

LETRAS

ORGANO DE LA FACULTAD DE LETRAS
D E L A
UNIVERSIDAD NACIONAL DE S. MARCOS



LIMA-PERU
MCMLXIII



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Nos. 70 - 71

PRIMERO Y SEGUNDO SEMESTRES

1963

FACULTAD DE LETRAS

DECANO

Jorge Puccinelli

REVISTA LETRAS

COMISIÓN DIRECTIVA

José Jiménez Borja

Estuardo Núñez

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Carlos Daniel Valcárcel

Augusto Salazar Bondy

Carlos Zavaleta

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Tomás G. Escajadillo

S U M A R I O

EN EL MUNDO DE "TRILCE", por Mariano Iberico, Yolanda de Westphalen y María Eugenia de Gerbolini	5
INDIGENISMO, ANTROPOLOGIA E INTEGRACION NACIONAL, por Juan Comas	53
EL INDIGENISMO PERUANO Y "EL PADRE HORAN" DE NARCISO ARESTEGUI, por Augusto Tamayo Vargas ...	70
CRITICAS E INTERPRETACIONES DEL ARTE PIRANDELIANO, por Gaetano Foresta	84
EL INTELLECTUAL Y LA POLITICA, por Rolf Schroers	104
IGLESIA Y ECONOMIA EN EL PERU DURANTE EL SIGLO XVIII, por Pablo Macera Dall'Orso	118
NOTAS Y COMENTARIOS	160
DOCUMENTOS	177
ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO	207



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

EN EL MUNDO DE "TRILCE"*

MARIANO IBERICO

YOLANDA DE WESTPHALEN - MARÍA EUGENIA DE GERBOLINI

INTRODUCCION

Los mundos poéticos no son objetivos, porque son mundos imaginarios impregnados de la subjetividad del poeta. Pero tampoco son mundos meramente subjetivos porque contienen pensamientos e imágenes destinados a ser transmitidos por medio del lenguaje y, por consiguiente, propuestos a los demás como objetos de meditación o como estímulos de la sensibilidad. Y así, los mundos poéticos son mundos de impregnación recíproca entre lo objetivo y lo subjetivo, lo interno y lo externo. De donde resulta que el lector de poemas, al proyectar su sensibilidad sobre el objeto de su contemplación lo transfigura y al transfigurarlo lo constituye en una expresión de su propio espíritu.

Trabajando según esas premisas, el crítico corre y acepta el riesgo del involuntario error. Riesgo que en verdad es inherente al ejercicio de la función crítica, puesto que nunca sabremos si en nuestra exploración hemos captado la intención intrínseca, diga-

*Los estudios que componen "En el mundo de Trilce" provienen de una labor de Seminario realizada por el Grupo de Estudio constituido por el doctor Mariano Iberico, ex-Rector de San Marcos y antiguo catedrático de la Facultad de Letras y las señoras Yolanda de Westphalen y María Eugenia de Gerbolini, alumna y exalumna respectivamente de nuestra Facultad de Letras.

El modo de elaboración de estos trabajos determina la estructura del conjunto, el mismo que comprende dos partes: la primera compuesta de ensayos firmados, la segunda que contiene las exégesis singulares de los poemas de Trilce y que es el aspecto verdaderamente colectivo de la publicación que hoy aparece.

mos ontológica del poema. Quizá estamos creando otros mundos imaginarios y quizá no es el poeta mismo quien nos guía, sino que somos nosotros, los lectores, quienes conducimos los corceles poéticos por los caminos de nuestra propia invención.

Pero tal posibilidad que el crítico acepta como inseparable de su ejercicio intelectual, es fecunda, porque excita su ambición de autenticidad y, con ella, puede despertar virtualidades de visión y de comprensión en un espíritu atento colocado a la vez dentro y fuera de un mundo ofrecido no sólo a su interés estético sino también teórico.

Conscientes de este riesgo y de las posibilidades favorables y adversas que él implica, hemos abordado la interpretación de *Trilce*, el difícil libro de César Vallejo. Difícil, porque no es fácil penetrar en la oscura intención de sus poemas, porque su poesía se encarna en símbolos para cuya descifración no poseemos ningún código, y en fin, porque esta poesía se expresa en formas verbales que rompen a menudo con las reglas convencionales de la composición y de nuestra sintaxis académica. Difícil sin duda, aunque quizá deberíamos reemplazar este adjetivo negativo "difícil" con otra palabra que denotase más bien complejidad, profundidad, enigmaticidad u otras calidades aptas para solicitar una contemplación concentrada y no la simple revisión literal o el mero esfuerzo por traducir conceptualmente los poemas sobre la base de indicaciones desprendidas de su contexto denso y muchas veces, como la noche, oscuro.

En la primera parte de este trabajo intentamos una interpretación temática, entendiendo por tema un principio o idea que, como fondo esencial implícito o explícito, domina el desarrollo de una obra cualquiera que ella sea: filosófica, científica, artística. Y dentro de este concepto, siguiendo la enseñanza lingüística de Mallarmé, estimamos útil relacionar entre sí las nociones de tema y de raíz gramatical, como lo hacía el poeta francés; quien las llegaba a identificar. Por manera que la raíz sería un tema y el tema, una raíz, un fondo original profundo, que, sin perderse, se diversifica en una pluralidad de variaciones o de posibilidades expresivas.

Cuatro serían según este criterio las raíces o los temas fundamentales de la poesía de Vallejo en *Trilce*: la Madre, el Sexo, el Tiempo y la Muerte. Temas que, naturalmente, no constituyen líneas paralelas de pensamiento sino que se implican recíproca-

mente, obedeciendo por ello nuestro tratamiento monográfico más a una necesidad metodológica que a una efectiva separación en el mundo poético del autor. En la poesía, como en la conciencia profunda, quizá podríamos llamarla prelógica, las entidades espirituales o los estados psicológicos que en ellas se dan, no son impenetrables como los cuerpos en el espacio sino que se interpenetran y viven los unos en los otros. Para no citar sino una de estas implicaciones vitales profundas, observaremos que el sentimiento del tiempo humano es inseparable del sentimiento de la muerte y que así los temas que los conciernen constituyen en realidad el mismo tema: el tema inmenso de la realidad agónica de la vida.

En la segunda parte intentamos una exégesis singular de cada poema, sin pretender que nuestras interpretaciones sean las mejores ni las únicas válidas. Y esto por una razón que ya hemos enunciado y que se refiere a la naturaleza del mundo poético, cuyos objetos no son entidades en sí sino imágenes y figuras simbólicas y por lo mismo cargadas de subjetividad no sólo como creaciones originales del poeta sino como formas propuestas a la reacción anímica del lector. Y así las que ofrecemos en este libro son meras perspectivas susceptibles como tales de ampliación y rectificación. Y por eso lo único que nos es dable afirmar en cuanto a ellas es que son auténticas, es decir nacidas de una contemplación sin prejuicios, de una admiración intensa y de una sincera intención de homenaje.

No creemos haber explorado en toda su extensión en el mundo de *Trilce* que no es un plano sino un ámbito. Tratando de guardar el sentido del conjunto, hemos concentrado nuestro interés en los aspectos que nos parecen más fundamentales. Y así, inevitablemente, dejamos al margen o tratamos sólo incidentalmente otros aspectos sin duda importantes y que acaso atañen de modo especial a las esferas de la historia literaria y de las ciencias del lenguaje. Hemos pensado que esta limitación en el modo de enfoque nos permitiría alcanzar una mayor penetración en los temas de nuestro análisis.

En fin, este libro proviene de reuniones familiares consagradas a la lectura y al comentario de la poesía de Vallejo, y sus páginas fueron escritas sin preocupación erudita y sin ánimo de

publicidad. Ahora nos hemos decidido a publicarlas con el deseo de contribuir, en la medida de nuestra posibilidad, a la gloria del insigne poeta. Y lo hacemos en la inteligencia de que la gloria no se constituye únicamente por las aportaciones, desde luego muy valiosas de la crítica técnica, sino por la adhesión entusiasta de lectores no especialistas pero que sin embargo aspiran a captar en su pureza y a definir en ámbitos cada vez más amplios el mensaje de los grandes creadores espirituales.

MARIANO IBERICO

PRIMERA PARTE: LOS TEMAS

I

EL TEMA DE LA MADRE

Uno de los temas más importantes en la poesía de Vallejo, es sin lugar a dudas el tema de la madre. Es un tema tratado por el poeta en forma muy directa, con un gran lirismo y usando casi siempre un lenguaje fácil, transparente, que contrasta con el profundo hermetismo y ambigüedad que observamos en el tratamiento de otros temas.

Vallejo se reconcilia con el mundo a través de la madre; nada ni nadie pueden contra ella, ni el destino, ni aún la muerte misma:

Así muerta inmortal. Así.

La figura de la madre, casi siempre lejana; ausente o muerta (inmortal) vive intensamente en el alma del poeta, lo dulcifica, le hace sentirse niño nuevamente; pero, a la vez, la nostalgia de los días de la infancia, de la pasada alegría de la mesa familiar, le hacen sentir todo el peso de la soledad presente, la inutilidad de lo cotidiano, el enorme vacío que deja su ausencia:

*Cuando ya se ha quebrado el propio hogar,
y el sírvete materno no sale de la
tumba,
la cocina a oscuras, la miseria de amor.*

Vallejo es sin duda un poeta angustiado; se podría decir que es un poeta en constante crispación, sensible en extremo a los estímulos externos (sobre todo auditivos y táctiles). El hombre tenso encuentra en la madre la ternura que mitiga su angustia, la sencillez y el equilibrio que calman su tensión.

El poeta siente y vive intensamente el drama de la soledad, de la ausencia materna, nos lo deja percibir en casi todos los poemas que hemos estudiado. En el poema número III, muy bien interpretado por Valverde, Vallejo discurre y habla como un niño; pero nosotros notamos que la vivencia poética de la infancia, está impregnada de un infantilismo tan solo aparente, en el fondo suele esconderse el peso de una tremenda responsabilidad.

*Aguedita, Nativa, Miguel,
cuidado con ir por ahí,*

Vallejo teme a la oscuridad y se da cuenta de la soledad, del abandono en que han quedado los niños; trata de conservar el dominio de los otros pequeños para disimular y olvidar su propio temor.

Mejor estemos aquí no más

Ante este sentimiento de temor, la madre es una promesa, una esperanza:

«Jorge Puccinelli Converso»

Madre dijo que no demoraría...

La posibilidad del regreso de las personas mayores y en especial de la madre, le da fuerza para vencer el miedo a la oscuridad del ciego Santiago; pero al final vuelve la duda:

*No me vayan a ver dejado solo
y el único recluso sea yo*

¿Es esta reclusión un sentimiento de frustración, de hastío en la vida; o de horror a la reclusión eterna y oscura de la muerte?

Es muy interesante en este poema la ambigüedad del final; pues el lenguaje infantil que notamos al comienzo, cambia bruscamente. En las últimas estrofas no queda nada del lenguaje ingenuo y candoroso cuando dice:

*Aguardemos así, obedientes y sin más
remedio, la vuelta, el desagravio
de los mayores siempre delanteros
dejándonos en casa a los pequeños
como si también nosotros
no pudiésemos partir
Aguedita, Nativa, Miguel?
Llamo, busco al tanteo en la oscuridad.
No me vayan a haber dejado solo,
y el único recluso sea yo.*

Este clima de temor a la soledad, a la reclusión, a la oscuridad, da la idea de que las personas mayores han partido para no regresar. La reclusión sería pues la vida, con sus diarias frustraciones y sufrimientos. Los pequeños esperan "sin más remedio" y probablemente esperan en vano el retorno de los seres queridos.

En el poema número XVIII añora a la madre no sólo como compañera sino también como libertadora de las largas horas de la prisión

Y ni lloraras, di libertadora

La madre es en este poema fortaleza y ternura a un mismo tiempo, calidades que Vallejo necesita intensamente en esos momentos de sufrimiento que le hacen decir:

Criadero de nervios, mala brecha

para luego cambiar bruscamente de tono

*Amorosa llavera de innumerables llaves
si estuvieras aquí ...*

La madre no solamente podría ayudar al poeta a salir de la prisión, sino que tendría un papel más importante aún, el de ayudar al hijo a salir de su propia prisión mental, de su yo angustiado.

*.... en busca de terciario brazo
que ha de pupilar entre mí donde y mí cuando,
esta mayoría inválida de hombre.*

La muerte de la madre fue un golpe que sumió al poeta en una depresión aún más honda, trayéndole a la memoria los momentos felices de la infancia tan llenos de la ternura cotidiana y haciéndole sentir si se quiere más intensamente, ese abandono, esa orfandad en que quedaba.

Vallejo añora la mesa familiar, en el poema número XXIII los versos del poeta se suavizan y dulcifican en forma casi palpable cuando dice:

*Tahona estuosa de aquellos mis bizcochos
pura yema infantil innumerable, madre.*

Es interesante observar el sentido eucarístico de este poema. Los símbolos usados son muy significativos: el molino, la harina, las hostias, el pan. La madre repartía las ricas hostias a los pequeños. Esta especie de comunión cotidiana consagrada, ennoblecida y dulcificada por la presencia y el cariño de la madre, no pierde sentido con su desaparición, pues su amor desbordando los límites de la vida, persiste aún desde la tumba en entregarse a sus hijos, aunque ya solo en la esfera de la adolorida evocación.

*.... Hoy que hasta
tus puros huesos estarán harina
que no habrá en que amasar
«¡tierna dulcera de amor!»*

Existe la harina; pero no puede ser convertida en pan, faltando "la tierna dulcera de amor", existe la materialidad del alimento; pero hace falta el calor materno que lo consagraría. Surge entonces la gran queja, el gran desamparo:

Madre, y ahora

Vallejo siente que vive en un mundo hostil, que le cobrará aún lo que les dio la madre siendo pequeños. En este mundo hay una sola persona que se brinda enteramente, sin reservas, en forma total, es la madre. Con su muerte el poeta piensa que el mundo pide cuentas de lo que el no había arrebatado a nadie. Esta es la más grande soledad, el mayor desamparo.

La soledad y la nostalgia de la mesa familiar unidas a la necesidad de la presencia materna, vuleven nuevamente como una

melodía nostálgica, como un tema que se repite con variaciones en los poemas XXVIII y XVI.

El poema número LXV es una verdadera elegía a la madre; las cosas más triviales, lo esperarán a su regreso a la casa materna pasivas, las mismas, inmutables, lo único que falta en la vieja casa, es lo que él más desea, la presencia amable y amada de la muerta inmortal, ausente y presente al mismo tiempo. En este poema percibimos una idea de perennidad, de eternidad, que encontramos pocas veces en forma tan intensa; idea que logra y concibe el poeta a través del gran amor materno.

