitung 30 y nota 33.

⁶⁸ Cuevas, Historia de la Iglesia en México. Quinta edición (México 1946), II, 308. El decreto de fundación data del 25 de setiembre y valía asimismo para Lima. Recopilación de Leyes, Lib. I, tit. XXII, ley 1^a.

⁶⁹ Arthur Ennis, O. S. A., Fray Alonso de la Vera Cruz O. S. A. (1507-1584), Louvain 1957, 50 s. Cuevas, Historia, II, 310.

⁷⁰ Gallegos, Pensamiento mexicano, 182.

en 1553,⁷¹ parece que la cátedra de Sagrada Escritura iba unida con la de Teología.⁷² En la Universidad de Córdoba en Argentina se instituyó en 1701 la cátedra de Exégesis “según el modelo de las otras Universidades”. El primer titular fue el P. José López, “hombre de saber y buen juicio”.⁷³

Puede, pues, decirse que la formación teológico-exegética de los misioneros, particularmente de los religiosos, era buena. Entre los autores de obras exegéticas se encuentran —sobre todo en los siglos XVII y XVIII— continuamente criollos, que bebieron su saber en las universidades americanas. No obstante existir muchos misioneros peritos en Escritura, fueron por otro lado adversarios de la traducción en lengua vulgar. Esta reserva era, por cierto, por lo menos en el ámbito hispanoamericano, la actitud oficial de la Iglesia, de la que los misioneros querían ser fieles servidores.

3. *Trasmisión indirecta de la Sagrada Escritura.*

Si en los primeros comienzos de las misiones hispanoamericanas no encontramos todavía intentos de traducir la Sagrada Escritura a las lenguas nativas, ello no debe maravillarnos. Los misioneros tenían que familiarizarse primero con el nuevo objetivo misional, aprender los usos y costumbres de los indios y esforzarse ante todo por el aprendizaje de las lenguas. En especial el estudio de las lenguas era un trabajo fatigoso, pues faltaban todos los recursos. Respecto de la propagación de la fe, tampoco podían apoyarse los misioneros en las experiencias de otros —de los misioneros en tierras de mahometanos, por ejemplo—, pues se enfrentaban aquéllos a un tipo de hombres y a una cultura completamente diversos.⁷⁴

Los misioneros tomaron pronto conciencia de que no podrían ganar a los indios para la fe cristiana a través de áridas disquisiciones teológicas, pues el sistema religioso de los indíge-

⁷¹ R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima, 1953), I, 337-342.

⁷² En 1639 existía en la Universidad de Lima “una cátedra de Teología de prima, una cátedra de Teología de vísperas y una cátedra de Sagrada Escritura”. Bernabé Cobo, *Fundación de Lima* (Cf. nota 27) II, 409, 413.

⁷³ Eguía Ruiz, *España y sus misiones en los países del Plata*. Madrid 1953, 156.

⁷⁴ Cf. J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika* em 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. Schöneck-Beckenried 1953, 238.

nas no estaba revestido de la forma de dogmas y verdades que estuviesen en mutua relación o la guardasen con un principio originario, sino que tenía la forma de relatos históricos.⁷⁵ Por ello no se adoptó tampoco la costumbre, general en Occidente, de los Catecismos sistemáticamente construidos, sino que se trató de vestir las verdades de la fe con relatos históricos, en lo cual fué empleada abundantemente la Sagrada Escritura.

Ya hacia 1520 compuso el dominico Fr. Pedro de Córdoba una "Doctrina cristiana", que debía servir como guía para los misioneros en la iniciación de los indios en las verdades de la fe cristiana. Se publicó en México en 1544⁷⁶. La anotación del título, "por manera de historia", ilustra, ya que las verdades de la fe se integraban en la historia de la salvación. La impresión de 1544 muestra una reelaboración. Lo que, en detalle, es obra original de Pedro de Córdoba y lo que es añadidura y elaboración tardía, no puede determinarse hoy con seguridad, y menos aún, si la Doctrina había aparecido antes impresa⁷⁷. Mientras que en la portada se menciona que la Doctrina ha sido compuesta "por Fr. Pedro de Córdoba y otros religiosos doctos de la misma orden", al final se nombra al Obis-

⁷⁵ P. Borges, O. F. M., *Métodos misionales en la cristianización de América*, siglo XVI. Madrid 1960, 89; Borges. *Los conquistadores espirituales de América*, Sevilla 1961, 109.

⁷⁶ La edición de 1544 lleva por título: *Doctrina cristiana para instrucción de los indios: por manera de historia. Compuesta por el muy reverendo padre Fray Pedro de Córdoba de buena memoria; primero fundador de la Orden de los Predicadores en las islas del mar Océano; y otros religiosos doctos de la misma orden.* Sobre esta edición cf. Icazbalceta-Millares Carlo, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, 68 s.; Beristain de Souza, *BHAS*, II, 147 s.; José Salvador y Conde OP, *La Doctrina Española-Mexicana de 1548. Missionalia Hispánica III* (Madrid 1946), 321-382. Sobre Pedro de Córdoba especialmente 323-329. En 1945 apareció una nueva edición: *Fray Pedro de Córdoba, Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia. Prefacio de E. Demorizi.* XXI/123 pp. Ciudad Trujillo 1945. La edición contiene, según el prólogo, la reproducción facsimilar de la impresión de 1544 (1-61) y la transcripción 63-122).— Pedro de Córdoba nació en Córdoba en 1460, estudió en Salamanca, donde ingresó en la Orden dominicana y vino a Santo Domingo con los primeros dominicos en 1510; aquí murió el 28 de junio de 1525. La bibliografía sobre él es bastante voluminosa. Cf. Demorizi, *Prólogo a la edición de 1945*, nota 9, p. XII s.

⁷⁷ Icazbalceta-Millares Carlo, *Bibliografía Mexicana*, 69. En la nota 4, cita Millares una recensión de Gabriel Méndez Plan-carte en la edición de 1945 (*Revista de Historia de América*, México, N° 21, 1946), según la cual hay que considerar como añadiduras tal días los pasajes que se refieren a México.

po de México (Fr. Juan de Zumárraga), a cuya costa —según parece— se imprimió la Doctrina, y Fr. Domingo de Betanzos O. P.⁷⁸. La Doctrina debía utilizarse ante todo como primera introducción a las verdades de la fe cristiana y representa un resumen de la historia de la salvación, en la que se entretejían la declaración de los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos y las obras de misericordia. Sigue una alocución a los neobautizados, y al final un corto compendio de la historia, desde el comienzo del mundo hasta el fin. En la Introducción se insta a los indios a escuchar atentamente las palabras, pues lo que ellos (los misioneros) anuncian, es la Palabra de Dios⁷⁹. En especial la primera parte sobre los artículos de la fe ofrece al autor la ocasión de aprovechar abundantemente la Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. Las explicaciones sobre la creación del mundo y del hombre, el Paraíso y el pecado original están sacadas casi literalmente del Génesis, mientras que en los capítulos sobre la Encarnación y la Redención se utiliza ampliamente el Nuevo Testamento. En el tratado sobre los Sacramentos, al tratar de la Sagrada Eucaristía, se reproduce todo el relato de la Ultima Cena⁸⁰. Así, pues, encontramos aquí un método catequético-misional de resonancias modernas.

La Doctrina Cristiana de los Dominicos, del año 1548, está también redactada en forma de relatos⁸¹, pero esta vez no sólo

⁷⁸ "Y va más declarada y en algunas cosas añadidas por los muy reverendos Padres el Obispo de México y Fray Domingo de Betanzos". Edic. 1945, 122.

⁷⁹ Edición 1945, 65.

⁸⁰ Según Beristain, BHAS, I, 266, esta Doctrina debió de haberse también impreso en 1550 en traducción mexicana. Se trata sin duda de la segunda edición de la Doctrina de los Dominicos del año 1548, que en realidad descansa en Pedro de Córdoba. Cf. Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 86-89.

⁸¹ Doctrina Cristiana en Lengua Española y Mexicana por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo. Obra impresa en México por Juan Pablos en 1548 y ahora editada en facsímil. Colección de Incunables Americanos, siglo XVI, vol. I, Madrid 1944. La edición no está paginada a la moderna, sino que tiene la designación original de fojas (154 fojas).—Para esta Doctrina, cf. J. Salvador y Conde, La Doctrina Española-Mexicana de 1548, 329-336; Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 82-84; Angel María Garibay K., Historia de la Literatura Náhuatl. 2 vols. México 1953-54, II, 163 s. Agradezco al Dr. Hans, Dietschy, Basilea, que me llamó la atención hacia esta obra y de su biblioteca la que puso a mi disposición. R. Ricard, La 'Conquête spirituelle' du Mexique, Paris, 1933, 353-356.

en español sino también en traducción al idioma mexicano⁸². Continuamente se recurre a la Sagrada Escritura, para corroborar cada una de las verdades de la fe. Si el que cree se salva y el que no cree se condena; si es preciso guardar los mandamientos para entrar en el cielo o si es necesario ser misericordioso con el prójimo para que Dios lo sea con nosotros, ello se fundamenta en que Jesucristo así lo ha dicho o porque así está en el Evangelio. En esta Doctrina se antepone a cada capítulo una cita de la Escritura: en los artículos de la fe, por ejemplo, el texto de Marcos 16, 16: "Quien crea y se bautice, se salvará". Los capítulos sobre los mandamientos se inician con las palabras de Cristo al joven rico (Mt. 19, 17): "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos". En el texto mismo se alude de continuo al texto escriturístico citado. Pero además, como sucede en la Doctrina de Fr. Pedro de Córdoba, se resumen frecuentemente capítulos enteros y pasajes de la Escritura. Sin embargo este género de Doctrinas no se originó por la prohibición de traducir la Sagrada Escritura a la lengua vulgar; más bien, y en virtud de sus experiencias, llegaron los misioneros a la opinión de que este método era el más adecuado a la mentalidad de los indígenas.

Como los dominicos, así también los franciscanos en México apelaban al hecho de que la doctrina que ofrecían a los indios no era una enseñanza humana sino la Palabra de Dios, que fue escrita en un libro sagrado, y ellos, los misioneros, tenían el encargo de entregar el contenido de este libro. De qué manera los franciscanos en los primeros decenios de su actividad en México buscaron hacer comprensibles las verdades de la fe, lo sabemos por un manuscrito —sólo conservado en parte— en lengua mexicana y castellana, que se encuentra en el Archivo Vaticano y que fue publicado en 1924 por Fr. José Pou y Martí O. F. M.⁸³. El título original reza: "Coloquios y doctrina

⁸² Garibay K. escribe: "La severidad de pensamiento, la exactitud de las versiones y la elegancia de la lengua náhuatl son las galas que podemos aquilar en ella". Historia de la Literatura Náhuatl, II, 163.— Se trata aquí de una refundición, ampliación y traducción de la Doctrina de Fr. Pedro de Córdoba. J. Salvador y Conde escribe sobre ella: "No dudamos en proponer esta conclusión: El autor principal es Fray Pedro de Córdoba, la traducen los Religiosos de la Orden de Santo Domingo y la edita Zumárraga". La Doctrina Española-Mexicana de 1548, 334.

⁸³ J. M. Pou y Martí, O. F. M., El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México. Miscellanea Fr. Ehrle, III, Roma 1924, 281-333. El trabajo apareció también como separata con la paginación (1)-(57). A la Introducción (5)-(19) sigue el texto castellano (19)-(44) y luego el texto mexicano en facsímil (45)-(57).

christiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el Papa Adriano sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la nueva Espanya en lengua Mexicana y Espanola". Estos Coloquios han sido traducidos al alemán por el conocido americanista Walter Lehmann ⁸⁴. Fueron coleccionados, ilustrados y traducidos a la lengua mexicana por Fr. Bernardino de Sahagún ⁸⁵. Su trabajo consistió ante todo en traducir en buen mexicano, con ayuda de su equipo de colaboradores indios, lo que sus hermanos de Orden habían redactado antes en español, pues cuando los primeros misioneros sostienen estos diálogos, se servían de más o menos buenos intérpretes ⁸⁶. El Prólogo al "avisado lector" muestra que Sahagún tenía la intención de reunir una gran obra en cuatro libros, que debía ser una especie de Enciclopedia de la doctrina cristiana. Se conservan sólo catorce capítulos del libro I, pero en el prólogo al lector da a conocer Sahagún todos los epígrafes del primero (treinta capítulos) y del segundo (veintiún capítulos), de manera que se nos orienta por lo menos sobre la estructura de estos dos libros ⁸⁷. El libro III debió contener una historia misional de México hasta 1564, y el libro IV, la traducción de las epístolas y evangelios dominicales del año litúrgico ⁸⁸.

Nos interesa en especial el problema del aprovechamiento de la Sagrada Escritura en esos coloquios. En el capítulo I se

⁸⁴ Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden Indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. "Coloquios y doctrina cristiana" des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Uebersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlass herausgegeben von Gerdt Kutscher. 134 p. Stuttgart 1949.

⁸⁵ Bernardino de Sahagún (originariamente Bernardino de Ribeira) nació en 1499 en Sahagún (España). Estudio en Salamanca, donde ingresó en la Orden Franciscana y vino en 1529 a México. Murió a avanzada edad en 1590. Bernardino de Sahagún pasa por el mejor conocedor de la lengua mexicana. De la amplia bibliografía que existe sobre él, merece anotarse: L. N. D'Olwer, Fray Bernardino de Sahagún (cf. nota 32); Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 327-387; A. M. Garibay K., Historia de la Literatura Náhuatl. II. 63-88 (La obra de Sahagún como monumento literario); R. Ricard. La 'Conquête spirituelle' du Mexique, 54-63; Streit Bibliotheca Missionum II (Aachen 1924), 216-221 (=BM); además las introducciones a las diferentes ediciones de textos

⁸⁶ D'Olwer, o. c. 61.

⁸⁷ Pou y Martí, El libro perdido, (24)-(27); Lehmann-Kutscher, Sterbende Götter, 53-55.

⁸⁸ Pou y Martí, i.c. (24); Lehmann-Kutscher, l.c. 52.

explica por lo pronto que el Papa y el Emperador han enviado a los misioneros para llevar a los indios la palabra de Dios. El capítulo se cierra con las palabras: (Traducción de Walter Lehmann). “Y ahora, amados nuestros, aquí estamos, aquí nos veis, conocednos a nosotros que somos enviados, que somos encargados. Somos doce, a quienes envió a la tierra el gran Señor espiritual, que allá reside en el corazón de la gran ciudad, el lugar de nombre Roma. Y nos dio que fuésemos (y) trajésemos su poder santo, y el libro de Dios (la Biblia); dentro está, dentro está guardado el santo aliento, la palabra sagrada del Unico verdadero Dios, Señor del Cielo, Señor de la tierra, de aquél por quien todo vive, a quien vosotros nunca habéis conocido”⁸⁹. Los misioneros vuelven continuamente a la idea de que lo que anuncian es la palabra de Dios, escrita en un libro sagrado, cuyo contenido quieren comunicar ahora a los indígenas: “Para eso también nos envió El a vosotros, para que también vosotros seáis los que nosotros alumbremos con la palabra de Dios; os la explicamos, os instruimos para que conozcáis, adoréis y obedezcáis a aquél por quien todo vive, el Señor del Cielo (y) de la tierra”⁹⁰. En el capítulo III se declara de dónde proviene este libro sagrado. Los siguientes capítulos del texto conservado están construidos íntegramente sobre estos relatos bíblicos: capítulo X, Creación de los ángeles; capítulo XIII, Creación del mundo y del hombre; capítulo XIV, pecado original, Caín y Abel, Diluvio, confusión de lenguas. De los demás capítulos del texto extraviado merecen citarse: cap. XIX, “en el que con ejemplos de la Sagrada Escritura se declara cómo Dios Nuestro Señor protege a los fieles y los libra de la mano del enemigo”; cap. XXIII, “en el cual se cuentan más demostraciones de la gracia, con las que Nuestro Señor regala a los fieles, con ejemplos de la Sagrada Escritura”; cap. XXV, sobre las tablas de la ley en el Sinaí; cap. XXVII, “en el cual se da a entender, cuán estrictamente castiga Dios a aquellos que no observan su ley, con muchos ejemplos de la Sagrada Escritura”; cap. XXVIII, sobre la Encarnación. De los títulos de los capítulos del libro II, no se ve tan claro en qué medida se fundan aquéllos sobre textos escriturísticos. Tratan de la divinidad y la humanidad de Cristo, de los mandamientos, de las obras de misericordia corporales y espirituales, de los sacramentos, de los siete pecados capitales, etc. El texto, tal como nos ha llegado, muestra que tanto los franciscanos como los dominicos se esforzaron en insertar las verdades de la fe dentro de la historia de la salvación o de basar cada una de las verdades en textos de la Escritura.

⁸⁹ Lehmann-Kutscher, l.c. 76 s.

⁹⁰ Cap. 2, l.c. 79.

tura. También el instruído jurista franciscano Fr. Juan Focher sugiere a los misioneros que expliquen a los indios que todo cuanto se afirma en los artículos de la fe es absolutamente verdadero, pues ha sido revelado a San Pablo, quien expresamente declara que para ser cristiano es necesario creer que Dios existe⁹¹. Asimismo el franciscano Luis Zapata de Cárdenas se apoya repetidamente en la autoridad de la Sagrada Escritura para fundamentar determinadas verdades⁹².

Ciertamente se presenta la pregunta: ¿cómo pueden estar seguros los indios de que cuanto anuncian los predicadores es en realidad la palabra de Dios? A esta pregunta contestaban los misioneros: Si estas verdades no hubiesen sido reveladas por Dios, los predicadores no se hubiesen tomado el trabajo de predicárselas a los indios. Y esa enseñanza es tan sublime, que no hubiese podido ser inventada por hombres. Pueblos muy adelantados culturalmente han aceptado la religión cristiana. Los dominicos aducen además la autoridad de los santos. Para mostrar a los indígenas cómo los santos han creído en los dogmas cristianos y cumplido los mandamientos, se difundió una traducción expurgada del "Flos Sanctorum"⁹³.

Pero Fray Juan de Zumárraga, el primer Obispo y Arzobispo de México, no quedó satisfecho con estas respuestas y pidió que la Biblia entera, o por lo menos los Evangelios y las Cartas de San Pablo, fuesen traducidos a las lenguas nativas. Hemos visto ya en otro lugar, cómo abogó Zumárraga por la traducción de la Sagrada Escritura a los idiomas nativos⁹⁴, pero como representante delegado de la Inquisición española estaba enterado también de la prohibición. Por ello buscó trasmitir a los indios, por lo menos indirectamente, lo más posible de la Sagrada Escritura. En 1547 editó la "Regla Cristiana Breve"⁹⁵. Como en la portada sólo se advierte: "im-

⁹¹ Juan Focher, OFM, *Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Eguiluz, OFM Madrid 1960, 109. cf. también Borges, *Métodos misionales* (nota 75), 313.

⁹² Zapata de Cárdenas, *Catecismo e Instrucciones para la uniforme enseñanza de los indios, así en la vida cristiana como en la política y civil*. Santa Fe, 1º de noviembre de 1576, 318r, 318v, 319v. cit. en Borges, *Métodos misionales*, 313.

⁹³ Borges, *Métodos misionales*, 314 s.

⁹⁴ Cf. NZM 18, 1962, 251.

⁹⁵ Regla cristiana breve: para ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta: para que Jesucristo more en ella. Impressa por mandado del reverendísimo Señor don Fray Juan Zumárraga primer Obispo de México... Acabóse de imprimir en fin del mes de ene-

presa por mandado del reverendísimo señor Don Fray Juan de Zumárraga primer Obispo de México", hubo por largo tiempo dudas sobre el autor. Pero hoy ya no existe duda ninguna de que Zumárraga es también el autor⁹⁶. La "Regla Cristiana Breve" no es una doctrina en el sentido corriente, sino un tratado ascético, que quiere introducir a cristianos ya proficientes de un modo más profundo en la vida religiosa. La obra está compuesta en castellano, ya que los lectores para quienes está destinada habían pasado por las escuelas de misión y por eso entendían el español.

La primera parte del libro contiene siete documentos con indicaciones prácticas para la vida cristiana, mientras que la segunda parte, en forma de una trilogía (Tripartito) introduce en la oración de meditación: (1º Meditación de la Pasión de Cristo; 2º Métodos de la meditación; 3º Preparación a una buena muerte). Sin duda quería Zumárraga con esta obra familiarizar a los lectores en particular con la Sagrada Escritura, y por cierto en español. Apenas se encuentra en todo el libro una página sin cita de la Escritura. Exceptuando el epígrafe de la portada y dos breves textos en latín⁹⁸, todas las demás citas están en castellano. Del Antiguo Testamento cita Zumárraga con predilección los libros de Job, los Salmos y el Cantar de los Cantares, o sea, aquellos libros que le ofrecen ocasión de interpretación alegórica y en los cuales puede seguir a sus autores preferidos, Gerson, Dionisio el Cartujano, Tostado, Ambrosio, Bernardo, Agustín y Gregorio Magno⁹⁹. Mucho más numerosas son las citas del Nuevo Testamento. El libro está todo imbuido de teología paulina. Es comprensible si tenemos en cuenta que Zumárraga proviene de los círculos españoles reformistas y se hallaba lleno de las ideas de reforma de los siglos XV y XVI. Pertenecía a aquellos humanistas cris-

ro: del año de mil quinientos y quarenta y siete años. Cf. **Icazbalceta-Millares Carlo**. Bibliografía Mexicana, 79s.; **Icazbalceta**, Zumárraga. 307-315; **Beristain**. BHAS, V. 200. Nueva edición: Fray Juan de **Zumárraga**, Regla Cristiana Breve, Edición, Introducción y Notas de José **Almoina**. LXVI/523 pp. México 1951.

⁹⁶ Cf. **Almoina** en la Introducción a la edición de 1951, XIII-XVII. **Cuevas** escribe sobre la Regla Cristiana Breve: "Esta obra no fué de él; tomaba obras ya hechas, añadiales o quitábales lo que le parecía conveniente y así las publicaba, sin decir por supuesto que fuesen suyas, porque no lo eran". Historia de la Iglesia en México, II, 442. Sobre las fuentes utilizadas por Zumárraga, cf. **Almoina**, l.c. LI-LXV.

⁹⁷ **Almoina**, l.c. XII.

⁹⁸ Edición 1951, 305 y 365.

⁹⁹ **Almoina**, l.c. XVIII.

tiano-bíblicos, cuyo representante más notable fue Erasmo de Rotterdam¹⁰⁰.

Una oportunidad adicional de trasmisir a los indios material bíblico sin caer en conflictos con la Inquisición, la ofreció la redacción de 'Historias Bíblicas' y 'Vidas de Jesús'. Aquí hay que nombrar en primer lugar una serie de tratados del dominico Fr. Pedro de Angulo. Oriundo de Burgos, vino a América en 1524 como soldado. En 1529 ingresó en la Orden dominicana y trabajo ante todo en la Misión de Vera Paz, para cuya silla episcopal fue presentado por el Rey en 1559. Sin embargo, falleció en 1561, antes de haber recibido la consagración episcopal. Sus escritos, compuestos en lengua Zacapula pero nunca impresos, llevan el título: De la creación de Adán —De la expulsión de los primeros padres - Sobre el decreto de la Redención - Vida, milagros y pasión de Nuestro Señor Jesucristo - Sobre la Resurrección y Ascensión del Salvador - Sobre el juicio final - Sobre la gloria (eterna) y sobre el infierno¹⁰¹. Una 'Vida de Jesús' compuso también el dominico Fr. Francisco de Viana, que había trabajado cuarenta años en Guatemala¹⁰². En la lengua de los indios de Vera Paz escribió Fr. Domingo Vico O. P., (quien vino a América con Las Casas y fue largo tiempo su compañero) un "Libro de los grandes nombres o Historia de los Patriarcas, Reyes y grandes varones del Antiguo y Nuevo Testamento", así como "Poemas religiosos sobre la Pasión de Cristo y los Hechos de los Apóstoles" en lengua Cakchiquel¹⁰³. A este género literario pertenece también la Doctrina de Fr. Benito Fernández O. P., misionero en Oaxaca, "en que se explican la creación del Mundo, la Encarnación del Verbo Divino, la Vida, Pasión y Muerte de Jesucristo, con

100 Almoyna, l. c. LI s.; cf. también Almoyna, Rumbos heterodoxos en México. Ciudad Trujillo 1947, 115ss.

101 Pedro de Angulo, OP, De la Creación del Mundo —De la caída de Adán— Del destierro de los primeros padres - Del decreto de la redención - Vida, milagros y pasión de N. S. Jesucristo - De la resurrección y ascención del Salvador - Del juicio final - De la gloria y del infierno. Tratados compuestos en lengua zacapula, para que los neófitos aprendieran la doctrina cristiana. Por Fr. Pedro de Angulo, primer Obispo electo de Vera Paz Streit, BM, II, 290 con las noticias biográficas. Cf. también Beristain de Souza, BHAS, I, 145 s.

102 Murió en 1609. No es seguro si su "Vida de Jesucristo" fue traducida también a la lengua vulgar (quiché). Beristain de Souza, BHAS, V, 143 dice: "Los más de aquellos opúsculos se tradujeron al idioma Kiché de Guatemala por Fr. Dionisio de Zúñiga, dominico de la misma provincia de S. Vicente"; cf. también Streit, BM II, 326.

103 Beristain, BHAS, V, 143 s.; Streit, BM, II, 326.

otros Misterios y los Sacramentos y Oraciones". Esta obra, redactada en lengua mixteca, fue seguramente impresa en México en 1568, pero quizás ya antes, en 1550 y 1564, pudieron haber aparecido ediciones ¹⁰⁴. Están escritos en lengua zapoteca los "67 textos de la Santa Escritura, explicados moralmente" de Fr. Domingo Grijelmo O. P. (o Fr. Domingo de la Cruz). Este había venido a México en 1528 y se había consagrado ante todo a la conversión de la salvaje tribu Chontal, cuyo idioma aprendió. Fry. Domingo Grijelmo murió en 1582 a la edad de ochenta años. Se trata, en la obra citada, de setenta y siete textos escriturísticos, que son moralmente valorizados ¹⁰⁵.

Los franciscanos se mostraron menos fecundos en este género literario. Sin embargo se pueden citar algunas obras que caen dentro de ese marco. En el Perú fue famoso Fr. Luis Jerónimo de Oré ¹⁰⁶ por su buen conocimiento del quechua y aymara, así como de otras lenguas indígenas, en las que compuso diversas obras, entre ellas una "Vida de Jesús" en verso. Gozaron tanto con ella los indios, que cantaban los versos en sus casas ¹⁰⁷. De otro misionero del Perú, Fr. Martín de Belonia OFM, relata Córdoba Salinas, que redactó un grueso volumen de sermones, en el que se hallan tres excelentes historias acerca del hijo pródigo, sobre Judas y David; además veinte sermones sobre la Pasión de Cristo y admirables comentarios a las cartas de San Pablo. La impresión parece haberse detenido a la muerte del autor en 1614 ¹⁰⁸. En Guatemala compuso Fr.

¹⁰⁴ Imp. en México por Pedro Ocharte, 1568 y antes en 1550 y 1564. Beristain, II, 264 s.; Streit, BM, II, 299 s.; Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 210-216. Según Icazbalceta, hasta ahora no se ha podido encontrar ningún ejemplar de las ediciones de 1550 y 1564 mencionadas por Beristain de Souza. Cree por ello que el libro fue impreso por primera vez en 1568.

¹⁰⁵ Un MS de los "Sesenta y siete textos" de Fr. Domingo Grijelmo se encontraba todavía en 1746 en posesión del dominico Fr. Domingo Sáenz de Miera en Oaxaca. Beristain, II, 382 s.

¹⁰⁶ Luis Jerónimo de Oré nació en 1554 en Huamanga, en el Perú, y entró en la Orden franciscana. Fue un celoso misionero entre los indígenas del Perú. En 1620 fue nombrado Obispo de Chile. Murió en 1629. Streit, BM, II, 395.

¹⁰⁷ Diego de Córdoba Salinas, Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. New Edition with Notes and Introduction by Lino G. Canedo OFM. XCIII/1195 pp. Washington 1957, Lib. II, Cap. IX, p. 346, nota 3, p. 349; cf. también Lib. VI, Cap. VII, p. 1015. La obra no es conocida por Streit (BM, II 394 s.) ni por Beristain de Souza BHAS, IV, 52) ni por Rivet. Cf. Paul Rivet et Georges Créqui-Montfort, Bibliographie des langues aymará et kichua. 4 vols. Paris 1951-1956 (=Rivet, Bibliographie). Sobre Oré cf. I, 19-22.

¹⁰⁸ Córdoba Salinas, o. c., Lib. VI, Cap. VII, p. 1016.

Bartolomé de Anleo OFM (muerto en 1692) —de quien se afirma que era un buen conocedor de lenguas— un “Comentario sobre la Pasión y Muerte del Redentor”. A la verdad no sabemos si este comentario fue escrito en lengua vernácula¹⁰⁹. Otro franciscano, Fr. Francisco de San José, cofundador del Colegio ‘de Propaganda’ Cristo Crucificado en Guatemala, dejó una obra en tres volúmenes (Ms.), que contienen los siguientes trabajos: una explicación del primer capítulo del Evangelio de San Juan; una explicación de la creación y redención del mundo; una interpretación de la historia de Sansón y David; la vida de Nuestro Señor Jesucristo; un tratado sobre la meditación y los cantares de Salomón¹¹⁰. Otro franciscano, Fr. Juan Alonso, trasladó en versos en mexicano y cakchiquel el relato del Génesis sobre la creación del mundo y el pecado original, a más de diferentes vidas de santos y el relato de la Pasión y Muerte de nuestro Redentor, “a fin de que los indios puedan cantarlos y representarlos en particulares ocasiones y fiestas”. Fr. Juan Alonso era oriundo de Guatemala, quizás indio o mestizo. Sus padres adoptivos fueron en todo caso indios y su lengua materna era la mexicana. Asimismo dominaba perfectamente la lengua cakchiquel. Entró en la orden franciscana bajo el Provincialato de Fr. Diego Ordóñez (elegido en 1566) y ocupó en épocas subsiguientes diferentes puestos misionales y fue dos veces Guardián^{110a}.

La obra más curiosa, que hay que mencionar aquí brevemente por lo menos, es una epopeya en verso titulada “La Florida”, del franciscano Fr. Alonso Gregorio de Escobedo¹¹¹. El manuscrito, que comprende 450 páginas y se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, fue redactado en 1606-1607. El autor describe en forma poética país y gente, usos y costumbres, historia y métodos misionales. En particular la tercera parte representa una instrucción catequística en forma de historia de la salvación. “Convertir la historia, por su método didáctico, en una herramienta indispensable para la clase, no significa otra cosa que elevar la instrucción catequística a una exégesis de la historia de la salvación. Los vicios y las virtudes no se repre-

¹⁰⁹ Beristain de Souza, BHAS, I, 146; E. Adams, A Bio-Bibliography (cf. nota 34), 10.

¹¹⁰ Beristain de Souza, BHAS, III, 75; Adams, A Bio-Bibliography, 73. Tampoco en este caso está claro si estos escritos fueron redactados en lengua vernácula.

^{110a} Adams, A Bio-Bibliography, 6. A juzgar por los datos sobre su ascendencia, Fr. Juan Alonso bien pudo ser uno de los primeros sacerdotes indios o mestizos.

¹¹¹ Fidel de Lejarza, Rasgos autobiográficos del P. Escobedo en su poema “La Florida”. Revista de Indias, I, 1940, Nº 2, 35-69.

sentan simplemente de modo abstracto, sino de la mano de retratos llenos de vida tomados de la Biblia. De esta manera veían los indios gradualmente no sólo al conocimiento del Nuevo Testamento, sino también del Antiguo”¹¹². En esta parte didáctica de la obra se comentan 83 lugares del Antiguo Testamento y 62 del Nuevo¹¹³.

Un “Libro de la vida y milagros de nuestro señor Iesu Christo en dos lenguas, Aymara y Romance”, editó en 1612 el jesuita italiano Ludovico Bertonio. Se valió de un trabajo del Licenciado Alonso de Villegas, traduciéndolo, corrigiéndolo, completándolo y adaptándolo a la mentalidad de los indios¹¹⁴. Unos 150 años después fue esta obra reelaborada una vez más por Francisco Mercier de Guzmán S. J., por ser el lenguaje de Bertonio “bárbaro, inusitado e ininteligible”. Por ello el libro fue revisado, depurado y perfeccionado y así acomodado al modo de hablar natural y usual del tiempo¹¹⁵. Ha quedado inédita la “Vida y doctrina del Salvador Jesucristo” del P. Antonio Cortés y Puebla S. J.¹¹⁶, que es un sermonario en castellano¹¹⁷. El P. Antonio Cortés y Puebla fue durante veinte años profesor de Filosofía en el Colegio de Guatemala y más tarde Rector de Mérida y apenas tuvo actividades de pastoral propiamente indígena.

¹¹² P. G. J. Keegan y L. Tormo Sanz, *Experiencia misionera en La Florida (Siglos XVI y XVII)* 404 pp. Madrid 1957, 315.

¹¹³ L. c.; en p. 316 el juicio: “Creemos con esto haber probado que los españoles del XVI conocían bien la Biblia y daban a conocer, aun a costa de grandes sacrificios, a los pueblos paganos”.

¹¹⁴ Libro de la vida y milagros de nuestro señor Iesu Christo en dos Lenguas, Aymara, y Romance, traducido de el que recopiló el Licenciado Alonso de Villegas, quitadas, y añadidas algunas cosas, y acomodado a la capacidad de los Indios. Por El padre Ludovico BERTONIO italiano dela Compañía de Iesus en la Provincia de el Pirú natural de Rocca Contrada dela Marca de Ancona... Impreso en la Casa de la Compañía de Iesus de Juli Pueblo en la prouincia de Chucuyto por Francisco del Canto. 1612. *Rivet, Bibliographie*, I, 57

¹¹⁵ Historia de los quatro Evangelios en lengua Aymara, con varias reflexiones para exhortar e instruir à los Indios de esta Provincia de Chucuyto en los Misterios de nuestra Santa Fee Catholica. Sacada de un libro antiguo, que aora 160 as. dio à luz el P. e Ludovico Bertonio de la Compañía de Jesús; cuyo lenguaje yá bárbaro, inusitado, e ininteligible se rebueva, pule, y perfecciona al natural, y mas eloquente modo de hablar de estos tiempos. Por el P. Francisco Mercier y Guzmán de la misma Comp^a. Año de MDCCLX.— Francisco Mercier y Guzmán nació en Granada el 14 de diciembre de 1718 y entró en la Compañía de Jesús en 1747. *Rivet, Bibliographie*, 164.

¹¹⁶ Cf. Alegre, *Historia* (nota 63), IV, 204, nota 18.

¹¹⁷ Beristain de Souza, *BHAS*, II, 153.

Otra posibilidad de hacer conocer a los Indios la Sagrada Escritura fue la predicación. El número de los sermonarios es tan grande, que no podemos presentarlos aquí en detalle¹¹⁸. Se trata casi exclusivamente de sermones con ocasión de los evangelios de los domingos y fiestas del año litúrgico. Entre los franciscanos compusieron sermonarios en lenguas vernáculas los siguientes misioneros: Alonso Escalona, Alonso Herrera, Alonso Rangel, Arnaldo Basaccio, García Cisneros, Luis Fuensalida, Agustín Betancur, Pedro Oroz, Alonso Trujillo, Juan Bautista, Juan de Mendoza, etc. Entre los dominicos: Pedro de Córdovala, Domingo de la Anunciación, Martín León, Andrés Moger, Damián Delgado. De los agustinos: Juan de la Anunciación, Juan Mijangos, Bernabé Páez, Manuel Pérez y Damián Serna. De los jesuitas: Nicolás Vásquez, Juan Baltasar, José Guevara, Lorenzo Suárez e Ignacio Paredes. De los mercedarios: Francisco Almaraz y Diego González. De los carmelitas: Elías de San Juan Bautista. En México se conocen además dos sermonarios de sacerdotes seculares. Provienen de las parroquias de Jalatlaco y San Salvador Atoyatenpan. Los autores no son mayormente conocidos¹¹⁹. De Sudamérica se conserva un sermonario en dos volúmenes del sacerdote secular y canónigo Francisco Dávila¹²⁰.

Esta literatura homilética todavía no ha sido, a mi juicio, explorada en profundidad. Los manuscritos o los ejemplares impresos que aún existen se hallan la mayor parte en bibliotecas y archivos hispanoamericanos, de modo que son de acceso muy difícil. Los escasos fragmentos de los "Sermonarios" del franciscano Juan Bautista y del agustino Juan de Mijangos, que Garibay cita en traducción castellana¹²¹, no permiten un juicio general acerca de la medida en que estos sermones contienen explicaciones de la Sagrada Escritura^{121a}. Pero es digno de notarse lo que Juan de Mijangos escribe en la "Adver-

¹¹⁸ Nos remitimos a las obras bibliográficas de consulta: **Icazbalceta-Millares Carlo**, Bibliografía Mexicana; **Beristain de Souza**, BHAS; **Rivet**, Bibliographie; **Streit**, BM, II y III; **José Toribio Medina**, Historia de la Imprenta en los antiguos Dominios españoles de América y Oceania. 2 vols. CXLI/542 y XV/540 pp. Santiago de Chile 1958, donde se encontrarán los títulos de las obras bajo los respectivos apellidos.

¹¹⁹ Cf. **Garibay K.**, Historia de la Literatura Náhuatl, II, 169 s.

¹²⁰ Cf. **Rivet**, Bibliographie, I, 99-103. Francisco Dávila nació en 1573 en el Cuzco, fué canónigo de la Iglesia Catedral de La Plata y más tarde de la de Lima. Trabajó de 1596 a 1646 entre los indios y murió en 1647. **Rivet**, o.c., I, 51.

¹²¹ O. c. II, 171-173.

^{121a} **Garibay K.**, que pudo examinar toda una serie de manuscritos, escribe sin embargo que en los "sermonarios" se halla una

tencia al lector". (Dice) que ha sido reprendido por aducir autoridades difíciles que los indios no entenderían; que con ello se alude a la Sagrada Escritura, pues Mijangos continúa: "No hay nada en la Sagrada Escritura que no pueda decirse en la lengua (vernácula), pues ella tiene abundancia de vocablos para todo y el indio es capaz de entender su lengua. Los indios son tan hábiles, tan ladinos y tan bien instruidos, que me ponen las cuestiones más difíciles. Por ello no es demasiado el que también pueda familiarizárseles con la Sagrada Escritura¹²². Francisco Dávila caracteriza su obra con más precisión en el título del primer volumen de sus sermones¹²³.

El teatro ofreció finalmente una brillante oportunidad de familiarizar a los indios con las verdades de la fe y los episodios de la Sagrada Escritura. Nos limitamos a indicar aquellas piezas que, compuestas en idioma nativo y representadas por indígenas, enriquecieron a la población con pensamiento bíblico¹²⁴. Ya en los primeros comienzos habían intentado los franciscanos en México ganar a los indios a la fe o hacerles ahonar en ella mediante representaciones dramáticas de acontecimientos bíblicos. Las otras órdenes siguieron pronto el ejemplo, aunque no en la misma medida¹²⁵. Los misioneros podían apoyarse en una vieja tradición azteca, a la que debía oponerse algo cristiano¹²⁶. El primero que se sirvió de este medio audio-

inmensa cantidad de citas de la Escritura, que se traducen y comentan. Historia de la Literatura Nahuatl, II, 178; cf. también II, 174.

¹²² Garibay K., Historia de la Literatura Nahuatl, II, 174.

¹²³ Tratado de los evangelios, que nuestra madre la Iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España, y añadidos en el nuevo rezado. Explícate el Euangilio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los Indios desto Reyno del Perù, y en ellos donde dà lugar la materia, se refutan los errores de la Gentilidad de dichos Indios... Impreso en Lima 1646.— Segundo tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica, y Castellana, para la enseñanza de los Indios, y extirpación de sus Idolatrías. Obra póstuma del doctor Francisco Dávila, canónigo de la santa Iglesia Metropolitana de los Reyes. Sacada a luz por el licenciado Florián Sarmiento Rendón... Impreso en Lima 1648.

Rivet, Bibliographie, I, 99-103.

¹²⁴ Para la historia del teatro colonial, cf. José Juan Arrom, El teatro de Hispanoamérica en la época colonial, 237 pp. La Habana 1956.

¹²⁵ Manuel R. Pazos, OFM. El teatro franciscano en Méjico durante el siglo XVI. Archivo Ibero-Americano, segunda época XI (Madrid 1951). 129 s.

¹²⁶ R. Ricard, La 'Conquête spirituelle' du Mexique, 234 s.; Garibay K., Historia de la Literatura Nahuatl, II, 122; Specker, Missionsmethode, 213.

visual fue probablemente Fr. Luis de Fuensalida O. F. M., quien intentó, aunque todavía en forma primitiva, una representación de la Anunciación¹²⁷. Las obras teatrales eran regularmente escenificadas en determinadas festividades y tenían comúnmente como contenido el misterio de la fiesta. Fr. Toribio Motolinia¹²⁸ nos ha dejado diversas descripciones de esas piezas espirituales, lo que permite sospechar que él mismo tomó parte como autor o como director. En la fiesta de S. Juan Bautista, por ejemplo, se representaron cuatro piezas en Tlaxcala: 1) La anunciaciόn del nacimiento del Bautista (con canto y música; duraciόn, cerca de una hora); 2) Anunciaciόn de Marίa ("y fue una obra muy hermosa y duró algo así como la primera"); 3) Marίa e Isabel; 4) el nacimiento del Bautista¹²⁹. Día preferido para representaciones dramáticas era la fiesta del Corpus Christi. En 1538, como informa Motolinia, se representó en esta fiesta la pieza del pecado original. En ella se prestó a la escenificación el más grande cuidado. El 'Paraíso' fue adornado con árboles y arbustos y poblado con toda clase de animales ya vivos, ya artificiosamente imitados. Motolinia cuenque él contó en un solo árbol, junto con muchos otros pájaros grandes y pequeños, catorce papagayos. La obra fue escenificada por los indios en su propia lengua, de tal manera que muchos quedaron profundamente emocionados, derramando lágrimas, en particular cuando Adán fue expulsado del Paraíso¹³⁰.

Tema bíblico predilecto, fue la Adoración de los Magos. Por una parte, era justamente este misterio muy eficaz para la predicación de la fe, ya que su contenido es la vocación de los gentiles al cristianismo y, por otra parte, el mismo relato evangélico es ya muy dramático. Dos de tales obras, "Adoración de los Reyes" y "Comedia de los Reyes", se nos han conservado¹³¹. La primera y más antigua, que Garibay K. analiza de-

¹²⁷ Diálogos o Coloquios en dicho idioma (mexicano) entre la Virgen María y el Arcángel San Gabriel. **Beristain de Souza**, BHAS, II, 309, escribe acerca de ellos: "Este MS es muy original y curioso. El arcángel presenta a la Santísima Virgen varias cartas de los padres del limbo, en que le ruegan admita la embajada, y de su consentimiento para la Encarnación del Verbo Divino"; cf. también **Ricard**, La 'Conquête spirituelle' du Mexique, 235 s.; **Garibay K.**, Historia, II, 123.

¹²⁸ Toribio Motolinia, Historia de los Indios de la Nueva España. XLIX/282 pp. Barcelona 1914; **F. B. Steck**, Motolinia's History of New Spain. Translated and annotated by... XX/358 pp. Washington 1951.

¹²⁹ **Steck**, Motolinia's History, 155; **Ricard**, o. c. 236.

¹³⁰ **Steck**, o. c., 157-159; **Garibay K.**, Historia, II, 124.

¹³¹ Francisco del Paso y Troncoso las ha publicado en 1902; cf. **Garibay K.**, Historia, II, 184; **Pazos**, El teatro franciscano, 178-182.

tenidamente, procede probablemente de Fr. Andrés de Olmos OFM.¹³². Estos dramas eran representados en el tiempo de Navidad, y de preferencia en Epifanía. En la fiesta de Corpus de 1539 se representó en México un drama con el título "Las tentaciones de Cristo" en seis cuadros. En el primer cuadro se reúnen los demonios para deliberar cuál de ellos ha de tentar a Cristo. Siguen luego las tres tentaciones. En el quinto cuadro lleva el diablo a Jesús a España y le muestra todas las riquezas del viejo y nuevo mundo. En el sexto cuadro se produce el definitivo rechazo de Cristo al demonio y los ángeles vienen y le sirven¹³³. De Jalisco se informa asimismo que durante la procesión del Corpus se pusieron en las cuatro estaciones parábolas de los Evangelios vívidamente representadas, lo cual sirvió mucho a la gloria de Dios y edificación de los indios¹³⁴. Otros temas preferidos fueron "El sacrificio de Isaac", "La conversión de San Pablo", "La Pasión de Cristo"¹³⁵, "El Hijo pródigo" entre otros. En México los franciscanos previeron, en la edificación de sus templos y atrios, la escenificación de estas piezas religiosas¹³⁶.

También en las misiones sudamericanas tuvieron los dramas religiosos un gran papel. En la Semana Santa, en las fiestas del Corpus Christi y de los santos patronos se representaron preferentemente "al vivo" misterios de la vida del Señor. En el tiempo de Pasión se escenificaban casi todas las estaciones, comenzando por el Prendimiento hasta la Crucifixión y Resurrección¹³⁷. Que en el Perú estos dramas religiosos se difundieron ampliamente, aunque es poco lo que se conoce de ellos, lo muestra un relato de Garcilaso de la Vega, quien escribe que algunos religiosos de diferentes órdenes, pero especialmente de la Compañía de Jesús, compusieron comedias y las hicieron representar por indios, para familiarizarlos mejor con los misterios de la Redención; pues sabían que en tiempo de los Incas también se representaban obras y los naturales estaban muy dotados para ello. Así, un Padre de la Compañía compuso una pieza en lengua aymara en honor de la Virgen, teniendo como inspiración las palabras del tercer capítulo del Génesis: "Yo pondré enemistades entre

¹³² O. c., II, 145-150.

¹³³ O. c. II, 128; **Pazos**, El teatro franciscano, 172 s.

¹³⁴ Francisco Mariano de **Torres**, Crónica de la Santa Provincia de Xalisco. Colección Siglo XVI. México 1960, 99.

¹³⁵ De la "Passio Christi" conoce **Garibay K.** dos manuscritos: el uno, de 115 p., se halla en la Biblioteca de Tulane y procede de Tepalcingo (Morelia); el otro lleva el año de 1732, pero es mucho más antiguo. Historia de la Literatura Náhuatl, II, 132.

¹³⁶ **Arrom**, El teatro de Hispanoamérica, 46-48.

¹³⁷ **R. Vargas Ugarte**, Historia de la Iglesia en el Perú, II, 470.

ti y la mujer". Representaron el drama niños indios en el pueblo de Sulli (Juli). Sin dar más detalles del contenido, da Garcilaso noticias de otros espectáculos de esta naturaleza en Potosí, Cuzco y Lima ¹³⁸. Es conocido también —para Sudamérica— un drama en tres actos titulado "El hijo pródigo" en idioma quechua ¹³⁹.

El teatro escolar, sobre todo en los colegios de jesuítas, tenía corrientemente fondo religioso, pero servía menos a la propagación de la fe y a su ahondamiento que a la educación. Además, tenía en todo su estilo un sello europeo ¹⁴⁰.

4. *Traducciones de la Sagrada Escritura.*

El hecho de que en 1576 se elevase a la Inquisición mexicana una queja por causa de los muchos textos de la Escritura en lengua vernácula que circulaban entre los indios ¹⁴¹, muestra que muy pronto se pusieron manos a la obra para traducir a las lenguas nativas textos de la Sagrada Escritura, particularmente las Epístolas y Evangelios de los domingos y días de fiesta. En realidad ninguna de estas traducciones tenía esperanzas de aparecer impresa, ya que las disposiciones de la Inquisición se oponían a la publicación. Con todo, hubo considerablemente más tolerancia en las regiones ultramarinas que en la misma España. A esta circunstancia hay que agradecer que nos hayan llegado relativamente muchas de estas traducciones en forma manuscrita.

En el marco de la formación litúrgica se esforzaron en primer término los misioneros por familiarizar a los indios con los textos escriturarios, en la medida en que éstos se utilizaban en la liturgia. Se trataba ante todo de las Epístolas y Evangelios de los domingos y fiestas del año litúrgico. De los conocidos "Evangeluarios" se ha logrado identificar a más de un traductor

¹³⁸ Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, Libro segundo, cap. XXVIII. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega. Edición y estudio preliminar del P. Carmelo Sáenz de Santa María, S. J. (Biblioteca de Autores Españoles, vol. 133) II (Madrid-1960), 83.

¹³⁹ Auto sacramental del Hijo Pródigo, del insigne poeta Don Juan de Espinosa Medrano de los Monteros. El Ms. se encuentra en el Museo Etnológico de Berlín y fue publicado por E. W. Middendorf, Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache, Leipzig 1891, 1-92. Cf. Rivet, Bibliographie, I, 128; II, 205.

¹⁴⁰ Cf. Arrom, El teatro de Hispanoamérica, 51-58.

¹⁴¹ Cf. NZM 18, 1962, 245 s.

a través de fuentes contemporáneas, mientras que la fecha de composición difícilmente puede fijarse con precisión.

Comencemos la revisión con el "Evangeliarium Epistolarium et Lectionarium Aztecum sive Mexicanum", de Fr. Bernardino de Sahagún, que publicó Bernardino Biondelli en 1858¹⁴². El manuscrito de esta obra fue encontrado en 1826 por el erudito viajero francés Julio César Beltrami¹⁴³. No hay duda de que se trata de un trabajo de Sahagún. Beltrami escribe que en la cubierta del códice se halla la cifra del año 1532 y una inscripción en la cual, aunque en gran parte está desgarrada, se puede leer el nombre Bernardino de Sahagún¹⁴⁴. De estos datos concluye Biondelli que esta traducción estaba lista hacia 1530; lo que es imposible, ya que Sahagún sólo en 1529 llegó a México. Icazbalceta fija el año de composición, alrededor de 1563¹⁴⁵. Según Garibay K. se encuentra todavía otro manuscrito de 342 páginas en la Biblioteca Nacional de México con el título "Epistolae et Evangelia dominicalibus officiis congruentia, quae per totius anni discursu leguntur traductam in linguam mexicanam". En la página 326 se encuentra una anotación del escritor: "Acabóse el 15 de Marzo de 1561. Lo escribí yo, Juan Valera"¹⁴⁶. Esto confirmaría la sospecha de Biondelli, de que la traducción fue dictada, ya que el copista no estaba suficientemente versado en la estructura de la lengua mexicana¹⁴⁷. Por otra parte Garibay K. no quiere entrar en la cuestión de si se trata del mismo ejemplar que Biondelli publicó¹⁴⁸. El manuscrito publicado por

¹⁴² Evangeliarium Epistolarium et Lectionarium Aztecum sive Mexicanum. Ex antiquo codice mexicano nuper reperto de-promptum. Cum praefatione interpretatione adnotationibus glossario edidit Bernardinus Biondelli. XLIX/576 p. Medioli-ni MDCCCLVIII. Es la única obra de este género que, a mi juicio, apareció impresa. Agradezco al Dr. Hans Dietschy por la amabilidad con que puso el ejemplar a mi disposición.

¹⁴³ En su obra de dos vols. "Le Mexique" aparecida en París en 1830, Beltrami dio pública noticia de su hallazgo: J'ai une trouvaille à vous montrer, la plus intéressante, je crois, de toutes celles que vous avez déjà vues". Cit. en Biondelli, p. VIII. Después del fallecimiento de Beltrami en 1854, el Ms. fue adquirido por Biondelli. Dónde se encuentra hoy, no se sabe.

¹⁴⁴ Cit. en Biondelli, l. c. XI.

¹⁴⁵ Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 336; N. L. D'Olwer, Fray Bernardino de Sahagún, 59, nota 21., se suma al juicio de Icazbalceta.

¹⁴⁶ Historia de la Literatura Nahuatl, II, 175.

¹⁴⁷ Biondelli, l. c. XVII.

¹⁴⁸ Garibay K., l. c.; sobre el Ms. en la Biblioteca Nacional de México no se pronuncia N. D'Olwer más en particular. Nota solamente que la traducción pudiera asimismo ser de Sahagún. Fray Bernardino de Sahagún, 60.

Biondelli es bilingüe, en mexicano y latín. Contiene las Epístolas y Evangelios del Común de Santos y de las misas votivas (Biondelli, 1-73), de las misas feriales (Cuaresma, Pascua y Pentecostés, Cuatro Témperas, Misa de rogativas y vigilias, 73-249), de los domingos (251-369) y fiestas (371-425). Junto a la Pasión según S. Mateo (293-306) se encuentra también un "Textus Dominicae Passionis ex omnibus quattuor Evangelistis collectus" (185-206).¹⁴⁹

Otra obra, "Los Evangelios traducidos al mexicano", se atribuye a Fr. Alonso de Molina O. F. M. Este (nacido hacia 1511) había emigrado con sus padres a México y aprendió ya en su temprana juventud la lengua mexicana. Sirvió primero a los franciscanos como intérprete y luego ingresó en la orden. Falleció en México el 18 de marzo de 1548.¹⁵⁰ En la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Toledo se encuentra un manuscrito, "Evangelios en mexicano", cuyo autor quizás sea Fr. Andrés de Olmos O. F. M.¹⁵¹ De origen desconocido es otro manuscrito, "Epístolas y Evangelios en Mexicano", con fecha 1596, que cita Streit.¹⁵² De Fr. Juan de Romanones O. F. M. proceden "Fragmentos de la Sagrada Escritura", pero no es seguro que hayan sido traducidos al mexicano.¹⁵³ Una traducción al mexicano de los evangelios y epístolas de las misas de todo el año se debe al franciscano francés Fr. Arnaldo de Basaccio (o Basac), que llegó a México en 1530 y fue uno de los primeros maestros en el Colegio de Tlatelolco.¹⁵⁴ Del dominico Fr. Domingo de

¹⁴⁹ Sobre este "Evangeliarium" de Sahagún, cf. también Ricard, La 'Conquête spirituelle' du Mexique, 75, 348; Streit, BM, II, 220.

¹⁵⁰ Streit, BM, II, 317; Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía Mexicana, 289 s.; R. Ricard, o. c. 346; Beristain de Souza, BHAS, III, 257 s.

¹⁵¹ Nacido hacia 1491, entró en 1511 en la Orden franciscana y vino en 1528 a México con Juan de Zumárraga. Murió en 1571. Streit, BM, II, 171, no cita los "Evangelios mexicanos" entre las obras. Tampoco conocen el libro Icazbalceta y Beristain. Fr. Atanasio López y Fr. Lucio M. Núñez defendieron la autoría en Archivo Ibero-American, julio-diciembre 1911, 402-403; cf. R. Ricard, o. c. 347.

¹⁵² Streit, BM, II, 329.

¹⁵³ R. Ricard, o. c. 349, pone detrás del título (en náhuatl?); Beristain, BHAS, IV, 255 aduce una obra con el título: "Stromas de la Santa Escritura y SS. Padres, para uso de los Predicadores de Indios". La presunción deja suponer que se trata de la misma obra y que fue compuesta en español.

¹⁵⁴ "Evangelios y Epístolas de las misas de todo el año, traducidos a la lengua mexicana". Streit, BM, II, 293; Beristain, BHAS, I, 227; Ricard, o. c. 347; Lázaro de Aspurz. La aporta-

Vico¹⁵⁵ es un manuscrito auténtico, "Los Proverbios de Salomón, las Epístolas y los Evangelios de todo el año, en lengua mexicana".¹⁵⁶

Como traducciones parciales de la Sagrada Escritura al mexicano o al nahuatl hay que citar las ya mencionadas traducciones de los libros "Eclesiastés" y "Proverbios de Salomón" de Fr. Luis Rodríguez O. F. M.¹⁵⁷ En la Biblioteca Nacional de México se encuentran además en un volumen manuscrito CXXXII Fragmentos del Libro de Job con explicaciones exegéticas y una traducción del libro de Tobías con comentario. Garibay K. sospecha que provienen asimismo de Luis Rodríguez o de Juan de Gaona O. F. M.¹⁵⁸

Para refutar las idolatrías mexicanas, Fr. Bernardino de Sahagún —en su afamada obra "Historia general de las cosas de Nueva España"— tradujo al nahuatl en un apéndice del libro I los capítulos 13, 14, 12, 15, y 16 (en este orden) del libro de la Sabiduría,¹⁵⁹ para desarrollar en seguida la teología cristiana y oponerla a las doctrinas idolátricas mexicanas.¹⁶⁰ Auténtica es, por último, una traducción mexicana de los cuatro Evangelios con comentario del agustino Fr. Bernabé Páez, que fue profesor de lengua mexicana en la Universidad de México.¹⁶¹

Un excelente conocedor de los idiomas indígenas de Michoacán fue el franciscano italiano Maturino Gilberti. Oriundo de Bolonia, entró en la Provincia de Aquitania de la orden franciscana y vino a México en 1542, donde fue destinado a la Misión de Michoacán. Muy querido por los indios, fue perseguido

ción extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio, Madrid 1946, 75.

¹⁵⁵ Cf. supra nota 103.

¹⁵⁶ Streit, BM, II, 326.

¹⁵⁷ Cf. NZM, 18, 1962; sobre este punto, Garibay K., Historia de la Literatura Nahuatl, II, 176, de acuerdo a lo cual el ms. se encuentra en la Biblioteca Nacional de México.

¹⁵⁸ Garibay K., o.c. II, 177; Beristain, BHAS, V. 260.

¹⁵⁹ Fray Bernardino de Sahagún, General History of the Things of New Spain. Florentine Codex. In thirteen parts. Part. II, Book I-The Gods. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe, New Mexico 1950, 27-33 Cf. también Borges, Métodos misionales, 252, 255, 260.

¹⁶⁰ Anderson-Dibble, Florentine Codex, I. c. 33-46; Icazbalceta-Millares Carlo, Bibliografía mexicana, 376-380 (texto castellano).

¹⁶¹ Beristain, BHAS, IV, 79; Streit, BM, III, 388; Garibay K., Historia, II, 175 s.; No he podido encontrar más datos biográficos acerca del autor. Streit lo cita entre la literatura misional del siglo XVIII.

por los españoles a causa de su ascendencia italiana. Su célebre obra "Diálogo de Doctrina Christiana" fue víctima de la Inquisición.¹⁶² Del mismo autor proceden, junto con muchos otros trabajos catequéticos y lingüísticos, los "Evangelios en tarasco" y "Textos de la Sagrada Escritura, Evangelios y sermones para los Domingos y fiestas de los Santos" (también en tarasco).¹⁶³

Mientras los franciscanos enriquecían sobre todo la literatura nahuatl, los dominicos se granjeaban especiales méritos en la literatura del idioma mixteca (Provincia de Oaxaca). Fr. Benito Fernández (1480-1550), uno de los primeros dominicos de Oaxaca y gran conocedor de lenguas, escribió "Los Evangelios y Epístolas de las Misas traducidas a la lengua Mixteca".¹⁶⁴ De su hermano de orden Fr. Domingo de Santa María proceden asimismo "Epístolas y Evangelios en lengua mixteca".¹⁶⁵ Fr. Cristóbal Agüero O. P., nacido en 1600 en Michoacán, tradujo al zapoteca "Los Evangelios cuadragésimales, con estampas".¹⁶⁶ Entre los dominicos encontramos a un hermano lego de distinguida ascendencia indígena, Fr. Diego Osorio, oriundo de Achuitla en la diócesis de Oaxaca. Después de la muerte de su esposa entró como hermano lego en el convento dominicano de Antequera, en donde llevó una austera existencia como portero y cocinero. Tradujo "oraciones, salmos y antífonas a la lengua de sus indios", o sea presumiblemente al mixteca.¹⁶⁷ Sin precisar lugar u origen, menciona Streit también un "Manuscrito Kachiquel" de 202 páginas, que lleva el año de 1553 y contiene una traducción del Pentateuco.¹⁶⁸

Hacia 1700 o poco después, parece haberse difundido ampliamente por primera vez una Biblia protestante en idioma me-

¹⁶² Cf. NZM, 18, 1962, 245. Notas biográficas en Streit, BM, II 302 s.; Beristain, BHAS, II, 357 s; Lázaro de Aspurz, La aportación extranjera, 110.

¹⁶³ Cf. Ricard La 'Conquête spirituelle' du Mexique, 350; Streit, BM, II, 302.

¹⁶⁴ Ricard, o.c. 351; Streit, BM, II, 200 s.; Beristain, BHAS, II, 264 s.

¹⁶⁵ Fr. Domingo de Santa María (Hinojosa) procedía de Jerez de la Frontera, emigró pronto a América y entró en 1528 en la Orden dominicana en México; luego trabajó entre los indios mixtecas y gobernó también la Provincia dominicana en dos períodos. Murió en 1559. Streit, BM, II, 145; Ricard, o.c. 351; Beristain, BHAS, III, 194.

¹⁶⁶ Beristain, BHAS, I, 79; Streit, BM, II, 679.

¹⁶⁷ Beristain, BHAS, IV, 68. Osorio debe de haber vivido a comienzos del siglo XVII, pues este dato sobre él proviene de Fr. Francisco de Burgos O. P., que falleció en 1681. O. c. I. 296.

¹⁶⁸ Manuscrito Kachiquel; Traducción del Pentateuco - Año de 1553. Streit, BM, II, 329.

xicano, ya que en 1710 el representante del Virrey, D. Francisco Fernández de la Cueva Enríquez, dió a conocer una circular en la que se ordenaba confiscar todos los ejemplares de una Biblia, impresa en Londres, en la antigua lengua nativa americana.¹⁶⁹

Bastante más modesta que en México y Centroamérica parece haber sido la labor de traducciones bíblicas en las regiones hispánicas de Sudamérica. Solamente hacia 1700 encontramos una traducción de los cuatro Evangelios al quechua por Esteban Sancho de Melgar, pero nunca llegó a imprimirse.¹⁷⁰ El traductor, natural de Lima, era doctor en Teología por la Universidad de San Marcos y Profesor de quechua en la Universidad y en la Catedral. En su obra ofrece frase por frase el texto latino de los Evangelios y la versión quechua con un comentario, gramatical en su mayor parte.¹⁷¹ Del mismo lingüista es también una Gramática de la lengua quechua, que se imprimió en Lima en 1691 y contiene en los folios 51 y 52 la traducción del capítulo 21 del Evangelio de San Lucas.¹⁷² La traducción de Esteban Sancho de Melgar no sería ciertamente la única en quechua, ni menos la única en el resto de Sudamérica durante la época colonial. Pero reservamos para una investigación posterior el ahondar más en este terreno.

¹⁶⁹ Beristain, BHAS, V, 347.

¹⁷⁰ Lucerna yndyca y Traduccion paraphrastica de todos los Evangelios, que canta la Yglesia según el sentir de santos Padres, sagrados Expositores, y Versiones sacras. Va al fin el Arte del mismo Author, locupletado, copioso, y curioso Vocabulario, Oraciones, y Cathecismos, Confessionario, y Ritual. Por el... Rivet, Bibliographie, I, 130 s.

¹⁷¹ Rivet, Bibliographie, I, 131.

¹⁷² Arte de la lengua general de ynga llamada Qquechhua. Compuesto por el bac... Impresso en Lima, en la Calla de las Mantas por Diego de Lyra. Año de 1691. Rivet, Bibliographie, I, 122 s.

Ex-Decano de la Facultad de Letras, y autor de importantes estudios sobre literatura peruana, Augusto Tamayo Vargas es, también, poeta de fina sensibilidad lírica. Erudición y poesía se reúnen en este ensayo sobre la presencia oceánica en la lírica nacional.

El Mar en la Poesía Peruana

En el mito peruano de la Creación, Viracocha sale de las espumas del mar. Dios viene del mar, hecho de agua, y crea a los hombres de la piedra de la cordillera. El Perú es la lucha del Mar y de los Andes. En el mito de Vichama, sobre el que hace una recreación lírica, el mar es el escenario de la vida; Kon y Pachacamac se disputan la creación y la recreación y surgirá nuestra costa, desierta, recortada por valles, con grandes peñoles y rocas que fueron gigantes convertidos en piedra y arena por Viracocha, o Kon, el creador. En la Leyenda de Tumbe, los hombres se llaman "golondrinas". En la leyenda de Naylamp, la cultura viene por el mar hasta la Caleta de San José, donde en atavioso despliegue de hombres, vestiduras, bailarinas, se establece el reino Chimú.

En un discurso sobre "El Mar y Grau", expresé: "Entre los viejos recuerdos almacenados en las arenas de la costa, ceramios con miles de años sobre su corteza de lodo, nos hablan de un mar, de unos peces divinizados, de unos pájaros costeros y de unos hombres que hicieron de la pesca el objeto primordial de su vida. Y sobre el barro de las construcciones, ingeniosos artífices dibujaron líneas ondulantes como el mar y perspectivas de objetos marinos en geométricas proporciones. A la vera de la playa de Maranga o de la pequeña ensenada de Ancón; entre las bahías del litoral del norte peruano; sobre largas fajas de arena que formaron el horizonte de los paraqueños, nuestro hombre, el hombre peruano de antes de ayer forjó parte de la cultura, que es nuestra, bajo la influencia decisiva del mar.

En el lado norte de la Isla de San Lorenzo, Darwin encontró entre la masa de conchas: algas, pedazos de cordones trenzados, pajas tejidas y mazorcas de maíz, residuos de una vieja actividad humana sobre las líneas extremas del litoral.

De esas mismas aguas había venido desde el horizonte, como la pleamar, Kon Tici Viracocha, para hacer a los hombres. Pintando las piedras les dio nombre a cada una y enterrándolas las hizo surgir después por cada respectiva pecarina, con el lenguaje que habían de hablar y los cantos que habían de cantar.

La humanidad nace en el Perú al pie del mar. Y Vichama emprende el primer camino por el mar hacia el horizonte. Los hombres forjaron en una lucha tremenda, en un reto histórico que la ciencia se ha encargado de ir mostrando poco a poco, uno de los desarrollos culturales más extraordinarios que registra la humanidad, en un suelo duro, difícil de domeñar, forjado en la lucha de los Andes y el Mar. Y buena parte de esa cultura fue hecha sobre una roca, una embarcación, una red y un anzuelo. De primitivas naves y de utensilios de pesca, el hombre peruano del litoral pasó a trabajar la tierra encerrada entre los arenales; y supo hacer construcciones gigantes de material endeble y crear, con la finura de un espíritu ennoblecido por los vientos que van y vienen del mar a la cordillera, las finas estilizaciones de sus vasos, el encanto de sus objetos de oro, la versatilidad de su arquitectura, de su pintura y su escultura. Y sobre todo la conducta de una sociedad colectivista, donde todos trabajaron para todos.

Y el mar ilimitado y gigante siguió barriendo con sus lenguas de agua por siglos, los núcleos forjadores del Perú antiguo. Por sobre olas llegaron un día mensajeros de otras regiones de América para establecer nuevas formas de intercultura. Unos cuentan que fue Taycanamo quien llegó con sus hombres en balsas de palos para gobernar la tierra que habría de llamarse Chimú. Otros nos hablan de Naylamp y su corte, de procedencia maya, que viene desde lejanas tierras con su flota de balsas y desembarca en la boca del río Faquisllanga. "Trujo en su compañía muchas gentes que así como a capitán y caudillo lo venían siguiendo", dirá, en su relación de la *Miscelánea Antártica*, Cabello Balboa. Y el padre Anello Oliva nos hablará del reino marino de Tumbe, de los gigantes que lo invadieron y cómo el príncipe Quitumbe al emigrar al sur, fue forjando hijos como golondrinas en amores de paso; para que, siglos más tarde, se unieran, hombres de las islas, del litoral y de tierra adentro, a fin de vengarse de aquella afrenta de gigantes salvajes y unir todo un imperio, que establecieron, así los nietos de los antiguos habitantes del mar. Desde estas costas, los hombres del Perú marchan hacia el horizonte para poblar las islas de Oceanía. Desde estas costas retornan las venidas de Taycanamo y Naylamp en viajes precursores de relación interamericana. Ellos inician la tradición de nuestra marina —en balsas y caballitos de totora—; y

la continúan los Incas, como Túpac Inca Yupanqui, quien después de conquistar Jipijapa y Apelope, baja hacia la Mamacocha —el mar— y descubre, en un largo viaje por ella, las islas de Haguachumbi y Ninachumbi, las actuales islas Galápagos".

Cuando Balboa se asoma al mar, que llama del Sur, los españoles van al encuentro del reino de los Incas y hallarán, primeramente, pobladores de él que van en embarcaciones en tráfico comercial, navegando de un lado a otro del Continente Americano. Pirú nace de la lengua de los conquistadores de los labios de nuestros primitivos marineros.

Mar del Sur le había llamado Balboa. *Mar Pacífico* lo denominaría Magallanes, como lo dice en su poema el poeta Corpancho "En ese mar tan dilatado y bello// jamás la negra tempestad se asoma// le alumbría el sol con vívido destello, // le trae la brisa regalado aroma; // y al encontrarlo con tan manso sello// en nombre de su Rey posesión toma:// *Pacífico* le puso ... No tan calmo siempre, como el propio Corpancho ha de describirlo más tarde, en un poema dedicado al Capitán de Navío Valle-Riestra: "El mar enfurecido, soberbio se levanta". Pero, en general, es evidente que nuestro litoral es calmo y gris.

En un trabajo sobre Piura y la Poesía de Salaverry, decía: "De Pirúa nació Pirú, el Perú de la leyenda india. Montesinos hablaría del gobierno de los pirúas, derivación del viejo Ophir bíblico, en conexión remota de Armenia y América. Y así, de aquel granero que sirvió de sustento a una ciudad nació tal vez, también, el título de nuestra patria, prescindiendo de las anécdotas de Andagoya y de la fábula aquella de la combinación de Virú y Pelú. Piura fue —junto con Tumbes— cabecera de playa de la conquista de la confluencia de los reinos precolombinos de Tumbe y del gran Chimú.

Ya a la altura de la playa de San Francisco de la Buena Esperanza, los marinos españoles sentirían bajo el runrun suave del mar calmoso de Paita, la voz queda del romance del Conde Arnaldos:

¡Quién hubiese tal aventura
sobre las aguas del mar ...!

Y en lo alto de las velas blancas de la conquista las golondrinas indias volaban tras los mástiles, como lo hicieran dos mil años antes por encima de las lujosas balsas de Naylamp y de su fantasiosa corte caribe, mientras "los peces que andan en el hondo, arriba los hace andar".