Así, muerta inmortal. Así.

En el poema LVIII, Vallejo hace una breve alusión, aunque no por eso menos significativa, a la madre. Esta composición se desenvuelve en un clima onírico y misterioso. El poeta describe la prisión, aunque en algunos momentos se siente fuera de ella. Existe en el poema una idea confusa de lugar y de tiempo cuando dice:

*Ya no reiré cuando mi madre reze
en infancia y en domingo*

Biblioteca de Letras

Jorge Ruccinelli Converso

Vallejo recuerda con arrepentimiento de cómo reía con los otros niños cuando su madre rezaba. Esta sensación de culpabilidad y arrepentimiento es tan vehemente y profunda, que lo lleva a actualizar lo ya vivido, quitándole al pasado el carácter de irremediable.

En todos los poemas estudiados encontramos sentimientos de angustia, de soledad, de desamparo. El número LII es el único de los poemas referentes al tema de la madre, en el que encontramos en cambio un sentimiento de alegría plena, gentil que nos muestra la felicidad, la confianza, que la presencia de la madre infundía al poeta:

*Y nos levantaremos cuando se nos de
la gana, aunque mamá toda claror
nos despierte con cantora
y linda cólera materna.*

La cólera cantora y linda tomada como un síntoma de vida, de movimiento. La madre toda claror, toda alegría, en oposición al hondo silencio, oscuridad e inmovilidad de la muerte.

MARÍA EUGENIA DE GERBOLINI

II

EL TEMA DEL SEXO

En *Trilce* —el libro más obsesionante de Vallejo— el amor es uno de los temas que encuadran y afirman el encaje total de la problemática vallejana, el amor es en esta obra a veces sexo y sensación, otras veces sentimiento, refugio ante la soledad, pero en muchas ocasiones es la expresión anímica del fracaso, el remordimiento y el absurdo.

La palabra poética en *Trilce*, encuentra en el amor, la motivación de una realidad inmediata y a la vez fugitiva; el amor filial en Vallejo, es el horizonte que determina en lejanía, la presencia mítica de la madre, que en *Trilce* surge como un recuerdo obsesionante, ella es para Vallejo el pasado vivido como una realidad inmediata, sin dejar de ser pasado, lo mismo sucede con todas las figuras femeninas, ellas son recuerdos de infancia o juventud adolescente, pero no son meras evocaciones, sino que sus imágenes se actualizan volviéndose casi tangibles por la vigencia emotiva de la palabra creadora de Vallejo, o sino se quedan en la penumbra de una sugerencia casi simbólica. O realidad evocadora o sueño onírico. Eso es *Trilce*. De ahí el uso de una superposición de imágenes y planos aparentemente contradictorios e inexplicables para un análisis lógico. El amor a la madre es en *Trilce* concreto como realidad fáctica, es el sujeto de toda su problemática afectiva, y a la vez es el ámbito difuso a través del cual se perfilan las otras mujeres que Vallejo canta en *Trilce*; esas mujeres son siluetas de emociones que como diagramas poemáticos sirven para sugerirnos una estadística sui-géneris que nos hace comprender mejor el clima afectivo de Vallejo, en el que toda relación amorosa guarda como una íntima aspiración el anhelo casi siempre frustrado de una semejanza anímica con su madre.

No quiero insinuar con ésto nada de complejos freudianos, no; el amor de Vallejo para su madre es algo tan puro, tan simple,

tan esencial a su ser, que inconscientemente la madre ha asumido en la conciencia de Vallejo una forma arquetípica del amor, es el sentimiento perfecto, por eso en cualquier aproximación amorosa Vallejo quiere encontrar en la mujer, algo de esa perfección materna, ya sea como fidelidad, como ternura o como comprensión humana. No lo logra. He allí su tragedia, su fracaso y a veces su ironía y su burla.

Examinando algunos poemas de Trilce encontraremos fases decisivas de lo que estamos comentando.

Así en el poema IV de Trilce junto al agobiante rechinar de dos carretas, que simbolizan la gratuita crueldad de un destino que martiriza la conciencia del poeta, surge por asociación emocional, el recuerdo trágico, que él —como hombre— asumió en la vida de una mujer vagamente insinuada como presencia, en el poema, con uno de esos adjetivos de lejanía indeterminada tan Vallejianos:

*"A aquella otra sí, desamada
"amargurada bajo túnel campero*

A esa "aquella", que él objetivándose "en son de tercera parte" — es decir como un tercero que juzga el comportamiento de la mujer, ya no como amante en acto, sino como soñador ávido siempre de encontrar la seguridad y la bondad materna en todo trueque amoroso, anhelo siempre defraudado y trunco en la experiencia anímica del poeta, por lo que ésta vez Vallejo desdeña y abandonada ese destino de mujer, "que no supo lograr dosificarse en madre", abandona él ese cariño y lo asume como una culpa, pero guardando ambos destinos —el de la mujer y el suyo— una extraña concordancia en el trágico avanzar del tiempo y el recuerdo.

Así dice textualmente:

*"aquel no haber descolorado
"por nada. Lado a lado al destino y llora
"y llora. Toda la canción
"cuadrada en tres silencios".*

Y luego surge una frase decisiva en uno de los versos finales del poema, Vallejo dice:

"Hace llorado todo"

He aquí para mí, el íntimo motivo, el esencial ser del fracaso amoroso en Vallejo, es esa eterna infancia del hombre y del niño Vallejo, que él siempre arrastraba por el mundo, mendigando un amor semejante al de la madre muerta, ese amor que le brindase seguridad y protección contra la tensa y torturada capacidad dramática de vivir ese abandono eterno e irracional que lo agobiaba por el solo hecho de haber nacido.

Pero Vallejo —por lo menos en el ámbito del mundo de Trilce— no encontró esa mujer apasionada y maternal soñada por él, y por eso jamás dejó como poeta y como hombre de sufrir.

Para expresarnos su angustia inaugura Vallejo una estilística literaria que es una verdadera aventura en la expresión. El quiere romper con la realidad diaria común y corriente y ofrecernos su realidad concreta y viva de hombre, expresión que a fuerza de ser tan humana se vuelve universal, pero para esto Vallejo tuvo que trabajar tenazmente en la faena dura y agobiante de destruir el mundo poético de sus contemporáneos, abolir el sentimentalismo lírico, el descriptivismo fácil y lanzarse a la desrealización de lo inmediato y crear con un lenguaje nuevo, lleno de secretas intenciones, de estratificaciones anímicas —a veces no del todo aprehensibles— de superposición de imágenes y de subterráneas asociaciones, un clima agobiante y a veces hermético, tenso y viviente, incomprensible por momentos, pero siempre humano, lenguaje creado en Trilce, no para ser comprendido por un lector sensato, sino que es Vallejo mismo quien piensa y se queja a gri-

Sus versos son un monólogo con el recuerdo. Son una presencia con el destino. Son una intimidad integral entre el mundo pre-racional y onírico del soñador y el mundo conceptual y metafísico del hombre, unidad perceptible en las corrientes disímiles de su lenguaje, que nos ofrecen una unidad anti-lógica muchas veces, pero que expresa la realidad substancial del ser poético de un gran intuitivo como Vallejo, que inauguró en el Perú, la poesía de la contemporaneidad. Porque Vallejo es actual. Su poesía y su mundo es el nuestro. El de hoy.

Su lírica amorosa no es romántica. Unas veces su lenguaje es viril y concreto y encara el amor como una necesidad instintiva y primordial. Así cuando dice:

" Pienso en tu sexo
" Simplificando el corazón, pienso en tu sexo.
" Ante el hijar maduro del día.
" Palpo el botón de dicha está en sazón
" Y muere un sentimiento antiguo
" degenerado en seso".

Aquí la veracidad del amor sexual tan en concreto le produce una sensación táctil de placer, pero junto con esa sensación muere un sentimiento de añoranza trunco, subyacente siempre en la poesía de Vallejo.

Estilísticamente Vallejo no es un romántico pero quizás lo sea en el substrato metafísico de su conciencia en espera siempre de un amor que ofreciéndole a la vez el placer sensual lo elevase a una super-realidad de la que su espíritu siempre se muestra ávido.

Luego en el poema XV encontramos una de esas estratificaciones anímicas a las que me he referido anteriormente, unida a una interesante superposición de imágenes. Así leemos:

" En el rincón aquél, donde dormimos juntos
" tantas noches, ahora me he sentado
" a caminar. La cuja de los novios difuntos
" fue sacada o tal vez que habrá pasado.
" Has venido temprana a otros asuntos
" y ya no estás "

«Jorge Paccinelli Converso»

Luego sigue una evocación de recuerdos y luego el desconcertante.

" En esta noche pluviosa
" ya lejos de ambos dos, salto de pronto
" Son dos puertas abriéndose, cerrándose,
" dos puertas que al viento van y vienen
" sombra a sombra".

En este poema es claro que Vallejo recuerda el lecho en el que convivía con una mujer, y en ese lugar él se ha sentado a caminar es decir ha estatificado su continuo viajar en el recuerdo. Su recordar es una acción afirmada en permanencia.

Pero esa cuja ya no es la suya ni la de la amada "sino la de los novios difuntos". Vallejo se despersonaliza de nuevo en el

poema y objetiviza su amor en son de "tercera parte" otra vez, y se extraña que la cuja ya no esté. Innovando así la poesía con un ámbito de misterio, de desrealización de lo objetivo.

Luego Vallejo habla de nuevo en diálogo personal con la amada:

*"Has venido temprano
" a otros asuntos
" y ya no estás".*

De nuevo la ausencia inexplicable cobra presencia en el poema, le sigue una evocación de recuerdos y luego el salto a otro plano de realidad des-realizada, y es en esa noche lluviosa en la cual Vallejo hombre se aleja de si mismo y de la amada ante la imagen obsesionante de dos destinos que como dos puertas se abren y se cierran, existen y no existen como acontecer, van de la realidad de la vida a la des-realidad del recuerdo sombra a sombra. Son y no son. Poesía ambivalente que confiere al poema una trágica y dubitativa personalidad.

El sexo otras veces es afirmación de una existencia vivencial simple, sin conceptualismos, así leemos en los primeros versos del poema XXX.

*"Olorosa verdad tocada en vivo al conectar
" la antena del sexo
" con lo que estamos siendo sin saberlo".*

El amor nos hace ser, existir, vivir, sin reflexionar, es un imperativo que nos absuelve del pensamiento y de la lógica.

Pero Vallejo no puede nunca absolverse de su honda carga metafísica ni aún cuando quiere ser puramente sexual, y así el poema termina con un comparar el acto amoroso en su instintiva pureza con la muerte en su desnudez virginal, y el acto amoroso viene a ser el puente, el circuito entre nuestro pobre día existencial y la grande noche de la muerte inmortal.

Pero el amor también es a veces un rincón de ternura en Trilce, un rescoldo para la tempestad del existir, así el poema XXXIV lo dice:

*" Se acabó el extraño, con quien, tarde
" la 'noche, regresabas parla y parla,*

"Ya no habrá quien me aguarde,
" dispuesto mi lugar, bueno lo malo.
" Se acabó la calurosa tarde;
" tu gran bahía y tu clamor; la charla
" con tu madre acabada
" que nos brindaba un té lleno de tarde;
" Se acabó todo al fin: las vacaciones,
" tu obediencia de pechos, tu manera
" de pedirme que no me vaya fuera.
" Y se acabó el diminutivo, para
" mi mayoría en el dolor sin fin
" y nuestro haber nacido así sin causa".

Pero lo bueno, lo simple, lo sencillo, siempre acaba para Vallejo, "son solo vacaciones" para su espíritu inquieto que siempre quiere partir hacia el dolor.

Es que el dolor es la meta existencial de su vivir. Lo bueno es sólo transitorio para Vallejo, un hito en el camino de la vida, su destino es una soledad en el dolor sin fin. Es un encarar el destino del hombre como un hecho atrocemente injustificado. El amor, la amada, son tan sólo refugios contra la invasión constante de ese dolor perverso que como una tempestad asola el alma de Vallejo, la mujer por eso, es a veces en Trilce tan sólo una gran bahía, una dulzura erótica, "tu obediencia de pechos", una compañera de mesa, que sin pensar en nada más allá (es decir sin aprehender el terrible significado del destino) suelta el mirlo y se pone a conversarnos.

" sus palabras tiernas
" como lacinantes lechugas
" recién cortadas".

El amor es por eso a menudo en Trilce solamente algo fresco, transitorio, sexual, sin importancia, pero siempre tiernamente recordado como un paréntesis deolvido para un vivir desgarrado. Y así lo dice en las líneas tomadas del poema XXXV.

" Entre tanto ella se interna
" entre los cortinajes y ¡oh aguja de mis días
" desgarrados! se sienta a' la orilla de una costura
" a coseme el costado

" a su costado
" a pegar el botón de esa camisa
" que se ha vuelto a caer. ¡Pero háse vistol L

Pero cuando Vallejo es más Vallejo, todo en él es desolación, tragedia, absurdo, hasta el dolor mismo

" Salgamos siempre. Saboreemos
" la canción estupenda, la canción dicha
" por los labios interiores del deseo
" ¡Oh prodigiosa doncellez!
" Pasa la brisa sin sal"...

Aquí el amor es primero exaltación, es sensualidad sabrosa, es canción, y a pesar de ser canción erótica tiene una prodigiosa doncellez, es decir no pierde una pureza lustral connatural casi siempre con la vivencia amorosa de Vallejo, el amor es sexo, pero también es algo puro, pero a continuación pasa a compararlo con una brisa sin sal, la brisa es un viento del mar hacia la tierra si no trae olor y presencia de sal deja de ser específicamente brisa, y luego el amar sexual que ya deja de ser específicamente amor, nos lleva a la posibilidad del

Biblioteca de Letras

" Y si así nos diéramos los narices
" en el absurdo
" nos cubriremos con el oro de no tener nada
" y empollaremos el ala aún no nacida
" de la noche hermana
" de esta ala huérfana del día
" que a fuerza de ser una ya no es ala".

La posibilidad del amor como negación de lo que tan solo se da y no es substancialmente, nos deja en el absurdo. Nos cubriremos dice "con el oro de no tener nada", es decir con la completa ausencia, y engendramos el ala aún no nacida, es decir aún no existente de la noche como muerte, como vuelo ciego, noche hermana de esa otra ala sin por qué, sin herencia, sin justificación existencial del día y del vivir, que a fuerza de ser muerte y vida es un solo existir y que a falta de total justificación ya no es nada. Ya pierde la categoría de ser. El amor es

pues en Trilce como una pendiente hasta el nihilismo metafísico, hasta el absurdo, que podríamos definir raptándole la frase a Paul Valery como un "suspiro y un sollozo elemental" del hombre. Y es que Vallejo no pudo alcanzar en el amor esa dimensión arquetípica —simbolizada por la madre— que era para él ser más profundo de Vallejo como una necesidad existencial que justificase la realidad de toda su experiencia vital.