Antes de llegar a la poesía de la Emancipación y de la República, debemos ver algunos ejemplos del Mar en la poesía peruana colonial. Garcilaso, en prosa, escribe aquel párrafo sobre las aves del Mar Pacífico que es todo un poema: "A ciertas horas del día, por la mañana y por la tarde —relata— debe ser a las horas que el pescado se levanta a sobreaguarde, o cuando las aves tienen más hambre, ellas se ponen muchas juntas, como dos torres en alto, y de allí como halcones de altanería, las alas cerradas, se dejan caer a coger el pescado y se zambullen y entran debajo del agua, hasta que lo pescan; algunas veces se detienen tanto debajo del agua que parece que se han ahogado, debe ser por huirles mucho el pescado; y cuando más se certifica la sospecha, las ven salir con el pece atravesado en la boca, y volando en el aire lo engullen. Es gusto ver caer unas y oír golpazos que dan en el agua; y al mismo tiempo ver salir otras con la presa hecha, y ver que a medio caer se vuelven a levantar y subir en alto, por desconfiar del lance. En suma es ver doscientos halcones juntos en altanería, que bajan y suben a veces, como martillos del herrero".

El primer poeta español que escribe en el Perú, Enríquez de Guzmán dirá en metáforas marinas: "Navegando mi sentido// por el golfo del cuidado// llevando en popa el olvido// por la proa me ha embestido// memoria de lo pasado..." "En este imperio oculto que el Sur baña", diría Amarilis y añadiría: "donde Neptuno engasta su tridente// en nácar y oro fino"; y la Anónima del "Discurso en Loor de la Poesía" pediría "La mano y el favor de la Cirene// a quien Apolo amó con amor tierno".... Cuando Diego de Hojeda se lanza a cantar en endecasílabos a Lima y a Pedro de Oña, poeta del Chile inicial siente al mar circundando la Capital Virreinal para luego referirse a él en su CRISTIADA cuando le llamará "el mar violento" y sentirá "las aguas del orbe invariables", que por un reflejo "están sobre los ciclos espaciosos".... como en un reverter de imágenes. Será El Conde de la Granja, en el siglo XVIII, quien canta al mar al referirse a Lima; pero ya se habían referido a él indirectamente los cantos épicos de Miramento Zuázola y de Pedro de Oña, al hablar de los piratas, de Alfonso Vargas Carbajal y de la defensa de nuestras costas que hiciera aquel encomendero de Tarapacá. Peralta, como Enríquez de Guzmán utilizará el mar, para sus metáforas conceptistas: "de vuestros sacros veneros ya el dulce golfo me inunda... O "los golfos de penas surca". Sánchez lo llamaría: "Doctor Océano".

Al alborear el romanticismo, Melgar canta "Al autor del Mar"; cuando por primera vez, nostálgico de Arequipa, se enfrenta a la inmensidad marina en Islay. Bolívar, en pleno ro-

manticismo dirá: "Ha llegado la última aurora: tengo al frente el Mar Caribe, azul y plata, agitado como mi alma por grandes tempestades . . ." "Muero miserable, proscrito, detestado por los mismos que gozaron mis favores, víctima de inmenso dolor, presa de infinitas amarguras" . . . Y añade: "Me tocó la misión del relámpago: rasgar un instante las tinieblas; fulgurar apenas sobre el abismo; y tornar a perderme en el vacío" . . .

Carlos Augusto Salaverry la nota más alta de nuestro romanticismo poético dirá: "Cuando veas que un ave solitaria// cruza el espacio en moribundo vuelo// buscando un nido entre la mar y el cielo acuérdate de mí" . . .

En Salaverry hay una oscura pero permanente nota de desolación, de sobrecogimiento, aunque señale la "inmensidad de Dios" como el mar bella y más viva que el sol surgiendo en su "alma". El soneto es el siguiente:

Bajo cortinas de oro el sol desmaya
entre sombras que un túmulo semejan.
En sus sudarios húmedos, se quejan
ondas que lamen la desierta playa.

Del Occidente en la purpúrea raya
como blancas gaviotas se bosquejan,
barcas de pescadores que se alejan
y aproan al fanal de la atalaya.

¡Qué cuadro! ¡Qué pincel! ¡Qué poesía!
El cielo, el mar, la luz, la onda, la estrella,
la nave audaz que el marinero guía.

Y más viva que el mar, corno él sin calma
Y más viva que el sol, como él tan bella
¡La inmensidad de Dios que surge en mi alma!

Antes había sentido la sensación de la muerte sobre el "piélago" cuando la tragedia habíase hecho carne y realidad sobre "los yermos del mar", en la persona de su amigo y compañero "romántico" Manuel Nicolás Corpancho. Salaverry dijo entonces: "Fueron de llamas y salobre espuma// los pliegues de tu sábana mortuaria . . ." // Y en el propio poema añadía: "Qué importa tu naufragio aquí en la tierra// si flotante en un verso va tu nombre// de una ola en otra hasta la edad madura! . . ."

La poesía romántica sobre el mar continuaba la línea que arrancando del Conde de la Granja, venía hacia Salaverry pasando por Melgar.

Tal vez fue a través del mar como el poeta reflejó mayormente algo de su medio ambiente. Y sólo una pequeñísima parte. Aún en él, vio particularmente sus propios pesares, el mundo interior que predomina en su subjetivismo, rotas las ligaduras con el mundo circundante. La visión del mar en el puerto de Coburgo termina por mostrarle la inmensidad de Dios que surge en su alma. Y el mar es profundo como su angustia: tormentoso e inmóvil, según las circunstancias, o sudario o tumba. En su poema “Inocencia y Orgullo” se suman sobre el océano, en determinadas estrofas, las notas del amor, de la nostalgia, de la muerte y de persistencia en la niñez que destacan en la poesía de Salaverry:

Todas las tardes, cuando el sol destella
 su moribunda luz sobre la roca,
 voy a mirar la espuma que se estrella
 de la ola azul que con las peñas choca.
 Tiendo hacia el mar mi solitaria huella,
 y allí un suspiro de mi mente evoca
 recuerdos que no borra la distancia,
 desde la tumba al lecho de la infancia...

Es el instante “en que la sombra vaga” en “torno de la luz que desfallece”. El ambiente es propicio al desasosiego.

“¡Es tan triste morir” —dirá Salaverry en la “Tumba de mis sueños”, impulsado por la visión de un sol muriente, en la línea del horizonte marino, mientras lo rodea un mundo desértico, como las playas de nuestra costa, frías, blancas, desoladas. Hacia ellas acude a través de un sinnúmero de poemas.

¡El mar! ¡el mar! ¡... emblema de mi vida
 imagen mía que en el alma siento:
 siempre contra las rocas combatida,
 ola tras ola a la merced del viento!...

Y del fondo del mar surgirán también acentos de ternura como voces de ángel que murmuran a sus oídos. Su ángel, la creación de un ser ideal. Pero, a la vez, el mar es distancia, es motivo de lejanía: “¡Que entre mi labio y tu oído// se alzan con ronco bramido// todas las olas del mar!...”

Y surgirán los “profundos senos” de “dos inmensidades” y el abismo de las aguas sombrías. El amante solitario inútilmente quiere encontrar un nido entre la infinita indiferencia de los ilimitados horizontes de cielo y mar confundidos. Es indudable que a través de todo aquello, Salaverry se nos presenta como un poeta costeño del Perú, a pesar —como repito— que su poesía no

es propiamente localista, sino intimista. Pero alguna vez se nos hace presente su "costeñismo" peruano en "Variación", por ejemplo, poema escrito en París en 1872, francamente nostálgico, que termina: "Allí a la sombra de racimos negros// te cantaré las quejas y suspiros// de un yaraví cusqueño en mi guitarra".

Manuel Nicolás Corpancho parece empujado por un destino que lo une románticamente al mar, siente la tempestad como señal divina y desaparece en medio del incendio de un barco abandonado a su suerte en el Mar de las Antillas. Se ha señalado la excesiva influencia que sobre su poesía tuvieron Olmedo, Zorrilla y Márquez. Y aún se ha insistido en la falta del tema americano en su obra, sin observar que la entraña americanista de su poesía —aún no totalmente definida— estaba en ese mar americano que él sentía latir fuertemente cuando presenta la acción de Magallanes, entusiasmado a su regreso de Europa; en el mar que lamía —con furor a veces— el dorso gris de los Andes. No ajenos a este sentimiento filoamericano, son sus estudios de los dos poetas iniciales de hispanoamérica emancipadora; su artículo sobre Melgar y su reconocida devoción por Olmedo que lo lleva a publicar las "Obras Completas" de éste. El primero: la voz vernacular de una América mestiza; el segundo; la expresión ditirámica de la emancipación americana y a la vez la vuelta a la naturaleza del Continente, que iniciara Bello y que siguieron Heredia y otros románticos. Su muerte es también un signo de romanticismo americanista. Caído y perdido en un pedazo de mar americano, después de afirmar y luchar por la unión de nuestros pueblos, según el pensamiento de Bolívar y de Sánchez Carrión.

Si se analizan los ENSAYOS POETICOS de Corpancho se apreciará en ellos una verdad cambiante, una no bien definida línea poética. Fuertemente influenciado por Zorrilla —como tanto se ha dicho —en buena parte de su obra, notamos sin embargo que Byron ejerce también influencia —seguramente a través de Márquez— en la composición o tal vez más en la intención de algunos poemas, inclusive el MAGALLANES. Pero indudablemente Corpancho refleja un excesivo penacho, una falta de pureza lírica, de exprimido lenguaje poético, en la mayoría de sus composiciones, que podemos llamar juveniles ya que corresponden a la etapa anterior a los 25 años. Aún no se había hecho en él una estricta depuración poética. Pensemos que la principal obra de la mayoría de sus compañeros de generación ha de producirse después de 1863, en que ocurrió su trágica muerte; y tomar en cuenta que en los últimos años, su vida estuvo entregada a obras culturales y políticas. Su poesía nace del entusiasmo. "Fruto de admiración por la *naturaleza* del Es-

trecho y del héroe que lo descubrió”, dice Corpancho en la presentación de su citado poema MAGALLANES, en que trata de reiniciar tímidamente el camino épico, que señala no ha sido continuado desde LA ARAUCANA. Es una poesía de impresiones y de apasionamientos, con un apreciable exceso retórico. Merece, sin embargo, citarse especialmente: “Plegaria para mis horas de angustia”, donde habla de “pobre peregrino” -¿otra vez Byron?— y donde asoma aquel verso: “si el sueño de la muerte muy pronto se me espera”, que tiene un acento profético. En este poema debemos destacar su anhelo de alcanzar un nivel poético que presupone no ha obtenido: “¡Señor! ¡Señor! un poco// de inspiración siquiera.// Y al último suspiro de mi laúd morir”. Pero también define sus aspiraciones: “Yo quiero beber sólo// tus puros manantiales”. Para terminar con aquella insistencia en la profesión, que resulta de su empeño en la actitud poética ante la vida: “Que así aunque no reciba// favores de la suerte,// ni ciña el apolíneo// magnífico laurel,// la palma del martirio// me dejará la muerte,// y flores del sepulcro// tendrá mi lira fiel”. Podemos destacar, asimismo “Pensamientos de una noche tormentosa”, donde vemos una nueva influencia: Espronceda y una antigua: Olmedo “Espesos nubarrones se apiñan en el cielo” es el primer verso eufónico, con un bramido que escapa al fácil manejo zorrilesco de la poesía popular española para llevarnos más bien a un aparato adjetival. Podemos encontrarle un parentesco con el poema de José María Heredia: “En una tempestad”, sin que pretendamos que iguale la extraordinaria calidad poética de éste. Pero hay un mismo sentimiento de admiración ante las fuerzas de la Naturaleza y una transparente presencia divina —“y en toda su fiereza tan solamente admiro// la omnipotente fuerza del infinito Dios” —que Heredia patentiza no sólo con el poema citado sino aún más en su “Oda al Niágara”. Corpancho siente al hombre frente a frente con Dios en medio del furor de la tormenta y surgen algunos versos de indudable autenticidad: “¿A dónde está del hombre la refulgente historia// que asigne los misterios incógnitos de Dios? “La Hamaca del Jardín”, es otro poema representativo de la poesía de Corpancho. Pertenece a su musa ligera y fácil. En él se han insertado a las descripciones a lo Zorrilla ciertos elementos de la costa peruana, que le dan carácter: la hamaca del jardín, el olor del chirimoyo, la sombra del platanar, el sol cayendo en occidente... Frente a las anteriores poesías, cargadas de cierta gravedad y misterio, ésta es sólo una grácil acuarela costeña, pero refleja la facilidad inspiradora de Corpancho, que hubiera podido tomar apreciables caminos posteriores, con una más apretada técnica y con un ahon-

damiento que se vislumbra en otras estrofas ya citadas en sus ENSAYOS POETICOS.

Aspecto de singular interés en la vida y la obra de Corpancho en su *Misión en México*, que han destacado particularmente Genaro Estrada y Emilia Romero de Valle. Es el capítulo vital de Corpancho donde se puede señalar a ese hombre de actividad permanente que ve en él la escritora peruana: "hombre de pensamiento y de acción", lo llama; y añade que se le aprecia "impelido por un dinamismo increíble en nuestra tierra, en nuestro Perú". Pasa Emilia Romero por alto la discusión o crítica en torno a su poesía para incidir en sus "actividades humanas en México". No es sólo su adhesión a la causa liberal de Juárez y su protesta frente a la intervención extranjera; sino su actividad para lograr un pacto entre el Perú y México, como base inicial de la "unión de los pueblos" iberoamericanos, con evidente perspectiva política o histórica, donde inclusive se aprecia el antípodo de una esforzada acción económica común, tal como se viene estructurando ahora —aunque lentamente—. Al lado de eso no cejó en su trayectoria literaria; así lo testiguan: "Flores del Nuevo Mundo. Tesoro del Parnaso Americano", que vino publicando Corpancho en EL MONITOR de México, desde julio de 1862 hasta las vísperas de su salida de México, y del que sacó un sobretiro el director Vicente García Torres; y también muchas otras actividades de orden literario.

Dinámico, idealista, compenetrado en el sentido de la americanidad, Corpancho cumple en veinte meses en México una espléndida tarea. Y quiso el destino que aún se inmolase en el instante de su expulsión por orden de las fuerzas extranjeras unidas a las de regresión y traición, unificadas contra Juárez. El 20 de agosto de 1863, el Ministerio de Relaciones Exteriores desde el Palacio de la Regencia expidió la orden de expulsión.

El 9 de setiembre zarpó el "Méjico" de Veracruz. Emilia Romero da en su libro CORPANCHO, UN AMIGO DE MÉXICO, los datos de la travesía y del desastre. El 13 de setiembre: "¡Fuego a bordo!". 70 personas desaparecieron y sólo salieron 26, entre las que estaba el capitán del barco y parte de la tripulación, que quedó deshonrada para las leyes del mar.

Javier Prado dice: "¡Qué de extrañas y fosforecientes imágenes se apoderarían del espíritu del poeta ante aquella estupenda y aterradora iluminación de lo infinito, que entre oleadas de fuego le abría por sepulcro la inmensidad del Mar!".

El Mar fue el testigo de su inmolación. "La palma del martirio// me dejará la muerte". Pero no hubo flores para su sepulcro. Era éste sólo el mar, el mar como único túmulo, móvil, inmenso, perenne. Era el mar que amaba desde la "tierna infancia" y a quien el poeta dijo: "muriendo puedes verme, pero me oirás cantar". Y las olas se lo llevaron en un día de glorificación cuando cantaba aún el poema de la liberación del pueblo mexicano. El poeta se preguntó un día: "¿A dónde está del hombre la resplandeciente historia// que asigne los misterios incógnitos del mar?" Nadie le pudo contestar entonces. Pero después fue su propia historia la que puso una nota de descubrimiento: el mar cerraba su destino y en "férvido tumulto" lo llevaba triunfante hasta la eternidad.

Althaus exclamará:

Aridos cerros que ni el musgo viste
cumbres que parecéis a la mirada
altas olas de mar petrificadas
cuanto me halaga vuestro aspecto triste...

Y en alguna otra parte: "No parece camino del cielo// la dormida llanura del mar".... El puerto final, la muerte, la inmortalidad, que dijera Tennyson.

Juan de Arona nos describe también la costa árida, el polvo de nuestros desiertos, los árboles encanecidos... y la "hora aquella en que el mar se serena y se reviste// de un azul profundo y de un aspecto// más solemne y más triste"....

José Gálvez lo recordaría, asimismo, cuando dijo: "Hora triste la flor de la natura// pone una suave pincelada de oro//..."

José Santos Chocano sintió más, a pesar de ser limeño, la cordillera y la selva, pero el mar le sirvió para algunas metáforas y semejanzas: "Yo de una rima frágil haré mi carabela;// me sentaré en la popa, desataré la vela// y zarparé a las Indias, como un Colón del verso" O el caballo de Balboa, que presiente el mar... O el amor confundido hecho romance de águilas sobre cielos de América: "las dos figuras// simulan dos breves carabelas; pero al batir las alas confundidas, destaca en las alturas// como una embarcación de cuatro velas"....

La poesía para José María Eguren es su "Niña de la lámpara azul"; y en ella "tiembla en su cabello la garúa// de la playa de la maravilla". Poesía, playa, mar... están jugando en este ejemplar poema de Eguren, quien sentía en su poemario sonambulesco "antiguos bajeles sumergidos" en las costas bra-

vas, cuando sonaba la campana del crepúsculo. Pero hay que llegar a Valdelomar para sentir plenamente la presencia del mar en la poesía y en la prosa de este siglo.

Alfredo Tennyson, poeta inglés nacido en 1809 y muerto en 1892 dijo: “Golpea, golpea, golpea// en las frías piedras grises, oh mar!...”

Y el francés Paul Valery, medio siglo después: “Sí, mar, gran mar de delirios dotado, piel de pantera y clámide horadada// por millares de imágenes del sol// ebria en tu carne azul, hidra absoluta// que te muerdes la cola refulgente// en un tumulto análogo al silencio...”

En el primero de los poetas nombrados el mar traía asociaciones místicas y se veía sobre él caminar las naves hacia el definitivo puerto, mientras las notas crepusculares indicaban que había pasado un día más en el desfile de lo finito a lo infinito. En el segundo, el mar es un motivo de delectación. “El Cementerio Marino” viene a ser una fuente sugerente de imágenes donde se muestran los poliedros del mar con visión y manera poéticas. El océano vive en Tennyson para darnos la idea de un mundo que marcha hacia el más allá, a la bahía inmensa y sombreada al pie de la colina. En Valery es la recreación de lo presente; el mar resulta eterno y trascendente en sí mismo sin comparación o referencia. Valdelomar tuvo también presente el paisaje y la palabra del mar. La playa significó su punto de observación y cada reventar de ola o cada ocaso era un motivo de búsqueda estética relacionado con la vida que transcurría en las riberas; ya entre las casas de la aldea, ya entre los botes de los pescadores, en las arenas donde varan los cadáveres, los huesos de ballenas, las hierbas marinas y adonde salen a “conversar” legendarias figuras del mar. El escritor transcribía artísticamente los mensajes de la Naturaleza.

Abraham Valdelomar en sus narraciones nos ha presentando constantemente “ese” mar —el mar nuestro de cada día— que considera fundamental en la vida del hombre peruano. “A la orilla del mar se piensa siempre— explicaría en uno de sus cuentos—; el continuo ir y venir de las olas, la perenne visión del horizonte, los barcos que cruzan el mar a lo lejos sin que nadie sepa su origen o su rumbo; las neblinas matinales, durante las cuales los buques perdidos pitean clamorosamente como buscándose unos a otros en la bruma cual ánimas desconsoladas en un mundo de sombras; las paracas, aque-
llos vientos que arrojan a la orilla a los frágiles botes y levan-
tan columnas de polvo monstruosas y liliyanas; el ruido co-

tidiano del mar, de tan extraños tonos, cambiantes como las horas; y, a veces, en la apacible serenidad marina, el surgir de rugidores animales extraños, tritones pujantes e hinchados, de pequeños ojos y vistoso color, cuyos cuerpos chasquean las aguas al cubrirlos desordenadamente. "Valdelomar se recrea en esas visiones del mar, con "largos cordones de pájaros sobre el cielo" y en las noches, son "visiones de luces" que se van extinguiendo a la distancia. Al borde: la playa y las caletas de pescadores, donde está la vida de los trabajadores del mar: abuelos que tejen las redes, chicos que se tuestan desnudos al sol y hombres que tripulan las naves y los botes y que muchas veces se pierden tras la neblina; chozas para ellos, de caña y estera. En "los Ojos de Judas", en "El Caballero Carmelo" y en "El Hipocampo de Oro" aparece en toda su elocuencia el amor por el mar y por la playa. En el último, el rey del mar requiere del hombre, como el hombre requiere del mar. En el trueque de objetos deseados ambos encuentran la satisfacción y también su propio fin. "Todo lo que los hombres anhelan está en el fondo del mar" dirá Valdelomar por boca del "hipocampo". Pero el hombre, a la vez, le ofrece los ojos, la sangre y la sabiduría; es decir la vida misma. En "Los Ojos de Judas", será una dama —que representa la muerte— la que preguntará al niño poeta: "¿Te gusta mucho el mar?; y aquél contestará: "Sí, señora; vengo todas las tardes".

En "Tristitia", Valdelomar nos cuenta líricamente: "Mi infancia que fue dulce, serena, triste y sola// se deslizó en la paz en una aldea lejana// entre el manso rumor con que muere una ola// y el tañer doloroso de una vieja campana.// Dábamte el mar la nota de su melancolía; // el cielo, la serena quietud de su belleza; // los besos de mi madre una dulce alegría// y la muerte del sol una vaga tristeza.// En la mañana azul, al despertar, sentía// el canto de las olas como una melodía// y luego el soplo denso, perfumado, del mar.// Y lo que él me dijera aún en mi alma persiste; // mi padre era callado y mi madre era triste// y la alegría nadie me la supo enseñar..." El poema nos muestra el lugar donde transcurrió la infancia de Valdelomar, en el puerto de Pisco, una aldea a la orilla del mar, cuyas notas de paz, de soledad y de tristeza se reflejan en la propia vida infantil del poeta. La influencia marina se percibe a través de las cuatro partes del soneto, junto con la presencia dulcemente triste de la madre y la reserva silenciosa del padre. Tenía el niño la posibilidad de una alegría, y le ofrendan sólo lo que puede expresarle el mar en su triste monotonía. La rima de "Tristitia" es pobre en cuanto a las letras terminales comunes, pero rica en cuanto a las palabras finales

que son unas veces adverbios, otras sustantivos, otras adjetivos y en unas cuantas verbos, además expresan con frecuencia inacabamiento en las terminaciones "ia". Y melancolía en la pronunciación de las finales "iste", en que parece va cerrándose la palabra como en el "close up" del cinema.

Abundan los términos que denotan suavidad o dulzura. Este último concepto aparece reiteradamente en "Tristitia": "Mi infancia que fue dulce", "y "los besos de mi madre, una dulce alegría". También la idea de la serenidad se repite tanto en relación con su infancia como vinculándola con la quieta belleza del mar. Pero es la adjetivación de tristeza la que predomina a lo largo de sus composiciones poéticas sumándose a dulzura y a serenidad. Su infancia fue también triste, además de dulce, serena y solitaria, entre el sentimiento de la muerte de la ola y el doloroso tañir de la campana de la aldea; el mar le daba siempre una nota de melancolía y el crepúsculo una vaga tristeza; su madre era triste y el no pudo aprender nunca la alegría.

Si bien "Tristitia" tiene —como hemos visto— algunas de las peculiaridades del modernismo, Valdelomar inicia en este poema un tema diverso, el transcurrir de la niñez en una aldea cualquiera, con los dos horizontes de mar y campanario, alejándose del mundo fantasioso y exótico que predominara en Rubén Darío y en los demás modernistas. Los besos de la madre y la naturaleza que habla por boca del mar son elementos que Valdelomar coloca fundamentalmente en este poema como una tendencia a lo simple, a lo inmediato, a un nativismo familiar que prende asimismo en sus cuentos. "Lo que parece saltar a la vista —dice Monguió— en su ensayo sobre la *Poesía Post-modernista Peruana*— es ante todo un cambio temático, el uso de temas que un modernista puro hubiera considerado poco poéticos o si no apoéticos y aún antipoéticos, temas de infancia provinciana, de la vida familiar cuotidiana, abandono de los pasajes versallescos, orientales o de cualquier otro exotismo, por los paisajes y personajes peruanos". En uno de los "Estudios" de César Angeles Caballero titulado "Presencia de Pisco en la literatura Valdelominiana", apreciamos como el paisaje y el pueblo de Pisco aparecen en sus prosas, pero están presentes en el poema a que nos hemos referido, o sea "Tristitia". Decía en "Los ojos de Judas": "El puerto de Pisco aparece en mis recuerdos cuya belleza serena y extraña acrecentaba el mar". En el mismo cuento señala Angeles Caballero la siguiente frase: "Tenía 9 años, empezaba el camino sinuoso de la vida, y estas primeras visiones de las cosas que no se borran nunca marcaron de manera tan dulcemente dolorosa y fantástica el recuer-

do de mis primeros años y así formóse el fondo de mi vida triste". También en "Los ojos de Judas" dirá Valdelomar: "En mi casa, mi dormitorio tenía una ventana que daba hacia el jardín, cuya única vid desmedrada y raquítica, de hojas carcomidas por el salitre, serpenteaba agarrándose en los barrotes oxidados". "Al despertar abría yo los ojos y contemplaba tras el jardín, el mar, por allí cruzaban los vapores con su plomiza cabellera de humo que se diluía en el cielo azul". Cuento y poesía se hermanan en los sentimientos que el paisaje y la familia hacen surgir en él.

Estarán presentes a través de la prosa y de la poesía: el padre, empleado de la aduana, y la madre dulcemente triste, la casa, las plantas, la playa, el mar. En "El Caballero Carmelo" vemos todo un desenvolverse de la vida familiar dentro del marco del pequeño pueblo porteño. Y entre "El Caballero Carmelo" y "Los ojos de Judas", vemos ese puerto de "Tristitia". "Pisco está en Valdelomar —dirá Angeles Caballero— con intensidad de siglos. Está en la medida que la belleza puede plasmarse a través de la palabra escrita; está en el verbo de la creación Valdelominiana, con toda la grandiosidad del mar paraqueño y la vibración de sus causas nobles y señeras; está diáfano, tendido en intensidad de perpetuidad cósmica, de mensaje perdurable, clareando las páginas de la historia literaria peruana".

"En el puerto —dirá, en fin, Valdelomar— yo lo amaba todo y todo lo recuerdo porque ahí todo era bello y memorable". Con ello lo que se hace es simplemente crear una imagen ideal del puerto y de la playa de la infancia, como lugares desde los cuales se veía y se vivía para el mar, que es en resumen, el símbolo mayor de la Naturaleza viviente dentro del panteísmo de Valdelomar.

Después, muchas veces, los poetas han mirado hacia el mar; pero nunca con la intensidad de Valdelomar, aunque sí con la devoción que he expresado. No falta en algunos la referencia al puerto o al mar, visto desde aquél, como en Alcides Spelucín, quien escribiera una obra titulada: *El Libro de la Nave Dorada*. En "El Salmo de los Puertos" dirá: "Desde esta roca bravía que atalaya la orilla/ del mar// quiero dar// mi canción". "Puertos de Dios, tirados como los caracoles, sobre la arena parada,// por aquí// por allá".... Y acordándose de Rubén Darío y de su viejo pescador de "Sinfonía en Gris", Spelucín hablará de esos puertos con "marinos viejos// y su alcohol,// su tabaco,// su yodo// y su sal"....

Aurelio Miró Quesada aunque no lo hiciera en verso, sí dijo de su admiración total en “El Mar, Personaje Peruano”, ensayo escrito con mucho de poesía. Luis Fabio Xammar, en el momento inicial de su quehacer poético, bajo la advocación de poetas postmodernistas compondrá en una “Canción del Puerto”, algo así como una vieja poesía del Cancionero Español: “¡Marinero! ¡iza la vela!// que en la vieja carabela// iremos a navegar// por ese mar”... Y el océano le recuerda penas, suspiros y partidas. Para luego, en otro poema, tomar del mar su lado descriptivo cuando lo ve al fondo de una avenida de palmeras, que nos recuerda La Perla, con su antigua palmar que iba a morir al bárbaro, sobre la espléndida bahía de Chorrillos.

Algún poeta, como Luis Carnero Checa cantará a Grau y su gesta del mar, como lo había hecho ya José Gálvez. Pero mayormente los poetas del 40 se volcaron hacia la tierra y sus problemas, o hicieron malabares de hermetismo. El mar era —para los indigenistas, en general— la costa con su intrascendencia, con sus construcciones de adobe, con su viaje hacia fuera; el valle y los Andes eran la Patria, hacia dentro, hacia su yo profundo. Sin comprender que allí —sobre la costa y desde la costa— estaba también el Perú y sus hombres en extenso litoral, en conexión con la vida universal y con los problemas del mundo. El río, el maíz, la cordillera, los pastores y las piedras, los caminos andinos, la papa y la comunidad indígena eran, claro está, substanciales y adquirieron, entonces, mayor consistencia. O el propio hombre, con sus dolores, sus sufrimientos, sus miserias, su mirar hacia sí mismo o para sentir los dolores del prójimo en los propios huesos. La poesía fue más terrígena y más humanizada. El mar, apenas un marco, a veces. Juan Gonzalo Rosse, un poeta costeño dice: “caminé por la costa de mi patria// buscando los pezones// de la estatua del agua...” “Fantasmas de gaviotas me seguían// persiguiendo la sed de mis sandalias// y en todas partes sólo me encontré con la arena”... En “Contrapunto de la Patria”, la considera a ésta “isla, donde el mar no llega”... Pero al final: “con los que a tí retornen// caminaré en el mar”. O sea, que el mar es la expresión de la vuelta a la genuina democracia, a la vida de la comunidad feliz dentro de una nueva concepción de Patria, que nos abarque a todos.

En otros poetas últimos, el mar va volviendo a adquirir su prestancia, su relación con la eternidad en el tiempo, con lo infinito en el espacio. Antonio Cisneros en su poesía crítica ha dado brochazos sobre Pachacamac, el Dios costeño, hundido en la arena; y su poema “Paracas” es la evidencia de la definitiva influencia del mar en nuestro hombre, en el hombre peruano de los siglos incontables:

“Desde temprano// crece el agua entre la roja espalda// de unas conchas// y gaviotas de quebradizos dedos// mastican el muymuy de la marea// hasta quedar hinchadas como botes// tendidos junto al sol.// Sólo trapos y cráneos en los muertos// nos anuncian// que bajo estas arenas// sembraron en manada a nuestros padres”... Ahora Cisneros, en 1967, nos habla del regreso hacia Europa, la vuelta de la conquista: “Queda un poco de sol, crugen los cables y el lomo de las aguas”; y ningún pájaro sobrevuela ya sobre “este gran mar”.

Es Arturo Corcuera otro de los poetas que ha comprendido nuevamente al mar. Ya en *Noé Delirante*; pero más aún en *Las Sirenas y las Estaciones*: “relampagueantes mareas”, “capas coloradas del crepúsculo”; y toda una infancia sobre “tumbos de arena”. El arco iris era un pez detenido. Y nuevamente la infancia “galopando en el viento sobre un caballito de totora...” “Mago, mandinga ilusionista// sacaba el mar gaviotas, corales// y corolas de sus mangas.// Convertía veleros en alcatraces// invadiendo bobos// las playas en oleadas”... “El crepúsculo nacía de olas que bañaban de rojo// el gris de los médanos,// el vivísimo lomo de las lagartijas,// las ventanas a escape de los trenes”... Todas las estaciones van desfilando frente a ese mar, que es inmenso, espejo del acontecer diario; y así se llega al otoño en “mala luna, de “mar picado” que lame “el cielo con sus olas” y se traga “las estrellas”. “Graznaba el mar. Blancos los alcatraces oscurecían el cielo”. Y en el invierno de la triste soledad trabajadora: “la palidez de las gaviotas// la sangre en bocanadas del crepúsculo”. Y otra vez, gozosa, será la primavera: “años de arena,// verdes// galgos// delfines// derrumbados”... Y la nueva vida que todos esperamos. Corcuera se ha servido de dos poetas españoles para hacer ese hermoso libro sobre el mar. Primeiro, Alexaindre: “Por mis labios de niño cantó la tierra; el mar// cantaba dulcemente por mis manos inocentes”. El Segundo, Rafael Alberti: “Si mi voz muriera en tierra// llevadla al nivel del mar// y dejadla en la ribera”...

Javier Heraud quería descansar “todo un año y volver mis ojos al mar” y recostarse “en las vertientes o en las orillas de los mares”. Pero su poesía y su muerte eran de río, como los espirales que hacían sus versos emocionados y trémulos.

Winston Orrillo ha trabajado “Una Canción Marina en las Ciudades” porque en la casa en que escribe le “llega el olor del mar”, y es el mar el que trae espesura y profundidad. Julio Ortega es otro poeta nacido al pie del mar; y surgen, por eso, en él los motivos marinos: “Río al mar”: “No abro la puer-

ta para guardarte, mar..." Y su poesía se hace entre orillas y calles que van a dar a las aguas; la naturaleza húmeda grava en la gran poesía del mundo. En medio del silencio, él escucha la palabra con el mar que renueva "su ocio divino".

Omar Aramayo le ha dicho al mar: "La flor, la lluvia, los hombres// hablan: un mar en cada corazón// peces// gaviotas// hombres, vientos// el mar, siempre el mar". Y me he acordado de mi mismo. De mi mar: "De frente en nubes rojas sumergida// con algas de dolor en cada ola// diluída en agujas amarillas...", "el piélago de rutas infinitas", "el litoral de ilimitados muros", "el corazón sireno de agua viva". De ese mi mar: "Segaban las olas las gaviotas isleñas... Azúcar en las manos bañadas de sol. De ese mi mar: "tamborileo: dulce embriaguez del mar// mientras los peces cantan entrecortadamente// despintados en triángulos azules// como de lejos// sobre tambor// tambor...". De ese mi mar: "despertando en mí la nostalgia de mil sombras y un solo amodorrado, instinto de vivir para siempre".

Concentrado en el estudio de temas literarios peruanos e hispanoamericanos, el autor ha publicado "De Palma a Vallejo" y "La Novela Peruana y la Evolución Social". Este ensayo es el prólogo a la "Antología del Cuento Hispanoamericano" que editará la editorial Monte Avila de Caracas, Venezuela.

Significante y significado en el cuento hispanoamericano

Como una variante a los métodos histórico y sociológico empleados frecuentemente para apreciar la evolución del cuento hispanoamericano, ensayamos un intento de explicación amparado en esquemas estilísticos sustentados en el reconocimiento de la dicotomía lingüística significante-significado en el discurso narrativo hispanoamericano; los momentos de subordinación del significado al significante (modernismo); los instantes del yugo del significado sobre el significante (realismo mimético); la etapa, visible en las primeras décadas del siglo XX y enfatizada a partir de 1950, en la que se aprecia la constancia de una armonía coherente entre significante y significado.¹

El ejercicio de la estructura narrativa cuento alcanza apogeo de modo orgánico en la literatura hispanoamericana a partir del movimiento modernista. El romanticismo puede decirse que prescindió de la narración corta como entidad autónoma y cerrada, salvo la inusual variante palmista que participa en parte de la concepción moderna del cuento corto. El significante, como vehículo de un discurso narrativo en el que predominan el ritmo, la melodía y la armoniosa construcción sintáctica, gobierna el discurrir estilístico del modernismo. Se opone y a veces se empareja a un significado que tiende a prescindir de la reproducción mimética del mundo circundante, apelando a idealiza-

¹ Usamos los términos significante-significado no sólo en el sentido de Saussure sino especialmente partiendo del incitante desarrollo conceptual promovido por Dámaso Alonso: "El verdadero objeto de la Estilística sería, a priori, la investigación de las relaciones mutuas entre significado y significante, mediante la investigación pormenorizada de las relaciones mutuas entre todos los elementos significantes y todos los elementos significados", Poesía Española, Ensayo de métodos y límites estilísticos"

ciones poéticas de la visión del mundo del narrador o situándose en instancias que proceden de la intimidad psíquica del narrador o el sujeto que funda lo narrado. La articulación estética del significante en el cuento modernista proviene de la poesía, fundiéndose a veces prosa y poesía, bien en el empleo prosístico de ritmos y moldes emanante de la lírica modernista, bien en la elección alquitarada del vocabulario.²

La imposición del significante al significado en el cuento modernista, sobre todo de un significante cuya meta es transmitir a la prosa narrativa las cadencias estróficas, las suscitaciones semánticas y las particularidades sensoriales de la poesía simbolista francesa, acaba determinando la naturaleza del significado, transfiriendo así las peculiaridades hedonistas del plano lingüístico al contenido del discurso narrativo. El lenguaje preestablece en la subjetividad creadora del narrador la entraña del significado. Gobernado por el sistema expresivo, el significado rechaza los reclamos de la mimesis, asumiendo los contornos de la idealidad. El contenido está enajenado por el sistema expresivo. El significante comunica su estructura eminentemente estética al significado y lo orienta avasalladoramente.

Sólo Horacio Quiroga, Díaz Rodríguez, Clemente Palma y Lugones en ocasiones escapan al predominio del significante sobre el significado, característico del cuento modernista, equilibrándolos en sus discursos narrativos. El realismo mimético, en cuya área podemos considerar a representantes del regionalismo, indigenismo, y el realismo social, invierte los términos de la ecuación modernista y señala el repunte del significado y la posición subsidiaria del significante. La aspiración es la mimesis, la representación de la realidad, que engloba, como una necesidad fatal, una visión del mundo. El significante ha disminuido su valor expresivo; carece de valor por él mismo y tiene vigencia únicamente como elemento de enlace entre la concepción del mundo del narrador y la representación de la realidad. La situación contemplativa del narrador, fijada por el modernismo, ha desaparecido. El narrador no se identifica al significante con la intensidad que comportó el modernismo: su adhesión es al significado, a la carga conceptual extraliteraria. Lo conceptual opriime a lo expresivo a menudo hasta la penuria estilística.

La concepción de la obra literaria obedece a ideales dis tintos a los del modernismo. En tanto que en el modernismo la

² Cf. "La Originalidad de Rubén Darío" por Enrique Anderson Imbert.

relación autor-lector, o dicho lingüísticamente la relación entre hablante y oyente es restringida, en el realismo mimético la presencia del oyente es gravitante, dado que la enfatización del significado sobre el menoscabado significante tiene, como finalidad última, alienarlo, incorporarlo a las suscitaciones del significado predeterminadas por el hablante. Existe un circuito obligatorio hablante-oyente, a diferencia de lo que ocurrió en el modernismo, cuyo ensimismamiento estético agotaba su mira virtualmente en el hablante. Pero la preocupación dominante por el significado y la merma de la función expresiva del significante provoca, en ocasiones, el fracaso de la alienación del oyente. Al frustrarse la posición del significante por la opacidad de sus valores expresivos, se quiebran también las apelaciones metaliterarias del significado. El desarrollo de la cuentística hispanoamericana hasta entrada la primera mitad del siglo XX ilustra, si se le avizora con espíritu de objetividad, acerca de las causas de este doble frustramiento por el desbalance entre significantes y significados.

Cierto es que, en algunos cuentistas de principios de siglo, se insinúa el movimiento de reajuste y conciliación que se afirma hacia 1950, movimiento en el que se conjugan dialécticamente la tesis modernista del predominio del significante sobre el significado con la antítesis del realismo mimético de hegemonía abierta del significado sobre el significante.

Las polaridades opuestas del modernismo y el realismo mimético se atemperan y funden en síntesis dialéctica que equilibra y armoniza significantes y significados, poniéndolos al mismo nivel, como en un sistema de vasos comunicantes. Otra constante designa a este momento de la prosa narrativa hispanoamericana, en el que coinciden escritores nacidos el siglo pasado o en los umbrales del nuevo, con escritores nacidos entre las décadas del veinte y el treinta, y atiende a la concepción más amplia y totalizadora de significantes y significados, rebasando los paradigmas expresivos e histórico-sociales del modernismo y el realismo mimético.

En el modernismo, imperaron significantes parciales, circunscritos fundamentalmente a la estructura y el ritmo de la sintaxis, desentendiéndose de la importancia de los procedimientos y modos narrativos en la estructura general del discurso narrativo. Los paradigmas estilísticos del modernismo se ciñeron a significantes parciales que involucraban el aparato sintáctico, ritmo, valores sinestésicos del lenguaje, innovaciones lexicológicas. Del mismo modo, en el realismo mimético la concepción del significado es parcial y atiende básicamente a nociones

socio-económicas, prescindiendo de múltiples y ricas aristas de la realidad y del universo metafísico.

Los elementos constitutivos de significantes y significados se ensanchan y enriquecen en el haz cronológicamente diverso pero estilísticamente afín de cuentistas hispanoamericanos que se imbrican en este nuevo instante de la prosa narrativa hispanoamericana. Los cuentistas contemporáneos conservan los significantes parciales del modernismo. Algunos de ellos (Borges, Arreola, Guimaraes Rosa, García Márquez, Monterroso, Mejía Valera, Carpentier) no sólo mantienen el alto nivel estilístico del modernismo sino que avanzan soberbiamente, sea en una más rigurosa armonía en la construcción sintáctica, sea en la exploración de las posibilidades rítmicas y fónicas del lenguaje. La conquista principal en el ensanchamiento de los significantes parciales del modernismo radica en la lúcida conciencia que posee el cuentista contemporáneo de la influencia de la técnica narrativa en la arquitectura general del discurso narrativo. La órbita de la representación amplíase enormemente al aplicarse procedimientos narrativos que ya sitúan al oyente en el estrato de la subjetividad de los personajes (monólogo interior, monólogo indirecto, corriente de la conciencia), ya multiplica la visión de la realidad (montaje, contrapunto, punto de vista múltiple, objetivismo). Al ampliarse, la noción de significante afecta tanto a la estructura interna como a la externa del discurso narrativo. La contemplación del mundo narrado, frecuentemente estática o unilateral en el modernismo y el realismo mimético, enriquece sus perspectivas, amplía sus mirillas, conformando imágenes que asedian la ambigua multiplicidad del universo físico y metafísico.

En el mismo sentido, la noción de significado, restringido en el realismo mimético al plano superficial de la esfera social, ha extendido sus dimensiones a aspectos esenciales de la existencia humana. Las exigencias de la verosimilitud y la veracidad que orientaron al realismo mimético han perdido su carácter rígido y maniqueo, bien por el reajuste de la estructura de los significantes, bien porque, básicamente, los significados han incorporado esferas de orden antropológico, metafísico, ontológico (Borges, Cortázar, Rulfo, Lezama Lima, Donoso).

Esta antología aspira a develar la presencia armónica de significante y significado en el proceso de la cuentística hispanoamericana contemporánea, por encima de distancias genera-

SIGNIFICANTE Y SIGNIFICADO EN EL CUENTO

cionales.³ Desde luego, los cuentistas seleccionados responden en mayor o menor medida a este movimiento de ajuste de significantes y significados aquí levemente esbozado. Todavía puede apreciarse alguna recurrencia en el predominio de significantes sobre significados y viceversa. Pero la constante mayoritaria indica la tendencia al equilibrio.

Es evidente que en esta selección antológica no se han considerado a los cuentistas que aún mantienen rígidamente los rasgos tipificadores del modernismo y el realismo mimético.

³ Este breve ensayo es el prólogo a la Antología del Cuento Hispanoamericano, Editorial Monte Avila, Venezuela.

que incluye una colección de instrumentos que permiten la realización de una amplia gama de análisis y que se complementan entre sí para obtener una visión integral de la situación. Los instrumentos que se incluyen en el sistema de investigación son:

- Un sistema de recolección y procesamiento de datos que incluye un sistema de recolección de datos y un sistema de procesamiento de datos.
- Un sistema de análisis y procesamiento de datos que incluye un sistema de análisis y procesamiento de datos y un sistema de procesamiento de datos.
- Un sistema de control y monitoreo que incluye un sistema de control y monitoreo y un sistema de procesamiento de datos.
- Un sistema de almacenamiento y recuperación de datos que incluye un sistema de almacenamiento y recuperación de datos y un sistema de procesamiento de datos.
- Un sistema de impresión y presentación de resultados que incluye un sistema de impresión y presentación de resultados y un sistema de procesamiento de datos.

CONCLUSIONES LITERARIAS DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

En conclusión, se han obtenido los siguientes resultados:

1. Se ha establecido una metodología para la realización de la investigación científica, que incluye la definición de los objetivos de la investigación, la formulación de las hipótesis, la realización de los experimentos, la interpretación de los resultados y la formulación de las conclusiones.

CONCLUSIONES LITERARIAS DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

2. Se ha establecido una metodología para la realización de la investigación científica, que incluye la definición de los objetivos de la investigación, la formulación de las hipótesis, la realización de los experimentos, la interpretación de los resultados y la formulación de las conclusiones.

3. Se ha establecido una metodología para la realización de la investigación científica, que incluye la definición de los objetivos de la investigación, la formulación de las hipótesis, la realización de los experimentos, la interpretación de los resultados y la formulación de las conclusiones.

4. Se ha establecido una metodología para la realización de la investigación científica, que incluye la definición de los objetivos de la investigación, la formulación de las hipótesis, la realización de los experimentos, la interpretación de los resultados y la formulación de las conclusiones.

El doctor Carlos Daniel Valcárcel, especializado en el estudio de los movimientos ideológicos en el siglo XVIII; el doctor Fernando Tola, profesor de Lingüística, ahora residente en la India; y el doctor Gustavo Saco, profesor de Filosofía de la Ciencia y Psicología Social, participaron en un coloquio en el que analizaron diversos aspectos derivados de las consecuencias de la unilateralidad científica.

Consecuencias históricas de la unilateralidad científica

EL PROBLEMA

En el mundo contemporáneo occidental y sus epígonos es notoria la diferencia entre el poder externo del hombre y su debilidad interior. ¿Cuál es la razón de este acusado desnivel óntico?

I^a Razón: Decadencia. Rechazo y Reenfoque.

¿Se debe a una decadencia de la raza humana, gastada por el incesante devenir histórico?. Esta posición, razonable a primera vista, es más bien que una razón general, una impresión subjetivo-genérica de perspectiva europea. Con el declive del imperialismo europeo, de su dominio colonial y las quebrantadoras guerras de este siglo, aparece una pesimista calificación del hombre dominante en función de aquel debilitamiento colonial contemporáneo. Pero, ¿tiene este pesimismo una razonable base genérica? Aparte de la precedente pregunta y refutación, cabe un reenfoque.

II^a Razón: Influencia Socialista disolvente de individualidades poderosas. Refutación.

¿Es consecuencia de doctrinas sociales, que han ido en contra de una antigua manera de formación personal, a base de autoes-

fuerzo?. Esta posición efectista es arcaica y representa desconocimiento de la vida funcional del hombre, sumergido siempre en concretas estructuras supraindividuales.

III^a Razón: Debilitamiento de la vivencia de valor por la mecanización. Refutación. Y pregunta sobre la posible oposición dual.

¿Es un debilitamiento de la vivencia de ciertos valores, arras-trado por una creciente mecanización? Tal planteamiento, a mi parecer, pone lo secundario como fundamental en la califi-cación humana, necesitada siempre de dispositivos auxiliares pa-ra un desarrollo total de su compleja personalidad. Aquí cabe interrogarse, si el incremento de la mecanización va natural-mente, en detrimento de la vivencia valorativa y viceversa.

Creo en general, que las variadas respuestas a la interroga-ción inicial, nacen de un deficiente planteamiento, cargado de factores arcaizantes.

Predominio axiológico en la Historia.

Para contestar a la interrogación inicial, me permito recor-dar que cada época histórica tiene una predominante vivencia axiológica, típica de un determinado lapso histórico. Grecia mues-tra el predominio del valor estético; la Edad Media, el del valor religioso. Dentro de esta perspectiva, creo que lo que caracteriza la multiplicidad de nuestra vida contemporánea es el predominio de la Ciencia, del conocimiento positivo de los fenómenos, de la verdad.

Refutación de “Ciencia natural” como sinónimo de Ciencia.

Las consecuencias prácticas de la Ciencia aplicada al conoci-miento de los fenómenos naturales, le trajo un prestigio omní-modo, en función del principio de Causalidad (punto de partida de otra futura ponencia), llevando a considerar el concepto ge-nérico de *Ciencia* como equivalente a *Ciencia natural*. En reali-dad se tomaba la parte por el todo. Este proceso histórico se ex-plica, recordando que tanto en lo individual como en lo colectivo,

el hombre tiene primero un conocimiento de lo que no es él, y después, en una posterior etapa de maduración, se interesa por conocer lo propio, autoconocimiento individual o social. También el hecho de su rigor objetivo y de su continuidad cronológica, puede explicar su prestigio.

Teoría naturalista y su paso al campo antropológico.

Pero la omnímoda ciencia naturalista conforme avanzó y parecía dominar en absoluto, fue dejando ver oquedades e insuficiencias. Comenzó entonces a desarrollarse una actividad científica aplicada al campo de los fenómenos privativos del hombre, genuinamente humanos. Al comienzo se trasladó el *principio* y el *método* naturalista al nuevo campo cognoscitivo, y floreció el naturalismo antropológico. Pero como se trataba del *conocimiento*, donde la materia de éste influye, exigiendo elementos teoréticos apropiados, apareció esa crisis. El conocimiento naturalista exigió elementos teóricos *ad hoc*; éstos habían sido transitoriamente prestados para un conocimiento no ya de fenómenos naturales sino humanos, y a poco aparecían obstáculos insoslayables nacidos de esta situación.

Necesidad del principio teleológico.

Aparece entonces la necesidad apodíctica de aplicar otro Principio adecuado al conocimiento de los fenómenos humanos: el principio Teleológico o Finalista (cuya exposición contrapuesta al de Causalidad, será materia de otra intervención distinta). Recordamos de paso, que los fenómenos privativos del hombre están caracterizados por presentar yacente una constante finalidad, una meta, salvo excepciones de anormalidad. Pero la grandeza y la limitación del principio finalista está en que no puede ser aplicado sino al exclusivo campo del hombre. Este solamente puede conocer sus propias finalidades, en función del método de Comprensión, método de validez objetiva, (como se demostrará asimismo en ocasión distinta). Aquí el conocimiento brota de observar, experimentar y verificar, *comprender* y explicar. Hay un momento de interiorización, que por principio está negado al fenómeno natural. El conocimiento auténtico de lo humano depende de este sencillo artificio, es decir que el conocimiento naturalista es más simple que el conocimiento antropológico. En una meditación genérica acerca del hombre, el conocimiento naturalista tiene importancia para elevar el nivel interior del hombre.

Camino metódico de las ciencias antropológicas.

Hay que diferenciar entre el planteamiento diferente de los conocimientos naturalista y antropológico, su desarrollo y repercusión actual, y una meditación sobre las consecuencias humanas de la ciencia acerca de la naturaleza.

Ahora bien, me parece que el actual desnivel que se descubre entre el poder externo del hombre y su debilidad interior, entre su madurez externa y su inmadurez interna, es consecuencia de haber predominado la ciencia naturalista y haber existido una miopía cognoscitivo-antropológica. Nuestro gran problema contemporáneo es el de nivelar ambos campos de conocimiento. Signo de nuestra época debe ser un incremento del conocimiento del hombre, a ritmo que vaya acortando distancias, descontando ventajas amplias sacadas por la ciencia que estudia los fenómenos naturales. El mantenimiento del ritmo imperante podría conducir a un suicidio colectivo, por el sin-sentido que representa el exagerado predominio de la ciencia naturalista sobre la ciencia antropológica.

INTERVENCION DEL Dr. GUSTAVO SACO

Indudablemente que las asombrosas consecuencias prácticas de las ciencias naturales han contribuído a darles ese realce exclusivo; pero hay otras circunstancias que también han contribuído a ello. Tenemos así la precisión de la terminología, definiciones, conceptos etc. de esas ciencias; las deducciones lógicamente rigurosas de sus raciocinios, o sea una serie de cualidades que toda disciplina necesita para elevarse a un nivel intelectualmente superior.

A darles a las ciencias naturales el realce que tienen, contribuye también el hecho de que en ellas hay un progreso efectivo, pues los aportes o adelantos de cada generación de científicos sirven a los de la generación siguiente, que puede iniciar sus investigaciones en el punto en que los de la generación anterior las dejaron. En las ciencias humanas no tenemos lo mismo.

Ante todo, estas ciencias no han alcanzado y parece que les será difícil, sino imposible, alcanzar la misma precisión y el rigor lógico de que gozan las ciencias naturales. Tal vez eso se deba a que tienen que trabajar, sobre todo con una materia flúida e inconsistente como son, por un lado, las emociones, pasiones, sen-

timientos y vivencias humanas, y, por otro lado, las manifestaciones sociales apoyadas en esos sentimientos y vivencias.

Por otro lado, no encontramos en las ciencias humanas esa colaboración, entre sí, de las generaciones de estudiosos. Se tiene la impresión que los problemas, que esas ciencias se plantean, deben, cada uno, ser repetidamente planteado y resuelto, en forma nueva, por cada generación, y que los resultados de una generación en muy poco sirven a la generación siguiente.

Creemos que es un error el querer colocar a las ciencias humanas y a las naturales en un mismo plano, para compararlas y para juzgarlas con los mismos criterios de valor. En nuestra opinión, son cosas distintas y heterogéneas, no solamente por los diversos métodos que unas y otras aplican o deben aplicar, conforme lo expone el ponente, sino también por lo expuesto en los párrafos, que preceden, y por los objetos, de naturaleza tan distinta y heterogénea, a que se aplican y con los cuales trabajan.

Entonces no se puede aceptar que se coloque a las ciencias humanas al lado de las ciencias naturales y bajo un concepto general de "Ciencias", no solamente porque su diferencia intrínseca y heterogeneidad, lógicamente, no lo permiten, sino también porque ese concepto general de "Ciencia" ha sacado sus rasgos típicos de las ciencias naturales. Y mas bien habría que considerar a las ciencias humanas como una actividad tan independiente de las ciencias naturales y del concepto de Ciencia, como lo es por ejemplo, la actividad artística, con sus métodos, objeto, fines propios y *sui generis*, que deberían ser investigados y fijados.

RESPUESTA DEL Dr. C. D. VALCARCEL

Cierto es que el predominio de las Ciencias Naturales no puede ser explicado, únicamente, por sus consecuencias prácticas, sino también por los otros factores citados. Pero la discontinuidad y otros defectos ya señalados, se explican por el corto lapso de vigencia que tienen las Ciencias Antropológicas. En su etapa inicial, tuvieron análogos defectos las Ciencias Naturales. No es un error colocar en un mismo plano a las ciencias naturales y a las antropológicas, pues ambas son *ciencias*, es decir constituyen partes de un mismo género. Sus diferentes matices no pueden llevar nunca a considerarlas cosa distinta como sería, por ejemplo, la actividad artística. Se completa el campo de la realidad científica tradicional, explorando, además del mundo físico, el campo del hombre, ya que hombre y naturaleza son correlatos de una sola y única realidad, estructural e indivisa, que puede y

debe ser cognoscitivamente explorada. Descúbrense *constantes* tanto en la naturaleza como en el hombre, es decir existe una necesaria base para la enunciación científica. La *Ciencia* en su sentido lato, con universalidad y necesidad, está constituida por estos dos campos científicos complementarios: el de la naturaleza y el del hombre, campos cuya equiparidad crearía precisamente en el mundo actual, un clima más "humano" para el hombre.

INTERVENCION DEL Dr. FERNANDO TOLA

Las Ciencias Naturales progresan más rápida y efectivamente que el hombre, porque éste tropieza en ese progreso con una serie de poderosos obstáculos. Ante todo en el hombre domina el egoísmo y la búsqueda del placer. Todo progreso significa un sacrificio de ambos, y como el individuo no está dispuesto a numerosos sacrificios, su progreso es lento. Además, ciertos instintos negativos, como la agresividad por ejemplo, son sumamente tenaces. Viven muchas veces adormecidos pero no eliminados.

Por otro lado, la educación dirigida al progreso interno, dentro de una sociedad alimentada por el egoísmo y el hedonismo, no está impartida en forma general. Un poco de instrucción práctica, dada por lo general, es insuficiente para un efectivo progreso espiritual.

A la causa que señala el ponente hay que añadir las indicadas, porque la complejidad de los fenómenos humanos no admiten como explicación una sola circunstancia sino varias.

RESPUESTA DEL Dr. C. D. VALCARCEL.

Admito doctrinariamente un pluralismo de factores fundamentales —eliminando el simplismo monista— para explicar todo fenómeno humano. Por esto, se debe tener en cuenta las otras causas señaladas en la observación precedente. Pero me interesa, desde un punto de vista específicamente cognoscitivo, indicar el factor predominante —no único— para explicar el desnivel que diviso en la personalidad del hombre contemporáneo del círculo de cultura europeo —y epígonos—, sin extenderlo metódicamente al hombre en general.

El vate Pedro Gori nació en la ciudad de Iquitos el 26 de agosto de 1934. En Lima terminó sus estudios primarios y secundarios. En 1956 ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Viajó en 1962 a Europa becado por el gobierno francés para seguir estudios especializados de Historia del Arte. En abril de 1964 retornó al Perú. Es autor de los poemarios "Poesía de emergencia" (1961) y "En la Lejanía más honda" (1964).

Poemas

EL VENDEDOR DE LAS CUATRO ESTACIONES

Hace algunos años
a las afueras de París
volaba un gentío de palomas.

El aroma del bosque
frondoso.

La soledad andaba sola,
el recuerdo la miraba
desde la hierba y los colores.

En Ginebra, en Bremen, en Francia,
por toda Europa,
siempre encontré
aquel gentío de palomas,
vibrando
como un símbolo viviente
de la paz.

Hace algunos años sola - mente
caminaba
por aquel bosque
en las afueras de París.

Llovía ...
sería noviembre tal vez.
No sé.

AMOR EN LA CALLE

Es este otoño
 muriéndose de colores,
 es esta tarde en que me dan
 las tres de la mañana
 por una calle de París,
 es esta lluvia,
 esta puerta de hotel vallejano,
 este noviembre hecho canción
 entre las hojas y el recuerdo
 los que me dicen
 que tú no estás definitivamente.

Tú...
 la de la sandalia roja
 que pisaba la hierba.

AMOR OTRA VEZ, QUE EXTRAÑO ERES

Amor
 dialéctico de fondo y contenido;
 yo te amo en las hojas,
 en el agua remansada
 donde se miran tus ojos,
 en la luz
 y en los colores
 que vuelan sobre esta calle
 de verano.

Yo te amo... en las cosas,
 y si no rieras como ríes
 cuando tu boca besa el viento
 o cuando me miras,
 yo no te amara
 maravillosa e ignorante
 imperialista.

LA ALEGRIA DE VIVIR

Si por haber nacido
y por derecho
no se nos niegue la luz del día;
si por haber nacido
y por derecho
tengamos casa, pan, educación,
vestidos y transporte
para viajar... también al infinito;
y si por haber nacido
y por derecho
tenemos que planificarlo todo,
verán lo que es la alegría.
No podrán acusarnos
los que vendrán,
como nosotros señalamos
a los que nos antecedieron:
ruines y egoístas
viviendo a dentelladas
en la lucha por la existencia;
no podrán acusarnos
en la lucha por implantar
la alegría de vivir.

CARTA A UNA MUCHACHA

Setiembre trae
los paraguas rojos de otoño:
enamorados que van
bajo la lluvia.

Amor mío,
la Belleza siempre existió,
el Arte es creación del hombre
y el Hombre
la materia que ha cobrado conciencia
de su existencia.

Amor mío,
una nebulosa
siempre fue bella
y llueve
en la terraza donde estoy.

Llueve a cántaros
como dice mi madre.

COMO DOS Y DOS SON CUATRO

Yo sí puedo hablar
de las ramas y los árboles,
de la luz en los colores,
de tu amor en el arco iris;
Yo sí puedo hablar
de la verdad.

Y aquí no hay tu verdad
y mi verdad,
¡no señor!

La verdad es una
tan clara y maravillosa
como el agua que riega
la hierba de los campos:
si un hombre explota
y otro se deja explotar,
es porque uno tiene en sus manos
los instrumentos de producción
y el otro ante sus ojos
el fantasma del hambre y de la muerte.

TU NO ERES LA DE LUXEMBURGO A ROBINSON

Tú no eres la sombra que vi aquella tarde
deslizándose entre la luz de los árboles en el parque de Sceaux,
ni la muchacha que me llevó pisando la nieve
hasta la estación del tren.

Tú no eres la otra del poeta errante con el que no tuviste
aquella fiesta de amor,
ni el camino perdido que se extiende sin huellas
por las tundras del recuerdo.

Eres la oca salvaje que duerme sobre la hierba
sin importarle la lluvia del otoño.

Eres hermosa como el sonido de esa lluvia
que cae sobre los colores delirantes;

eres ese sueño que nunca he soñado o que tal vez sueño sin saberlo
y sin poderlo atrapar;
eres más limpia y sutil que "la luz que desflora
la sombra del follaje";
eres, mil veces eres lo que nunca he comprendido qué es
caminando por esas calles que no recuerdo dónde iban a
(parar.

Calles que sostuvieron pasos de Pasteur, Engels, Marx, Vallejo y
(los clochards
que tumbados en las veredas de invierno mendigan
en las ventanillas del Metro de París
el aire caliente para poder sobrevivir a la noche negra y
(helada.

Así aferrado te presiento también para vivir.

No sé dónde andas, ni qué minutos dan las horas del reloj
que llevo en el brazo:
automático, super-antichoc y calendario
para no extraviarne en la maraña de los días.

Tú dirás que miento, que no sé quién eres y te aguardo...
línea de mujer que fraguaron al rojo los abismos de mi
(sueño.

Línea de Sceaux, Luxemburgo-Robinson, 1963.

Profesor de Literatura en la Facultad de Letras de la U.N.M.S.M. Willy Pinto Gamboa, es además autor de "Contribución de la Bibliografía de la Literatura Peruana en la Prensa Española" y del "Epistolario de Rubén Darío con escritores peruanos".

César Vallejo en España

El presente trabajo es una contribución a la bibliografía sobre el poeta César Vallejo y sobre su obra literaria. Esta labor se circunscribe al tiempo de la estada del poeta en España y a las publicaciones de entonces.

El itinerario de España es importante en su vida y en su obra. Visitada varias veces por el autor de *Los heraldos negros*, allí publicará la segunda edición de *Trilce* con prólogo de José Bergamín, en 1930; *El Tungsteno*, "la novela antiimperialista" y, *Rusia en 1931, Reflexiones al pie del Kremlin*, "crónicas sobre Rusia", en 1931. Escribe el cuento *Paco Yunque* y los dramas *Mampar* y *Lock Out*, asimismo, la contienda ibérica vivida intensamente por el poeta le proporcionará la temática para su poemario *España, aparta de mí este cáliz*.

He revisado las publicaciones que se encuentran en la "Hemeroteca Municipal de Madrid" y una parte de las que se encuentran en la "Biblioteca del Ateneo". Las publicaciones que corresponden al año 1937, último viaje del poeta, son muy difíciles de ubicar en un solo lugar, debido a los percances de la Guerra Civil Española (1936-1939). En esos años las ediciones fueron prolíficas y variadas en casi todas las ciudades españolas tales como Madrid, Bilbao, Valencia, Barcelona, etc. y aún en lejanos villorrios donde surgieron pequeños núcleos poéticos.

Entre las revistas y diarios de la época se encuentran los siguientes: *Almanaque de los amigos de Menéndez Pelayo*, *Almanaque Ilustrado Hispanoamericano*, *Azor*, *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, *Crónica Cervantina*, *Eco*, *Índice Literario*, *Nos*, *La Revista*, *Vida Literaria*, *El Mono Azul*, *Alfar*, *América*, *Bolívar*, *Octubre*, *A. B. C.*, *El Heraldo*, *El Imparcial*, *El Sol*, *La Voz*, *Ahora*, *Estampa*, etc.

Son importantes como obras de consulta los estudios bibliográficos: *Catálogo de publicaciones periódicas* de Don Florentino Zamora (Madrid, 1952) y, *Bibliografía de la Literatura Española* de Don José Simón Díaz (Madrid, 1963).

Debo agradecer en España a Don J. Ibáñez Cerdá y de manera especial a Don Eulogio Varela Hervias antiguo maestro y director de la "Hemeroteca Municipal de Madrid" quien en todo momento facilitó personalmente mis investigaciones no solamente en la Hemeroteca si no en la ciudad de Madrid. En el Perú, el

agradecimiento a mi maestro Luis Alberto Sánchez por la entrega de su esquema bibliográfico sobre autores y publicaciones, que sirvió de base para mis indagaciones en bibliotecas y repositorios españoles sobre este tema.

BIBLIOGRAFIA SOBRE CESAR VALLEJO

Una de las primeras noticias que se tiene de César Vallejo en España se debe a una crítica sobre *El libro de la nave dorada* y *Los heraldos negros*, escrita por Luis Astrana Marín en el diario *El Imparcial* y comentada risueñamente por el autor peruano en su crónica "Entre Francia y España".¹ Es interesante el artículo del crítico español porque guarda concomitancia en la incomprensión, con aquél que escribiera Clemente Palma en la revista *Variedades*.²

LOS NUEVOS VATES DE ALLA

Se renuevan las cosas. La luz nos viene de América. Los poetas del otro mundo se disponen, como nuevos Argensolas, a doctrinar en su ritmo a las generaciones castellanas. ¿Conocen ustedes a D. Alcides Spelucin?³ ¿No lo han oido nombrar nunca? Pues desde hoy en adelante conviene que retenga en la memoria el preclaro nominativo del ruiseñor. Don Alcides Spelucín es un poeta del Perú, de Trujillo o de por allí al lado: un poeta mayúsculo y sinderético que dará ciento y raya a todos los cis-

1 César Vallejo. *Artículos Olvidados*. Prólogo de Luis Alberto Sánchez, Asociación por la Libertad de la Cultura, Lima, 1960, pág. 61.

"Hace algunos meses en Paris, me divirtía leyendo un artículo de Astrana Marín en *El Imparcial* de Madrid, relativo a mi obra literaria. El ilustre crítico español, a quien, dicho sea de paso, no tengo el honor de conocer de vista, iniciaba su artículo con esta salutación: "Se renuevan las cosas. La luz nos viene de América. Los poetas del otro mundo se disponen a adoctrinar en su ritmo a las generaciones castellanas...". Diríase una entrada a Jerusalén, entre palmas y hosannas, ya, desde algunos años, Astrana Marín saludaba la presencia de Vicente Huidobro en Madrid, en tono parecido. Sólo que, —y este era el motivo de mi hilaridad—, al revés de lo que cree el señor Astrana Marín, yo no he puesto aún pie en la Villa y Corte. De España apenas he conocido hasta ahora, la verde y horaciana Santander".

2 Correo Franco. Señor C. A. V. - Trujillo. En: "Variedades". Año XIII, N° 499. Lima, 22 de setiembre de 1917.

"Señor C. A. V. - Trujillo. También es usted de los que vienen con la tonada de que aquí estimulamos a todos los que tocan de afición la guitarra lírica, o sea a los jóvenes a quienes les da el naípe por escribir tonterías poéticas más o menos desafinadas o cursis. Y la tal tonada le da margen para no poner en duda que hemos de publicar su adefesio. Nos remite Ud. un soneto titulado, "El poeta a su amada"; que en verdad lo acredita a usted para el acordeón o la ocarina más que para la poesía.

Amada en esta noche tú te has crucificado

Sobre los dos maderos curvados de mis besos.

Amada: y tú me has dicho que Jesús ha llorado

y que hay un viernes santo más dulce que mis besos.

¿A qué diablos llama usted los maderos curvados de sus besos? ¿Cómo hay que entender eso de la crucifixión? ¿Qué tiene que hacer Jesús en esas burradas más o menos infectas?... Hasta el momento de largar al canasto su mamarracho, no tenemos de usted otra idea sino la de deshonra de la colectividad trujillana, y de que si se descubriera su nombre, el vecindario le echaría lazo y lo amarraría en calidad de durmiente en la línea de ferrocarril a Malabriga.

3 Alcides Spelucín. - Poeta y escritor, Doctor en Filosofía y Letras, nació en Trujillo en 1897. Fundó y dirigió el diario *El Norte* de su ciudad natal (1922-1933). Obras: *El Libro de la Nave Dorada* (1926) y, el poemario no editado *Las Paralelas Sedientas*.

nes, águilas, cóndores u otros pajarracos de los de a ras de tierra o de los que se ciernen sobre la alta cordillera de los Andes.

Ha caído en nuestras manos una hermosa composición suya encaminada a cantar los barcos que zarpan en la tarde, que dice:

“Fletados de crepúsculo, de los muelles de Oriente
zarpan a la hora sexta muchos barcos divinos...
se van en tehoría, meditativamente
como un éxodo de pájaros marinos”.

¡Se van en tehoría! y se llevan por delante la h y todo.

¡Se van meditativamente. Unos barcos que piensan, llevándose la h y zarpan en Tehoría ¡en qué pueden ir meditando si no en chocar con esa hache en algún escollo? Pues lo de fletado de crepúsculo es como para provocar el alza de los fletes! lástima que D. Alcides Spelucín no nos aclare qué barcos divinos son esos. Pero ya entendemos al ver que se marcharan como un éxodo blanco (que debe ser un admirable éxodo) de pájaros marinos. Y sí zarpan evidentemente a la hora sexta ¡cómo es que se van en tehoría?

Don Alcides merece tratamiento de vate genihal.

Otro no menos ilustre, que se firma tal César A. Vallejo llega también de tierras americanas en volumen que intitula *Los heraldos negros*.⁴ Ese César ha creído que venir a España, ver y vencer sería todo uno.

Veamos qué son los heraldos negros. No debe de ser grano de anís. Pero el cantor no lo sabe con certeza. Quizás lo vislumbre en tehoría, como su compañero el de Trujillo. En la práctica escribe que hay golpes en la vida tan fuertes

“... como si ante ellos
la resaca de todo lo sufrido
se empozara en el alma...”

Y que son pocos. Y que... Pero el poeta sigue ignorando y exclama a cada momento “Yo no sé” “Yo no sé”. Y si él no lo sabe, que los escribe ¿quién va a saberlo? Ya advierte en la anotada: Qui potest capere, capiat. Más ¿cómo vamos a poder, si él no nos ilumina?

Dice, pues, que son pocos; pero que son. E insinúa por fin, que quizás sean los potros de bárbaros Atilas (¡Quién iba a pensar en ellos!) o los heraldos negros que nos manda la muerte. Eso ya es otra cosa.

He aquí tenemos a los heraldos, a los golpes fuertes de la vida. En seguida nos dirá que son:

“Son las caídas hondas de los Cristos del alma
de alguna fe adorable que el destino blasfema”.