YOLANDA RODRÍGUEZ DE WESTPHALEN

III

EL TEMA DEL TIEMPO

Una investigación muy instructiva es la que consiste en buscar el sentido del tiempo en la obra de los grandes poetas. Y esto, porque dicha investigación puede permitirnos alcanzar, al par que una cierta iluminación en la tremenda problemática del tiempo, una viva intuición en la hondura más auténtica de la realidad poética, toda vez que el tiempo, como estructura esencial de la ontología humana, está en la base, en la raíz de toda obra del hombre y, por ende, de la poesía en que su ser a la vez que se interioriza y se encuentra, sale de sí y, enigmáticamente, se expresa. Doble interés metafísico y estético que se acentúa cuando se trata de la obra de César Vallejo poeta genial, cuya vivencia llega a niveles de una sorprendente profundidad y cuyo lenguaje, en su propia desconcertante libertad, posee extraordinarios poderes de conmoción anímica.

Imbuídos de estas ideas generales comenzaremos nuestro estudio analizando brevemente el poema N^o II de Trilce; y lo haremos así, no por una razón de orden meramente formal, sino porque ese poema, de gran importancia en la experiencia personal y poética de Vallejo, nos inicia de modo muy intenso en lo que podríamos llamar su sentimiento trágico del tiempo.

Este poema N^o II con que se inicia en Trilce el tratamiento poético del tema del tiempo es muy interesante, pues en él se conjugan estas dos perspectivas: la experiencia de un tiempo cuantitativo en que "lo mismo" se acumula incesantemente a lo mismo, y la repercusión subjetiva de esta homogeneidad, o sea el tedio, el aburrimiento que puede llegar y llega efectivamente a la desesperación,

*¿Qué se llama cuanto herizamos?
Se llama lo Mismo que padece
Nombre Nombre Nombre.*

De todo lo cual deducimos que en la infecundidad del tiempo homogéneo, sin esperanza, sin sorpresa y sin riesgo puede contenerse una forma terrible, acaso la más terrible de lo trágico.

En los demás poemas relativos a este tema: VIII, XVIII, XXI, XXIII, XXXIII, XXXV, XLVII, LIII, LIX, LXIV, LXXI, LXXIV, la estructura de la vivencia del tiempo cambia aunque sin excluir nunca el fondo angustiado y trágico en que se dibuja. Ya no es el tiempo homogéneo, cuantitativo, desesperante de la bomba de la prisión, que "achica tiempo", sino un tiempo tenso, asociado por lo general al tema de la muerte y cuyas regiones: pasado, presente, futuro, a veces se intercambian, se confunden, se desplazan o se superponen las unos a las otros.

Como notas principales de la vivencia del tiempo, considerada desde el punto de vista de su contenido psicológico, más concretamente afectivo en la poesía de Vallejo, podemos señalar las siguientes: el tiempo es un esperar sin esperanza (LXIV); el tiempo se da como una impaciencia ante el retardo en la llegada liberadora del fin que es la muerte.

Espera ansiosa que podemos apreciar claramente en el poema LX donde la palabra "paciencia" está empleada con cierta intencionada ironía y en el que leemos: «Converso»

*Es de madera mi paciencia
sorda vegetal
Y se apolilla mi paciencia,
y me vuelvo a exclamar ¿cuándo vendrá
el domingo bocón y mudo del sepulcro;
cuándo vendrá a cargar este sábado
de harapos, esta horrible sutura
del placer que nos engendra sin querer,
y el placer que nos Destierra.*

Peró esta referencia meramente material a la afectividad en la conciencia del tiempo en Vallejo resulta por todo extremo insuficiente para caracterizarla debidamente si no la completamos con un análisis, siquiera sea breve, de sus caracteres formales, los mismos que no sólo nos ilustrarán sobre la estructura psicológica

de esta vivencia, sino que han de permitírnos vislumbrar a través de su expresión poética, la problemática fundamental de su fondo humano y metafísico.

Tratando, según ese criterio, de las calidades formales de la temporalidad en la poesía de Vallejo, diremos que en ella el tiempo no se da como la rígida sucesión de pasado, presente, futuro, sino que se ofrece como un fenómeno de superposición de esas regiones (VI, VII, LXXIV), o de entrecruce de planos temporales de diverso ritmo (XXXIII), o de transtrueque en que el pasado puede ser presente (XXI, XXIII), el presente pasado (LXIII) o en fin en que el futuro puede aparecer como ya vivido (VI).

Como nota formal general de la vigencia del tiempo en Trilce señalaremos por último un fenómeno de arritmia, semejante a la enfermedad del mismo nombre y que consiste en un desorden de aceleraciones, retardos, vacíos en los latidos del corazón. Arritmia temporal que se encuentra no tan sólo en tal o cual poesía sino que se revela en el conjunto del poemario, del que está ausente el tiempo uniforme, tiempo verdaderamente rítmico. Siendo de advertir que todas estas alteraciones, perturbaciones, desdoblamientos de la onda temporal, no suelen expresarse explícitamente en fórmulas transparentes, sino que más bien son sugeridas, y se deducen o se perciben a través de incoherencias aparente o de formas desconcertantes o insólitas del lenguaje poético de Vallejo.

Si quisiéramos reducir de algún modo los caracteres materiales y formales que hemos enumerado en una calificación que los comprenda a todos, sin recurrir a esquemas superficiales y abstractivos, lo único que podríamos afirmar es que se trata de un tiempo concreto, vivido, sufrido y no de ninguna entidad metafísica o cósmica. Lo que quiere decir que la vivencia temporal de Vallejo se refiere exclusivamente al tiempo humano. A lo cual debemos añadir que ese tiempo humano es, en su fondo más profundo, escatológico, o sea que todo él está orientado hacia el fin que cancelará de una vez y para siempre, la ansiedad, el abandono inerme ante las agresiones del destino.

Sería por lo demás artificial pretender ubicar el tema del tiempo de modo exclusivo en los poemas a que hemos hecho referencia, porque, en realidad, el tema del tiempo es como un fondo oscuro en el que se escriben las variaciones de los poemas singulares. Y este fondo es el de un presente tenso escindido entre el tiempo maternal, pasado pero que todavía vibra como una nota

a la vez amarga y dulce en el hoy, y la muerte como el final esperado y liberador de la angustia, de la pobreza, del infinito hastío de la vida.

Para Vallejo el tiempo no es un viaje cuyas perspectivas o posibilidades podrían constituir un elemento de interés o de ilusión en la existencia. Al contrario, la situación del poeta ante el tiempo es la de una pasividad estática en que el tiempo actúa como algo que no otorga nada, sino que únicamente quita, despoja o prolonga cruelmente una ansiedad sin objeto. Podría compararse este tiempo con el pedernal que afila y desgasta la vida hasta acabarla, según lo dice el poeta en estos versos:

*Gira la estera en el pedernal del tiempo,
y se afila,
y se afila hasta querer perderse.*

Trilce LIX

Y puesto que para la misma idea pueden ser válidos diferentes símbolos, escogeremos como el más adecuado para expresar el hastío y esa como oscura tiranía del tiempo, el de la prisión que abunda en la poesía de Vallejo y que especialmente en el poema XVIII posee una intensa calidad expresiva.

*Oh las cuatro paredes de la celda,
Ah las cuatro paredes albicantes
Que sin remedio dan al mismo número
Criadero de nervios, mala brecha.*

Para terminar podríamos establecer una relación profunda esencial, casi de identidad, entre estas tres ideas en la poesía de Vallejo: muerte, tiempo, destino. En efecto la muerte es tiempo y el tiempo es muerte, ya que Vallejo podría decir parodiando al poeta español: "el tiempo es largo morir". Por lo cual, José Ma. Valverde tiene razón cuando en su libro "Estudios sobre la palabra poética" dice que el tiempo en Vallejo es un tiempo mortuario. Y el tiempo es destino que el hombre soporta o arrastra como una carga.

*Se remolca diez meses hacia la docena
hacia otro más allá. •*

Como se ve por lo expuesto, el tema del tiempo es inseparable del tema de la muerte. Si los tratamos sucesivamente es por razón de método, y lo hacemos siempre con el propósito de poner en evidencia su recíproca y significativa implicación.

MARIANO IBERICO

VI

EL TEMA DE LA MUERTE

Al tratar del sentimiento de la muerte, considerado en sí mismo y como integrante de la conciencia del tiempo en la poesía de Vallejo, deberíamos definir lo que el poeta entiende por muerte, toda vez que esa idea no se ofrece con plena nitidez en su pensamiento. Y así, en ese empeño, no pudiendo reducir la idea o la vivencia de la muerte en el mundo poético de Vallejo a un esquema conceptual, trataremos más bien de describirlo; y con ese propósito nos atreveremos a decir que según Vallejo la muerte no es únicamente la cesación final de la vida sino algo que sin dejar de ser muerte palpita sin embargo en el propio corazón de la vida, en cuyo drama actúa como un elemento agónico y oscuro.

Habría pues, dentro de la idea de la muerte en la poesía de Vallejo, dos aspectos que se unificarían en un cierto sentimiento de oscuridad, de soledad, de ausencia, acaso de terror. A todo lo cual debe añadirse, en el ámbito fúnebre de la vivencia mortuoria del poeta, un cierto comercio lleno de tierna humanidad con los difuntos, ausentes-presentes, que el poeta convoca a una reunión de amor y de tristeza.

En el primer poema de Trilce la muerte se ofrece como el final. Es una poesía escatológica en el doble sentido de la palabra: como adjetivo que califica ciertos detritos orgánicos (las Islas Guaneras), y como último término de la vida; último término que el poeta sugiere con la imagen de la península que se levanta a la espalda del hombre que ya ha transpuesto el mar pestilente de la vida: "Península parada" que cierra de modo irrevocable toda posibilidad de retorno.

Los poemas III, VII, VIII, aluden a la muerte en su sentido de cesación final, con símbolos de profunda resonancia anímica. El

poema VIII habla de un "mañana sin mañana". Expresión que designa el último mañana, aquél que cierra de modo definitivo la futuridad; interpretación que se confirma con la referencia al espejo, símbolo del espacio de la muerte, y que nos recuerda la calidad mortal de esta misteriosa tabla brillante, reflectora de imágenes, en el Orfeo de Cocteau.

*Margen de espejo habrá
donde traspasaré mi propia frente
hasta perder el eco
y quedar con el frente hacia la espalda*

Con variantes simbólicas que no podemos analizar en su integridad, aluden a la muerte tenebrosa y final, los poemas números XV, XXX, XXXIII, XXVI, entre los cuales nos interesa destacar el XXX en que el poeta, relacionando la muerte con el sexo, la considera como la "noche grande", hacia cuyo seno al fin volverá todo.

*Y el circuito
entre nuestro pobre y día y la noche grande*

BB

Pero, según ya lo hemos indicado, existe otra concepción u otro sentido de la muerte, y consiste en considerarla como algo contemporáneo a la vida misma, o mejor, como un modo del ser o del no ser, sin duda contrario a la vida, pero incorporado como un momento dialéctico en el proceso del devenir vital. Y aún podríamos considerar un tercer aspecto en el pensamiento de la muerte, según el cual ella actuaría como un factor de consunción, de desgaste, de lenta anulación de la existencia. La imagen del afilador sería un buen símbolo para este tipo de muerte. O quizás la expresaría con mayor intensidad la imagen popular del gusano escondido en las entrañas mismas de la vida y que la va royendo implacablemente hasta acabar. Quizás sería adecuado decir que esta muerte es más propiamente un largo morir y, mejor todavía, un ir muriendo.

En toda la obra de Vallejo, y especialmente en Trilce son numerosos los poemas en que se expresan estos tipos que llamaremos agónicos del pensamiento de la muerte. En Trilce los encontramos de modo especial en los poemas III, VIII, XV, XIII, XXV,

XXXIII (en que está asociado con el tema de la lluvia), XXIV, XXIV, XXVII, XIX, XXXV, XXXVIII, XLII, XLIII, XLIV, LV. El tema de la muerte, empero, igual que el del tiempo no se encuentra localizado de modo preciso en tal o cual poesía, con exclusión de las demás, sino que constituye un fondo profundo y constante sobre el que se dibujan las variaciones de diverso ritmo que se enlazan en la trama poética de una mente atormentada e inquieta.

En los poemas XXVII, y XLI, considerados en su recíproca conexión, encontramos dos claras expresiones simbólicas, al par de la distinción y de la inherencia entre estos dos elementos fundamentales de la realidad humana: el tiempo y la muerte. Y así en el poema XXVII leemos:

*Me da miedo este chorro
Buen recuerdo, señor fuerte, implacable
cruel dulzor, me da miedo.
El chorro que no sabe a como vamos
me da miedo, 'pavor.*

¿Qué representa este chorro que da miedo? Sin duda que en su ambigüedad podía representar tanto la vida como la muerte; o lo que da lo mismo, el tiempo y la muerte, puesto que el tiempo es un correr, un pasar, un caer implacablemente al abismo, como los ríos de Jorge Manrique y además porque ese chorro, ese incesante y pavoroso caer, contemplados a la luz del contexto donde se habla de una casa encantada que da "muertes de azogue", aluden de modo evidente al escalofrío de la muerte cuya presencia impregna la casa y conturba dolorosamente el ánimo.

En el poema XLI leemos:

*La muerte de rodillas mana
su sangre blanca que no es sangre*

Y como existe una cierta lógica de la imagen, resulta revelador que en ambos poemas la muerte se encuentre tan íntimamente asociada a la imagen de algo que fluye, discurre, cae como el tiempo; lo que sin duda nos dice que la muerte, esta muerte, no es el mero instante sin duración que corta verticalmente el hilo de la vida, sino una forma de la existencia que tiene duración, puesto que fluye, mana y que de este modo posee un ser mezclado con la propia sustancia temporal de lo humano.

Dado el ambiente lúgubre, pavoroso de los poemas que acabamos de comentar produce cierta sorpresa encontrar el tema de la muerte asociado al tema del sexo, tal y como lo vemos en el poema XIII donde se lee:

*Aunque la muerte concibe y pare
de Dios mismo.*

Versos que parecen atribuir a la muerte una fecundidad, como si siendo muerte pudiera contribuir a la obra de la vida. Aquí nos parece percibir vagamente las sombras de Heráclito, de Hegel y de algún teósofo místico del Renacimiento, todos los cuales exaltaban la negación (por consiguiente la muerte) como un cierto fermento en la agitación creadora de la materia y del espíritu. Pero no avanzaremos en este camino de las referencias eruditas que nos llevarían a implicar a Vallejo en una esfera de reminiscencias filosóficas que le eran probablemente extrañas.