Todo lo cual no es nada. Simple tehoría. Lo maravilloso es lo que sigue, el enigma descifrado:

⁴ Los heraldos negros (Poemas). Lima, 1918, 153 págs.

“Esos golpes sangrientos son las crepitaciones de algún pan que en la puerta del horno se nos quema”.

¡Lo sospechaba nadie? Un poeta metido a panadero, a quien se le quema el pan en la puerta del horno no se le ve todos los días. Ni esas crepitaciones de algún pan se oyeron nunca sobre vivos y muertos. ¡Muy bien!. La cuestión es ser original, huir de tópicos y frases de segunda mano. Aprenda eso señor Balbontín⁵ o como se nombre, que habla de Cristo y de Marx y de otras antiguallas, sin advertir que ya Marx anda de capa caída.

El verdadero pan lo trae en las alforjas don César Vallejo. Eso es meterse en harina: eso es pan tostado, puesto que se quema en la puerta del horno. Lo otro son tortas y pan pintado o cuanto más pan de gluten.

Y para que no crean que escribir de otro modo es buscar pan de trástrigo, el señor Vallejo, al concluir su poema

“vuelve los ojos locos y todo lo vivido
se empoza, como un charco de culpa, en la mirada”.

Y ¿cómo no?. Los escasamente entendidos objetarán que los pozos nada tienen que ver con los charcos. Eso ya lo sabe el poeta ¿charcos de culpa que se empozan en la mirada?. Fácil es de atisbar que en vez de pozos se trata de pozuelos. Y nadie piense que, pues dice que tiene los ojos locos, es que todo lo vivido ha sido, en Ciempozuelos. Chiste malo; evidentemente malo. Por que a lo que se tiende es al cultivo de la imagen, a la delicadeza de la expresión, a lo raro y no sorprendido antes por ninguno, como en la poesía “Nervazón de angustia” donde escribe:

“Son las ocho de la mañana en crema brujo...
Hay frío... Un perro pasa royendo el hueso de otro
perro que fue...”

(¡A otro perro con ese hueso!)

“... Y empieza a llorar en mis nervios
un fósforo que en cápsulas de silencio apagué...”

¡Jesús! lindos, lindos epítetos! una hora en crema brujo? Sí, señor, metáfora escogida. Y no pasa nada. Digo a excepción de ese perro royendo a otro los zancajos. Cuando el fósforo que lleva en los nervios el poeta y que lo apaga en cápsulas de silencio, no es para soliviantarse. Cosas más sorprendentes nos brinda Vallejo:

“Y en mi alma hereje canta su dulce fiesta asiática
un dionisíaco hastío de café...”

¡Qué ha de cantar! pero es lo mismo. Luego escribe otro poe-

⁵ José Antonio Balbontín. Abogado, escritor y poeta español. Diputado en las constituyentes de 1931, posteriormente se incorporó al Partido de Izquierda Republicana de Don Manuel Azaña; gozó de popularidad por sus intervenciones parlamentarias. En 1953 publicó en México *La España de mi experiencia*. Vive expatriado en Londres.

ma que llama "Avestruz" finamente sentida, como no podía menos de suceder y a poco trecho exclama extasiado:

"El hospicio es bonito; aquí no más..."

Mas no se introduce en él sino que sigue adelante y al contemplar unas lilas dice de ellas que son "las mostazas del cementerio" y a continuación:

"¡Ya no debe estar tan bien;
avanza, avanza de pie".

Aváncelo, pero de ninguna manera para aplicárselo al *vate*, sino a quienes no se deleitan con exquisitezcos como las de cierta composición dedicada al verano.

"Verano.... Y pasarán por mis balcones
como un Obispo triste..."

Aquí está dicho todo. Y es cuanto puede dar de sí la inspiración.

"Verano, ya me voy. Allá en Septiembre
tengo una rosa que te encargo mucho".

Pues, de verano, Felicidades. Vaya usted con Dios, Dios le ampare, hermano poeta. Dios le conserve el seso. Y recuerdos a esa rosa, a esa Rosita... que ya estamos en Septiembre. Hasta luego. Me despido en teoría. Me voy en los barcos divinos del Sr. Spelucín.

(Luis Astrana Marín. **Los nuevos vates de allá**. Crítica literaria. En: "El Imparcial". Pág. 5. Madrid, 20 de septiembre de 1925).

A fines de 1926 Ernesto Giménez Caballero daba noticias sobre la aparición de **Favorables París Poema**,⁶ revista literaria publicada por César Vallejo y Juan Larrea.

En el mes de noviembre de 1930 se publica el prólogo de José Bergamín a la segunda edición de **Trilce**, en la revista **Bolívar**⁷ que era dirigida por Pablo Abril de Vivero

El poeta mejicano Jaime Torres Bodet en los primeros días de enero de 1930, se ocupaba de la reedición de **Trilce**, en un resumen sobre el desarrollo de actividades literarias hispanoamericanas; en **La Gaceta Literaria**.⁸ Ese mismo mes **El Heraldo** publica una entrevista al poeta César Vallejo firmada por César González Ruano.

Sobre esta "interview", hace algunos meses el poeta Pablo Abril de Vivero me ha relatado la siguiente anécdota: Despues de muchos años regresaba nuevamente a España. Una madrugada tomó el tren que iba de Madrid a Andalucía: La oscuridad im-

⁶ Revista Literaria. En: "Revista de las Españas", pág. 235. Madrid, octubre-diciembre de 1926.

⁷ Vallejo y su libro "Trilce". En: "Bolívar", pág. 5. Madrid, noviembre de 1930.

⁸ Las letras hispanoamericanas en 1930. En: "La Gaceta Literaria", pág. 6. Madrid, 1º de enero de 1931.

posibilitaba en el camarote el reconocimiento de los rostros. Cuando aclaró el día, se encontró frente al escritor González Ruano quien viajaba hacia el mismo destino. En su poder tenía las pruebas de "galera" de un libro escrito sobre los literatos hispanoamericanos que había conocido en España. Revisándolos Pablo Abril de Vivero se sorprendió de que no estuviese incluido César Vallejo. Hicieron reminiscencias. El escritor español había olvidado por completo su entrevista con el autor de *Trilce*. Habían transcurrido cerca de veinticinco años. De tal manera que la semblanza que aparece en su obra *Veintidós retratos de escritores hispanoamericanos*⁹ se debe mucho a la "memoria" de Pablo Abril de Vivero.

LOS AMERICANOS DE PARIS

El poeta César Vallejo, en Madrid. *Trilce*, el libro para el que hizo falta inventar la palabra de su título.

Alguna vez escribiré un libro con el título de "Jefes de andenes", para acusar recibo de todos los grandes, pequeños y medianos hombres a l'Espagne. En estos días dos poetas: después de Vicente Huidobro, que quedó reseñado en nuestro Heraldo, César Vallejo, peruano de raza, que ha pasado por París. Tenía viva curiosidad por conocerle a este César Vallejo. "Ciap" ha lanzado hace poco una reedición de *Trilce*, su libro de poemas, que ya es famoso en los nuevos decamerones — y he aquí que se produce el milagro kilométrico, porque el viaje de un poeta siempre tiene mucho de milagro y lo anuncian en las ciudades los cambios de temperatura, por consonancia con la Literatura ¡conmovedor! — Ha llegado el indefinible Vallejo. Yo recuerdo unas palabras del nuevo libertador de América, Carlos Mariátegui, que nos explicaba cómo el ultraísmo, el creacionismo, el surrealismo y todos los "ismos" son elementos anteriores en él, dentro del panorama de su sueño; elementos, en suma, que no permiten tampoco catalogarle en ninguna escuela. Así lo creo yo también. Asombra su autotomismo y los lejanísimos mares, las remotas palabras que le sirven a este hombre desinteresado de partidos político-literarios para construir su poema con el mismo sentido personal y directo que las flores producen su olor. César Vallejo aprisiona en *Trilce* la precisión como principal elemento poético, sus versos me dieron, cuando le conocí, la impresión de una angustia sin la cual no

9 César González Ruano. *Veintidós retratos de escritores hispanoamericanos*. Madrid. Ed. Cultura Hispánica, 1952, pp. 115-117.

"Con César Vallejo, a quién conocí en 1930 en Madrid, me ocurre algo muy curioso: que recuerdan más la breve relación que tuve con él amigos comunes, que yo mismo. A mí, César Vallejo se me ha ido borrando, al punto de que si no hubiera testimonios tan claros como un artículo que publiqué sobre él en "Heraldo de Madrid" (parece que el primero que se hizo sobre este importante y raro poeta peruano en España) y el testimonio de Pablo Abril de Vivero, que recientemente me habló de una visita que Vallejo me hiciera para darme las gracias por los elogios que hice entonces de él como poeta, creería que no lo había conocido nunca. Parece ser que Vallejo que tendría entonces treinta y siete años, vino varias veces para verme al café "Recoletos". Esforzando mucho el nervio de la memoria, logró recordarme de un hombre delgado y fino, que estaba equidistante, en cuanto a parecido físico, entre Beethoven y Juan Belmonte . . .".

concibo al verdadero poeta. Su desgarramiento por conseguir la verdad —su verdad— me parece terrible.

A otra cosa y otra cosa: la gracia de su cultura. Desde la primera poesía comprendí que no era el montañés peruano que me querían presentar algunos, creyendo favorecerle con la simulación de un poeta adánico, cazado en lazo de auroras en las serranías donde él comía soles, ignorando que sus zapatos eran de charol. No, no, ¡No! Yo veía en él las conchas convertidas en la mermelada del hombre de los grandes hoteles de la tierra que se ve que Lima no tiene nada que ver con la Luna de Montparnase. Un hombre, en fin, que sabía pelar la naranja de sus versos sin poner los dedos en ella.

He aquí que ahora traído por el gran Pablo Abril de Vivero, el fundador de "Bolívar" el excelente escritor, a cuya labor americana en España se debe mucho más de lo que se aprecia, que tengo frente a mí a César Vallejo ¿cómo es César Vallejo?.

Duros y picados soles le han acuchillado el rostro hasta dejarlo así: Finamente racial como el de un caballerito criollo del Virreynato que con espuelas de plata fuera capaz de hacer correr el caballo de Juanita y espantarle en Rívoli. Mazos de pensamiento sacaron su frente y hundieron sus ojos a los que la noche daba el "koral" de quienes suspiran más hacia dentro que los demás. Este hombre muy moreno, con nariz de boxeador y gomina en el pelo, cuya risa tortura en cicatrices el rostro, habla con la misma precisión que escribe y no os espantará demasiado si os juro que en el café se quita el abrigo y le duerme en la percha.

—César Vallejo ¿a qué viene Ud.?

Pues a tomar café.

—Cómo comenzó Ud. a tomar café en su vida?

Publiqué mi primer libro en Lima. Una recopilación de poemas: **Heraldos negros** fue el año 1918.

—Qué cosas interesantes sucedían en Lima en ese año?

No sé... Yo publicaba mi libro...; por aquí se terminaba la guerra. No sé.

—¿Qué tipo de poesía hizo Ud. en sus **Heraldos negros**?

Podría llamarse poesía modernista. Encajaba, sí, en un modernismo español, en un sentido tradicional con lógicas inscrustaciones de americanismo.

— Recuerda U... ?

—Es Abril quien la recuerda:

¿qué estará haciendo ahora mi andina y dulce Rita,
de junco y capulí.

Ahora que se asfixia Bizancio y que se agita la sangre como flojo coñac dentro de mí?

Lo ha recitado Vallejo mal, muy mal; pero no tan mal que yo no aprecie la excelencias de esta estrofa, que revela —y más si se le mira con el sentido histórico de su fecha— un auténtico y fino poeta. En ella veo que oír dentro...

Veo por de pronto, amigo Vallejo, algo importantísimo en un poeta y sin cuya condición no me interesan ni los poetas ni los periodistas ni las locomotoras: la precisa adjetivación: "flojo coñac".

La precisión —dice Vallejo— me interesa hasta la obsesión. Si Ud. me preguntara cual es mi mayor aspiración en estos momentos no podría decirle más que esto: La eliminación de toda palabra de existencia accesoria. La expresión pura, que hoy mejor que nunca había que buscarla con sustantivos y en los verbos... ¡ya que no se puede renunciar a las palabras!...

—En **Trilce** por ejemplo ¿puede citarme algún verso así?

Vallejo busca en su libro que yo he traído al café, y elige la siguiente:

La creada voz rebélase y no quiere ser malla mi amor.

Los novios sean novios en eternidad, pues no dejéis 1 que resonare al infinito y no dejéis 0 que callara tanto.

Hasta despertar y poner en pie al 1

—Muy bien ¿quiere Ud. decirme por qué se llama su libro **Trilce** y qué quiere decir **Trilce**?

—¡Ah! pues **Trilce** no quiere decir nada. No encontraba en mi afán, ninguna palabra con dignidad de título y entonces la inventé: **Trilce**. ¿No es una palabra hermosa? Pues ya no pensé más: **Trilce**.

—Cuándo llegó Ud. a Europa, a París Vallejo?

En 1923, con **Trilce** publicado el año anterior.

—Ud. no conocía a los modernos poetas franceses?

Ni a uno. El ambiente de Lima era otro. Había alguna curiosidad; pero concretamente yo no me había enterado de muchas cosas.

—¿Cómo pudo Ud. hacer ese libro entonces, ese libro, que, incluso como poesía verbalista, pregonó conocimiento de toda clase?

Me di en él un salto desde **Heraldos negros**. Conocía bien los clásicos castellanos... pero creo, honradamente, que el poeta tiene un sentido histórico del idioma, que a tientas busca con justicia su expresión.

—Qué gente conocía Ud. en París?

Poca. Desde luego no busqué escritores. Despuéé encontré a un chileno, Vicente Huidobro, y a un español Juan Larrea.

(Séame aquí permitido recordar a Juan Larrea, poco o nada conocido de nadie. Gran poeta nuevo. Le conoci en el "Archivo Histórico Nacional" donde era archivero. Un día se despidió, abandonó la carrera y dijo que iba a hacer poesía pura, y se metió en un pueblo peruano, donde, naturalmente no se le había perdido nada. Dos años de soledad, de aislamiento. Nunca quiso publicar sus versos. Un día se cansará definitivamente y diciendo que se va a ser poesía pura llegará al Limbo de los buenos poetas, donde ángeles desplumados tocan violines de suelo ¡gran Larrea!).

—Para terminar, amigo Vallejo, ¿Obras inéditas?

Un drama escénico: **Mampar**. Un nuevo libro de poesía.

—¿Qué título?

Pues... **Instituto central de trabajo**.

(César González Ruano. **César Vallejo en Madrid. Trilce**, el libro para el que hizo inventar la palabra de su título. Los americanos de París. En: "El Heraldo". Pág. 16. Madrid, 27 de enero de 1931).

El mismo año del reportaje al poeta se encuentra en el mes de marzo un anuncio sobre la aparición de la novela **El Tungsteno**.¹⁰ Casi paralelamente a esta nota se hallan en el diario **El Sol** tres avisos sucesivos anunciando la obra **Rusia en 1931**.¹¹

El diario **El Imparcial**, en cuyas páginas Luis Astrana Marín había criticado **Los heraldos negros** en 1926, transcribe en 1931 el capítulo VII: La Literatura. — Una reunión de escritores bolcheviques, del libro de César Vallejo **Rusia en 1931**.¹²

Después de estas noticias periodísticas aparecen en varias publicaciones, críticas sobre la producción vallejiana.

A. Ballesteros de Martos, haciendo hincapié sobre la persuasión y el lenguaje, opinaba: "Su **Rusia en 1931** no nos trae ninguna novedad, fuera del ardor catequizante y polémico de la prosa, constantemente resentida por la prosa francesa".¹³

Gil Benumeya en una crítica sobre la aparición de algunos libros pacifistas, afirmaba: "Este libro es la mejor versión sobre la Rusia actual. El autor de **Rusia en 1931** ha estado en Rusia estudiando por su cuenta; no ha ido en misión oficial, ni en turista, ni en afiliado a ningún grupo político".¹⁴

El comentarista del diario **La Voz** incidía sobre el tema de **Rusia en 1931** con estas palabras "un libro del renombrado poeta

10 **El Tungsteno**. En: "El Sol", pág. 2. Madrid, 31 de marzo de 1931.

11 **Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin**. En: "El Sol", pág. 2. Madrid, 18 de julio de 1931, pág. 2. Madrid, 21 de julio de 1931, pág. 2. Madrid, 23 de julio de 1931.

12 **Rusia en 1931. Una obra de actualidad**. En: "El Imparcial", pág. 6. Madrid, 26 de julio de 1931.

13 **Libros**. En: "El Sol", pág. 2. Madrid, 29 de julio de 1931.

14 **Teoría y práctica del colectivismo**. En: "La Gaceta Literaria", pág. 3. Madrid, 19 de agosto de 1931.

peruano sobre Rusia que arroja mucha luz sobre la incógnita de la sociedad soviética".¹⁵

Xavier Abril apunta estas objeciones sobre **El Tungsteno**, en **El Sol**: "es una obra reveladora de un gran escritor humano que siente el contacto de la lucha social. Si técnicamente la novela no sigue una línea en el tiempo y en el "tono" —desarrollo gradual y natural de su vida— se debe a que ha sido escrita en dos épocas distintas. La primera parte del asunto no está orientada de una manera directa y objetiva porque responde a una sensibilidad psicológica que no se interesaba por el hecho dialéctico, sobre todo, puesto que lo desconocía. Los ambientes están un tanto desmesurados por exceso de dramaticidad lagrimal; porque de esta manera se llenaba una realidad que no podía ser enfocada en sus líneas esenciales y pragmáticas. Esta época coincide con una inquietud literaria humana cristiana, pero no realista y proletaria". Observa Xavier Abril que el estilo proletario es antitético al estilo fatalista, religioso y herético del indígena. Afirmando que para que exista un estilo proletario debe estar movido por intereses íntimos de clase.¹⁶

La Gaceta Literaria inserta un breve artículo sobre el fallo emitido por la "Asociación del mejor libro del mes", recomendando el libro de César Vallejo **Rusia en 1931**.¹⁷

Leopoldo Panero Torbado por su parte, comenta las apreciaciones del poeta en su viaje a Rusia en una reseña a Rusia en 1931, bajo el epígrafe de **Rusia y la imparcialidad**.¹⁸

En 1937 varios intelectuales entre ellos César Vallejo firman una protesta por el proceso a Joaquín García Monge y al escritor Marín Cañas, enjuiciados por haber publicado un artículo de este último en **Repertorio Americano**, —revista fundada y dirigida por García Monge— donde se condenaba la intervención en la guerra civil española.¹⁹ Actitud similar tomada por el escritor peruano en 1933, cuando firma una petición conjunta invocando el indulto de Eudocio Ravines, condenado a muerte por el gobierno del General Luis M. Sánchez Cerro por supuestos delitos políticos.²⁰

César Vallejo muere el quince de abril de mil novecientos treinta y ocho, al mes siguiente María Teresa León publica un artículo sobre la biografía del poeta y sus vinculaciones españolas.²¹ En España se vive el asedio y la defensa de Madrid.

En un artículo que aparece en **El Sol** Pablo de la Fuente recuerda la permanencia de Vallejo en Madrid el año 1931 y, su

- 15 **Movimiento Literario. Revista de libros. Rusia en 1931.** En: "La Voz", pág. 8. Madrid, 3 de agosto de 1931.
- 16 **Libros.** En: "El Sol", pág. 2. Madrid, 18 de agosto de 1931.
- 17 **Asociación del mejor libro del mes.** Fallo del mes de julio de 1931. En: "La Gaceta Literaria", pág. 6. Madrid, 15 de setiembre de 1931.
- 18 **Rusia y la imparcialidad.** En torno a un libro de César Vallejo. En: "El Sol", pág. 2. Madrid, 29 de setiembre de 1931.
- 19 **Una protesta de los escritores y artistas americanos de París.** En: "Aurora". Madrid, 14 de mayo de 1937.
- 20 **Solicitud al gobierno peruano, en favor de un condenado a muerte.** En: "El Sol", pág. 3. Madrid, 8 de enero de 1933.
- 21 **César Vallejo el gran poeta peruano, ¡ha muerto!.** En: "El mono azul". N° 45. Madrid, mayo de 1938.

reencuentro en Berlín y París. Afirma de la Fuente, que encontrándose en París, al poeta se le ofrecieron muchas veces, por intermedio de diplomáticos, "una Cartera, o una Secretaría o la dirección del gran diario gubernamental", pero que él se negó rotundamente a aceptarlo.²²

El último artículo publicado en la península antes de ser liquidada la resistencia republicana es una biografía crítica, sobre la obra del poeta peruano, realizada por el mexicano Andrés Idiárrate. Habla de los libros editados por Vallejo en España: *Trilce* (poemas), *El Tugsteno* (novela), y *Rusia 1931* (reportaje). Idiárrate dice que la última producción: "Los poemas", colección de los que en silencio siguió escribiendo y "Los poemas de la guerra de España", serán una revelación para los hombres libres y sensibles del mundo.²³

En París, Nuestra España. Boletín Semanal del Comité Ibero-American para la defensa de la República Española, publica un número íntegramente dedicado a César Vallejo. La edición consta de las siguientes partes: César Vallejo, 1893-1938 (nota editorial). —Profecía de América, por Juan Larrea.— Notas biográficas.— Poesías: La cena miserable. Los pasos lejanos. Trilce XVIII. Trilce XXIII, Trilce XXXIII. Trilce LXV. La rueda del hambriento. Hoy me gusta la vida mucho menos. Los desgraciados. Pedro Rojas. Invierno en la batalla de Teruel. España, aparta de mí este cáliz. América y la "idea de imperio de Franco". —César Vallejo, por José Carlos Mariátegui.— Prólogo a la segunda edición de *Trilce* por José Bergamin.²⁴

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA OBRA LITERARIA DE CESAR VALLEJO

El primer envío de César Vallejo a una revista literaria es un poema fechado en París en 1923 y publicado en *España*, revista dirigida por Luis Araquistain. *España* tuvo influencia ideológica en el Perú a través de *Nuestra Epoca*, que era escrita por César Ugarte, Félix del Valle, César Falcón, Abraham Valdelomar, José Carlos Mariátegui, César Vallejo, etc.

Hay un lugar que yo me sé
en este mundo, nada menos,
adonde nunca llegaremos.

Donde aun sin nuestro pie
llegase a dar por un instante,
Será, en verdad, como no estarse.

22 Recordando a un amigo muerto. Cómo era César Vallejo. En: "El Sol", pág. 1. Madrid, 25 de setiembre de 1938.

23 César Vallejo. En: "Hora de España". N° XIX, pp. 17-24. Barcelona, 1938.

24 Homenaje pequeño y fervoroso a uno de sus fundadores: César Vallejo. En: "Nuestra España". Boletín semanal del Comité Ibero-American para la defensa de la República Española. N° 70. París, 21 de octubre de 1938.

Es ese un sitio que se ve
a cada rato en esta vida
andando, andando de uno en fila.

Más acá de mí mismo y de
mi par de yemas, lo he entrevisto
Siempre lejos de los destinos
Ya podéis iros a pie
o a puro sentimiento en pelo,
que a él no arriban ni los sellos.

El horizonte color té
se muere por colonizarle
para su gran cualquiera parte.

Más el lugar que yo me sé
en este mundo, nada menos,
hombreado va con los reversos.

—Cerrad aquella puerta que
está entreabierta en las entrañas
de ese espejo. —¿Está?— No, su hermana
—No se puede cerrar. No se
puede llegar nunca a aquel sitio
—do van en rama los pestillos.

Tal es el lugar que yo me sé.

(César Vallejo. (Hay un lugar que yo me sé). En: Revista "España". Madrid, 1923).

Un año después el poeta publica en la revista *Alfar*,²⁵ editada en La Coruña, *Los Caynas*. El cuento tiene fecha en París en febrero de 1924. La misma revista publica una crítica sobre es- cultura y una crítica sobre pintura,²⁶ en noviembre de 1924 y enero de 1926 respectivamente. La última de ellas incluida en *Artículos olvidados*.

SALON DE LAS TULLERIAS DE PARIS

En general, la crítica francesa se ha mostrado satisfecha de las obras del "Salón de las Tullerías", inaugurado el presente año.

Tal lo manifiestan los prolíjos, estudios críticos de Maurice Raynal, André Salmón, Gustave Kan y Valdemar George.

Acaso no les falte razón, si se juzga el éxito de esta exposición por los prestigiosos nombres que firman los envíos, entre los que figuran los más representativos artistas de París, desde Bourdelle en escultura, hasta Van Dongen en pintura, haciendo excepciones de Picasso y Bernard.

²⁵ Los Caynas. En: "Alfar". N° 39, pp. 15-16-17. La Coruña, abril de 1924.

²⁶ Salón de Otoño en París. En: "Alfar", pp. 27-30. La Coruña, 30 de enero de 1926.

A causa del conciliador tono político, con que tratan los críticos franceses ésta, como todas las exposiciones de arte, es difícil hallar en ellos opinión alguna que encierre por su doctrina y significación un valor superior a las cotidianas críticas que vienen haciendo en redor del ambiente artístico actual, manidas consideraciones, lugares comunes; versátiles variaciones sobre los eternos motivos; apreciaciones arbitrarias e injustas; desorientación en una palabra. ¿Es que el estado presente del arte, así lo justifica? ¿O son sus escoliastas los faltos de ponderación y agudeza crítica? Quizás sea esto último. Ahí tenéis, señaladamente los estudios de André Salmón y Gustave Kan. Son minuciosos, extensos, interminables pero faltos, ambos, de una orientación decidida y de un claro criterio artístico. Siquiera, Valdemar George, a pesar de su versatilidad e incoherencia, ofrece un delicioso aspecto pintoresco. Y tiene a veces intuiciones potentes, aunque sea capaz, de elogiar, en el breve transcurso de una conferencia, a escultores tan disímiles y tan abiertamente encontrados como Jacques Lipchitz y Aristide Maillol.

El único que por sus relevantes dotes críticas, y quizás por tratar de conceder predominio al juicio técnico sobre las efusiones de la sensibilidad, es Valdemar George, los demás ofrecen escaso interés.

En mi concepto, las obras contenidas en el "Salón de las Tullerías" tienen más importancia que las expuestas en el "Salón de Otoño", el "Salón de Independientes" y el "Nacional".

Y ello estriba, no en el concurso de obras como la de Bourdelle, cuyo bajo relieve para la decoración de la Ópera de Marsella, hace sufrir mengua a su reputación artística, por rehuir el concepto técnico y aventurarse en los campos de la imaginación y de la literatura, ni por las obras de Viamineck, cuyos paisajes son de una entonación pobre y sórdida; ni por la mujer en negro, tela de Van Dongen estimable por demás; ni por la contribución artística de Albert Bernard. Sino, que este salón alcanza subido valor por el impulso de la gracia nueva, e intuición descubridora de insospechados horizontes plásticos, que representan Jacques Lipchitz, André Saboy, Ossip Zadkine, Rego de Monteiro, Vado Varbey y otros.

El conjunto integrado por cinco bajorrelieves de Lipchitz colocados por no sé que secreto azar, frente a los trece metros de piedra labrada por Bourdelle, es una de las obras escultóricas más fuertes y sugestivas de "Palais de Bois". Hacia ella y hacia las admirables cabezas de Jean Cocteau y de Raymond Radiguet, salidas de la misma mano, debían orientarse los artistas noveles, en busca de contagio y ardor creativo. Creo que de la virtud renovadora, llevada a cabo por Lipchitz, nacerán los futuros módulos, no sólo esculturales, sino también pletóricos y arquitecturales.

Siguiendo derrotero análogo, va labrando por su decidida voluntad una segura personalidad artística, Máx Jiménez, que invitado al "Salón de Otoño", muestra en sus obras la promesa de un futuro halagüeño.

El arte español, estuvo admirablemente representado por Mario Vives, Mateo Hernández y Hastoy.

Hemos lamentado la ausencia de Jospe de Creef uno de los más sólidos, prestigios entre los artistas españoles residentes en París.

(César Vallejo. **Salón de las Tullerías de París**. En: "Alfar". N° 44. pp. 20-23. La Coruña, noviembre de 1924).

El 1 de febrero de 1930 Pablo Abril de Vivero, entonces diplomático en Madrid, inicia la publicación de la revista **Bolívar**. César Vallejo inaugura una serie de crónicas bajo el título de **Un reportaje en Rusia**²⁷ crónicas que darán origen al libro **Rusia en 1931**.

En el diario **La Voz**, en mayo y junio de 1931, aparecen dos cuentos del poeta: **Una crónica Incaica y La danza del Situa**. Si confrontamos el primero de ellos con el Cap. VI, En la Intipampa, de la novela **Hacia el reino de los Sciris**,²⁸ parece que **Una crónica Incaica**, fue una de las primeras versiones del mencionado capítulo. Sería conveniente hacer un análisis de estos dos textos para estudiar el método de composición o de "artizar" en Vallejo, como diría el porteño Esteban Echevarría.

CUENTOS PERUANOS

UNA CRONICA INCAICA

Un día, durante las fiestas del "huaraco", realizábbase en la Sutipampa una de las posteriores ceremonias para armar caballero a 800 jóvenes del Imperio cuya preparación militar había terminado. En torno del Inca, veíase rebullir a centenares de nobles. Allí estaba el magistrado de gesto tranquilo, donde latía el signo de la justicia; el "amauta" severo y pensativo, cruzada la amplia túnica verde a uno de los hombros; el general de recta mirada, con un penacho septicolor y sus sandalias de plata, que

27 Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 1, pp. 15-16. Madrid, 19 de febrero de 1930.

Un reportaje en Rusia, II. Historia de un militante bolchevique. En: "Bolívar". N° 2, pág. 15. Madrid, 14 de febrero de 1930.

Un reportaje en Rusia, III. Revelación de Moscú... En: "Bolívar". N° 4, pp. 5-6. Madrid, 15 de marzo de 1930.

Tres ciudades en una sola, IV. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 5, pág. 13. Madrid, 19 de abril de 1930.

Sectores Sociales del Soviet, V. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 6, pág. 5. Madrid, 15 de abril de 1930.

Vladimiro Maikovsky, VI. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 7, pág. 7. Madrid, 19 de mayo de 1930.

Los trabajos y los placeres, VII. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 8, pág. 7. Madrid, 15 de mayo de 1930.

Filiación de un bolchevique, VIII. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 9, pág. 14. Madrid, 19 de junio de 1930.

Acerca de un panfleto contra el Soviet, IX. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 11, pág. 5. Madrid, 19 de julio de 1930.

Moscú en el porvenir. Un reportaje en Rusia. En: "Bolívar". N° 12, pág. 7. Madrid, 15 de julio de 1930.

28 César Vallejo. **Novelas y Cuentos Completos**. Lima, Francisco Moncloa Editores. 1967, pp. 154-156.

conocieron fragosas y occideras regiones; los tristes "arabicus" de azules vestiduras con hilados de áloes en forma de rutilantes insectos del Norte; el ermitaño taciturno, venido de las "paccarinias" lejanas; los "rumaypachaccas"; aún tostado el rostro por el reciente viaje desde el turbulento Pangoa o desde el lago Titicaca, a cuyas orillas crecen los maíces del Inca, de granos milagrosos ... tenía el Inca a su derecha al Supremo Villac vestido de blanca lana esquilada a las alpacas del Hatum.

Las "Calli-Sapas" que debían tomar parte en las épicas pruebas de la Intipampa aparecieron ataviadas con los lujosos trajes correspondientes a su estirpe, y portaban primorosas jarras de vidriada greda llenas de la chicha litúrgica. Venían por el lado de la ciudad escoltadas de una centuria de infantes, cuyas picanas y arcos chispeaban bajo el sol.

La muchedumbre lanzó un aullido de alegría que tardó largo tiempo en apagarse. Una anciana lloraba sosteniendo en brazos un haz de frescas siemprevivas y una joven decía entre lágrimas: Anoche, cuando los donceles dormían, al pie de las murallas de Saccsahuamán, una mala serpiente le ha herido...

La joven extrajo de entre sus senos una garra de jaguar labrada y pulida en forma de media iuña, la puso en la palma de la mano y la llevó con gran unción a los labios descubriendose.

La fila de paladines se aproximaba en la justa de carrera. Cuando sus trajes amarillos empezaron a ser distinguidos a distancia las "Calli-Sapas" cantaron a una voz, cantaban una aria antigua, en cuya melodía el amor y la gloria vibraban dulcemente. Cantaban por las sombras de héroes antiguos, por los dólmenes inmóviles de Accora, por las momias que en flexión agazapadas de aves nocturnas, meditan en las hornacinas sagradas y en los sillares de pórvido de las chulpas silenciosas, cantaban por las batallas ganadas y por los huesos sembrados en las rutas sin fin de las conquistas. Algunas princesas elevaban su voz a gran altura. Otras se estremecían al compás del canto heroico, con sus hombros erectos, sus gargantas redondas y sus vientres cerrados y nuevos, de forma de corazón, donde estaba enarbolado el gran telón que da a la eternidad. Pero quienes dejaban de cantar un momento y sus lenguas eran entonces fáciles para aquellos silencios, en tanto las bocas de sus vasos alegóricos aparecían abiertas, en un rictus de tácita revelación.

Cuando cesó el canto y su eco resonaba aún en las cuencas de las jarras, los jóvenes y las mozas del pueblo inclinaron el rostro.

El Inca armó caballeros a los vencedores a los sones triunfales del "hailli", coreado por el pueblo. Los héroes calzaron las ojotas de lana ciñendo el "huara" en señal de virilidad, y las madres coronaron sus sienes de verdes siemprevivas.

(César Vallejo. **Una crónica incaica. Cuentos peruanos.** En: "La Voz". Madrid, 22 de mayo de 1931).

CUENTOS EXTRANJEROS

LA DANZA DEL SITUA

En la mañana de aquel día del Situa, en contra de los cálculos astronómicos, registrados en la "Kalasaya", el aire se enrareció de repente y todo quedó oscuro, como si la noche cayese. El "Yllapa" cruzó el espacio y siguió un horriso sacudimiento de tierra. Cayeron algunos muros y techumbres. Un anciano quedó muerto en medio de la calle. Lloraban las madres y en sus brazos gemían los niños, arañando los senos maternales. Muchas esposas dieron a luz violentamente criaturas dormidas para siempre. En el Hurin-Cuzco salió una doncella enloquecida y se arrojó al río Hatanay.

El terror de los quechuas no tuvo límites. Salían todos de sus viviendas a las plazas ululando de miedo y clamando "Yllapa" para que cesasen en su cólera. La ciudad se conmovió en un inmenso espasmo de pavor. Hombres y mujeres, niños y ancianos, la comunidad entera estuvo reunida en la plaza de la Alegría, delante del "Coricancha". Los sacerdotes, con las caras afiladas por el terror y los "Amautas" llenos de majestad, predicaron la calma. Un "Villac", dijo tocado de visiones: — el "Yllapa" está enfadado, es a causa de no haberse llevado a cabo la conquista de los tucumanes. Así lo dice el oráculo. Dejad vuestros hogares, y luego de ahuyentar el mal de las sementeras volved aquí a escuchar el vaticinio de la danza del "Situa".

A los campos salió la muchedumbre. Entre ella iban algunos alcios asustados husmeando las rocas y las herbosas sendas, raspando el suelo y aullando lastimeramente. Iba cada "Piruc" a la cabeza de los suyos, y toda la multitud oraba y gemía. Unos para aplacar la cólera del "Yllapa" dejaban en los montículos y otras elevaciones tareguitos de coca y granos de maíz. Otros bebían un trago de los arroyos o arrojaban unas gotas de chicha, dando pañoles al aire. Cuando arrobaron a los trajes, los golpearon, dando voces de alerta y apostrofando el mal para que se alejara.