El poema XXVII ya citado nos introduce en un mundo impregnado por la presencia de la muerte; una presencia que infunde miedo en el ánimo del poeta y cuya evocación revive seguramente alguna experiencia de su infancia, de esas experiencias que son frecuentes en los niños, sobre todo si están dotados de sensibilidad para captar ciertas ondas extrañas que no se sabe si provienen de la región de los vivos o del mundo extraterrestre de los muertos. Impresión semejante recogemos en el poema XLIV donde la imagen del piano ya mudo, con su silencio y su sombrío aspecto, es una imagen fúnebre de la cual se exhala una influencia de misterioso terror. Por último, en este orden de experiencias, en que sentimos con espanto que la muerte nos rodea y en las cuales se diría que ella habita ya en nosotros mismos, encontramos el poema LV escrito probablemente en la sala de un hospital y que traduce, en una forma imposible de trasponer al seco lenguaje de la prosa, la impresión de estar delante de la muerte, es decir de la vida, y a la vez de respirar penosamente en el interior de sus letales dominios. Como si el alma estuviese inexplicablemente dividida entre los dos reinos de que nos habla Rilke el gran poeta de la muerte.

Y así, pensando en esa dulidad escribe Vallejo estos versos del poema LV de Trilce

*Y se está casi ausente
en el número de madera amarilla
en la cama que está desocupada tanto tiempo
allá.....
enfrente.*

Y Rilke pensando también en la muerte, nos dice en "El libro de las imágenes":

*Cuando creemos estar en medio de la vida,
aquella osa llorar
en medio de nosotros.*

La consideración de la actitud de Vallejo ante la muerte de los demás, o ante los demás en cuanto difuntos tiene importancia para lograr una visión, siquiera sea aproximada, de su sentido de la muerte, como posibilidad personal y como destino universal de lo humano. Y así observamos que los muertos en la poesía de Vallejo tienen una extraña calidad ontológica, ya que son ausentes — presentes; ausentes, porque el poeta los evoca como seres que lo dejaron y se fueron, presentes porque pueden escuchar la palabra de los vivos y acaso, a veces, acudir en su auxilio con una dádiva de amor. Como antes.

Este hablar a los muertos que escuchan adquiere su acento más lírico, profundo y bello cuando el poeta se dirige a su madre: Aquella tierna dulcera de amor, aquella muerta inmortal, cuya imagen, mejor, cuya presencia —ideal o real—, suspendida más allá del ayer y el hoy, continúa impartiendo su bendición sobre el corazón atormentado del hijo:

*Así muerta inmortal, así
bajo los dobles arcos de tu sangre por donde
hay que pasar tan de puntillas que hasta mi padre
para ir por allí.
humildose hasta menos de la mitad del hombre
hasta ser el primer pequeño que tuviste.*

LXV

Otro poema de gran eficacia emocional y poética es el LXI en que se rememora el retorno nocturno del poeta a la casa pa-

terna que encuentra cerrada y donde nadie responde a su ansiosa llamada. El viajero recuerda con ternura la figura del padre y las hermanas, y luego se da cuenta con espanto y congoja de que la casa está desierta porque todos están durmiendo para siempre el sueño de la muerte. En este admirable poema la presencia del caballo que acompaña al recién llegado y que parece participar en su angustia acentúa la expresión de algo invisible, oscuro, fatal que domina el ánimo. Todo lo cual, combinándose con una suerte de trágica ironía, se condensa, en los versos que siguen, con singular hondura y fuerza:

*Todos están dormidos para siempre
y tan de lo más bien, que por fin
mi caballo acaba fatigado por cabecear
a su vez, y entre sueño, a cada venia dice
que todo está bien, que todo está muy bien.*

Por razones de brevedad nos excusamos de ocuparnos en los demás poemas en que Vallejo habla de los difuntos. Sólo diremos que en todos ellos se respira la misma atmósfera de misterio y angustia, y que al leerlos se experimenta la sensación de estar en contacto con algo que no pertenece a la esfera de los sentidos conocidos: vista, oído, olfato, etc. Pero que sin embargo nos rodea y oprime. Los difuntos son los fuertes, los que se fueron para siempre, que están ahí, significándonos que desde su ausencia forman parte, todavía, de la sociedad de los vivos.

No hemos comprendido en el estudio que antecede el poema LXXV, porque en él el tema de la muerte ofrece un tratamiento diferente, ya que en esa composición los muertos no son los difuntos sino los vivos, o mejor, cierta categoría de seres humanos en cuya existencia ni muerde el dolor, ni alienta la pasión ni se agita el placer. Son seres que viven sin pena ni gloria y creyendo vivir, están muertos. Pensamiento poético que tiene una tradición secular y que con matices diversos, debidos a las variaciones de las corrientes espirituales, ha atravesado los tiempos y llegado hasta nosotros con un sonido diferente y el mismo. Podríamos citar numerosos ejemplos pero nos basta con el que encontramos en el viejo Sófocles, quien por boca de un personaje de su *Antígona* dice: "Puesto que cuando el goce abandona a los mortales, su vida ya no es nada; no son más que cadáveres ani-

mados". Es la tendencia a asimilar la vida a la muerte, cuando la vida carece de energía espiritual, de riqueza interior.

Y es curioso: si nos colocamos en el punto de vista de Vallejo sobre el tema de la muerte tal como aparece en los poemas anteriormente estudiados y en el contexto de toda su obra, resultará que podríamos decir, usando incluso los términos del propio poeta, que estos vivos están muertos justamente, porque han muerto muy poco.

MARIANO IBERICO

SEGUNDA PARTE: LOS POEMAS

(1)

Es un poema descriptivo que parece simbolizar la confusión y la pestilencia de la vida, que impiden al hombre penetrar y profundizar en su mundo interior. En medio a esta confusión y algarabía discordante de la vida, el hombre tiene que afrontar dificultades, problemas fracasados: "Los más soberbios bemoles". Como contraste con la caótica confusión de la vida, la península levantada por la espalda podría significar la imposibilidad absoluta del retorno, y por consiguiente puede ser considerada como un símbolo de la muerte.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(2)

En el poema número 2 se ofrecen dos perspectivas del tiempo, unificadas en el sentimiento del tiempo homogéneo. Y estas perspectivas serían las siguientes: la de un tiempo cuantitativo que se acumula incesantemente a sí mismo y la del tedio, el aburrimiento que puede conducir a la desesperación, por la monótona cadencia de la bomba en su incesante trabajo.

El "era" y el "mañana" resultan absorbidos y como abolidos en la reiterada pulsación del tiempo y se diría que estas dos perspectivas: la del tiempo vacío con su lancinante monotonía y la del tedio acaban al fin por reunirse en el sentimiento de la misma nulidad, de la misma desesperanza, de la misma nada, que es Lo Mismo y que tiene por nombre Lo Mismo.

Es un poema que en su desnudez contiene una profunda psicología y una honda metafísica. Quizá la lección psicológica de que el tedio es el sentimiento de la nada y la nada, el estado ontológico que corresponde a la ausencia del devenir creador y cambiante en el espacio y en la vida.

III

(3)

Si con el objeto de explicarnos la extraordinaria eficacia psicológica y estética de esta composición nos proponemos analizar sus elementos poéticos, podemos encontrar los siguientes: 1º una mezcla de sentimientos propicios a la participación y por consiguiente al contagio afectivo, a saber, la ternura familiar y la nostalgia por la infancia ida, con sus alegrías ingenuas y sus vagos temores; 2º una expresión muy lograda que, en su sencillez pueblerina, nos conduce a la intimidad de la casona y de la vida allá en la lejana Santiago de Chuco y en fin, una misteriosa angustia ante la tardanza de los mayores. Tardanza que puede ser transitoria, pero que puede también ser indicio de una ausencia definitiva, de una partida hacia el mundo del que no se vuelve.

Conjetura esta última que se amplía trágicamente cuando leemos:

Aguedita, Nativa, Miguel?
Llamo, busco al tanteo en la oscuridad.

y que se confirman cuando la desesperación del poeta le dicta estos versos finales:

No me vayan a haber dejado solo
y el único recluso sea yo.

IV

(4)

Las carretas simbolizan la hostilidad gratuita del destino.

En la segunda parte de este poema surge una tercera presencia femenina, cuyo destino amargo sería asumido por el poeta mismo purificándolo al confundirlo con su propio destino en el llanto de un abandono irreparable.

Es de observar en este enigmático poema la utilización de los ruidos (rechinan dos carretas contra los martillos) como expresiones de la crispación nerviosa que constituye algo así como el fondo fisiológico de la vivienda poética.

V

(5)

No hay forma de escapar a la necesidad vital, porque, o nos afirmamos con la generación o con la obra, o nos negamos con una abstinencia cuya virtualidad reprimida puede engendrar siempre el uno, es decir la existencia o la vida que es lo que se trataba de negar.

VI

(6)

Evocación de la lavandera a la vez ausente y posible, símbolo del amor como forma de purificación y además como compensación para todo lo confuso e injusto de la vida. La Lavandera como símbolo lustral.

VII

(7)

Este poema contiene algo así como una anticipación tétrica de la muerte, describiendo en forma ambigua y por lo tanto más sugerente, los pasos que conducen a ella y aún las etapas postmortem de la sepultura con

la barreta sumersa en su función de
¡ya!

de los dobles melancólicos en la mañana que despierta y por último de la oscura devoración de los macabros carnívoros, devoración que consuma total abolición de lo humano.

Este es uno de los poemas más logrados de Vallejo por su profundidad y un aura de misterio que le confiere una eficacia emocional extraordinaria.

VIII

(8)

El mañana es una mañana condicional, incierto, donde podría realizarse el deseo. El mañana es la eternidad vacía en que todo se anula, igual que si pudiéramos atravesar un espejo. Al hacerlo, chocaríamos y destruiríamos nuestra propia frente; al avanzar en el espacio irreal del espejo nuestra frente quedaría a nuestra espalda. Estaríamos quizá como en el mundo del Orfeo de Cocteau, en el mundo de la muerte.

IX

(9)

Poema erótico, cierta repugnancia de la actualidad sensual, añoranza de una mujer más femenina.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

X

(10)

Probable referencia a una mujer con quien fue feliz y cuya presencia recuerda en la prisión, quizás en la enfermería.

Poema confuso en que se barajan cifras de tiempo que no adquieren un orden claro de sucesión.

XI

(11)

Es interesante constatar en este poema la asociación de un amor idílico con objetos mortuorios como el par de mal revocados sepulcros y el recuerdo de la tía difunta.

Esta composición está llena de la poética presencia de la prima, presencia asociada al recuerdo nostálgico de un amor difunto y al de los juegos infantiles cuya evocación se aviva al conjuro de una inesperada revelación: el matrimonio de la poética compañera de infancia, quien le anuncia, acaso con leve reticencia:

Me he casado.

XII

(12)

Poema de incertidumbre y de frustración en que los proyectos, las esperanzas caen en mitad de su trayectoria.

Chasquido de moscón que muere
a mitad de su vuelo y cae a tierra.

Aunque el sentido de esta composición en su conjunto se revela con cierta nitidez, nos parece imposible descifrar uno a uno los demás símbolos que en ella figuran. Quizá el poeta quería expresar en estos versos la dificultad trágica del esfuerzo poético muchas veces frustrado y que cuando se logra es al precio del desgarramiento íntimo.

XIII

(13)

En estos versos se combinan y unifican el sexo y la muerte en una suerte de creatividad que les es común; ambos son fecundos, pero mientras la fecundidad del sexo es meramente biológica, la de la muerte puede alcanzar trascendencia espiritual, porque mientras el amor sexual "muera en seso" que es símbolo de la mente, la muerte "concibe y pare de Dios mismo". Todo lo cual recuerda la estética de Mallarmé para quien la creación poética resulta como un efecto de la abolición de los otros sentimientos vitales.

XIV

(14)

Contraste absurdo entre el mundo del poeta; frenético, vehemente, incomprensible, ilógico, y la realidad cotidiana que constriñe al hombre a una vida de mediocridad y de miseria.

XV

(15)

Tierno recuerdo de un amor, probablemente pasado, amor de un verano, que vuelve a la memoria del poeta al recorrer la casa vacía, y que se expresa en forma ambigua; asociando el término de ese amor, con la idea de la muerte.

...La cuja de los novios difuntos
fue sacada, o talvez qué habrá pasado.

Parecería que los novios están muertos para ese amor, para ese momento; pero el recuerdo del poeta añora esos instantes felices y hasta se creería que tiene la ilusión de poder revivirlos:

...Es el rincón
amado. No lo equivoques.

En la última estrofa del poema se confunden los planos de la realidad y de la irrealidad, no se sabe si ciertas expresiones corresponden al simple recuerdo o la percepción de la realidad física de la persona.

En esta noche pluviosa,
ya lejos de ambos dos, salto de pronto

Las dos puertas que con el viento se abren y cierran dan la impresión del esperado retorno; pero al final parece que es tan solo la sombra de su pasado amor que en cierto modo está todavía presente y vivo.

Somba a Sombra.

XVI (16)

Uno de los pocos poemas en que Vallejo parece mostrar algo de confianza en sí mismo. Los cerros a la izquierda significarían la nulidad del pasado y la confianza en el porvenir pleno en que la mujer y el éxito constituirán los valores principales. En esta perspectiva el poeta pide al sueño que le permita integrar a su vida un tiempo de "deshora", como un viático en el camino hacia el futuro anhelado.

XVII (17)

Poema oscuro que trata de un encuentro amoroso en que los dos se hacen uno, en el secreto de una noche que termina en una mañana cuyo barro se mezcla a una cerebración sin impulso, ni ilusiones ni deseo.

Esta mañana que sucede a la noche secreta, es un momento de desorientación, de incertidumbre en que yerra sin norte la posibilidad del deseo. Este poema contiene algunos versos que acusan una cierta incoherencia.

XVIII (18)

Sentido de la prisión, no sólo como un accidente estrictamente biográfico sino como un símbolo de una vida condenada a la repetición, a la monotonía, a la falta de posibilidad y de sentido.

En la angustia de esa prisión o de esa vida, el poeta evoca la imagen de la madre muerta cuyas innumerables llaves representan una infinita posibilidad de liberación.

Este poema contiene un momento alucinatorio u onírico en que las dos paredes más largas de la celda se asocian con las madres muertas, las que asumen sin duda una función liberadora. Y termina con un final de desesperación como un naufragio que levantara un brazo pidiendo la mano salvadora que no llega.

. XIX

(19)

En este poema encontramos una reminiscencia bíblica. La maría ecuménica puede ser un símbolo del alma o de la feminidad que concibe "el sin luz amor, el sin cielo, lo más piedra, lo más nada, hasta la ilusión monarca".

La segunda parte contiene una suerte de nihilismo de consumación por el fuego. Y el poema en su conjunto, parece, ser la expresión del contraste entre la inocencia de la naturaleza a la que se refiere principalmente la segunda estrofa, y la trágica incertidumbre humana que acaba por arder en un fuego sin luz, que nos recordaría el fuego tenebroso de Jacobo Boehme.

XX

(20)

Poema incoherente en que parecería artificial intentar una interpretación demasiado exacta. Pero en medio de esta incoherencia parecen destacar la inutilidad de la existencia, el sufrimiento y el absurdo.

XXI

(21)

Sentido del retorno en el tiempo. En que lo que fue vuelve pero empobrecido, humillado, enfermo. El avestruz podría significar el alma del poeta que desearía esconder la cabeza en el olvido, para no ver la trágica transformación del tiempo.

XXII

(22)

Poema en que el poeta parece simbolizar en el farol, la víctima que ha sido condenada por un veredicto de los magistrados que figuran en los primeros versos. Este poema parece expresar la inmolación del mismo Vallejo —que aún a sí mismo se mendiga— el saber ofrecer su dolor, su miseria para que el amor del hombre sacie en él todas sus esquinas o sea todas sus ansias insatisfechas de justicia y amor.

Vallejo se inmola así pues por la igualdad y el amor del hombre, solo, chirapado, eterno y todo, siempre de filo todavía ...

XXIII

(23)

Reservas de felicidad que ofreció la madre y que cobra cruelmente la vida. Evocación de la madre y un cierto sentido eucarístico simbolizado en las hostias de tiempo que ella repartía y hasta en el polvo de los huesos maternos que ahora son harina para la evocación emocionada del hijo.

XXIV

(24)

En este poema se expresa el contraste entre la desolación de la muerte y la resurrección del alma, dos estados que en virtud de un re-

cuerdo bíblico van acompañados por las Marías, figuras poéticas del dolor, del amor y de la esperanza.

XXV

(25)

Contiene temas náuticos, temas lúdicos y temas escatológicos de todos los cuales parece desprenderse una sensación de frustración.

Es difícil, por no decir imposible, encontrar en este poema, no digamos el enlace lógico, pero ni siquiera la ilación estrictamente psicológica entre sus varias imágenes e ideas. Contiene, incluso, numerosos vocablos que carecen de significación y que son por lo tanto expresiones meramente fonéticas, caprichos de imaginación verbal de intención incógnita.

Entre esos vocablos extraños, citaremos los siguientes: lupinas, apealarse, ennazala, escarzo, grifalda.

Con todo, en medio a esta confusión, la mente se orienta, vagamente hacia una cierta visión del mar. De un mar agitado, imagen del caos y en el cual el hombre flotaría, no como un navio sino como despojo de naufragio.

XXVI

(26)

Este es un poema del que no se puede dar una interpretación exacta. Quizás alude a la desintegración de la historia y de la vida y nos recuerda ciertas pinturas de Picasso.

Biblioteca de Letras

XXVII

(27)

«Jorge Puccinelli Converso»

En este poema mortuorio en que el chorro podría simbolizar la vida cuya esencia contiene también la muerte, la casa también podría representar el ámbito vital del poeta, impregnado de muerte y el señor dulce, la muerte misma ante cuya visión el poeta poseído de horror no avanza. Quizá este poema recuerda alguna experiencia en la que Vallejo se sintió horrorizado por la presencia directa de la muerte la cual dejó en él una impregnación que domina su vida.

XXVIII

(28)

Este poema está impregnado de una nostálgica amargura; su sentido es muy claro, en la evocación del almuerzo familiar con las tiernas imágenes del padre y de la madre y con el contraste patético entre la cena familiar de un pasado ya abolido y la cena en un lugar extraño aunque amigo. Este poema contiene algunos acentos de una intensidad lírica y humana verdaderamente extraordinarias y que producen en la sensibilidad del lector un impacto profundísimo.

cuando ya se ha quebrado el propio hogar,
y el sírvete materno no sale de la
tumba,
la cocina a oscuras, la miseria de amor.

XXIX (29)

Parece que este poema sugiriera un paisaje en que discurre lentamente el agua. El tedio puede ser el símbolo de una espera que no llega a producir lo esperado y en conjunto, en este poema se trataría de un cierto contraste entre la fluida movilidad del paisaje y la constante tensión anímica del poeta.

XXX (30)

Poema erótico y metafísico en que se contienen una vez más el motivo constante de la poesía de Vallejo: la unión indisoluble entre sexo y muerte. No es necesario hacer un análisis más minucioso de este poema cuyos símbolos son evidentes. Lo que es especialmente interesante es que el poeta condensa en la realidad sexual de un momento la totalidad de la vida.

Y el circuito
entre nuestro pobre día y la noche grande,
a las dos de la tarde inmoral.

Como si en ese momento, inmoral, se cumpliera todo el circuito de la vida y de la muerte.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

XXXI (31)

Este poema representa el intervalo entre la esperanza plañidera que se simboliza en el nacimiento, y la acción final y misericordiosa de Dios que pone término a la ansiosa espera. Los versos interpuestos expresan la desorientación y el miedo que integran la vida del poeta.

XXXII (32)

Parece que este poema deriva de una experiencia física y que en ella el calor excesivo lo lleva a la desesperación y a una suerte de catástrofe interna simbolizada por la pluma que se troncha. El exceso de calor le hace desear el equilibrio, "el justo medio" que representarían un estado de serenidad que el poeta nunca alcanza.

Como tipo de expresión poética es interesante en este poema y otros de Vallejo la utilización de los ruidos en su correspondencia con estados anímicos y, principalmente, con los estados de aburrimiento, de tedio, que parecen en ocasiones conducir al poeta al borde de la desesperación. Son fenómenos de crispación nerviosa que el poeta transcribe en fonemas como: rumbbbb traprrachi chas.

XXXIII

(33)

La primera parte de este interesante poema parece expresar el deseo de jugar con el tiempo, ya sea aboliéndolo, reduciéndolo a mera posibilidad ya sea recogiendo como en un ovillo en que se enrollaría hasta el fin el hilo de la vida.

...hilo
del diantre, traza de haber tenido
por las narices
a dos badajos inacordes de tiempo
en una misma campana.

En la segunda parte, que comprende las dos últimas estrofas encontramos una conciencia dolorosa ante la fatalidad del curso del tiempo, en el que ya no es posible comenzar sino únicamente acabar y en el que lo ya acontecido, el pasado tiene una suerte de paradójica consistencia que lo hace irremediable.

No será lo que aún no haya venido, sino
lo que ha llegado y ya se ha ido,
sino lo que ha llegado y ya se ha ido.

Es de observar en este poema una modalidad que suele repetirse con alguna frecuencia en la poesía de Vallejo y que consiste en una cierta estructura bipartita de la composición, en que dos ideas relativas al mismo tema se complementan oponiéndose con frecuencia dentro de una misma unidad psicológica y poética, justamente como los dos badajos inarmónicos que hieren una misma campana.

XXXIV

(34)

Es un poema de acabamiento, de separación, de ausencia en el que el poeta evoca con lírica ternura un pasado idílico y en el que el "diminutivo" es el símbolo de un pasado de amor abolido y reemplazado por la mayoría del dolor infinito.

XXXV

(35)

En este poema se repite una vez más el tema familiar de la cena, como un motivo o un pretexto para la realización poética. Aquí se trata de un pretexto erótico que presenta en lo que llamamos la primera parte del poema un aspecto frívolo, con ciertos matices de ironía, y que en los últimos siete versos adquiere un significado más serio, aunque el "hace visto" final parece anular todo lo dicho en una especie de melancólico humorismo.

XXXVI

(36)

Aquí encontramos los temas que enumeramos en seguida y que presentan una aparente inconexión:

- 1) Tema de la perenne imperfección;
- 2) Tema de la incierta posibilidad sexual que se pierde en la infecundidad.
- 3) Tema de las vísperas inmortales.
- 4) No conformidad con la armonía dual que puede simbolizar la seguridad inerte de la vida;
- 5) Intervención en el conflicto hasta lograr el paso por el ojo de una aguja, que puede significar la culminación de una empresa decisiva y heroica;
- 6) Exaltación final de un ideal que quizá se conecta con el sentido social de la redención de los desheredados.

La relación recíproca entre estos temas parece aclararse en las últimas estrofas cuyos versos denuncian la existencia de algo que no debe ser, que exige una reparación, una enmienda, siendo el "meñique demás en la siniestra" el símbolo de esa anomalía.

Añadiremos que las enigmáticas imágenes de este poema están llenas de un sentimiento de posible amenaza, de anhelos sin mañana: meras vísperas.

XXXVII

(37)

Poema muy fino desde el punto de vista literario narra la eterna historia del noviazgo que no llega al matrimonio sino a la burla del párroco por la anticipación del amor juvenil.

Hay en este poema rasgos de cierta burla jovial sobre la situación personal y económica del poeta.

XXXVIII

(38)

El cristal sería un mensaje destinado a ser asimilado por los niños. Analogía entre el mensaje y el pan como alimento. Espiritualización del mensaje que hierde cuando lo hostilizan, o se dulcifica y se otorga si es objeto de una recepción apasionada.

El sentido de este poema podría expresarse esquemáticamente así:

Si Vallejo que personifica el cristal o el mensaje no emprende la acción inmediata que incide en la actualidad viviente, se expone a ser excluido de la vigencia de su misión y a ser un mero poeta del pasado o un idealista del futuro.

Consciente de esta situación el poeta marcha a formar las izquierdas confiado en su capacidad de acción.

XXXIX

(39)

En este poema figuran dos luces: la del fósforo y la del sol. La

del fósforo puede simbolizar una iluminación efímera que deja al poeta en la misma vacilación; la del sol, a pesar de poseer más permanencia, también se apaga, y el poeta se encuentra solo y a oscuras en la otra orilla de su existencia, la cual puede representar su aventura política o su muerte.

El gran panadero es el destino que otorga sus dádivas (tardíamente) y sin generosidad no obstante lo cual, enlodado y maltrecho el poeta continúa su empeño.

XL (40)

Se trata de un poema de frustración erótica, en que el domingo representa un momento negativo poblado de visiones repulsivas. El molusco sería el deseo que se debate ante la frustración y ante la imposibilidad de liberarse de la esclavitud erótica. En este poema parece expresarse una especie de rebelión retrospectiva contra este domingo imprevisto y fatal.

La evocación de Tántalo puede acaso iluminar el sentido de este poema en que se expresa la posibilidad y al mismo tiempo lo inasequible de la felicidad.

XLI (41)

Este poema representa una experiencia personal, del poeta. Se puede percibir en estos versos, el contraste entre la majestad de la muerte que "mana su sangre blanca que no es sangre" y la vulgaridad del agente policial que prodiga golpes y cuyo símbolo sería el redoblante que suscita la risa del poeta; y que tiene la monotonía del redoblar y del golpear las membranas que no son tan sólo las del tambor sino las sensibles membranas del alma.

XLII (42)

Este poema parece describir un estado delirante en el que se alternan tres figuras de mujer, y en el que se advierte cierto desdoblamiento de la personalidad, como si el poeta en estado febril se mirase a sí mismo, en su infancia, asociada a la imagen de Rosa y más tarde al recuerdo erótico de Pura, y a la evocación fantástica de Tilia que encarna el deseo.

En la segunda parte de este poema se tiene la impresión de que pasado el delirio, el poeta experimenta un sentimiento de bienestar en el que aparecen las imágenes de la primavera y de Tilia.

XLIII (43)

Poema evidentemente erótico, pero cuya interpretación exacta es muy difícil; la tercera entidad a la cual se refiere el poeta es imposible de identificar. Este poema puede tener un sentido muy mate-

rial o puede tener un simbolismo psicológico, que resulta indescribible.

XLIV

(44)

El piano vivido como un objeto poético de gran virtualidad emocional. Cuando suena, despierta o expresa alegría que luego es sustituida por un dolor oscuro que ya no se sabe si es un efecto inmediato de la música o un efecto mediato de su evocación frente al piano ya mudo. La última estrofa es de carácter esencialmente animista y hasta se diría espiritual y el piano aparece como un ser animado y misterioso, quizá poseído por un espíritu que atisba al poeta. Es un poema lleno de un tensa atmósfera llena de misterio.

XLV

(45)

Parece que en este poema, la sexualidad conduce al poeta a una especie de auscultación de la existencia, teniendo como fondo el rumor profundo y musical del mar, del cual se distancia el poeta impulsado por una exigencia metafísica hasta preguntarse si no será el absurdo el resultado final de la realidad humana. El cubrirse con el oro de no tener nada significa la desnudez en toda la amplia comprensión de esta palabra, y además una preparación para engendrar el ala aun no nacida de la noche que es la muerte, que es a la vez contraria y complementaria de la vida.

Biblioteca de Letras
XLVI
«Jorge Puccinelli Converso»

(46)

Poema lírico de gran belleza formal y de nostálgica evocación de la madre muerta y en el que se repite una vez más el tema de la cena que vuelve con tanta emoción en la poesía de Vallejo.

XLVII

(47)

Este poema tiene tres partes. En la primera el arrecife y el archipiélago que se desisla, representarían la frustración espiritual del poeta.

En la segunda parte parece esbozarse una cierta resistencia del poeta ante el camino que lo insta a seguir.

Y se termina con un cierto sentido del des-tiempo, de lo prematuro, que engendra un sentimiento de absurdo y de confusión onírica.

Consideramos que éste es uno de los poemas más oscuros de Vallejo. En realidad es en la primera parte donde se resume el sentido integral de la composición.

XLVIII

(48)

El sentido de este poema nos parece claro, la penúltima moneda mantiene al poeta todavía en una frágil esperanza y su imagen suscita una proliferación de monedas imaginarias, cuyo número llega al infinito y que representan todas las posibilidades de su vida. Es un estado de exaltación imaginativa en compensación a la miseria económica que a la vez que deprimía al artista lo exaltaba.

XLIX

(49)

El lunes de la verdad que figura en este poema es sin duda una representación de la muerte, y la guardarropía y los vestidos vacantes que en ella se encuentran son variaciones de este tema. Los trajes desprendidos y vacíos representan las almas a las que Vallejo alude con cierta ironía y el conjunto del poema revela un intento de explorar en el mundo de la muerte y algo así como una oscura experiencia de ese mundo desconocido, todo impregnado en un sentimiento de inquietante angustia.