De retorno a la ciudad sagrada sobrevino la calma. Agolpados a las puertas del "Coricancha" esperaron oír de la boca de los adivinos las palabras del porvenir, hallados en los pies de "Kurikayar". La "Aclla" salió, rodeada de los sacerdotes y revestida de una túnica fina y transparente. Su corta cabellera estaba suelta, y no llevaba brazalete, vincha ni otro adorno, fuera de sus largos pendientes de princesa.

El Inca estaba allí, bajo su solio de oro, rodeado de la corte. Un silencio profundo se hizo. La muchedumbre inclinó la frente. Entonces se alzó la música sagrada, lenta y a grandes jirones, y la "Aclla" tuvo un acceso de exaltación. Se entonó el "Ytu" litúrgico y las plantas de "Kusikayar" se estremecieron en el aire. Hablaron entonces los sacerdotes a la multitud.

El "Yllapa" cesará de su enojo. La conquista de los tucumanes se llevará a cabo. Mañana partirá la primera expedición compuesta de 500 honderos. Los muertos del año serán pocos. Podéis retiraros a vuestras viviendas. Orad siempre y que los holocaustos den sus frutos.

Oídas las palabras halagüeñas, la muchedumbre se dispersó. Algunos grupos se encaminaron a los templos y a las huacas y ofrecieron a "Viracocha", en acción de gracias objetos de plata y cobre, piedrecillas pintadas, puñados de tierra, huesos de cuyes y chuno de papa. Otros llevaron aromas y hojas de coca lo que hicieron arder al pie de las pilastras sagradas.

(César Vallejo. **La danza del Situa, Cuentos extranjeros.** En: "La Voz". Madrid, 17 de junio de 1931).

Las últimas colaboraciones datan de 1938 y 1939 en **El Mono Azul**, revista madrileña dirigida por Rafael Alberti, y son: El poema LXV (Madre, voy mañana a Santiago),²⁹ de Trilce y el discurso leído en el II Congreso Internacional de Escritores en Madrid. La ponencia de César Vallejo —tema caro a las preocupaciones de Guillermo de Torre en su libro **Problemática de la Literatura**—, parece que fue tomada taquigráficamente durante las conferencias, y de allí se recogió el texto que aparece inconcluso en **El Mono Azul**.

El Congreso fue organizado por Pablo Neruda desde París;³⁰ a esta reunión asistieron Hemingway, Spender, Malraux, André Chamsón, Ehrenburg, Renn, Eric Weiner, Rafael Alberti, José Bergamín, Antonio Machado, Miguel Hernández, etc.

LA RESPONSABILIDAD DEL ESCRITOR

César Vallejo, nuestro excelente camarada desaparecido, cuyo nombre recorre hoy todas las revistas, era un escritor honrado, en los sentidos humano y profesional de la palabra. Su vida —sacrificio perenne— y su obra —trabajo responsable— le convierten en escritor "tipo" de nuestra generación.

Como verdadero intelectual que fue, no puede ser medido únicamente por sus escritos. Hay infinidad de ideas que no llegan nunca a escribirse; son el legado de recuerdos que guardamos cordialmente los amigos. Porque las amistades no las constituyen el culto ni al muerto ni al vivo (ni de los "vivos" a los muertos, como ocurre con García Lorca). Son la vida compartida y, sobre todo, los pensamientos batiéndose en el aire de la conversación. Y de lo que pensaba Vallejo nos interesa recoger, y darle la publicidad merecida,

29 Un poema de César Vallejo. En: "El Mono Azul". N° 45. Madrid, mayo de 1938.

30 Hugh Thomas. **The Spanish Civil War.** Great Britain, Penguin Books. 1965, pp. 631-632.

su intervención en el Segundo Congreso Internacional de Escritores en Madrid. Así "El Mono Azul" pone de nuevo en sus columnas la nota viva de un recuerdo permanente.

Traigo el saludo de mis compañeros al pueblo español que lucha con un interés sobrehumano, con una vocación sin precedentes en la Historia y que está asombrando al Universo.

Vosotros sabéis que el Perú, al igual que otros pueblos de América, vive bajo el dominio de una dictadura implacable; esta dictadura se ha exacerbado. No se consiente que se pronuncie una palabra respecto de la República española en las calles de Lima ni en ninguna ciudad de la República.

Los escritores han organizado una campaña de programa enorme en las más apartadas regiones del país, y esta campaña ha merecido la condena del gobierno.

Con este saludo de los escritores de nuestro país os traigo el saludo de las masas trabajadoras del Perú. Estas masas, contrariamente a lo que podáis imaginarnos, tratándose de un país que arrastra una vieja cadena de ignorancia y de obscuridad ha podido desde el primer momento apercibirse de que la causa de la República española es la causa del Perú, es la causa del mundo entero. ¿Por qué, me preguntaréis, esta capacidad de rapidez con que las masas del Perú y del mundo entero se han dado cuenta de sus deberes hacia la República española? La explicación es clara: los pueblos que han sufrido una represión, una dictadura, el dominio de las clases dominantes, poderosas durante siglos y siglos, llegan por una aspiración extraordinaria a tener esta rapidez; porque un largo dolor una larga opresión social, castigan y acrisolan el instinto de libertad del hombre en favor de la libertad del mundo hasta cristalizarse en actos, en acciones de libertad.

Las masas trabajadoras de América luchan, pues, al lado de las masas trabajadoras de España.

Hacen mal los Estados y los gobiernos de América en tratar de impedirlo, porque a pesar de estas detenciones, de estas persecuciones, estas masas llegan a organizar una acción de conjunto en favor de la República española.

Camaradas: los pueblos iberoamericanos ven claramente en el pueblo español en armas una causa que le es tanto más común cuanto que se trata de una misma raza y, sobre todo, de una misma historia, y lo digo, no con un acento de orgullo familiar de raza, sino que lo digo con un acento de orgullo humano, y que sólo una coincidencia histórica ha querido colocar a los pueblos de América muy cerca de los destinos de la Madre España.

América ve, pues, en el pueblo español cumplir su destino extraordinario en la historia de la humanidad, y la continuidad de este destino consiste en que a España le ha tocado ser la creadora de continentes; ella sacó de la nada un continente, y hoy saca de la nada al mundo entero.

Camaradas: He observado en el curso de los debates de este Congreso desde sus comienzos, que todos los delegados han traído

la voz cálida de sus respectivos países como mensajera de la vida revolucionaria de esos países; pero hay un punto, tocado muy someramente y que a mí entender es un punto de los más graves; es un punto, que debía haberse tocado con mayor ahínco. Me refiero ahora al aspecto de la responsabilidad del escritor ante la Historia. Este aspecto pobre de conciencia profesional del escritor, el compañero Grao, escritor holandés, lo ha tocado de un modo admirable.

Hablemos un poco de esa responsabilidad, por que creo que en este momento, más que nunca, los escritores libres están obligados a consubstanciarse con el pueblo, a hacer llegar su inteligencia a la inteligencia del pueblo y romper esa barrera secular que existe entre la inteligencia y el pueblo, entre el espíritu y la materia. Estas barreras, lo sabemos muy bien, han sido creadas por las clases dominantes anteriores al dominio de la monarquía. Creo, pues, necesario llamar la atención de los Escritores del Segundo Congreso Internacional Antifascista, diciéndoles que es necesario, no que el espíritu vaya a la materia, como diría cualquier escritor de la clase dominante, sino que es necesario que la materia se acerque al espíritu de la inteligencia, se acerque a ella horizontalmente, no verticalmente; esto es hombro a hombro.

Jesús decía: "Mi reino no es de este mundo". Creo que ha llegado un momento en que la conciencia del escritor revolucionario pueda concretarse en una fórmula que reemplace a esta fórmula diciendo "Mi reino es de este mundo, pero también del otro".

Por desgracia, la conciencia de la responsabilidad profesional del escritor no está bastante desenvuelta entre la mayoría de los escritores del mundo. La mayor parte de los escritores están al lado del fascismo porque carecen de esta conciencia profesional, de esta conciencia de su acción histórica; pero nosotros tenemos de nuestro lado lo mejor del pensamiento del mundo, lo mejor en calidad. La prueba es que los escritores de mayor valor intrínseco han venido a este Congreso a manifestar su adhesión a la causa del pueblo español.

Otra prueba de que la conciencia de responsabilidad del escritor no está bastante desarrollada es que en las horas difíciles por que atraviesan los pueblos, la mayor parte de los escritores se callan ante las persecuciones de los gobernantes imperantes; nadie pronuncia una palabra en contra, y es que la policía, la fuerza armada están amenazando la vida, la actividad de los escritores y del pueblo entero, que estos escritores levanten su voz en estas horas y que tengan el valor de protestar de esta tiranía, de esta actitud.

Un camarada de los más notables dijo que sería de desear, exigir de las Internacionales Obreras, una mayor presión sobre las masas para que expresen su protesta contra las actitudes de los gobiernos respectivos, y para que bajen a la calle, a fin de prestar a la España Republicana el innegable derecho que tiene de armarse contra la invasión extranjera.

Los responsables de lo que sucede en el mundo somos los escritores, porque tenemos el arma más formidable, que es el ver-

bo. Arquímedes dijo: "Dadme un punto de apoyo, la palabra justa y el asunto justo, y moveré el mundo", a nosotros que poseemos este punto de apoyo, nuestra pluma, nos toca, pues, mover el mundo con estas armas. (Muchos aplausos).

Naturalmente, el problema se reduce a un problema de tipo personal y de interés de los propios escritores porque no movilizamos nuestras plumas, no estamos contra los gobiernos, contra la prensa enemiga, contra los escritores llamados neutrales...

En la mayoría de los casos, los escritores no tenemos heroicidad, no tenemos espíritu de sacrificio. Charlo decía: "Nosotros, los escritores, tenemos una vergüenza enorme que nos hace bajar la cabeza, y es la hora de ser escritores".

Hora es de asumir nuestro papel valerosamente, tanto en las horas en que estemos bajo un gobierno propicio, como también en las horas que estemos bajo un gobierno adverso.

Estoy abusando del tiempo escaso de que disfrutamos; este Congreso, naturalmente, no ha venido a discutir problemas de técnica profesional, pero, hemos venido con un objeto, hemos venido en una misión profesional que consiste en darnos cuenta de la materia prima que debe tener cada escritor creador, cual es el contacto directo con la realidad, este contacto con la realidad española, que hoy más que nunca puede dar buenos frutos.

Para nosotros los escritores revolucionarios, un hombre culto es el hombre que contribuye individual y socialmente al desarrollo de la celebridad en un terreno, libre de concordia, de armonía y justicia por el progreso común e individual.

De aquí que cuando hemos sabido cómo el 5º Regimiento había salvado los tesoros artísticos encontrados en el palacio del Duque de Alba, y los había salvado al precio del sacrificio de alguna vida, exponiendo la existencia de estos camaradas, hayan algunos compañeros intelectuales que se hayan preguntado: ¿Es posible que el concepto de cultura se haya tamizado hasta tal punto que el hombre tenga que ser el esclavo de lo que ha hecho sacrificando su vida en sacrificio de una cultura, de un cuadro de pintura, etc.? Para nosotros el concepto de cultura es otro: creamos que los museos son obras más o menos perecederas de la capacidad más gigantesca que tiene el hombre, y querriámos que, en radio de ensueño artístico, de ideal casi absurdo, querriámos digo, que en esta contingencia trágica del pueblo español, suceda lo contrario que en medio de una batalla de las que libra el pueblo español y el mundo entero, los museos, los personajes que figuran en los cuadros hayan recibido tal soplo de vitalidad que se conviertan también en soldados en beneficio de la Humanidad. Es necesario darnos cuenta de nuestra misión aquí.

Es necesario que cuando volvamos a nuestros países no olvidemos la situación de esta lucha del pueblo español. Hay que movilizar los espíritus, las masas, en favor de la República española.

Una palabra, y termino: Este Congreso se denomina Congreso para la Defensa de la Cultura, pero difícilmente los intelectuales del mundo se ponen de acuerdo.

Hace algunos años, este tema fue noticia de discusión interesantísima para saber si un hombre es culto o no lo es. Un escritor inglés decía: "El hombre culto es un hombre honrado que cumple exactamente con sus deberes, con su amistad, etc. aun cuando sea un perfecto ignorante, un inepto y no sepa apreciar una sinfonía de Beethoven".

Un francés decía: "Para nosotros, un hombre culto es un hombre que se ha especializado en un ramo y en ese ramo ha hecho un descubrimiento de gran beneficio para la Humanidad, aunque sea un hombre deshonesto y no honrado".

(César Vallejo. **La responsabilidad del escritor.** En: "El Mono Azul". Nº 4. pp. 103-106. Madrid, 1939).

Tres tristes tigres

Tres tristes tigres se plantea a sí misma como literatura del juego, o juego de la literatura, característica en la que el juego es más decisivo que la literatura porque para Guillermo Cabrera Infante la infinita posibilidad del juego compromete fundamentalmente los rostros de la realidad. Esta novela es una espiral de ese juego, el juego es su perspectiva, su desarrollo, su unidad. Y, por cierto, la novela como juego equivale al juego de sí misma, porque esa espiral es también la misma novela: es decir, la literatura toda, la cultura, la realidad en fin, son aquí la materia a jugarse a través de la escritura que se toma a sí misma como una fiesta de espejos. El radicalismo de Cabrera Infante es también una síntesis y una apertura: su novela reconoce el impulso de Lewis Carroll en la fiesta de las paradojas, el paradigma de Joyce en el trastocamiento de las palabras, la influencia de Borges en la significación global de los mínimos episodios. Pero sobre todo **Tres tristes tigres** es una novela de un fervoroso barroquismo latinoamericano y aquí radica su apertura: en su antiradicionalismo que se niega al argumento, a las unidades convencionales, al verismo, al drama o a la sicología, en su pura realidad verbal, y todavía, en el hecho de que esa realidad verbal sea una voluntad de formas orales. De la primera a la última página es-

ta novela es una conversación, un múltiple monólogo.

Novela tardía y obra abierta temprana, **Tres tristes tigres** renuncia a una estructura obvia, se niega a la rigidez de una reconstrucción en la lectura: Cabrera Infante ha eludido la novela como construcción para plantearse la novela como río, como flujo libre y liberador. Sus ritmos más internos y externos radican en el movimiento vertiginoso de la conversación, en esa verbalización total que crea un lenguaje poroso, vivo, de gruesa cutícula: por eso, tras todo este juego cultista y popular, elaborado y espontáneo, aflora una vitalidad nerviosa, la sensación física del mundo recorrido por la palabra. Entre el snobismo y la vulgaridad, lo teatral y la angustia, y también mediante el lujo de la cultura, esta novela va revelando un mundo de apariencias convertidas en leyes del juego, un mundo inmediato en las sensaciones y mediato en las palabras, un intenso y desaforado espacio y tiempo que es la Habana atacada por el verbo oral, las noches de la Habana recorrida por la duración fervorosa de la palabra. Cabrera Infante es aquí una suerte de Borges sacudido por la risa y el calor.

La novela planteada como río y no como geometría, como tiempo más que como espacio, tiene también en esos ritmos de la conversación, que es más inmediata que el "diá-

logo", más arbitraria también, su ritmo y duración más unitarios. De modo que si todo juego plantea sus propias leyes, aquí la regla de jugar (o sea la de leer) radica en percibir esa duración, en dejarla que libremente nos comprometa en su espiral. *Tres tristes tigres* es también una novela de la lectura abierta. El mundo de la novela ha sido pues forjado como tiempo verbal y como tiempo oral: esta novela es casi una orquesta o una banda sonora. Por eso, en su prólogo, el animador del "Tropicana" anuncia el inicio del show (de la novela), y presenta a algunos personajes que están en el cabaret, anuncian- do también el ritmo festivo y teatral de las noches de la Habana en el libro. Este juego de la novela implica también, por cierto, el planteamiento de una intensa contradicción: por un lado la novela juega a borrar los esquemas tradicionales y a trasvertir la misma cultura, y por otro lado juega con su propia formulación, con el hecho mismo de estar convirtiéndose en una novela; así su campo literario es una literatura doble, o un doble intento de anti-literatura.

El juego cacofónico del título y el epígrafe de Lewis Carroll ("Y trató de imaginar cómo se vería la luz de una vela cuando está apagada") señalan, pero no agotan, dos posibles vías de acceso a esta fascinante narración. El título (por su cacofonía evocativa y por su oralidad popular, además de su juego) indica también en la novela el juego de las palabras evocando esas noches habaneras y la infinita riqueza de los varios lenguajes; y también esos varios lenguajes son una suerte de trabalenguas. El epígrafe indica el ámbito imaginario y contra-

ditorio en que ese juego (la lectura también) deberá desarrollarse. Comentando esta frase de Carroll (en *Mundo Nuevo* Nº 13) Cabrera Infante la calificó de "una de las frases más felices de la literatura inglesa, un compendio de la necesidad metafísica del hombre y de esa nostalgia cristalizada que es uno de los nombres de la poesía". En efecto, toda la novela discurrirá oscilando entre la nostalgia —que no pertenece al pasado sino al nervioso presente del habla reconstruida— y esa necesidad metafísica de transgredir la realidad inmediata a través de ella misma. Es revelador que Cabrera Infante reconozca en esta cita esa necesidad metafísica porque en la novela los personajes satirizan incesantemente la amenaza de que esa palabra (metafísica) se introduzca a la conciencia como un acto terrorista contra el mismo flujo del habla y los episodios del habla. Lo cual también advierte que la burla incesante es aquí la línea sombreada de otra línea seria; en Cuba, dice algún personaje, la risa es lo más serio. Tal vez en América Latina toda; o tal vez en una literatura latinoamericana que se rebela contra la mala seriedad formulada por las culturas, para liberar al arte en otra necesidad de interrogantes.

El título, pues, y el epígrafe, leves claves, nos introducen, con tantas posibilidades de juego como el prólogo en el "Tropicana", a un mundo esencialmente verbal, anuncian- donos que las leyes del juego o lectura radican enteramente en la libertad de este mundo verbal, en su absoluta independencia de cualquier otra realidad que no sea la creada por las palabras.

De tal modo que la larga y

minuciosa verbalización de las noches de La Habana no busca recrear ambientes o situaciones sociales o alguna trama famosa; simplemente, busca capturar ese mundo vivido con la memoria oral, con la nostalgia verbal, en donde los actores que charlan más que individuos a analizar, son puntos de vista verbales, hablantes implicados en la festiva y fluente poetización de este recrear. La espiral de esa poetización estará señalada por un impulso desasosegado, casi un frenesí rítmico que lucha con la respiración, con el tiempo ciertamente, la palabra vive, en esta novela, la aventura de reemplazar con su propio sonido asociativo a la otra vida de la opacidad y la confusión, capturando el impulso ciego de una existencia como sonámbula, ebria en su misma duración. Es por eso que esta novela es un rito y un auto de fe; más que al ave fénix y sus renacimientos, podría evocar al mago y su vestuario y repertorios: Cabrera Infante parece mostrarnos aquí la última función de ese mago extraordinariamente refinado y a la vez sudoroso. Retórico y festivo, este mago de una noche exhibe aquí sus virtudes; aca- so tropiece consigo mismo algunas veces, pero él mismo es su mayor juego, su mejor compromiso. La viva tensión de la novela radica, por todo esto, en su mecanismo de reconstrucción verbal a partir de la oralidad. En este coro de voces el tiempo revela su materia dócil y agónica.

Conforme este coro se levanta el lector va adentrándose en una novela que le exige renunciar a la búsqueda de un argumento, y aun de cualquier problema unitario. Así, el lector abandona la sensación que el autor le ha creado, atra-

pándolo para soltarlo luego en el flujo libre de su verbalidad: una sensación de hilos argumentales, al inicio de la novela, que insinuaban varios prólogos en varios hablantes. De modo que la novela puede ser asumida como una serie de aventuras truncadas que nunca quieren resolverse en una trama. De aquí que las claves de una lectura abierta se reduzcan o se amplíen a motivaciones, más o menos anécdoticas, a puntos de vista (o de habla) que retoman situaciones y personajes que son otras tantas voces de un mismo afán verbal. Y cuando hemos comprobado que en la novela no existirá un tejido tradicional surge la paradoja de *Tres tristes tigres*: la fascinación verbal hace que sigamos prendidos de la lectura, casi incitados por una suerte de suspense policial de lo verbal, y curiosamente advertimos que es necesario que "no ocurra nada", que la espiral novelesca siga girando; la ausencia de un tema o anécdota central, o siquiera de una problemática central, así como la ausencia de una estructura visible, constituyen así, en virtud de las leyes orales de la novela, la libertad de la lectura, que es aquí la libertad de lector y seguramente, la del autor mismo. Rito de la memoria y auto de fe de los mecanismos de la misma memoria, *Tres tristes tigres* en cada página es libre por su total presencia en el lenguaje.

Por cierto que la narración tiende lazos al lector por medio de personajes que reaparecen metódicamente, sobre todo los personajes femeninos, que son un poco el cerco o el paisaje de la novela, a veces incluso alegóricamente, como la cantante Cuba Venegas, a quien llaman Toda Cuba, o

Cubita Linda. "Es mejor, mucho mejor ver a Cuba que oírla y es mejor porque quien la ve la ama, pero quien la oye y la escucha y la conoce ya no puede amarla, nunca", dice un personaje de esta cantante que, de algún modo alegórico, tiene que ver con Cuba; aunque la declaración del personaje es también un amor doble, otra obsesión del amor.

Los personajes de la conversación incesante son, sobre todo, Arsenio Cué (actor), Silvestre (escritor), Eribó (bon-gosero), Códac (fotógrafo), y fundamentalmente Bustrófedon, poeta oral, centro del calembour y la paráfrasis, que es una leyenda de los otros personajes porque él ha muerto. Bustrófedon —como su nombre en juego— se repite en los otros personajes como un espejo central: su incesante humor verbal es un mecanismo también en los personajes, que lo citan o lo imitan o lo reproducen, y es también el mecanismo de la misma novela porque Bustrófedon es el polo de las posibilidades metafóricas del lenguaje y la palabra, el hombre-palabra, la palabra como juego. Silvestre es la línea horizontal de la novela: máscara del mismo autor, comprometido también en el vasto juego del lenguaje, cronista de este mito del habla reemplazando a la realidad. Por eso tal vez la palabra **Traditori** que aparece al final en el sueño sea una doble acusación: traidor y traductor, pero no sólo por las traducciones literarias sino también por esta otra traducción de la oralidad en escritura, por esta ambición de la poesía total. Bustrófedon, a través de la línea abierta de un juego verbal infinitamente acumulativo, es también la equivalencia arquetípica de esta poesía total;

por eso su muerte hace realidad la definición de Lautremont: el paraguas y la máquina de coser en la morgue.

En esta poesía del habla figurando la realidad, "la literatura no tiene más importancia que la conversación" y "la Gran Novela del Aire" que Bustrófedon y sus amigos han grabado en una cinta no es otra que **Tres tristes tigres** en cuyas "páginas sonoras" están los "ruidos que son lo que fuimos nosotros de Bustrófedon", núcleo y ley de este lenguaje mítico.

De aquí que todo lo que Bustrófedon llegó a "escribir" sea una cinta grabada de una parodia, oral naturalmente, de la literatura cubana: "La muerte de Trotsky referida por varios escritores cubanos años después —o antes", donde Cabrera Infante se burla profusamente de los autores cubanos más famosos, de Martí a Guillén, pero, precisamente, a partir del terror central de su novela: el estilo. Esa otra traducción de la realidad en lengua escrita. El estilo es la negación, en el planteamiento de esta novela, de esa realidad solamente oral, hablada, donde el tiempo está vivo y donde el mito se precisa y se escurre: por eso Bustrófedon hace esta paráfrasis exagerando los rasgos de estilo de esos autores cubanos. ¿No es acaso verdad que las crónicas de Cabrera Infante están "mejor" escritas que su misma novela? También por este mismo terror al estilo, a la segunda operación del habla escrita, el capítulo "algunas revelaciones", que supondría la clave escrita de Bustrófedon, está hecho de páginas en blanco. Este radicalismo es, por cierto, una clave en la misma broma porque Bustrófedon, alter ego del autor, jamás escribió una

página: solamente las habló, así como la novela intenta hablar reclamando la lectura en voz alta en una de las notas introductorias del autor.

Silvestre, recordando la imagen de una muchacha, sabe que "aquel momento... no volverá y es eso exactamente lo que hacen preciosos momento y recuerdo. Esta imagen me asalta ahora con violencia, casi sin provocación y pienso que mejor que la memoria involuntaria para atrapar el tiempo perdido, es la memoria violenta, incoercible, que no necesita de madelonitas en el té ni fragancias del pasado ni un tropezón idéntico a sí mismo, sino que viene abrupta, alevosa y nocturna y nos fractura la ventana del presente con un recuerdo ladrón. No deja de ser singular que este recuerdo dé vértigo: esa sensación de caída inminente, ese viaje brusco, inseguro, esa aproximación de dos planos por la posible caída violenta (los planos reales por una caída física, vertical y el plano de la realidad y el del recuerdo por la horizontal caída imaginaria) permite saber que el tiempo, como el espacio, tiene también su ley de gravedad. Quiero casar a Proust con Isaac Newton". Esta descripción del recuerdo, que persigue el dinamismo como ley, podría ser también referida a la novela toda. El recuerdo aquí es inmediato porque no requiere los estímulos clásicos de Proust y por eso mismo es sucesivo, supone una inmersión en el vértigo de la duración, una confluencia de tiempo y de espacio. El recuerdo es en esta novela la totalización del instante, otro camino para hacer presente una realidad entera.

Músico, escritor, actor, fotógrafo y el poeta supremo, Bus-

trófedon, dios y máscara de este parnaso tropical, estos personajes practican sus oficios como otras formas de un mismo exorcismo donde apariencia y realidad se funden o confunden en el mismo sonambúlico presente. Silvestre dice de Arsenio Cué: "No quería devorar los kilómetros como se dice..., sino que estaba recorriendo la palabra kilómetro y pensó que su intención era pareja a mi pretensión de recordarlo todo o a la tentación de Códac deseando que todas las mujeres tuvieran una sola vagina... o el Eribó erigiéndose en el sonido que camina o el difunto Bustrófedon que quiso ser el lenguaje. Eramos totalitarios: queríamos la sabiduría total, la felicidad, ser inmortales al unir el fin con el principio. Pero Cué se equivocaba (todos nos equivocamos, todos menos, quizás, Bustrófedon que ahora podía ser inmortal), porque si el tiempo es irreversible, el espacio es irrecorrible y, además, infinito". Pero esta misma contradicción es el campo y el riesgo de este radicalismo, como lo son en la misma novela.

Es por eso que, también a través de Silvestre, se anuncia una categoría: la contradicción, el hombre contradictorio que quiere explicar (o de dejar de explicar y asumir) una imagen de la pasión y sus rostros, el juego y el compromiso en la parábola de la existencia que corre su propio riesgo según sus propias leyes. Casi una idea de la personalidad como destino. La reafirmación de una perspectiva acaso renacentista, el asomo de una nueva libertad en el caos contemporáneo; también Carlos Fuentes, en *Cambio de piel*, incidirá, con otro juego, en estas posibilidades de un renacimiento múltiple que es, aca-

so, otro tiempo en el tiempo latinoamericano.

Contradicторios son personajes como Sherlock Holmes o Don Quijote, autores como Hemingway o Rabelais. No lo son Gargantúa ni Pantagruel, tampoco lo es Julián Sorel ni Ahab o Willy Bud. El contradictorio, en primer lugar, es un individuo imprevisible, en segundo lugar es un individuo anti-racionalista. Obviamente, es lo contrario del tipo unívoco, del tópico o del tipo a secas. "Sorel es un francés y los franceses se empeñan, como tú bien has visto, en ser racionalistas hasta la locura, voluntariamente anti-contradicторios. Ni siquiera Jerry fue un contradictorio. Desde Baudelaire no tienen uno". Julio César, en cambio, es un contradictorio y hasta uno moderno. Lo mismo que Calígula, "quizás el más grande de todos". En la Literatura norteamericana, los únicos contradictorios "son mestizos, o actúan como mestizos". El mayor contradictorio de los contradictorios americanos es, naturalmente, Ezra Pound, Lewis Carroll es nítidamente el gran contradictorio.

“—Jugando con la literatura.

“—¿Y qué tiene de malo eso?

“—La literatura, por supuesto.

“—Menos mal. Por un momento temí que pudieras decir, el juego. ¿Seguimos?”

Estos personajes, en esa perspectiva, son de esta misma raza donde la contradicción no supone, ciertamente, una escisión u otra forma cualquiera de dualismo, sino, más bien, una multiplicidad en la unidad, una suerte de salud a prueba de uno mismo, si cabe. Una disponibilidad abierta

del rostro y sus rostros o voces. Al revés del personaje unívoco —hijo del verismo— o del personaje dualista —hijo del esquematismo de mala conciencia—, el “personaje contradictorio” es un riesgo de sí mismo, más sorpresivo que ambiguo, más posible que evidente. La confluencia de tantos personajes en la contradicción como categoría revela también la metáfora que el término conlleva. Esta categoría es una metáfora porque parece señalar la naturaleza misma del personaje en cuanto entidad literaria a caballo entre el libro y la lectura: personaje no referido a un esquema evidente (su posible modelo en la realidad), ni a un esquema ideal (su posible desarrollo literario); a medio camino voluntario entre cualquier realismo y cualquier clasificación literaria, esta novela anuncia su personaje paradigmático en la contradicción porque ella misma, como espiral, como rito sin fórmulas, se plantea íntimamente en contradicción con una literatura establecida y con una realidad mal explicada; entre ambas orillas, el curso de esta novela-rito es violento, nervioso, cálido. Así, la misma novela puede ser un personaje, como pudo haber sido una pistola. La contradicción no es una categoría estética ni es una categoría vital, tal vez sea simplemente una especie de pacto que hace el mundo con un individuo, y no al revés.

El vasto y fervoroso juego arbitrario de *Tres tristes tigres* es también, de algún modo, un pacto y una tregua: novela tardía y obra abierta temprana, anuncia a su modo la hermosa ambición de las formas que designa a un arte latinoamericano ganando la madurez creativa.

El Perú antes de los Incas

"Peru Before The Incas" por Edward P. Lanning. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967. 216 págs., 15 láminas, 14 mapas, 3 cuadros, 5 figuras, Glosario, Index \$ 2.95.

Este libro está escrito por un arqueólogo norteamericano que ha participado en muchas de las investigaciones realizadas principalmente en el Perú desde 1956 hasta 1963.

Por ausencia de comunicación, Lanning no ha tenido acceso de primera mano a los resultados de las nuevas investigaciones. Como todavía no han sido publicados y ha de transcurrir un buen tiempo hasta que ocurra, los utilizamos en relación con los planteamientos del libro que es objeto de nuestro actual comentario.

Lanning ha organizado su síntesis en tres estadios; precerámico, inicios de la cerámica y cerámica. Los dos estadios principales el precerámico y el de la cerámica, a su vez, están subdivididos en Periodos que constituyen unidades temporales fijadas, es decir, que comienzan y finalizan en fechas determinadas; en cambio, los estadios de acuerdo a la definición dada por el propio Lanning son unidades culturales cuyas transiciones no se producen en todas partes al mismo tiempo. Los Pe-

ríodos del precerámico están ordenados del I al VI, de lo más antiguo a lo más reciente; y los de la cerámica en Horizonte Temprano, Intermedio Temprano, Horizonte Medio, Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. Los Horizontes representan los momentos de unificación y los Intermedios de diversificación regional.

Las correlaciones del sistema de Periodos utilizado han sido ejecutadas en base a piezas de cambio, influencias estilísticas y fechas radiocarbónicas.

Para los primeros habitantes del Perú (Periodos I y III) Lanning reseña los descubrimientos de los cerros Chivateros y Oquendo que hizo entre 1961-1963 cuando se encontraba adscrito a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, mediante un convenio de intercambio educativo entre dicha institución y la Comisión Fulbright.

La crítica de los Periodos I-III requiere hacer referencias a los trabajos adicionales que tuvo que realizar Patterson en los cerros mencionados (Patterson, 1966) en reemplazo de Lanning.

El material lítico de Oquendo (Período I) hasta las excavaciones de Patterson en 1966 carecía de argumentos convincentes para la determinación de su lugar en el tiempo. El

sondeo de Patterson ha recuperado artefactos del complejo Oquendo asociados con conchas de mar (Patterson 1966; 145) dentro de una capa superficial de unos 45 cm. como promedio. La capa es de arena eólica de granos finos que indica, según la interpretación de Patterson y Lanning, un período seco y cálido alrededor de 10,000 a 9,000 A. de C., seguido de un período frío y húmedo. La presencia de los moluscos me han puesto a meditar sobre el por qué ellos se han conservado mientras que no han quedado ni trazos de los restos menos frágiles de la rica fauna —mastodontes, caballos salvajes y los camélidos— mencionada por Lanning para una época inmediata después (Págs. 45-46).

Anterior a Oquendo, pero dentro del mismo Período I, está la Zona Roja, identificada por Patterson en una de sus dos pequeñas excavaciones. La Zona Roja es la cuarta capa, comenzando de arriba. El depósito es de arena eólica marrón rojiza, de unos 40 cm. de profundidad. Los "artefactos" hallados son escasos y como mi experiencia es limitada en objetos líticos, resulta casi una adivinanza llegar a una conclusión a través de las fotografías, que son poco claras (Patterson, 1966; Lám. XIX, 1-9); por consiguiente, sólo me atrevo a escribir "artefactos" entre comillas.

Si la Zona Roja representa un fenómeno geológico de carácter general, ésta debe encontrarse expuesta en la columna geológica del Pleistoceno en varios lugares del valle del Chillón y en el mismo Cerro Chivateros, en cuyas direcciones soplaban el viento como lo racionaliza Patterson en ausencia de la Zona Roja en el área

de su segunda excavación, ubicada aproximadamente cinco metros arriba de la primera (Patterson 1966; 147; 150) Lanning postula que la Zona Roja fue lavada de algunas partes del Cerro (pág. 44). El proceso del lavado debió haber requerido un período de lluvias que de ninguna manera podría concentrarse en determinados lugares, separados por distancias tan reducidas, como son cinco metros. Tampoco existen indicaciones en las publicaciones acerca de la ubicación de las zonas donde faltaba el suelo rojo. Si se encuentran en declive, aquello sería una situación que pudo haber contribuido al lavado que menciona Lanning. Desafortunadamente no podemos emitir un juicio autoritario sobre el particular porque no está a nuestro alcance concertar un estudio interdisciplinario, con especialistas en mecánica de suelos y geomorfólogos del Pleistoceno; simplemente nos atenemos a elaborar conjeturas alternas en busca de otras explicaciones admisibles, mientras que esperamos que Lanning o Patterson nos proporcionen datos más amplios, puesto que tanto el uno como el otro tienen todas las posibilidades de trabajar con un gran equipo de especialistas.

Después de Oquendo viene Chivateros I y luego Chivateros II. Algunos de los artefactos de Chivateros I, como las llamadas puntas de lanza de Lanning, (Fig. 2c) los hemos observado en la colección del Museo Larco asociados con las puntas del complejo Pajatén que aparece 3,000 años después. La ausencia de retoques de uso en las "puntas de lanza" de la colección Larco nos han dado la impresión de que se tratan de "blanks". Lo acabado de exponer es una opinión y como

toda opinión es tentativa. Recién será posible derivar nuestras propias deducciones cuando Lanning devuelva la colección entera que pertenece a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y tengamos de ese modo la oportunidad de examinarla de nuevo.

Las fechas de 8,470 + 160 y 8,490 + 160 A. C. para Chivateros I vienen de un trocito de madera no carbonizado sacado de la capa de salitre, encima de la segunda zona de suelo. Quiero dejar bien claro, por si acaso pueda surgir alguna duda, que las observaciones hechas han sido impulsadas por esa aspiración legítima que posee cualquier persona de ciencia de demandar la ampliación de las evidencias. En realidad, ellas deben ser aceptadas como un estímulo para efectuar más y mayores indagaciones.

Un problema de magnitud, como es el estudio del "Early Man", exige ser atacado en su propio terreno, abriendo fuego desde varios y muchos frentes. En ese sentido esperamos que muy pronto Lanning esté en condiciones de retornar al Perú a fin de proseguir con las investigaciones que empezó tan fructíferamente.

Los "complejos" líticos de las lomas de Ancón son ubicados dentro de los Períodos III-V. Este ordenamiento corresponde a la última de sus seriaciones (Lanning, 1965), las cuales, como muy bien lo señala Lynch, han venido sufriendo alteraciones en lo que va de 1963 (Lynch, 1967; 21), lo que es perfectamente legítimo si las evidencias así lo exigen.

En consecuencia, es correcto examinar aquellas evidencias.

El primero de estos complejos, Arenal, es sincronizado con Lauricocha I por compartir "raras puntas pedunculadas" (P. 47) que son "idénticas" entre sí (Patterson y Lanning, 1964: 199). Si comparamos los ejemplares ilustrados que Cardich recuperó del estrato más inferior de una de las cuevas de Lauricocha y el conjunto del complejo Arenal, observamos que "estilísticamente" son muy diferentes (Cardich, 1964 Figs. 82-83-84). En cuanto a la punta romboidal del complejo Arenal (Fig. 31), sus vinculaciones son más bien con aquellas que corresponden a Lauricocha III, o sea al Período V (Cardich, 1964; Fig. 56, 61, 62). Este tipo de punta aparece en la sierra central y en la costa sur, siendo profuso en la región de Atacama, Chile, entre el complejo Ascotán-Tulán Tambillo, en donde sí viene asociado, entre otros, a tipos de puntas pedunculadas (la Paige, 1964). La correlación de Arenal con Lauricocha I resulta, pues, algo deficiente. La escasez de moldeadas tampoco constituye un argumento convincente para colocar a Arenal al principio de la seriación, ya que ello puede deberse a diferencias en el uso de los sitios y no a distinciones cronológicas.

El complejo Luz es fechado por tres dataciones del C. 14 alrededor de 5,500 A. de C. y el complejo Canario aproximadamente 5,000 A. de C. por una sola (Patterson y Heizer, 1965: 112). El complejo Corbina es indirectamente asignado a 4,200 - 3,600 A. de C. (Lanning, 1965: 72). De pasada señalamos que la punta larga de lados paralelos del complejo Corbina es idéntica a la mostrada por Engel para el complejo Encanto del Período V (Engel, 1964; Fig. 14).

De acuerdo con las fechas de C. 14 y el contenido, los complejos Luz y Canario denotan mayores vinculaciones con Lauricocha I-II que el complejo Arenal. En realidad uno obtiene la impresión de que las diferentes clases de artefactos podrían tratarse de aspectos contemporáneos que reflejan modos de vida adaptados a la explotación estacional de las lomas. Debemos indicar que el complejo Luz en base a una seriación tipológica fue colocado al comienzo de la seriación después del complejo Piedras Gordas, ahora misteriosamente eliminado, y el complejo Canario después del complejo Arenal que seguía al complejo Luz (Lanning, 1963). La ubicación del complejo Luz era, además, argumentado porque las grandes puntas de lanza pendunculadas habían sido consideradas más antiguas que las puntas de proyectil del Período I en la seriación de Lanning y Hanmel de 1961. Ahora bien, una sola fecha para el complejo Canario no garantiza su separación, como tampoco lo hace el contenido, si tenemos en cuenta la separación desvalida de Piedras Gordas y Luz y las que han acompañado a las múltiples transposiciones que han sufrido los complejos. Un caso que tenemos a nuestro alcance bibliográfico y que ilustra la discusión entablada es el hallazgo en un yacimiento Paleolítico en Colorado, Norteamérica, de puntas Eden, Milnesand y Scottsbluff acompañado de pruebas indiscutibles que demuestran que tales artefactos de formas tan divergentes existieron y fueron usados contemporáneamente (Ben Wheat, 1967).

Para el Período V, Lanning hace una observación interesante con respecto a la alternancia de los estacionamientos en

las playas (campamentos de verano) y las lomas (Campamentos de invierno). Los sitios Encanto son ejemplos de estos últimos, mientras que Chilca, Cabeza Larga, el Yatch Club y Pampa, de campamentos de verano; sin embargo, las descripciones hechas por Engel del yacimiento de Chilca no corresponden a una ocupación de carácter transitorio, sino más bien al de un pueblo sedentario cuyos habitantes vivían en chozas de paja al igual que Cabeza Larga en Paracas perteneciente al mismo Período (Engel 1966; a 1966 b). Los nuevos hallazgos de Engel en la Quebrada de Chilca, San Cayetano y La Paloma, fechados el primero en 5020 + 300 A. de C. y el segundo en 4360 + 340 A. de C. han puesto al descubierto establecimientos comunitarios de tipo sedentario. El sitio de La Paloma cubre una extensión de cerca de 120 m. x 170 m. mientras que San Cayetano de más o menos 1 Km de largo x 400 de ancho. La Paloma ha producido puntas Canario y San Cayetano, Canario y Encanto (Patterson, 1967; 427-428). O sea, que en el Período V y aun en el Período IV de Lanning las condiciones de una vida sedentaria ya estaban bien conformadas y en los subsiguientes períodos fueron consolidados los pasos comprometidos a lo largo del proceso en la marcha hacia la civilización. El problema de la agricultura naturalmente está conectado a este proceso.

Lanning sostiene que la agricultura en el Perú se desarrolló por "difusión estimulante". Examinemos las premisas en que descansa dicha conclusión.

El maíz, la calabaza (*Cucurbita moschata*), el mate, los frijoles (*Canavalia sp.*) la palta, el ají aparecen en el sur de México antes que en la costa

peruana. Las calabazas y los mates han sido identificados en el Período V, mientras que el resto en el Período VI. De las plantas oriundas tales como los pallares, achira, lúcumo, ciruela del fraile, pacas, camotes, guayaba y algodón, sólo el algodón aparece después de las calabazas y los mates, por tanto, Lanning deduce que ellas representan formas silvestres mexicanas, que unidas al cultivo de las calabazas y los mates ya habían sido aprendidas.

A pesar de lo atractivo del planteamiento de Lanning, cabe hacer algunas preguntas: ¿por qué las técnicas esenciales de la agricultura mexicana vinieron sólo con las calabazas y el mate, cuando asociadas a ellas coexistían otras plantas críticas para el desarrollo de la agricultura? ¿Por qué entre las Cucúrbitas importadas discriminaron a la Cucúrbita pepo y a la Cucúrbita mixta? ¿Por qué la Cucúrbita máxima no aparece en Mesoamérica y tampoco la Cucúrbita ficifolia?

Un dato significativo que pueda ayudar en parte, a responder a las preguntas es que la Cucúrbita moschata está representada por dos tipos diferentes: de semilla marrón en el Perú y de semilla blanca en México (Mangelsdorf, Mac Neish y Willey, 1965). Otro dato importante mencionado por el propio Lanning es la asociación del algodón *Gossypium barbadense*, especie diferente al coetáneo mexicano *Gossypium hirsutum*, con calabazas en el Período V.

Una vida de transhumancia como la que describe Linch para el Área Andina durante una época.

En lo concerniente al maíz y a la palta, Lanning manifiesta

que no es un argumento contra su origen mexicano, el hecho de que estas dos plantas hayan aparecido en la costa central-norte en vez del extremo septentrional. Como en México fueron adaptadas a las alturas, ellas podían haber llegado a través del Marañón o la cuenca del Huallaga. Su presencia en el complejo costeño de Culebras, reflejaría, según él, simplemente las primeras manifestaciones en el litoral de acontecimientos que habían tomado lugar en la sierra. Mi pregunta es la siguiente: ¿Por cuál vía directa llegaron al Marañón y a la cuenca del Huallaga? Antes de llegar a su destino debieron encontrar otros lugares apropiados y de allí dispersarse.

Según Lanning en el Período VI, se conocía todos los cultivos principales, excepto la yuca y el maní; empero, el Dr. Engel nos asegura la presencia de esas dos plantas para aquella época, e inclusive en yacimientos que aún no cultivaban el algodón, pero sí pallares y calabazas (Engel 1966 b).

El maní aparece asociado con el maíz en Huarmey (Kelly y Bonavia, 1963; 39-40). Lanning, asimismo, afirma que el maíz se encuentra en Culebras 1 y Las Aldas. Nuestras excavaciones de 1965 en Las Aldas han comprobado que el maíz es un elemento conspicuo junto con los cigarros de cactáceas únicamente en el basural de la ocupación del complejo Chavín, fechado entre 600 a 700 A. de C. por el C14. Dicha comprobación no invalida, desde luego, los hallazgos del maíz en un contexto precerámico más al norte, Huarmey Norte 1 y Culebras 1, pero los tres fragmentos de cerámica encontrados por Bonavia en el sitio "precerámico" de Huarmey

Norte 1 no deben pasar desapercibidos. A nuestro parecer, es necesario contar con una confirmación menos indiscutible al respecto.

Comparando las manifestaciones culturales, se aprecia que las vinculaciones históricas de Culebras 1 y el precerámico de las Aldas son estrechas. La distancia entre ambos sitios es relativamente pequeña y los ambientes ecológicos parecidos, de allí que abrigamos ciertas dudas de que las costumbres agrícolas difieran al punto de que uno cultivaba el maíz y el otro no. Por lo menos, podían haberlo intercambiado junto con todos los otros elementos que sí compartieron. Es cuestionable, entonces, el pensamiento tentador de Lanning que "a pesar del mucho consumo de comida marina, el surgimiento de la población era principalmente el resultado de una semejante cosecha, productiva, almacenable" (P. 67).

El basural precerámico de las Aldas excavado por nosotros no denota pertenecer a una población especialmente densa para ese período que nos habla Lanning, y por el contrario, el Período Inicial es extenso y exhibe una larga y continua ocupación de tres fases estratigráficamente establecidas (Fung Ms.). La última fase muestra conexiones estilísticas con Guañaape Medio del Valle de Virú y con Gualao, la cerámica obtenida por el Dr. Collier en Sechin Alto, valle de Casma (Collier, 1960). Sechin Alto, según Tello, es el centro ceremonial más grande del Área Andina tal vez como Teotihuacan en México. Si nuestra interpretación es correcta Sechin Alto y Las Aldas fueron contemporáneos, no obstante su apartamiento. Las Aldas se encontraba dentro de los

límites accesibles, en directa y corta comunicación con el centro ceremonial principal de Sechin Alto. Esta relación significaría, entonces, que el valle de Casma no fue una válvula de escape (pág. 176) adonde la población de Las Aldas se mudó cuando creció. La población de las Aldas en la playa y la de Sechin Alto en la parte media del valle eran sincrónicamente importantes en volumen¹.

Otra cosa trascendental que han establecido nuestras excavaciones de 1965 en Las Aldas es que el Gran Pozo, o anfiteatro como lo llama Lanning (Pág. 91), fue constituido cortando la deposición de la tercera fase y una pequeña porción de la segunda del Período Inicial (Foto 1). Entre la tercera fase, la última del Período Inicial, y una ocupación posterior, sólo es interpolable la del Complejo Chavín. Consecuentemente, la asociación del Gran Pozo, las tres plazas y el camino, sería lógicamente con este último del Horizonte Temprano y no con alguna de las fases del Período Inicial como postula Lanning. El Gran Pozo y uno más pequeño existente en Las Aldas, los encontramos exactamente duplicados en el sitio de Bermejo, al norte del valle de Paramonga. Bermejo es un centro ceremonial de una extensión mayor que el de Las Aldas y en donde recientemente hemos hecho excavaciones con el Sr. Yoshitaro Amano, en un basural del Complejo Chavín. La misma relación discu-

¹ Por la notable abundancia de algas en el lugar, creemos que La Aldas deviene de un error tipográfico de la d en vez de g. Esta interpretación se acerca más a la verdad que la suposición de que cometieron un error suprimiendo la h quienes confeccionaron la Carta Geográfica.

tida para Sechin Alto y las Aldas se presenta entre Bermejo y Huaricanga, en la parte alta del valle de Fortaleza.

Lanning correlaciona Las Aldas con Toril Temprano del Callejón de Huaylas; con toda probabilidad se apoya en una simple opinión de Patterson, pero por lo que yo sé este distinguido profesional nunca solicitó, encontrándose en el Perú, ver el material que ha recuperado en 1965 bajo estricto control estratigráfico. Patterson dice: "La más temprana de estas (dos fases) es esencialmente alfarería sencilla compuesta de ollas sin cuello y varias variedades de tazas abiertas y platos. El estilo es remiscente del estilo Toril Temprano encontrado por Vescelius cerca de Marcará en la parte alta del Callejón de Huaylas. La segunda fase está fechada hacia el final del Período Inicial y se caracteriza por vasijas de cerámica con diseños incisos que se parecen a los encontrados en el estilo Toril Tardío del Callejón de Huaylas y el estilo Kotosh de la región de Huánuco" (Patterson, 1967: 428).

La cerámica de Las Aldas, de la fase más temprana, es altamente sofisticada en lo que se refiere a la decoración, especialmente modelada. En nuestra colección resalta lo que parece ser la pata de un felino (Foto 2). No hemos encontrado ni platos ni tazas, solamente ollas sin cuello y un gollete de botella. La última de Las Aldas no guarda ninguna semejanza específica con la del estilo de Kotosh. (Foto 3).

Una vida de transhumancia como la que discute Lynch para el Área Andina durante una época de caza y recolección (Lynch 1967), de seguro que

puso a los grupos comprometidos en contacto con los más diversos y extremos microambientes. Bajo tales condiciones y aceptando la idea de Lanning de una agricultura temprana en la sierra, la "difusión estimulante" pudo haberse producido por cualquiera de los microambientes distribuidos en el trayecto sierra-costa.

El intercambio de experiencias microambientales es de gran importancia desde el punto de vista ecológico, en la producción de alimentos, porque es un mecanismo cultural que condujo al hombre primitivo a trasladar las plantas de sus nichos naturales a otros extraños y adaptarlos (Flannery 1965).

En una discusión del desarrollo de la agricultura peruana no debe pasar desapercibido el importante planteamiento teórico que hace 9 años sostuvo Emilio Choy. Allí discute que la experiencia obtenida y acumulada durante la etapa de recolección en las más diversificadas ecologías del territorio andino, hizo inevitable la captación por parte de sus habitantes de las leyes del crecimiento de las plantas nativas (Choy 1960). Enfocada desde este ángulo, la agricultura andina como la agricultura mexicana resulta una consecuencia necesaria. En ausencia de esa experiencia previa la semilla agrícola caería en terreno estéril y ninguna "difusión estimulante", por más milagrosa que fuese, habría hecho posible la germinación.

Nuestra interpretación de las evidencias actuales plantea la sincronización de una considerable concentración demográfica en los valles y en las playas durante el Período Inicial, por ejemplo, Sechin Alto en el valle de Fortaleza y Bermejo; la

Florida en el valle del Rímac y Ancón. La abundancia de restos marinos en los yacimientos de las playas indica que el mar producía una exuberante cosecha capaz de alimentar a una población densa. Pero ¿por qué se edificaron centros ceremoniales en las playas cuando podrían haber sido simples establecimientos de producción marítima? El control de la distribución de dicha producción tampoco justifica totalmente la construcción de edificios públicos de tanta envergadura como son los templos de Las Aldas y Bermejo. Ahora bien, ambos centros ceremoniales cobijaban a una "élite" que residía en los templos y que a su vez estaba rodeada y asistida por una organización civil numerosa, como lo demuestran el grosor y la extensión de los basurales y los restos de casas.

Los sitios de Ancón, Bermejo y Las Aldas proporcionaron a las funciones desempeñadas por la "élite" que ocupaba los templos, además de una adecuada solicitud dentro de los límites accesibles a una, fácil y corta comunicación con los centros ceremoniales de los valles vecinos, el marco de un importante paisaje marino, muy adecuado para las actividades ceremoniales que estarían asociadas a la explotación ecológica del litoral. La interpretación de estos factores, unida a la composición de los edificios siguiendo direcciones o ejes determinados y el levantamiento de una serie de estrellas en lugares y disposiciones, que no pueden ser otra cosa que observatorios astronómicos, nos han conducido a proponer la hipótesis, de que esos templos fueron edificados en semejantes lugares de relativo aislamiento, con el propósito de

llevar a cabo rituales de tipo astronómico-calendárico, vinculados a las observaciones de la interdependencia de los movimientos del mar y de los cuerpos celestes, sobre todo de la luna. Sabemos que entre el período del flujo y la aparición del reflujo, que son los cambios que constituyen el fenómeno de las mareas, transcurren 24 horas 24 minutos o sea casi exactamente la mitad de un día lunar (Schweigger, 1964: 72). Suponemos que esta comprobación debe haberla captado y utilizado la "élite" que residía en los templos a las orillas del mar. Esta actividad astronómica-calendárica, como parte integral de la explotación de un sistema económico esencialmente marítimo, explicaría la presencia de centros ceremoniales en playas seleccionadas.

Es preciso indicar, para tener una visión más clara, que Bermejo y Las Aldas, se hallaban accesibles a abastecimientos de agua dulce, pequeño río en el caso de Bermejo y manantial subterráneo en el de Las Aldas. Una situación semejante resultaba necesaria para cobijar a una población residente de proporciones considerables.

Para el Período Inicial, Lanning propone la presencia de un gobierno estatal reducido, que comprendería las porciones inferiores de uno o dos valles costeños conjuntamente con las ocupaciones de las playas (pág. 9). Pero si nuestros planteamientos son válidos acerca de la asociación de Sechín Alto con Las Aldas durante la última fase del Período Inicial y su expansión, reconocida hasta ahora, por el norte el valle de Virú en el Período Guanape Medio (Fung, Ms) y por el Sur

Bermejo y el valle de Fortaleza, tendríamos el surgimiento de un gobierno estatal no muy pequeño, con la edificación de un centro ceremonial principal que comprende una pirámide que sobrepasa en dimensiones a la Huaca del Sol perteneciente al Estado Mochica, unos 1,500 años después. Lo sorprendente según Kosokk es que este despliegue de monumentalidad aparezca en un valle de extensión limitada como es el de Casma (Kosokk, 1965. 215). La explicación podría estar dada por la existencia de los mecanismos de centralización de un gobierno teocrático en el valle de Casma, que es asimismo la ruta más corta hacia la Selva del Callejón de Huaylas.

Lo expuesto nos obliga igualmente a deducir la existencia de una sociedad jerarquizada mucho antes de aquella representada por el Complejo Chavín. Si nuestra deducción es correcta tendríamos, pues, en el Período Inicial el desarrollo de una clase sacerdotal que practicaba un culto astronómico para ejercer su poderío sobre las demás gentes y cuyo eminente antagonismo fue aprovechado por sus conquistadores, los otros sacerdotes astrónomos de Chavín.

Lanning señala tres tradiciones de cerámica inicial. 1) Valdivia/Machalilla; 2) Chicalma hasta Acari; 3) Tutishcanyo Temprano las cuales, en última instancia, deben haber derivado de un centro que se encontraría al Noroeste de América del Sur (Pág. 82-87). Admite, empero, teniendo en consideración los fechados de C14 disponibles, que la cerámica no llegó al Perú en una sola oleada sino en varias y cuyas rutas de difusión serían

los ríos del Marañón y Huallaga (Pág. 87).

En base a nuestros estudios comparativos de los complejos de cerámica del Período Inicial y sus fechados de C14. hemos propuesto que el Complejo Las Aldas-Ancón, La Florida Chira/Villa pudo haberse desarrollado independientemente en la costa central, originándose en algún lugar no descubierto todavía. Ya la idea de quemar la arcilla la encontramos en la costa central en el yacimiento precerámico de Asia. Uno de los espejos de azabache aparece adherido a una tableta de tierra cocida (Engel, 1963). Sería conveniente, por lo tanto, investigar con cuidado aquella cerámica que el Dr. Engel está encontrando en la región anexada con fechas muy tempranas y que son rechazadas como "probablemente aberrantes" por este arqueólogo (Engel, 1966b; Fung Ms.).

La primera cerámica de Las Aldas llegó a la región procedente de la costa central. Sus vinculaciones con Ancón son evidentes, lo que no es aparente con Toril Temprano, contrariamente a lo afirmado por Patterson y Lanning.

Chavín es identificado por Lanning, con un Complejo y en verdad, lo es. El problema de su origen, nos dice, consiste en localizar el lugar preciso donde se unieron los diversos elementos componentes. El lugar podría estar en el área de Casma, Nepeña, Callejón de Huaylas y la cuenca superior del Marañón (Pág. 101).

Lanning deduce que los templos de Chavín, de montículos con plataformas, derivaron de la tradición serrana del Período

do Inicial representado por Toril y Kotosh (Pág. 101). No conozco la composición de Toril, pero si la de Kotosch (Isumi y Sono, 1963), que es bien diferente y sumamente modesta con respecto a la de los templos Chavín. A nuestro parecer los templos Chavín, en cuanto a su disposición en centros ceremoniales, muestran similitudes con Chuquitanta: un edificio principal frente a una gran plaza abierta al otro extremo y con edificios menores a los costados. La misma disposición creemos observar para Sechín Alto y quedará establecida cuando el arquitecto Carlos Williams, con quien estamos trabajando en Casma, trace el plano de Sechín Alto, en correspondencia con las Fotos del Servicio Aerofotográfico Nacional.

La derivación del asa estribo de Machalilla es acertada, no así la de las piedras esculpidas de los Monolitos de Cerro Sechín (Pág. 101). El Dr. Collier intuye para Cerro Sechín una ubicación en el Formativo Medio o Tardío (Collier, 1960; 414).

Los monolitos de Cerro Sechín sobresalen como únicos dentro de los estilos artísticos que conocemos para los Andes. Nuestras últimas investigaciones han aislado lo que podría ser la cerámica del estadio Floreciente, no ubicado por Collier y Thompson en sus cuadros cronológicos. Es una cerámica peculiar a la zona por lo que con acierto el Dr. Tello la denominó del estilo Casma. Esto nos ha hecho pensar en la probabilidad de que la mencionada cerámica que se encuentra dispersa y en forma profusa en el Cerro Sechín y que el Dr. Tello recu-

peró en sus excavaciones de 1937 (Tello, 1956), efectivamente está asociada a los monolitos que, al igual que la mencionada cerámica, son peculiares al valle. Es una hipótesis que tendremos que comprobar excavando sistemáticamente el yacimiento, pero mientras tanto y de ahora en adelante, merece el mismo trato que la postulación del Dr. Collier y la deducción de Lanning de que Cerro Sechín es del Período Inicial

Antes de terminar quizás vale la pena que hagamos una observación más. Se trata de Chanquillo, que Lanning utiliza como expresión del tamaño de la población casmeña en el Horizonte Temprano (Pág. 109). Somos de la opinión de que la fecha de 342 + 80 A. de C., obtenida de un pedazo de madera de los dinteles, puede estar alterada. Los dinteles han estado expuestos a la intemperie por largo tiempo, lo que con toda seguridad debe haber afectado la datación. En los recientes trabajos de limpieza efectuados con la colaboración técnica del Arq. Víctor Pimentel no hemos encontrado ni un fragmento de cerámica entre muchísimo material acumulado que ha sido extraído. En compensación, sin embargo, son significativos los hallazgos de figuras de animales, personas y objetos de trazos muy primitivos incididos sobre el reboque interior de una de las entradas limpiadas (Fotos 4-8) El estilo de los dibujos no parece coincidir con los identificados para el Horizonte Temprano. Así es que mientras no se investigue más el conjunto de Chanquillo, a pesar del fechado, resulta ser, por el momento, una construcción acerámica.

Me quedan pocas observaciones que hacer en lo que resta del libro, pero este escrito se alarga demasiado. Además no poseo mayor documentación para respaldar cualquier comentario sobre el proceso correspondiente a los períodos posteriores y que parece ser aceptable en sus líneas generales.

Las observaciones hechas, más que una crítica, deben ser consideradas como una modesta contribución a los propósitos de la obra comentada: investigar los orígenes de los pueblos anteriores a los Incas.

Concluimos manifestando que el autor ha cumplido con éxito las tareas que se impuso y no cabe más que felicitarlo.

and the corresponding λ_{max} and λ_{min} values. The values were obtained by using the λ values given in all different sets of μ and ν as constant and varying μ and ν around the reference values.

Table 1 shows the results obtained for the values of the μ and ν that give the best values of λ_{max} and λ_{min} . Although the values are not necessarily the best values for the μ and ν considered, they are the best values for the μ and ν considered. The values of λ_{max} and λ_{min} are given in Table 1 for the different values of μ and ν considered. The values of λ_{max} and λ_{min} are given in Table 1 for the different values of μ and ν considered. The values of λ_{max} and λ_{min} are given in Table 1 for the different values of μ and ν considered.

Cultura, política y el mundo contemporáneo angloamericano

Universidad Nacional de San Marcos
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Departamento de Historia
Catedra de Historia Contemporánea
y de las Relaciones Internacionales

Universidad de Lima
Facultad de Ciencias Políticas
Catedra de Historia Contemporánea
y de las Relaciones Internacionales

Universidad de la Nación
Facultad de Ciencias Políticas
Catedra de Historia Contemporánea
y de las Relaciones Internacionales

Universidad Mayor de San Marcos
Facultad de Ciencias Políticas
Catedra de Historia Contemporánea
y de las Relaciones Internacionales

Universidad de San Marcos
Facultad de Ciencias Políticas
Catedra de Historia Contemporánea
y de las Relaciones Internacionales

En la presentación anticipada de estos se incluye una breve descripción de la obra, su contexto y su significado. La obra es la traducción de la edición de 1990 de la obra original en inglés, que es la edición más reciente y más completa de la obra de Peter H. Smith. La traducción es la realización de los profesores de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú.

Cultura peruana en tesis universitarias inglesas

Creciente intensidad denota el interés por los estudios americanistas en las universidades europeas; y, en particular, la investigación de los problemas planteados por el desarrollo económico y demográfico. Destacan en tal orientación, las numerosas tesis consagradas a los temas peruanos. Por ejemplo: en las universidades inglesas han sido recientemente presentadas, o se hallan anunciadas para el próximo año lectivo, una importante serie de monografías, cuyo desarrollo implica la penetración de fuentes documentales conservadas por archivos británicos o el tratamiento de problemas contemporáneos conforme a una metodología exigente.

Particular interés se advierte con respecto a la investigación de temas históricos: *A study of the Viceroyalty of Peru with special reference to the rule of D. José de Arredondo, Marquis of Castelfuerte, from 1724-1736*, por G. M. Harrop (U. de Bristol); *Twentieth century Peruvian politics*, por G. Roberts (U. de Glasgow); *Some aspects of Britain's relations with Chile and Peru in the latter part of the 19th century*, por James Smith (U. de Hull); *The attack on and defence of Perú in the 17th century*, por P. T. Bradley (U. de Leeds); *The creole aristocracy in 17th century Perú*, por M. G. D. Evans (U. de Londres); *The mining so-*

cietry of Upper Peru, 1778-1810, por M. J. Buechler (U. de Londres); *The Audiencia of Charcas and the protection of the Indians 1561-1620*, por F. V. Fox (U. de Londres); *The Inquisition in Peru and Mexico*, por J. Israel (U. de Oxford); y *The Corregidor de Indios in the Audiencia of Charcas, 1750-76*, por K. A. Vine (U. de Oxford).

Actuales son los tópicos literarios que abordan esas tesis, a saber: *César Vallejo*, por E. Excell (U. de Bristol); *The poetry of Cesar Vallejo*, por James Higgins (U. de Liverpool); *The novels of José María Arguedas*, por W. Rowe (U. de Londres); *The novels of Mario Vargas Llosa*, por L. Diez (U. de Londres); *The literature of the Indigenista Movement in the Andean Republics*, por P. J. Gold (U. de Oxford).

Y de proyecciones ceñidas al ritmo de la vida contemporánea son los trabajos en los cuales se asocia el estudio de la economía, la política y la sociología. Son: *A study of population pressure in the Peruvian Andes*, por P. Hamilton (U. de Aberdeen); *Standard areas for housing and the selection of preferred sizes for government housing projects in Lima*, por J. E. Almonte (U. de Cambridge); *Agriculture and settlement in Perú*, por A.

K. Stapleton (U. de Cambridge); **Geographical aspects of migration in Peru**, por Stella Lowder (U. de Liverpool); **The politics of integration of the Andean Indian**, por P. Oakley (U. de Liverpool); **Religion in a peruvian peasant community**, por A. Michaud (U. de Londres); y **Migration to towns and its effect on industrial relations with special reference to Peru**, por T. C. Michelson (U. de Warwick).

Otras investigaciones relacionadas con la cultura peruana son desarrolladas, sistemáticamente, en centros universitarios de Francia, Alemania, Estados Unidos y, desde luego, España. Su oportuno aprovechamiento se plantea a los especialistas del país, no sólo para incorporar sus conclusiones a su propio acervo, sino para propender a superarlas y responder así al reto que ellas plantean.

Permanencia de Raúl Porras

La conmemoración del nacimiento de José Toribio Medina tuvo amplia repercusión en el ámbito científico de toda América y Europa. Por resolución gubernativa integré la comisión ejecutiva de aquella honrosa conmemoración. Entre las gestiones a mi cargo estaba la de atender a los catedráticos peruanos Porras y Losada. El primero traía las representaciones de la primera Universidad continental: San Marcos de Lima, y el segundo era director de la Biblioteca Nacional del Perú. Ambos pertenecían a las prestigiosas academias e institutos culturales del país hermano. Losada con otros distinguidos representantes de su patria viajó en avión, Porras prefirió la vía marítima para conocer la costa y evocar sobre el inmenso océano abierto por Balboa y Magallanes las travesías inauditas de las jornadas navales del siglo XVI. Le recibí en la estación del Mapocho y la mutua cordialidad pudo enhebrar un diálogo que sentimos prolongado por dos semanas. Estaba gozoso de pisar la ciudad fundada por Valdivia, el mejor amigo de Francisco Pizarro y sentir este aire andino que alentó la vida del incomparable Medina y le tonificara para su labor poligráfica admirada universalmente. Tanto su incansable charla como sus discursos, relictos de magníficas ideas que habían madurado en la constante lec-

tura, la callada investigación y la prolongada docencia, le conquistaron entusiasta admiración en nuestro más denso ambiente cultural... Volvió a Santiago con la pesada investidura de Ministro de Relaciones Exteriores a la cita continental de 1959. Hubo banquetes, recepciones, apasionantes discursos y una conjunta reunión académica en una sala circular, en torno a la mesa redonda engalanada con claveles y rosas chilenas que iniciaron la evocación de las flores y las gracias de la vieja Lima. Se insistió en la larga tarea que nos aguarda de conjuntas empresas culturales a los pueblos de la distanciada hermandad sureña.

La esquiva suerte me llevó por sexta vez a Lima en 1960. El ilustre embajador Cruz Coke autorizó mi visita al Ministro Porras, que la haría en el aspecto de auténtica amistad. Solicitada al protocolo la audiencia, sin tardanza alguna me la concedió para el mismo día. La reunión sería en su laboriosa casa de la calle Colina, repleta de libros, manuscritos, retratos venerables, recuerdos de los viajes, conjunto evocativo de una vida llena de trabajo intelectual. Conversamos más de una hora y salí de la hogareña visita con el alma robustecida por la cordial conversación. Allí había verificado una vez más la urgencia de consolidar la amis-

tad peruano chilena con una vital realidad, con ilimitadas proyecciones en mutuo beneficio.

Durante mis últimas vacaciones veraniegas que consumiera en Lima, dediqué largas horas a los inagotables fondos de sus ricos archivos. La fortuna me propicia con nuevos documentos inéditos del adelantado Almagro, el fundador Valdivia, el andariego Aguirre y tantos otros compañeros de sus inauditas empresas. Compartí estas bien aprovechadas vacaciones con visitas a las universidades limeñas de actividad no interrumpida, la Biblioteca Nacional que progresó con sabia directiva, la Casa de la Cultura y otros centros de intelectual prestancia. Alcancé una tarde a la antigua morada de Raúl Porras, donde ya su charla se ausentó acudiendo al llamado divino de la eterna morada.

Por la feliz iniciativa de la universidad sanmarquina, alentada con eficaz tesón por el prestigioso profesor Jorge Puccinelli, se ha realizado el Instituto Raúl Porras Barrenechea. Contribuyó generosa la familia del ilustre historiador cediendo la vieja casona de Miraflores donde pasara casi toda su vida. Allí se mantiene la atmósfera de su intenso estudio, las mesas donde escribiera sus amenos libros, profusión de retratos vetustos y modernos. Hay obras de arte europeo y americano sobre los muebles familiares, y el sombrero que amparaba su pensamiento en las andanzas callejeras, en que era primordial la rebusca del libro raro o el manuscrito de entrañable preferencia. El Instituto ya es la mejor escuela de altos estudios, el centro de investigacio-

nes peruanistas y el faro que con el legado espiritual de Raúl Porras podrá guiar muchas jornadas del esfuerzo intelectual presente y en los futuros afanes.

Porras Barrenechea consagró su existencia al estudio del proceso histórico americano en que el Perú ha tenido preminencia calificada. Desde muy joven comprendió que la Nación a que pertenecía figura con justificado orgullo, entre las principales que constituyen el consorcio universal. Su espíritu se alzaba entre los mejores humanistas del siglo que vivimos. Trabajó sin descanso, poniendo tal intensidad en sus tareas que agotó la resistencia física de su organismo como un héroe de la pasión intelectual.

Le conocí en Sevilla donde pudimos compartir una sencilla mesa de labores en la quietud afanosa del caudaloso Archivo General de Indias. Cuando había oportunidad de diálogos desfilaban ante nuestras evocaciones las figuras de José Toribio Medina, Crescente Errásuriz, Tomás Thayer Ojeda y otros insignes conductores de la auténtica investigación histórica contemporánea. Años más tarde estreché su noble mano en la capital española, donde desempeñaba la embajada de su patria. Luego compartimos nuestra atención en el primer Congreso Hispanoamericano de Historia, que en verdad abrió nuevos surcos en los quehaceres intelectuales de los integrantes de esta inmensa y casi fabulosa comunidad de naciones modernas. Desde antes de esta reunión, encajada en el incomparable marco de los ambientes madrileños en octubre de 1949, habíamos enclavado, tan-

to peruanos como chilenos, muchos hitos de comprensión espiritual para la futura integración. Porque si en lo económico se ha hecho necesaria y urgente esta integración que hoy promueven con clara visión gobernantes y economistas, no es de menor importancia y urgencia la integración cultural de las naciones ibero-americanas.