L

(50)

Probablemente en este poema se contiene una reminiscencia de la prisión del poeta a la cual él confiere un sentido simbólico. En este sentido el viejo carcelero parece representar la conciencia moral que vigila implacablemente todos los actos del prisionero quien, por su parte, se diría que asume la representación del yo humano.

Aquí es interesante observar una cierta mezcla entre el recuerdo de la percepción real del carcelero y su utilización simbólica. A lo cual debemos añadir que no es fácil transmitir la atmósfera preñada de un humorismo sombrío, como lo revelan la alusión al cuervo y las imágenes del viejo carcelero "con sus fundillos lelos, melancólicos".

LI

(51)

Parece tratarse de un juego infantil con recíprocos agravios y con el deseo final de borrar la ingenua historia que, por lo demás, deja en el ánimo del lector, una gran indecisión sobre el sentido exacto del poema. Ni siquiera se puede definir si se trata de una vaga historia de amor, o de un juego entre un niño y una niña o entre dos niños. Se diría que el sentido de este poema depende del momento y las circunstancias personales en que es leído. La dificultad de este poema depende de su aparente transparencia, que disimula una profunda ambigüedad.

LII (52)

Poética evocación de un amanecer feliz iluminado por la imagen de la madre, y lleno de reminiscencias infantiles de la vida del campo, sosegada y eglógica.

La nota erótica brota directamente del paisaje y del ambiente preñado de olores animales y estimulado por la presencia exuberante de una niña que no se nombra pero que cuya presencia llena todo el poema de una sensual ternura.

Esta niña desempeña una doble función poética: ayuda "a la anciana" a abrir las compuertas del agua y la ayuda al mismo tiempo a abrir la toma de un crepúsculo que es el símbolo de la luz y la belleza.

LIII (53)

En este poema se contienen una vez más los temas del tiempo y de la muerte. El tiempo que en él figura no es cronométrico, la cantidad de las horas no tiene una significación fija y se conjuga con la idea de la muerte que lo condiciona y al fin lo anula.

LIII (53)

Todo el resto de las imágenes que contiene, son símbolos de la idea de la muerte y de la tumba: las coronas, la frontera, las dos piedras que no alcanzan a ocupar una misma posada.

Quizás en esta poesía se observa una cierta diferencia de tensión respecto a las demás, en que la muerte aparece más bien como una angustiada esperanza.

En este poema hay una dinámica trágica que obedece quien sabe a qué origen. Aquí no se trata de la propia muerte del poeta sino de la muerte ajena, de un ser amado cuya desaparición significa para el poeta un golpe irremediable.

LIV (54)

Todo el poema puede considerarse como un símbolo del dolor vencido por la muerte. Domina en esta composición un ambiente trágico y más aun, desesperado en que las únicas posibilidades de liberación del "foragido" tormento son la muerte y el sarcasmo que hace doblar el pico en risa.

Debemos notar que la solución del sarcasmo es transitoria y que, por consiguiente, la verdadera liberación sólo existe en la muerte.

LV (55)

La atmósfera de una sala de hospital está sugerida en una forma admirable, acentuada por el contraste con la lírica transparencia del

verso de Samain. En este poema hay una mezcla de realismo y simbolismo que produce un efecto de suma intensidad.

La muerte impregna con su presencia difusa la totalidad de las sensaciones, y el mismo poeta la vive y nos la sugiere en diversos planos de imágenes, paralelos y lábiles.

Se diría que el poeta vive su muerte en la de los enfermos que con él yacen en la lúgubre sala de la enfermería, y aun en la del ausente de la cama que esta desocupada tanto tiempo "allá en frente".

LVI

(56)

En este poema se perciben los sentimientos del tedio, de la frustración, de la radical inutilidad de la vida que al fin se disipa como un fulgor incierto en la oscuridad de la tumba; pero el sentimiento que domina es el de incertidumbre ante el sin sentido de la existencia, que el poeta siente como un abismo oscuro y silencioso en el cual flota el ser sin conocer su origen ni su destino.

LVII

(57)

Aquí asistimos a una evidente dubitación problemática y trágica sobre el destino que parece confundirse con el propio ser personal, o como dice el mismo Vallejo, con el "ser así" fórmula que nos recuerda "el ser ahí" de Heidegger. Aspecto ontológico que merecería ser estudiado con detención porque él nos conduciría a ciertas conclusiones o inferencias sobre el sentido decisivo de la existencia en Vallejo.

El ser así es el ser de la realidad humana que no es un mero ente abstracto, sino un ente sujeto al destino que no puede eludir; porque se confunde con su propia realidad existencial.

La mentalidad adverbial de Vallejo expresa en el sinembargo de la última estrofa la incertidumbre que mina su propia convicción del destino. Hay como una pulsación de reto a sí mismo y de libertad impotente. Impotente, pero que existe, puesto que provoca una conmoción en el ánimo del poeta, quien divisa la gran disyuntiva metafísica de la vida. "Y el éste y el aquél".

LVIII

(58)

En este poema llama la atención la superposición de planos de vivencia que sin perder su singularidad se transparentan los unos a través de los otros constituyendo una estructura que recuerda algunas creaciones de la pinutra moderna.

Se pueden distinguir los siguientes planos que no son cuadros de evocación sucesiva, sino formas de visión que son vividos simultáneamente en un estado de desvarío onírico. El plano inmediato de la celda, el plano exterior del caballo jadeante y los planos en los que el poeta revive su infancia, no como un mero recuerdo sino como una presentación real del recuerdo.

LIX

(59)

Este poema difícil parece darnos una visión polarizada de la vida como totalidad. El mar sería el símbolo de la fecundidad preñada de todos los posibles y los Andes la montaña fría inhumanable y pura que pone una barrera a la fecundidad del mar. Todo ésto tan sólo sugerido en la poesía como un pudiera ser, como un acaso, acaso, tan Vallejiano.

El tiempo nos parece que es en este poema la función destructiva que desgasta la esfera del amor y de la vida de la que el hombre está condenado a sufrir como un centro el eterno girar del destino hasta llegar como una reducción mínima de sus fuerzas al corralito consabido, a ese punto tan espantablemente conocido de la muerte en la que azula el hombre hasta apretarse el alma.

LX

(60)

Es el poema del tedio en que domina el sentimiento de un tiempo que no acaba y cuyo símbolo es el domingo monótono y vacío. Esta composición contiene algunas metáforas verdaderamente admirables y de extraordinaria eficacia poética; entre ellas la de la "paciencia de madera, sorda, vegetal"; y esta otra: "se apolilla mi paciencia" que sugiere una idea de abandono, de pasividad, de supremo aburrimiento que se transforma en una ansiosa espera de la muerte.

LXI

(61)

Este poema representa algo así como el choque del alma con la ausencia, se diría, paradójicamente, con el vacío de la ausencia. El poeta que retorna de un viaje, encuentra su casa vacía y silente; y hay un sentimiento profundamente trágico en la obstinación con que el viajero toca inútilmente la puerta cerrada para siempre y hay una poesía conmovedora en la evocación llena de ternura de la familia que habitaba la silente morada.

La figura del caballo confiere a este poema un ambiente de misterio en cuyo fondo parece que rondara la muerte.

No creemos que este poema refleje en su totalidad una experiencia concreta de Vallejo; pensamos que en él, sobre la base de un sentimiento vivido, ha elaborado el poeta el símbolo del vacío mortal que espera al alma ilusionada cuando en el lugar del retorno no encuentra más que la ausencia, la obscuridad y la muerte.

Los versos que transcribimos, resumen acaso la esencia poética de esta composición; no sin cierto dejo de trágica ironía:

Todos están durmiendo para siempre,
y tan de lo más bien, que por fin
mi caballo acaba fatigado por cabecear
a su vez, y entre sueño, a cada venia, dice
que está bien, que todo está muy bien.

La alfombra y la almohada son personificaciones simbólicas de la mujer, verdaderos fetiches, a los cuales se dirige el poeta, como si en ellos estuviese presente la compañera a quien no se nombra pero que se percibe en el juego de las imágenes oníricas.

Los símbolos de la alfombra y la almohada, tienen un cierto carácter freudiano, porque no son simples metáforas sino verdaderas encarnaciones de la persona a quien evocan.

En la segunda parte el poeta presiente su muerte desde cuya orilla esperará a la amada, como la esperaba cuando eran novios y la acompañará piadosamente a lo largo de las siete caídas poniendo sus "nos" *como alfombra* para que en ella pose las rodillas en la ascensión dolorosa.

y así te duelan menos

Hay una semejanza curiosa, que acaso sea meramente formal, pero que de todos modos resulta interesante, entre este misterioso poema de Vallejo y la rima XXXVII de Gustavo Adolfo Becquer, rima en que el poeta español convoca a su amada a una cita a las puertas de la muerte donde él la esperará y donde todo el secreto de sus vidas será el fin desvelado para la eternidad.

Pero mientras la poesía de Becquer es transparente como el agua, el poema del peruano es inquietante y enigmático, porque ¿qué significan esos "nos" que el poeta ofrece humildemente a las rodillas de la muerta, y en qué dimensión de la existencia se sitúan esos "otros mundos" y esa cuesta infinita?

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LXIII

(63)

Este es un poema en que la desolación de un paisaje entristecido por la lluvia hace volver al poeta hacia sí mismo, y en cuya intimidad parece reflejarse la gris inmensidad de la puna lluviosa y aterida, el mismo Vallejo atribuye a este poema un sentido de infinito tedio, y la imagen del grillo asociado al monótono ruido de la lluvia acentúan, una impresión de trágico aburrimiento que desconecta al poeta del tiempo real haciéndole vivir "las doce deshoras".

LXIV

(64)

Este poema parece ser una descripción geográfica del alma, en cuyo paisaje desconcierta la evocación del Canal de Panamá.

De primera intención se diría que es una mezcla incoherente de lo interno con lo externo, aunque quizás se trate de una tensión entre el alma que ansiosamente espera y el paisaje caótico de geometría extraña y cambiante. Este es un poema espacial en que incluso las tres regiones del tiempo aparecen como dimensiones de la geometría humana.

LXV

(65)

En este poema la madre es un símbolo de la eternidad del amor que sobrevive a la muerte y que deja incluso en las cosas inanimadas una impregnación de alma.

La Madre aparece como un monumento ideal, como un arco inefable, por cuya luz sólo se puede pasar haciéndose pequeño como un niño. La columnata de los huesos sugiere la idea de un templo marmóreo cuya indestructible majestad se perfila en un ambiente de admirativa adoración tan intensa que confiere una vida que se diría mítica, en sentido arquetipal y supremo a la imagen de la muerta inmortal.

LXVI

(66)

Se trata de un poema agónico en que la rama del presentimiento simboliza la realidad contradictoria de la vida, que es una mezcla fluctuante, agónica, de vida y muerte, de presencia y ausencia.

Este sentido agónico se afirma en la segunda parte del poema, donde se vé cómo los dientes abolidos de los muertos, "de la muerte por más que roan, no pueden vencer sin embargo, la dura fibra que [tejen los cantores obreros de la vitalidad profunda. Y este sentido se acentúa todavía más en la tercera parte en que los muertos aparecen aserrando "el otro corazón" o sea el propio corazón de la vida.

Hasta que al fin un accidente cualquiera pone término con la muerte a la vacilación y a la agonía del presentimiento; aunque dentro de la ambigüedad de este símbolo cabe una interpretación diferente y que consistiría en afirmar que no es la muerte sino la banalidad cotidiana de la vida la que corta esta rama que acaso volverá a brotar con la propia agonía del existir humano.

LXVII

(67)

Poema en cuya enigmática ambigüedad se contienen una variedad de símbolos difíciles de interpretar en sí mismos, y principalmente en su relación recíproca. Entre estos símbolos podríamos enumerar los siguientes:

Las paredes endulzadas de marzo,
La sola recta inevitable,
El cuadro enmarcado de trisado anélido,
El gran espejo ausente,
La pajilla para tan encantada aurícula.
Los astros,
La madre con su tenaz atavío de carbón.

¿Cómo establecer la relación poética entre estos símbolos?
Nos parece que la falta del cuadro y del espejo representan la ausencia del amor, según lo dice el propio autor:

Amor, y éste es el cuadro que faltó

No es clara la relación entre los símbolos que preceden y la evocación de la madre, la cual empero podría tener un sentido de compensación ante la frustrada ilusión amorosa.

La estrofa final es desconcertante porque parece conferir al símbolo del espejo dos sentidos diferentes:

Uno en que se trata de un espejo determinado "aquel espejo" tan esperado y otro en que el símbolo del espejo parece adquirir una idealidad que lo hace inalcanzable no solamente por ausente sino por ideal.

Sólo de espejo a espejo

Considerando el poema en su conjunto nos parece percibir una cierta evolución de los símbolos, que va de una vivencia concreta a la idealidad de lo absoluto.

LXVIII

(68)

En este poema predomina un sentido lustral de la lluvia, asociado al sentimiento turbio de alguna experiencia remordedora.

Hay en este poema una alusión misteriosa a un desafío cuya naturaleza no es fácil de precisar, pero que, en todo caso, representa un impacto que lanza al poeta hacia una nueva dimensión de su vida. En este nuevo plano surge el juego de preguntas con que termina el poema; interrogaciones que parecen tener un alcance metafísico.

El hecho de que las preguntas sobre el eterno amor y sobre el encuentro absoluto sean contestadas con otras preguntas nos está indicando el carácter problemático de esos versos, y la indecisión del propio poeta en cuanto al alcance de sus preguntas y de sus respuestas. Angustiosa indecisión cuyo símbolo es el paletó mudo, negro, colgado en un rincón.

LXIX

(69)

Este poema nos permite observar con claridad uno de los fenómenos más característicos de la vivencia poética y que consiste en que ella se integra con dos movimientos de sentido contrario en relación al mismo símbolo. En un movimiento de exteriorización se diría que el alma sale de sí y se proyecta en el espectáculo de la naturaleza, en este caso el mar, que de esta suerte aparece como un símbolo de la agitación subjetiva, interna; pero al mismo tiempo en el ánimo del espectador se realiza un movimiento de dirección opuesta, y así el contemplador, en la propia intimidad de su introspección, encuentra el mar, o mejor un reflejo del mar en la hoja misteriosa del libro que, al igual que la fluctuante superficie oceánica alterna y confunde caprichosamente sus caras: anverso y reverso.