Analizar la tarea cumplida por este peruano ilustre, sería tema de larga digresión. Con ajustado elogio Manuel Moreyra Paz Soldán le recuerda "eminente crítico literario e historiador brillante, de prosa ágil, llena de color. Seguro en el adjetivo, diáfano en la frase, animado siempre el discurso y cuando a la narración le soplaba empujar dinámico que procedía de situaciones con alcurnia alcanzaba su elocución rumor o aliento de epopeya. Gozó de singular perspicacia para reconocer los hechos y reconstruirlos a la manera de bajorrelieves sombreados. Pocos tuvieron mayor ingenio para manejar el dato sin restarle justeza. Lo engarzaba en su posición más favorable —diría luminosamente—

en el dibujo consonante a cada episodio".

Ahora la casa de Raúl Porras constituye uno de los más firmes fundamentos culturales de esta inmensa zona geográfica. Su directiva no desmayó en los quehaceres intelectuales de mayor jerarquía. Se han organizado cursos de ampliación de estudios superiores para quienes se perfeccionan en el aspecto humanista que debe completar el desarrollo de la nación peruana y de cuantos admirán su magnífica presencia. Se cuenta con nutrida biblioteca, formada con legados generosos de particulares y centros de difusión cultural, contando con el respaldo moral y económico del alma mater continental que es la Universidad de San Marcos, la primera del mundo americano.

Quienes llegaren a Lima pueden encaminar sus pasos peregrinos hasta la vieja casona de la calle Colina. Allí, con gentileza llana y amistosa aguarda la lección perenne del insigne maestro Raúl Porras. Allí revive su palabra cada día.

Juan Mujica
Academia Chilena de
la Historia

que se observó que el 70% de los pacientes con infarto agudo de miocardio presentó una elevación de la actividad de la enzima en suero de más de 100 U/l. La actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l. La actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l.

En la actualidad se ha observado que la actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l.

En la actualidad se ha observado que la actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l.

En la actualidad se ha observado que la actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l.

En la actualidad se ha observado que la actividad de la LDH en suero es una actividad que no se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio, pero que se observa en pacientes con infarto agudo de miocardio que tienen una elevación de la actividad de la LDH en suero de más de 100 U/l.

Este es el texto de la conferencia pronunciada por el doctor Luis Alberto Sánchez, el 3 de octubre del año en curso, en la Universidad de Laval, Quebec, Canadá, en el Congreso sobre "Problemas Económicos y Sociales", en el que intervinieron entre otros destacados americanistas, Germán Arciniegas, Miguel Angel Asturias y Emir Rodríguez Monegal.

¿A dónde va América Latina?

Para determinar a dónde se dirige alguien o algo, es absolutamente necesario saber si la marcha es al azar o concertada: además, conviene, si es posible, establecer el origen y naturaleza del ente en camino, o sea que, dentro de una lógica al parecer elemental, sería pertinente discutir, o al menos apuntar de dónde se parte, quién es el que se encamina, a dónde ha llegado y a dónde se propone o puede llegar.

El caso de un continente, como es América Latina, no escapa a tal planteamiento. Por consiguiente, sin abundar ni incurrir con exceso, en los presupuestos o temas previos, habrá que tener en cuenta tales hipótesis, en alguna proporción, por leve que sea, a fin de encarar después el cuadro sintomático, complejo, vasto y quizás inextricable del destino de nuestra Patria Grande.

Alguna vez, hace veintitrés años, publiqué yo un libro titulado interrogativamente "*¿Existe América Latina?*". La duda que entraña ese rótulo ha empezado ya a desvanecerse para mí: sin embargo, su total desaparición depende en definitiva del modo como enfrentemos el futuro, y, por tanto, el destino o, más modestamente, el porvenir de nuestra América.

Nos damos cuenta de las paradojas vitandas que nos consturan, paralizan y afligen. Somos un conjunto de países insertados en la cultura occidental por *diktats*, no por evolución. Por eso, contraviniendo las reglas más elementales del desenvolvimiento histórico, tuvimos gramática castellana antes que fluidez de lenguaje europeo, leyes antes que costumbres, ritos antes que fe, lírica antes que épica, ejército antes que guerra, imperialismo antes que capitalismo, oro antes que hierro.

De hecho, el aspecto geográfico, la composición demográfica, la evolución histórica y la realidad económica y cultural de América Latina en el pasado se relaciona íntimamente con su posición actual y con sus propósitos de mañana.

Vivimos en un territorio vasto, vacío y despoblado. Los 20'500.000 kilómetros cuadrados de nuestra superficie se encuentran poblados por sólo 250 millones, lo que arroja una densidad demográfica de 12.6 habitantes por kilómetro cuadrado, frente a 57 en Europa, 20 en Estados Unidos, 40 en Asia, 8 en África y 2 en Canadá.

En realidad, somos, humanamente hablando, un continente mestizo y subpoblado, pero con una alarmante tasa de crecimiento de 3% al año. De esta explosión demográfica, patente en el último cuarto de siglo, derivan realidades tan graves y visibles como la concentración poblacional urbana, la despoblación del agro, el sostenido analfabetismo, la insuficiencia de la producción de medios de consumo, la creciente importación de ellos con las consiguientes pérdidas de nuestro signo monetario, el agudizamiento de los conflictos sociales, etc. Estos últimos adquieren un carácter cronológico o seudo generacional cada vez más visible a causa de la extensión de la edad activa entre los mayores de 50 años, gracias al avance de la geriatría, al par que al creciente margen de la misma actividad entre los jóvenes, por el aumento del número de éstos, a causa de la reducción de la mortalidad infantil y de los progresos de la salubridad y la bromatología o dietética.

La América Latina presenta así, juzgándola desde el punto de vista de sus realidades básicas (habitante, habitat, consumo, cultura, producción primordial) un cuadro inquietante. El futuro inmediato la obliga a resolver la inarmonía entre el factor hombre y las posibilidades de alimentarlo, entre la producción natural y la actividad humana, entre el producto bruto y el uso de la ciencia y la tecnología, entre el crecimiento poblacional y el número de escuelas, y finalmente entre la sobreestructura política y la estructura social.

Si bien es cierto que, teóricamente, dentro de un cuadro más bien generalizador que general, pertenecemos al mismo mundo subdesarrollado que la mayor parte de los países de África, Asia y Oceanía, conviene distinguir aspectos y matices que nos colocan en situación y posibilidades notoriamente diversas.

Ni siquiera podemos admitir que en nuestro propio ámbito, el de América Latina, sea sostenible la igualdad entre la edad económica de México y la de Bolivia, o entre la de Argentina y la de Paraguay; sin que señalar tales hechos implique juicio peyorativo o magnificante para unos u otros. Mas, si ese desequilibrio se comprueba en nuestra propia comunidad latinoamericana, ¡cuánto mayor será si lo referimos a los países africanos y a muchos asiáticos, consignados teóricamente dentro del mismo mundo subdesarrollado!.

Entre las premisas más engañosas e inútiles que debemos afrontar y superar, está la de identificaciones tan falsas como la mencionada. Alguna vez, hace diez años, en un Seminario multinacional, celebrado en la Isla de Rodas, sostuve, frente a los planteamientos de los "nuevos Estados", africanos y asiáticos, que nosotros, los latinoamericanos soportábamos una situación inecuánime, dual, sumamente inconfortable: por un lado éramos ya Estados viejos, organizados contemporánea y paralelamente a las Repúblicas Francesa y Norteamericana, esto es, hace más de 180 años; pero, por otro lado y muy concretamente, considerando el divorcio inicial entre nuestras fórmulas políticas y jurídicas y nuestras vivencias sociales, debíramos figurar entre los nuevos Estados, entre las Repúblicas no más antiguas que la Checoslovaca o el Estado Yugoslavo. Además, debemos reconocerlo, presentamos una gigantesca contradicción entre nuestro vasto analfabetismo y nuestra altísima cultura autóctona y cosmopolita. Si quisiéramos singularizar el caso, diríamos que México, no obstante haber sido un poderoso imperio antes de nuestro siglo XI, un vigoroso Reino hispano-criollo entre el siglo XVI y el XVIII, y de haber proclamado su Independencia republicana a comienzos del XIX, sólo adquiere su genuina forma de Estado moderno diez años después de su Revolución del siglo XX, esto es, hace apenas poco más de medio siglo. En cuanto al Perú, me atrevería a decir que, ahora mismo, estamos preocupados por adecuar la realidad a los preceptos de la ley y viceversa —que es lo más acertado y fecundo— no obstante, de que oficialmente, esa adecuación se la supone existente desde 1821.

Somos un mundo peculiar, al que no se puede aplicar carbones ordinarios. Aunque poseamos universidades desde 1551, o sea, casi cien años antes que los Estados Unidos, no hemos constituido una ciencia propia y nuestro humanismo —patente en la consonancia entre la ciudad y el ciudadano— se halla todavía en crisis de definición y desde luego de subsistencia.

Nuestros sociólogos y nuestros economistas tratan de aplicarnos absurdamente las reglas europeas de juego. Sin embargo, como ha notado un político a quien me abstengo de nombrar por razones obvias, somos un conglomerado socio-económico en el cual las reglas de juego son propias y distintas: por ejemplo, hasta hace veinte años —y aún ahora— no se podría hablar entre nosotros de las clases sociales clásicas, sino de dos grandes frentes: el poderoso y pequeño de los explotadores, al que se incorporan nacionales y extranjeros, y el débil y numeroso de los oprimidos, en el que son mayoría los autóctonos.

Estos mismos autóctonos deben ser considerados dentro de una versión latinoamericana, intransferible. Expliquémonos: En otras latitudes el negro es negro porque nace de color negro, el indio es indio porque morfológicamente es indio, y el blanco es blanco porque sus características raciales así lo definen. Pero en nuestra América, el indio puede volverse blanco si deja de ser campesino pobre y se convierte en rico propietario, y el blanco se trueca en indio, si empobrece más de la cuenta; de donde resulta que nuestro concepto de raza es más *social* que *biológico* y carga el acento sobre la capacidad adquisitiva y el poder económico y político, antes que sobre la herencia biológica. Como los “pobres blancos” de Sherwood Anderson, los nuestros devienen indios sin cambiar de color, por simple alteración de su “status” social.

Asimismo, fenómenos mundiales definidos que se juzgan invariables, encuentran entre nosotros aplicaciones de interpretación muy peculiar. Por ejemplo, el *imperialismo*, que es un fenómeno político y socio-económico basado en el rebalsamiento de capitales nacionales a otros países en busca de mejores utilidades y mercados, lo cual constituye, por ende, una “etapa superior” o, según Lenin, “última” del capitalismo, se define al insertarse en nuestra estructura, como un acicate no para concluir la etapa capitalista, sino para iniciarla o robustecerla, en el entendido de que el capitalismo sea un capítulo insoslayable dentro del proceso de transformación de las sociedades.

No obstante de haber constituido una vasta unidad política y jurídica durante tres siglos, de lo cual no se exceptúa a Brasil ni Haití, la América Latina parece hoy más lejos de la integración que la discola Europa y en cierto modo que la bíférica África. Este fenómeno de disgregación o separatismo

planteó una incógnita apasionante porque carece de explicación racional.

La América Latina vivió largo tiempo en unidad jurídica y política. Su emancipación se produjo, en la mayor parte de los casos, como un proceso común y coincidente. Profesamos la misma religión. Hablamos el mismo idioma, con la excepción de Haití, puesto que las analogías entre el portugués y el castellano son evidentes. Nuestra producción (tal vez el punto débil para el progreso y para la re-integración) fue y es minera y agrícola: dentro de estos rubros no está diversificada y mucho menos lo está desde el punto de las manufacturas, puesto que disponemos de una industria todavía inmadura. Nuestros cuadros jurídicos nacionales son semejantes cuando no iguales. Sin embargo, a raíz de la Independencia, entramos en un franco proceso de disgregación y separatismo. Al revés de los Estados Unidos que, de trece Colonias con sus respectivas cartas orgánicas, formaron una unidad federal, nosotros, convertimos a dos grandes virreinatos en dieciocho repúblicas, varias de ellas en pugnas intestinas de tal magnitud que llegaron a propiciar y realizar guerras internacionales de eco ingrataamente perdurable. De esta manera, lo que la geografía unió lo desunió la historia, basándose a veces en supuestos motivos limítrofes. Aquí donde la tierra sobra se hizo drama de pequeñas zonas fronterizas: lo que Dios creó, lo deshizo el hombre.

Al amparo de tal desunión se nos ha estado batiendo desde afuera y desde adentro. Desde afuera hubimos de soportar y vencer invasiones y agresiones de Europa y de nuestro gran vecino norteamericano; con el siglo XX, tales invasiones y agresiones bélicas se convirtieron en una concertada agresión física en aparente paz, o sea explotación financiera y económica. Los intereses imperiales predominantes en el mundo civilizado, fruto del super-desarrollo pretendieron utilizar nuestras encillas internas, retardando o frustrando todo intento unionista a fin de favorecer la voracidad de los grandes consorcios extranjeros. De allí, que al cabo de tan largas, repetidas y duras experiencias hayamos llegado a la conclusión de que nuestro destino histórico, nuestras posibilidades de futuro y nuestra vocación revolucionaria, deben conducirnos a una sola ruta y a una sola definición: integrarnos.

Recalquemos: la forma más revolucionaria del presente es para América Latina, su propia integración. Ningún credo,

doctrina, sistema o consigna posee el alto e incontrastable poder explosivo de la integración.

Comencemos por considerar el siglo en que vivimos. Encaramos, sin duda, una edad de paquidermos. Nos hallamos, políticamente hablando, en una etapa geológica primordial: la de los mamuts y dinosaurios. Los países pequeños se encuentran desvalidos. En razón del nuevo tipo supercomunicado y por tanto comunitario en que nos movemos, son los Continentes, no los Estados, los que prevalecen; y si se habla de Estados son los que arrastran a su órbita, aliados que resultan satélites. Europa misma realiza un esfuerzo concertador; la Unión Soviética, los Estados Unidos de Norteamérica, el Common Wealth Británico, la R.A.U., China en su solitaria inmensidad, los países africanos, son otros tantos entes supranacionales frente a los cuales América Latina, si no quiere perecer batida en detalle, tiene también que concertarse y unirse.

Concertarse ¿cómo? ¿para qué? ¿con quién? ¿en qué campo?

Se ha hablado un tanto líricamente, de la unión de los países latinos, de la latinidad. El concepto requiere desde nuestro ángulo, cierto esclarecimiento.

Hace ya veintitrés años, repito, publiqué el libro titulado interrogativamente *¿Existe América Latina?* (que, después ha sido reeditado como *Examen Espectral de América Latina*). Desde su rótulo planteaba allí la duda que ahora simplemente compendio. América Latina es un ente cultural y sólo así, y muy mediatizadamente, existe. Lo único "latino" en nuestra América es el lenguaje y la religión y acaso, a raíz de nuestra Independencia política, el afán de identificarnos con la Revolución Francesa para distinguirnos del Virreinato español y lusitano. Pero ni por la raza, ni por las tradiciones, ni en los más profundos y elementales organismos o células sociales, fuimos latinos. Indios, negros, godos, moriscos y más tarde asiáticos, sajones y germanos constituyen la base humana de América Latina. El afán latinizante es, pues, como una reacción: ayer frente a la Monarquía austriaca de los Hapsburgos y el virreinato, hispano; después —y en cierto modo ahora— frente al Imperio económico sajón y a su contrapartida eslavo-mongola.

De toda suerte, como un *desideratum* de ayer o de hoy, América Latina es más un acto de fe que un hecho cierto.

Dicho lo anterior, nada amenga la urgencia de reconstituirla, fortalecerla, reintegrarla, o llanamente integrarla. Necesitamos ser un vigoroso paquidermo para medirnos con los otros paquidermos. En la hora de los "pueblos-continentes" sería suicida optar por las unidades diminutas fácilmente absorbibles. De allí que, empezando a definirnos estemos contra el Pan-Americanismo, basado en la falaz suposición de una hasta hoy imposible unidad u homogeneidad de toda la América, sin diferenciar la rubia de la morena, la rica de la pobre, la anglosajona de la indoibera, la agraria de la industrial, la protestante de la católica, la desarrollada de la emergente. Pan-América es una manifiesta invención anglosajona, contemporánea del surgimiento imperial de los Estados Unidos; es el piadoso disfraz del "corolary of the Manifest Destiny", la faz benevolente de la "Dollar Diplomacy", la mejor excusa del "Big-Stick". No, panamericanismo, no, por inexistente, insincero e imposible; la concertación integradora tiene que hacerse por capítulos y regiones. Para dialogar con los Estados Unidos debemos primero integrarnos como América Latina, uniformar nuestro lenguaje político y ahormar nuestras necesidades y posibilidades económicas y culturales. Entonces, sí, dentro de un cabal Inter-Americanismo, las dos Américas podrán intercambiar ideas, propósitos, planes y ser democráticamente leales interlocutores. La fórmula "interamericanismo democrático sin imperio" que acuñó en 1941 Haya de la Torre, tiene hoy absoluta vigencia; desde luego, desestima el Panamericanismo de los Root y los Wilson, de los Hughes y los Hoover. Como consecuencia lógica rechaza, en harta medida, las hasta hoy usadas fórmulas de la Organización de Estados Americanos, dentro de la cual, para devolverle su vigencia, se necesita fortalecer previa y preferentemente, una organización regional de Estados Latinoamericanos.

Tengo conciencia plena de no estar descubriendo el Mediterráneo, pero, también, tengo conciencia de que, en una ocasión como ésta, es útil y hasta indispensable recordar y repetir tales premisas que al par son paradójicamente también conclusiones.

De otra parte, ya en la propia esfera latinoamericana, mientras subsistan ciertos pujos hegemónicos subregionales y ciertas competencias políticas, militares y comerciales contra natura, será difícil integrarnos ni siquiera en un ente latinoamericano. Si

los intereses cafetaleros oponen a Brasil y a Colombia; los precios del azúcar, el algodón, el cobre, la lana, la carne, meten en una zarabanda cainita a Cuba, Perú, Chile, Argentina, Nicaragua, Colombia, Uruguay; si no concertamos el modo de producción y la distribución del mercado de esos y otros productos, mal podremos invitar a un coloquio constructivo a quienes, defendiendo sus propias posiciones económico-políticas como *última ratio* de su progreso, tratan y tratarán de obtener éste a costa de los demás, a costa nuestra y de los que se hallen en nuestro caso.

El Mercado Común Latinoamericano ha dado pasos adelante mediante acuerdos y organismos como la Cepal, la ALALC, y los convenios de Punta del Este; pero todo eso no pasa de ser una sintomatología favorable y en cierta medida, sólo los primeros pasos. Nada más todavía.

Desde el punto de vista cultural, pese a los pactos y tratados en vigencia, y a los afanes oficiales de UNESCO y OEA, ni siquiera hemos podido establecer con cierta regularidad el orden de homologaciones y equivalencias de estudios, títulos y grados en nuestro Continente latino. Tampoco se ha llevado a la práctica una enérgica y constante política, no sólo para erradicar el analfabetismo absoluto, sino tampoco para afirmar la educación del adulto, combatiendo el analfabetismo funcional que es tan devastador como el otro.

A causa de la miseria, agravada por la falta de proporcional cantidad de bienes de consumo, de su alto costo en relación con los bajos salarios, del excesivo crecimiento poblacional, de la abusiva concentración de capitales en pocas manos y en las urbes capitalinas, aumenta la presión de los exasperados y de los desesperados, se hace fácil la propaganda nacional y extranjera a favor del comunismo y del fascismo, ambos frutos internacionales, antiamericanos. Por ende, como primitivo medio de poner coto a tendencias de suyo antidemocráticas, anticristianas y anarquizantes, se expande la idea de robustecer los órganos represivos, de defensa armada, distraiendo en su expansión fondos que la miseria general requiere para ser erradicada.

La integración de América Latina sobre la base de considerar y solucionar estos y otros aspectos fundamentales para la vida individual y colectiva de sus habitantes, conciliando su libertad con su bienestar, es la única vía sagaz y eficiente de romper el círculo de hierro que la desesperación y la propaganda ajustan

al cuello de la vigorosa tradición democrática y el sano desarrollo de América Latina.

De ahí que los extremistas de derecha e izquierda, los oligarcas fascistas, y los agitadores comunistas, se pronuncien tan a menudo contra la integración.

No deja de ser sintomático que ni los Estados Unidos de América, ni la Rusia Soviética, ni la China Comunista, miren con simpatía nuestro esfuerzo integracionista.

Hace ya cuarenta años, cuando era más violento el avance del imperialismo del dólar sobre todo en la América Central, lanzamos una consigna hasta hoy válida: "Tenemos un gran enemigo: formemos una sola y gran unión". Todavía continúa en pie aquel *slogan*. Por eso, cuando a comienzos de 1959, la entonces recién triunfante revolución cubana delineó su política antimperialista, fuimos de los que urgimos a sus líderes a encabezar, como paso previo, un decidido movimiento de unidad latinoamericana. El razonamiento era escueto: Cuba sola no puede soñar en enfrentarse al imperialismo norteamericano: Cuba tiene que aliarse o apoyarse en alguien con capacidad de resistencia y resonancia. Tenía que escoger un destino inevitablemente coligado con América Latina, que la necesitaba, o con la Unión Soviética, que la ambicionaba. Sola, jamás. Cuba se decidió contra la integración y, como el pescado de la fábula, por huir de la marmita cayó en las brasas.

Ha de librarse de éstas cuanto antes: lo deseamos y lo presentimos. Pero esa dramática lección debe ser aprovechada hasta su último renglón. Para ser libres y poderosos tenemos que integrarnos: para llevar a cabo la revolución de las expectativas y la revolución del bienestar y la justicia por la que claman las masas latinoamericanas, tenemos que integrarnos. Me atrevería a plantear la disyuntiva exagerando acaso: o integración o esclavitud. Integración para racionalizarnos, independizarnos, fortalecernos y hasta enriquecernos, incorporados como ente responsable al enorme diálogo de Continentes en que se resuelvan hoy las grandes incógnitas del hombre y de los pueblos.

En todo lo dicho no he incluido ninguna alusión al nacionalismo, ni siquiera al "nacionalismo continental". Sin embargo, la idea de nación-continente, de pueblo-integrado, subyace en el fondo de todo lo expuesto.

Me doy cuenta de que estoy enunciando estas ideas en Canadá —en el sector latino de Canadá. Sería absurdo e inopportuno que un invitado, un visitante fugaz se atreviera a formular proposiciones y hacer alcances de tipo local. No obstante recuerdo que hace diez años, en ocasión de una inolvidable participación en un Seminario al borde del Lago Cuchinehing, cerca de Toronto, oí frecuentes y ardorosos debates sobre la incorporación plena de Canadá al sistema de los Estados Americanos. Juzgo por ello, que el tema de nuestra integración no sólo no es ajeno a los canadienses, sino que interesa a su comunidad con la que cada vez estrechamos más y más vínculos.

La integración representa la gran salida para el gran despegue de nuestro Continente. Orientará su conducta realista en medio de la ferocidad selvática de los grandes dinosaurios continentales. Pese a sus viejas y enormes diferencias, África, la despoblada pero entusiasta África negra se integra en un ente cada vez más poderoso y siempre juvenil: el Asia constituye dos o tres grandes bloques de tremenda energía; Europa, no obstante sus evidentes diferencias raciales, idiomáticas, religiosas, productoras, se integra para recuperar el cetro del mundo. Nos toca a nosotros hacer lo propio. Con decisión, fe y disciplina, para asegurar nuestro futuro y justificar nuestro presente, tenemos que despojarnos de mezquinos y esterilizantes jinjóismos y llevar a la práctica ese que fue sueño de ayer y es ineludible mandato de nuestra hora: la integración de América Latina primero; la integración de América después, y en fin, emulando la frase de Renán, la realización del “milagro americano” que dará color y tono a una nueva era cuya aurora despunta ya.

**resalta por
su diseño...
cautiva por
su duración!**



La Parker 45 Coronet

La Parker 45 Coronet une a su elegante diseño una textura satinada. El color ha sido fundido permanentemente al metal, logrando un acabado perfecto de belleza incomparable y duradera.

La Parker 45 Coronet se llena fácilmente de dos formas: directamente del tintero o con cartuchos de tinta en reserva.

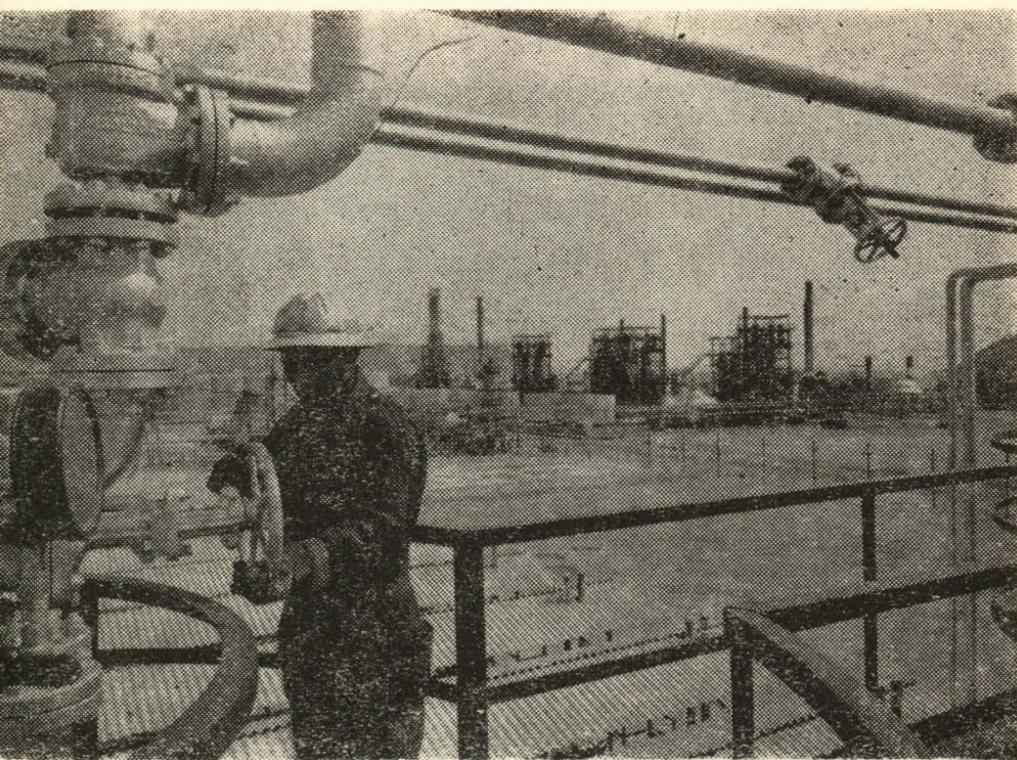
La Parker 45 Coronet le ofrece seis bellos colores donde escoger y cuatro puntos diferentes en oro de 14 kilates.

Por su elegante diseño, bello acabado y perfecto funcionamiento la Parker 45 Coronet es la pluma ideal para usted... el regalo perfecto para ese alguien especial.

 **PARKER**

 Fabricante de las plumas más solicitadas del mundo

UNMSM-CEDOC



Con el concurso de más de 5,000 trabajadores, bajo la supervisión de cientos de técnicos y profesionales peruanos, la International Petroleum Company, Ltd. hace posible que el petróleo nacional sirva a la industria, la agricultura y el transporte del país, contribuyendo a su progreso.

Su vínculo con la organización Esso permite a la IPC en el Perú aplicar las técnicas más avanzadas de la industria petrolera mundial y las invenciones y descubrimientos patentados por los famosos centros Esso de investigación científica de Norteamérica.

INTERNATIONAL PETROLEUM COMPANY, LTD.

UNMSM-CEDOC



PACIÓNES

¿Y cómo
tienen hijitos
las flores..ah?

¡Vaya con las preguntas de los niños!
¡A veces nos ponen en unos aprietos..!

Como también lo hacen algunos adultos. Un obrero, por ejemplo, en el Centro Técnico "Henry Ford", preguntó el por qué de una cortina de aire en la cabina de pintura.

Hubo que aplicar nuestra "filosofía de la respuesta": clara y concisa.

Y no es una sola vez. Son muchas

las veces que esto se presenta. Son muchos los obreros, técnicos y empleados de Planta y Concesionarios que se entrena allí. Además también lo hacen mecánicos de flotillas y profesores de mecánica. Igual sucede con los profesionales que van a Centros Ford en otros países.

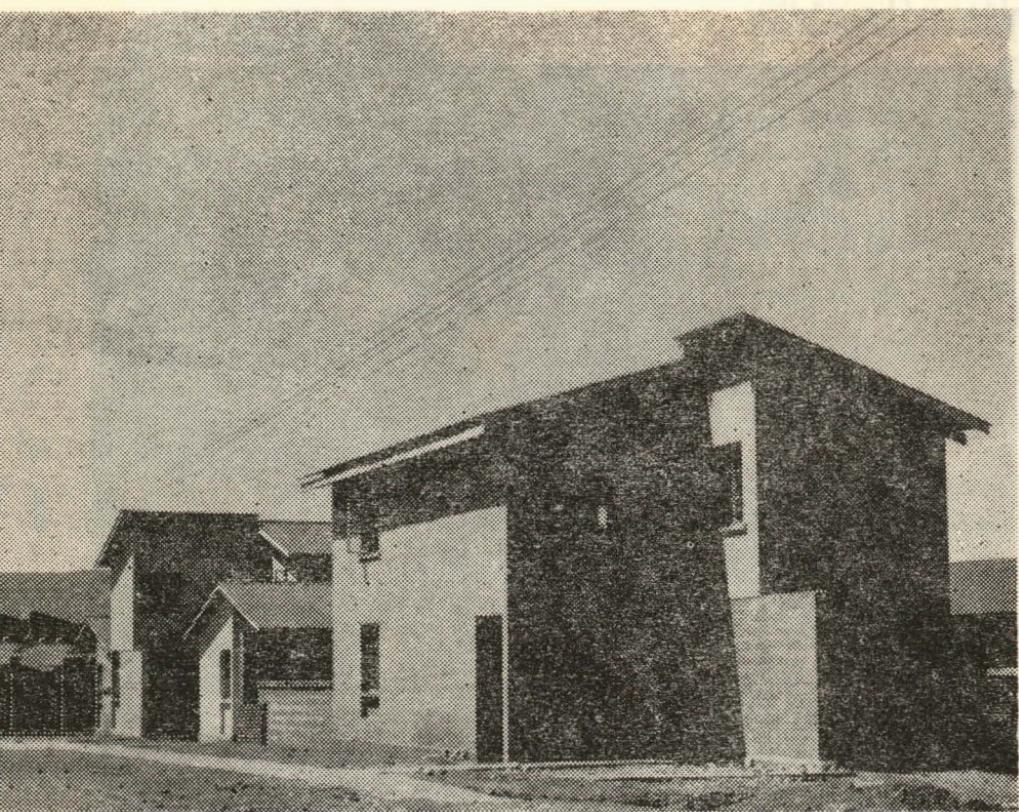
Responder nos satisface. Porque hacerlo, es sembrar el campo

de la técnica del país con simiente de progreso industrial. Y a propósito: ¿cómo se reproducen las flores?



y sus Concesionarios.

Sembrando un Destino Industrial



Cerro de Pasco Corporation

Concede singular importancia a los planes de la vivienda. En el presente está exhibiendo con singular satisfacción, los trabajos que viene efectuando en Cerro de Pasco, ubicado a 4,300 metros, destinados a levantar una ciudad moderna, con el concurso del aporte técnico de organismos del estado y con la intervención de los gobiernos municipales de esa ciudad y de Yanacancha.

En un área de 144 hectáreas, la población contará con los servicios fundamentales, entre ellos la Iglesia, el Mercado Modelo, Escuela, Palacio Municipal, Casa-Comunal, obras ya entregadas, la Comisaría, ya terminada, número de viviendas, que están siendo completadas como el local del Servicio de Correos y Telecomunicaciones, el nuevo Templo de Yanacancha, etc.

NOVEDADES

LIBRERIAS

Castro Soto

Miguel Dasso 200

Esq V. Maúrtua

Domingos abierto

2 de Mayo 1390

Ambas en San Isidro

Cultura y Sociedad

H. Marcuse - \$. 80.00

ANTIMEMORIAS

André Malraux

Verdad, mentira, ilusión, sufrimiento, sacrificio y poder. Malraux lo ha conocido todo, lo ha deseado todo.

Pero nada le pareció más grave que la necesidad de un destino.

(Alain Bousquet)

Nuestro Amor

R. Peyrefitte - \$. 95.00

y los mejores títulos de EDITORIAL SUDAMERICANA al más bajo precio, continuando con la Campaña Pro-Abaratamiento del Libro.

Librería de la Universidad de San Marcos

Calle Belén 1088 - Teléfono 289425-5

Ofrece a los estudiantes sanmarquinos, a los universitarios y público en general las siguientes publicaciones:

HOMENAJE A LUIS ALBERTO SANCHEZ

un valioso conjunto de estudios de renombrados profesores y escritores de América y Europa en adhesión al 40 aniversario de la actividad intelectual del Rector de la UNMSM.

PASOS DE UN PEREGRINO SON ERRANTE...

una selección antológica de la obra de L. A. Sánchez realizada por el profesor Jorge Puccinelli.

LA REFORMA UNIVERSITARIA (3 vols.).

el proceso del movimiento que cambió la estructura universitaria por Gabriel del Mazo.

LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA Y DEL PERU

un estudio etnológico efectuado por José María Arguedas.

LAS LETRAS DE ITALIA EN EL PERU

útil estudio de literatura comparada por Estuardo Núñez.

EL DELITO EN LAS ALTAS CULTURAS

El Profesor Hermann Trimborn analiza la legislación penal en el antiguo Perú.

SEMILOGIA DEL APARATO LOCOMOTOR.

el profesor Guillermo Herrera Sevilla contribuye al conocimiento científico peruano.

*I.a Revista “SAN MARCOS”
fue impresa en los talleres
de la Imprenta de la Uni-
versidad Nacional Mayor
de San Marcos
Jirón Paruro 119 — Lima*

RETRATO DE ABRAHAM VALDELOMAR	Luis Alberto Sánchez
PINTURA CHAVINOIDE EN LOS LINDES DEL ARTE RUPESTRE	Toribio Mejía Xesspe
RICARDO PALMA, COLEGIAL DE SAN CARLOS	Raúl Porras Barrenechea
CHAMANISMO, TIEMPO CÍCLICO Y OPOSICIÓN A LOS BLANCOS ENTRE LOS INDIOS CAMPA	Stefano Varese
AMÉRICA VISTA DESDE EL ORIGEN	H. A. Murena
APRECIO Y UTILIZACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA EN LAS MISIONES HISPANOAMERICANAS	Johann Specker S. M. B.
EL MAR EN LA POESÍA PERUANA	Augusto Tamayo Vargas
SIGNIFICANTE Y SIGNIFICADO EN EL CUENTO HISPANOAMERICANO	Mario Castro Arenas
CONSECUENCIAS HISTÓRICAS DE LA UNILATERALIDAD CIENTÍFICA	Carlos Daniel Valcárcel
POEMAS	Pedro Gori
BIBLIOGRAFÍA	
CÉSAR VALLEJO EN ESPAÑA	Willy Pinto Gamboa
TRÍS TRISTES TIGRES	Julio Ortega
EL PERÚ ANTES DE LOS INCAS	Rosa Fung Pineda
NOTAS	
CULTURA PERUANA EN TESIS UNIVERSITARIAS INGLÉSAS	Alberto Tauro del Pino
PERMANENCIA DE RAÚL PORRAS	Juan Mujica
DOCUMENTOS	
¿A DÓNDE VA AMÉRICA LATINA?	Luis Alberto Sánchez