Y de esta suerte podemos apreciar en forma directa la estructura polar del símbolo: El mar es un reflejo del alma, el alma es el reflejo del mar, y el símbolo surge como una entidad de dos fases, que son las fases, distintas y sin embargo inseparables de una misma vivencia.

Por lo cual, escribía Novalis: "Lo externo es en un cierto misterioso estado, la más alta interioridad".

LXX

(70)

Los primeros once versos de esta composición invitan al pleno goce de la hora presente; son un *carpe diem* que constatando la fugacidad y la incertidumbre del tiempo, recomienda tomar a medida que se presentan, los dones de la vida. Tanto más cuanto que no existen "Barrancos interinos" y que por consiguiente, el que cae en uno de ellos, cae definitivamente, para siempre.

Mas aquí, ocurre como en otros muchos poemas de Vallejo, que una impresión inicial de relativa claridad, resulte opacada por la interposición de otras imágenes, de otros símbolos menos transparentes. En este caso por la aparición de las imágenes de las escaleras, las sandalias, el péndulo, enigmáticas en sí mismas y confusas en cuanto a su recíproca articulación.

¿Que significan las escaleras y hacia donde conducen sus peldaños? Diríamos que son las escaleras de los sueños, los caminos de la evasión y que sus peldaños se elevan en busca de un cielo imaginario, irreal; hacia una altura a la que suben las sandalias vacantes de las imaginaciones inconsistentes, de los sueños falaces.

Los pies frustrados en los caminos de la vida real, avanzan temblando de angustia hacia el péndulo que, como representación del tiempo, puede simbolizar lo mismo la vida que la muerte, o mejor la íntima y trágica relación entre ambas. El primer movimiento del péndulo es la vida, el movimiento que le sigue es la muerte puesto que es la abolición del precedente, y así el hombre que vive avanza inexorablemente hacia su muerte o quizá ya en la muerte deshace la obra de su vida.

El problema que esta poesía, como otras de Vallejo plantea a la crítica, es el de la recíproca articulación de sus símbolos, articulación que permita percibir, a través de ella, la unidad interior del poema. En el caso presente nos parece que esta unidad no es deductiva, abstracta sino que al contrario, está constituida por la oposición de los planos aparentemente heterogéneos y separados en que se ejercita la creación poética. Esos planos serían: el de la sensualidad ampliamente entendida; el de la evasión en que el ánimo insatisfecho aspira a una vida menos material, y el plano de la angustia ante la presencia de la muerte. Esos planos son opuestos pero se necesitan y se integran, ya que ningún ser humano puede vivir en uno solo de ellos. Somos a la vez sensuales, espirituales y angustiados. Y así quizá pudiéramos resumir el mensaje de este poema y aún el de toda la poesía vallejeña diciendo que la sensualidad, la evasión y la angustia son las tres

notas fundamentales y a la vez discordes e inseparables de la realidad humana.

LXXI (71)

Es un poema de amor que contiene bellas imágenes evocadoras de la tarde, en cuyo ambiente crepuscular retornan hacia el pasado conducido por las manos de la amada, el carro del nostálgico recuerdo.

El crepúsculo futuro representa no sólo la incertidumbre, sino la certeza dolorosa de lo pasajero, de lo fugaz, de ese instante de frenesí; que cuando se extinga dejará al amante huérfano, pero lleno todavía del calor de ese momento de fugaz plenitud.

LXXII (72)

El salón es un ámbito cerrado para siempre, y cuyas llaves penden de alguna mano desconocida.

Los pabellones pueden significar las construcciones frágiles de una felicidad abolida y el paisaje campestre el espacio vacío dejado por la ausencia de la amada.

Hay una asociación extraña con la idea de la muerte figurada en la mortaja, y un hondo sentimiento de ausencia que le confiere al poema su lirismo y su enigma.

Nos parece que toda la intensidad lírica y trágica de este admirable poema se condensa en los versos que transcribimos:

Y la dulzura
dio para toda la mortaja, hasta demás.

«Jorge Puccinelli Converso»

LXXIII (73)

Este poema confuso, es susceptible de varias interpretaciones. Por consiguiente la que proponemos no es la única legítima suponemos que Vallejo personifica en el ¡ay! la queja del dolor humano, no personal, sino en cierto sentido universal, mejor quizás social, queja que permanece inescuchada por quienes podrían y deberían oírla.

Este sentido del dolor que se exhala en queja no escuchada parece inspirar a Vallejo una cierta vocación de reformador que quisiera cincelar el bloque basto y vasto de las petrificaciones de la injusticia social. Ante esta misión que desborda los límites de su capacidad personal el poeta siente lo absurdo de su empeño.

LXXIV (74)

El recuerdo de la infancia que contiene este poema evoca la imagen de un día tan rico que sus riquezas parecen abrumar con su abundancia el ánimo del poeta.

En ese día lleno de vida desbordante y feliz tuvo el poeta una experiencia tan solo sugerida en el poema pero que pudo ser una experiencia de amor. Ese suceso inolvidable constituyó una falta imperdonable según el criterio de los adultos y ocasionó a sus protagonistas infantiles una sanción desproporcionada e injusta con respecto a la magnitud de la infracción. El poeta se queja de esa injusticia con cierta ironía contenida principalmente en el último verso.

Para que te compongas

A pesar de su apariencia intrascendente, este poema contiene un algo de crítica social y principalmente, una como consagración lírica del recuerdo cuya riqueza compensa con su abundancia la triste limitación del presente.

LXXV

(75)

El lector de este poema se siente desconcertado ante la imagen del espejo considerado como ámbito en que discurre la vida, mientras la muerte sería el original, o sea el verdadero sujeto ontológico de esta vida, lo cual plantea un problema de interpretación que no estamos seguros de haber resuelto en las breves indicaciones que siguen:

La única forma de interpretar adecuadamente el símbolo del espejo es atribuyéndole un sentido afine con el sentimiento órfico de la vida y de la muerte.

Declaraban los órficos que la verdadera vida sólo la alcanza el hombre después de la muerte en cuyo trance abandona el alma el cuerpo material e ingresa en el reino al que ellos considerán como la verdadera vida. El espejo en la película "Orfeo" de Jean Cocteau simboliza justamente ese tránsito de la vida terrena, que es la muerte, a la verdadera vida; por lo cual el espejo órfico puede ser comparado al espejo de Vallejo en cuyo ámbito la verdadera vida sería como una imagen de la muerte, la misma que así queda constituida en el original de su reproducción en el cristal.

No pretendemos con ésto atribuir a Vallejo un sentido órfico de la existencia, aducimos únicamente la relativa semejanza con el símbolo del espejo en el film de Cocteau como un intento de aproximación a la intención poética, quizás metafísica del autor que estudiamos. En cuanto a los otros motivos de este poema, no presentan las dificultades que encontramos en la imagen del espejo cuyas figuras constituirían la verdadera vida.

La idea de los muertos en vida no es nueva, aunque Vallejo le confiere en este poema un sentido enigmático y profundo que no suele encontrarse en otras utilizaciones poéticas del mismo tema.

LXXVI

(76)

Se trata seguramente de un amor que no llegó al cumplimiento, aunque parece ser que se trataba de una atracción recíproca vehemen-

te y destinada a la frustración la misma que se produciría al borde mismo de la posibilidad.

Hay en la evocación que contiene este poema una cierta ironía que compensa con un dejo de desdén, el sentimiento del fracaso amoroso.

LXXVII

(77)

En este poema se reintera el sentido lustral y principalmente benéfico y fecundante de la lluvia. El poeta, que atesora como perlas los granos helados de la lluvia, teme que ella se retire dejando en temida esterilidad la región de donde brotan las palabras con su vocación de armonía y ternura, y pide a la lluvia seguir fecundando la vida aún al borde de la muerte.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Indigenismo, Antropología e Integración Nacional

Por JUAN COMAS

El Alto Honor que el Consejo Universitario acaba de conferirme, a petición unánime de mis distinguidos colegas de la Facultad de Letras, al aceptarme como miembro del Cuerpo Docente de esta prestigiosa y cuatricentaria Universidad es, dicho sea sin falsa modestia, excesivo y muy superior a los méritos que se me suponen, y que, con tanta gentileza como benevolencia, han sido sobrevalorados aquí, hace unos momentos, sobre todo por mi eminente colega y amigo el Dr. Luis E. Valcárcel. Consciente del limitado alcance de mis actividades científicas tengo sin embargo dos argumentos a modo de autojustificación, por haber aceptado este inmerecido galardón. En primer lugar, el hecho de que desde 1940 estuve, y sigo, ligado directamente a las preocupaciones y problemas que el Perú siente y se plantea en el terreno antropológico e indigenista, y que son, en líneas generales, análogos a los que confrontan otros países latinoamericanos. En ese aspecto, ofrezco continuar mi entusiasta colaboración en la búsqueda de soluciones adecuadas, dentro siempre del modesto marco de mis posibilidades. En segundo término, considero que la honrosísima distinción de que he sido objeto, es, ante todo y en gran parte, un homenaje a la también cuatricentaria Universidad Nacional Autónoma de México a la que esoy directamente vinculado. En su nombre pues, tanto como en el mío propio, reitero a todos Uds. mi profundo agradecimiento.

El tema de mi conferencia se titula "Indigenismo, Antropología e Integración Nacional". Un somero examen demográfico de nuestra América, enfocado sobre todo desde el punto de vista cuantitativo de la población aborígen o indígena, si entendemos por tal en este caso concreto, a los descendientes y herederos biológicos y culturales de los habitantes de América antes del siglo XV, nos

ofrece un panorama heterogéneo que permite dividir a los distintos países en, por lo menos, cuatro grandes grupos. El primero comprende aquellas naciones donde no existe población aborigen, donde por circunstancias históricas se extinguieron al iniciarse la Conquista. En este campo pueden incluirse por ejemplo Haití, República Dominicana, Cuba, Uruguay.

Un segundo grupo es el de aquellos países donde los pocos indígenas que quedan están ubicados en reservaciones; en lo que podríamos llamar un parque zoológico indígena. En ese caso están, por ejemplo, los Estados Unidos.

Un tercer grupo lo integran aquellas naciones donde la población aborigen forma minorías geográficamente marginadas, que tienen poca importancia dentro del contexto general demográfico del país. En lo que ocurre por ejemplo en Venezuela, Costa Rica, Chile y Argentina.

Finalmente un cuarto grupo, el que realmente nos interesa aquí, constituido por aquellos países latino-americanos donde la población aborigen es mayoría absoluta, o una minoría tan grande, que impone la necesidad de tenerla en cuenta al tratar de plantear y resolver con probalidades de éxito problemas socio-económicos y políticos en ámbito nacional. Es sobre todo el caso de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia.

Por otra parte esta población indígena, refiriéndonos ahora más concretamente a los países donde es la gran mayoría, o una minoría muy fuerte, se puede dividir en dos categorías: el que podríamos llamar "sector selvícola", formado por grupos más o menos aislados, con poco contacto con la cultura "Occidental"; y, aquellos otros grupos más aculturados, que desde luego son más numerosos. La población indígena selvícola la forman básicamente los habitantes de las cuencas del Orinoco y del Amazonas; mientras que el grupo de población aculturadas en mayor o menor grado se localiza sobre todo, en México y Guatemala, así como en el Altiplano Andino, es decir Ecuador, Perú y Bolivia. El enfoque que en cada caso tengan los problemas indigenistas, depende evidentemente de si nos referimos al sector selvícola, o a los grupos ya en vías de aculturación.

En realidad puede parecer extemporáneo y anacrónico hablar en 1962 de "indigenismo", porque hace un cuarto de siglo que tuvo lugar en Lima una reunión interamericana al nivel Ministerial, donde se acordó la iniciación de un movimiento continental indigenista oficial, que dio lugar al Primer Congreso Indigenista Intera-

americano en Pátzcuaro (1940) y a los celebrados posteriormente en el Cuzco (1949), La Paz (1954) y Guatemala (1959). A 25 años de distancia podría pensarse que el problema solo tiene ya vigencia histórica. Sin embargo mi punto de vista es distinto. Una cosa es el planteamiento teórico reconociendo la existencia de un problema que afecta a la población indígena y otra cosa es la realidad, la cuestión práctica en cuanto a métodos para mejorar esta población, para aculturarla, para integrarla a la respectiva nacionalidad. Y en ese terreno práctico, se observan una serie de divergencias, de diferencias, de antagonismos, que justifican la necesidad de insistir, por lo menos unos momentos, sobre el problema. ¿Es que existe unanimidad, o por lo menos consenso mayoritario, en cuanto a que hay un problema que afecta la integración de nuestros países?

1) Hay una orientación socio-política, que yo llamaría "occidentalista", aunque algunos la conocen más bien como "hispanista", que plantea el problema diciendo: "estamos frente a grupos inferiores, frente a grupos de calidades distintas a la nuestra, que retrasan el progreso, que obstaculizan el avance del país, que son perezosos, que son dipsómanos, que toman coca o marihuana según la región a que nos refiramos, que son incapaces de iniciativas; por tanto la única solución es eliminarlos, y que quede solamente el factor étnico occidental o europeo, que es el único capaz de hacer progresar el país". Esta actitud se daba y se da. Escritores como José Ingenieros han afirmado esto. Sociólogos como Oliveira Vianna en Brasil y antropólogos como A. Posnansky en Bolivia lo han proclamado sin reparo¹. Y aun actualmente, en la prensa y

¹ Como testimonio histórico, de fines del siglo pasado, existe en el Perú un trabajo modelo de esta concepción racista:

Palma, Clemente. **El porvenir de las razas en el Perú**. Tesis de la Facultad de Letras. Imprenta Torres Aguirre. Lima 1897. 39 pp.

Ingenieros, José. Las razas inferiores. En: **Crónicas de viaje, 1905-1906**, pp. 161-172. Talleres Gráficos Argentinos. 6ª edición. Buenos Aires, 1919.

Oliveira, Vianna, F. J.— **Raça e Assimilação**. Tercera edición. Rio de Janeiro, 1938.

Oliveira Vianna, F. J.— **Populações Meridionaes do Brasil**. 4ª edición. Rio de Janeiro, 1938.

Posnansky, Arthur.— **Khollas y Aruwakes**. La Paz, Bolivia, 1942. **Que es raza**. Edición del Instituto Tihuanacu. La Paz, Bolivia, 1943. 52 pp.

Comas, Juan.— La discriminación racial en América. **América Indígena**, vol. 5, pp. 73-80 y 161-170. México, 1945.

—, **Relaciones inter-raciales en América Latina: 1940-1960**. Universidad Nacional Autónoma de México. 1961. 78 pp.

en la calle, se constata la existencia de fuertes sectores de opinión para los cuales nuestro problema —al decir nuestro me refiero a los cinco países antes nombrados— tendría fácil solución con la simple eliminación física de los grupos aborígenes, porque de este modo el progreso económico industrial, social, cultural, etc. del país se aceleraría grandemente al desaparecer el obstáculo que representan estos grupos étnicos inferiores, depauperados, incapaces, etc.

2) Frente a esta posición tenemos otra que puede calificarse de "indianista"; se trata de grupos poco numerosos pero activos que sueñan simple y llanamente con volver al pasado; reunidos en asociaciones de tipo más o menos chauvinista y demagógico añoran el pasado que pudieran representar Cuahutemoc o Atahualpa. Su lema es el rechazo de todo lo occidental; se trata de países de abolengo indígena y hay que devolverles toda su prístina pureza; su meta sería volver al momento histórico de fines del siglo XV. Los "indianistas" tienen como pretexto, justificado en parte, la inicua explotación de que han sido objeto los grupos aborígenes durante 4 siglos. Es un argumento innegable e irritable que les permite hablar de la opresión de los grupos "Occidentales", y a proponer como única posible solución el expulsar a los descendientes de los conquistadores.

No parece necesario hacer un análisis crítico ni negativo de estas dos posiciones extremas, tan falsa y errónea una como la otra. Quizá pudiéramos aceptar que ambas tienen un contenido "político-filosófico", pero sin la menor realidad: los hechos muestran que en nuestros países convivimos grupos étnicos que llamamos "europeos" y otros de tipo aborígen, indígena. Y como es utópico soñar con la eliminación física, radical, de uno u otro sector de población, no queda otra posibilidad que aceptar que la base de la integración nacional ha de ser la fusión biológica y cultural de los diversos grupos humanos que viven dentro de las fronteras de un país.

3) Nos queda como tercera posición el llamado "Indigenismo" sobre el cual desde el punto de vista teórico ya todo se ha dicho. En las Actas Finales de los 4 congresos Indigenistas Interamericanos celebrados, repito, en México (1940), Cuzco (1949), La Paz (1954) Y Guatemala (1959) están especificados y aprobados por todos los gobiernos, de manera oficial, los Derechos de la Población Indígena y también naturalmente sus deberes, así como la manera —teórica— de abordar su cumplimiento. Puede parecer entonces que basta con aplicar, con hacer efectiva, esta Carta del Indígena per-

fectamente redactada y quizá incluso excesivamente detallada. Pero la dura realidad es que no se aplica; o que se aplica mal. Cabe entonces preguntarse, ¿por qué?; ¿Cuáles son las resistencias, pasivas y activas al cumplimiento del Programa Indigenista aprobado oficialmente por todos los países interesados del Continente?. Se esgrimen pretextos, más o menos justificados en apariencia, con los cuales se obstaculiza la realización de unos postulados teóricos irrefutables.

Veamos unos ejemplos:

a) Se oyen afirmaciones tales como, "los indígenas se están extinguiendo; son grupos que paulatinamente desaparecen", "dejemos que pase una década, o quizá dos, y entonces no habrá ya problema indigenista"; por tanto no tenemos porqué pensar en soluciones. Es decir se basan en el supuesto hecho demográfico de que los pueblos indígenas se extinguen. Quizá alguien entre mis oyentes lo crea cierto pero he aquí dos informaciones concretas y actuales que prueban lo contrario y pueden aplicarse a todos los países.

En Bolivia, según el censo de 1950, había 1.901.688 indígenas; en 1960 su número alcanzaba la cifra de 2.180.738; y el cálculo para julio de 1962, hecho por el Departamento de Censos del Ministerio de Hacienda de La Paz es de 2.239.947 indígenas. Queda pues evidenciado que en ese país hay aumento progresivo de la población aborígen².

En México, según manifestaciones recientes del Dr. Alfonso Caso, nuestra máxima autoridad en estas cuestiones y Director del Instituto Nacional Indigenista, "la idea de que la población indígena del país disminuye es falsa, al contrario, aumenta constantemente y manifiesta un espíritu de pronta superación"³. Estoy seguro que si se buscaran datos censales del Perú, Ecuador y Guatemala, observaríamos el mismo fenómeno. Y el hecho está perfectamente justificado: el aumento de población debido a menor mortalidad por mejores condiciones ambientales no se encuentra contrarrestado por un fuerte proceso de aculturación espontánea, que permite

² Datos obtenidos oficialmente del Departamento de Estadística y Censos del Ministerio de Hacienda de Bolivia, con fecha 19 de julio de 1962.

³ Publicado en la revista *Tiempo*, de México, correspondiente al día 26 de noviembre de 1962.

equilibrar o aun disminuir el citado incremento demográfico. Es decir que el número de indígenas que culturalmente dejan de serlo, gracias al proceso natural espontáneo de aculturación, es insuficiente para compensar los índices cada vez menores de morbilidad y mortalidad entre los aborígenes. No cabe pues aceptar esta posición frente al problema indígena.

b) Hay también quienes, con erróneo criterio simplista, suponen que la solución del problema indígena es, para los indigenistas, una cuestión de carencia de tierras; y rechazan tal premisa afirmando que en América hay tierras libres en exceso y que sólo se trata de legalizar su propiedad y ponerlas en cultivo. Aparentemente el hecho es cierto, ya que existen muchos millones de hectáreas de tierras nacionales que esperan colonización, y por tanto la cantidad que puede corresponder a cada cabeza de familia es —en teoría— más que suficiente para asegurar su subsistencia. Pero el argumento no resiste al más somero análisis crítico. En primer término, el problema indigenista no es sólo —como veremos en seguida— un problema de falta de tierras; pero aun que así fuera, lo que deberían preguntarse nuestros contradictores sería: ¿cuál es la calidad y posibilidad de explotación inmediata de esas tierras nacionales que con tanta generosidad **ceden** a quienes carecen de ellas?, ¿en manos de quienes están las tierras fértiles de gran rendimiento agrícola o ganadero?, ¿en qué cuantía? ¿cuál es la cantidad de tierras que, siendo potencialmente explotables, no se cultivan por razones de interés personal del latifundista, y en perjuicio evidente no sólo de las masas indígenas desposeídas sino también de la potencialidad económica del país? La respuesta objetiva y desapasionada a estas y otras preguntas mostraría al más escéptico que únicamente una reforma agraria debidamente planeada y una **redistribución** de las tierras aprovechables solucionarían **una parte** del problema indígena. La colonización de las tierras nacionales, hoy selva, es una cuestión que rebasa al indigenismo entrando mas bien en los Planes Nacionales de mejoramiento económico.

c) Hay también quienes niegan la existencia de un problema indigenista por cuanto "es imposible o extremadamente difícil determinar a **quien debe considerarse indígena**"; en consecuencia si falta el actor no puede haber acción... —Pero el argumento es ficticio; existen numerosas fuentes informativas que ofrecen una definición clara y realista del "indio"; nos basta con recordar aquí

los nombres de A. Caso, Manuel Gamio y J. de la Fuente⁴, e insistir en el hecho de que a los indigenistas no les interesa en lo absoluto el criterio biológico o racial para definir y delimitar su área de actividades; consideramos "indígenas" a quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en denominar "cultura occidental o europea"; podrán ser somáticamente indígenas, o ser mestizos que por circunstancias ambientales se adaptaron a través de varias generaciones a las costumbres y modos de vida del grupo aborígen con quien conviven. Para el indigenista todos estos sectores de población son "culturalmente indígenas" y por tanto entran en el campo de sus preocupaciones e intereses. Se nos dirá que resulta difícil, y en ocasiones altamente subjetivo, determinar los casos —límite de inclusión o exclusión; es cierto, pero ello no significa que deba soslayarse ni olvidarse el problema, sino simplemente que no es de fácil planteo en determinadas circunstancias.

d) Como recurso supremo para anular toda posible efectividad del movimiento indigenista se ha dado en tildarle de "comunista", con lo cual naturalmente se aspira a crear un ambiente hostil que convierta en anti-indigenistas a muchas gentes poco interiorizadas en estos problemas y afectas a dejarse sugestionar por un marbete que, en las últimas décadas, ha adquirido peligroso sentido. Es el argumento solapado de quienes conscientemente tratan de confundir una doctrina política con reivindicaciones de justicia social; se trata del sector ultraconservador y tradicionalista de cada uno de nuestros países, para quienes es "comunista" quien favorezca el reajuste socio-económico de las masas aborígenes, ya que ello habrá indudablemente de lesionar algunos de sus privilegios de casta, a todas luces injustos. Como ejemplo basta recordar que el Gobierno de uno de los países latinoamericanos que suscribió oficialmente el Acta Final del Congreso Indigenista de Patz-

⁴ Caso, A.— Definición del indio y lo indio.— *América Indígena*, vol. 8, pp. 239-247. México, 1948.

Gamio, Manuel. La identificación del indio. *América Indígena*, vol. 6, pp. 99-103. México, 1946.

Fuente, Julio de la.— Definición, pase y desaparición del indio en México. *América Indigenista*, vol. 7, pp. 63-69. México, 1947.

También el Acta final del Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco (1949).

Comas, Juan.— *Ensayos sobre indigenismo*, pp. 225-240. México, 1953.

cuaro, México (1940) donde se establecía la creación del Instituto Indigenista Interamericano, no ratificó dicho documento durante varios años, debido a que un influyente sector político del país había propagado la idea de que se trataba de un organismo revolucionario, "comunista", y por tanto que no se debía contribuir a su sostenimiento. Fue necesaria una lenta labor para lograr que ese Gobierno ratificara la Convención de Patzcuaro, reconociendo que la labor del I.I.I. y de todo el movimiento indigenista continental no tuvo nunca, ni en sus comienzos ni en la actualidad, nada que ver con una determinada doctrina política: expropiación y redistribución de latifundios, participación obrera en los beneficios de empresa, trabajo agrícola en cooperativas o en comunidad, nacionalización de las riquezas del subsuelo, etc., son principios de mejoramiento social aceptados por una gran mayoría de países y nada tienen que ver con el fantasma del "comunismo". Recordemos en fin unas expresiones del gran indigenista Manuel Gamio, que en su calidad de Director del I. I. I. salió al paso de esta campaña de desprestigio aludiendo a que ciertas facciones políticas,

"atribuyen al Instituto, con buena fe equivocada, con ceguera o con malicia, esta o aquella bandera e indistintamente pretenden marcar nuestras actividades con uno u otro menbrete partidista".

Y añadía que el Instituto, tan alejado del comunismo como del nazi-facismo,

"aspira en esencia a que se normalice el deficiente desarrollo biológico del indígena, mejoren efectivamente las inferiores condiciones económico-culturales en que desde hace tiempo vegeta, se respete su personalidad y tradición y sean abolidos los abusos de quienes a espaldas de la Ley o escudándose en ella cuando es inadecuada, lo maltratan, explotan y esclavizan".

Terminando con esta frase:

"Esta es la política sin menbrete del apolítico Instituto Indigenista Interamericano, el cual estamos seguros que prefería desintegrarse y desaparecer antes que desvirtuarla en lo mas mínimo" ⁶.

⁶ Gamio, Manuel.— La Política de una Institución no política. *América Indígena*, vol. 4, pp. 179-182. México, 1944.
Comas, Juan.— Razón de ser del movimiento indigenista. *América Indígena*, vol. 13, pp. 133-144. México, 1953.

e) En último término debemos referirnos a la opinión de ciertos investigadores y estudiosos de los problemas sociales que consideran la cuestión indígena como resultado exclusivo "de un desajuste económico y social". La tesis es de una gran importancia porque la estimo una "verdad a medias" y por tanto peligrosa en su interpretación. Ciertamente que el mejoramiento indígena implica una cuestión socio-económica que no solo no puede olvidarse sino que **es indispensable** tener en cuenta; pero al mismo tiempo, es decir simultáneamente, precisa atender el factor cultural que tiene carácter **diferencial**, para justificar precisamente la existencia de un problema indigenista. Los desajustes socio-económicos de ciertos estratos sociales se presentan en todos los países, o en la gran mayoría de ellos, y sin embargo no se habla de "indigenismo". Ello se debe —creemos nosotros— precisamente a que falta en tales casos la heterogeneidad cultural peculiar en las naciones latino-americanas a que nos estamos refiriendo. Hacemos hincapié en este punto por estimarlo fundamental en nuestro planeamiento. Sin culturas distintas no existiría, no tendría razón de ser, un movimiento indigenista; el dinero no basta para resolver el problema indígena (aunque sin dinero tampoco es posible hacerlo); y tenemos —por desgracia— muchos ejemplos de ensayos fallidos precisamente por no haberse tenido en cuenta, en primer término, el hecho de la coexistencia de culturas distintas y la necesidad de un proceso de aculturación. A modo de ejemplo recordaremos algunas experiencias concluyentes, demostrando que el mejoramiento higiénico y sanitario en grupos indígenas únicamente resulta eficaz y decisivo cuando se tiene en cuenta el factor cultural. El primer caso se refiere al establecimiento de un Programa Higiénico-sanitario en la reservación de indios Navaho del sur de Estados Unidos; la Dra. Leighton demostró no solo la previa necesidad de conocer las costumbres y creencias de los Navaho en cuanto a las enfermedades y su curación, sino también la absoluta exigencia de contar con la "cooperación y colaboración de los curanderos y shamanes si se desea lograr que se adopten paulatinamente prácticas médicas científicas" ⁶. A las mismas conclusiones llegó el Dr. Pijoan entre los indios Moskito de Nicaragua y a colaborar en un "Programa

⁶ Leighton, Dorothea C.— El indio y la medicina. *América Indígena*, vol. 3, pp. 127-133. México, 1943.

de Entrenamiento de indígenas, incluyendo curanderos, en prácticas sanitarias y medicinales de carácter rudimentario"⁷.

Muy recientemente, al efectuar una evaluación acerca de las deficiencias del programa de asistencia médica e higiénica en la base de Pillapi (Bolivia) a cargo de **Acción Andina**, dice el Antropólogo H. Martínez: "en la mayoría de los casos se debe a motivaciones de orden cultural"⁸.

En cuanto al mejoramiento agrícola podrían repetirse los casos en que por olvido del factor cultural (costumbres y creencias en torno a las prácticas de preparación de la tierra, de siembra, de cultivo y de recolección) los resultados obtenidos fueron nulos o muy inferiores al esfuerzo realizado.

En el terreno educativo basta referirnos al idioma materno, como rasgo cultural. En muchas de las campañas de alfabetización del indígena en castellano, como idioma nacional, se olvidó —consciente o inconscientemente— la lengua aborígen, tratando de castellanizar directamente; en apariencia la solución es fácil y desde luego así se soslaya la dificultad de encontrar maestros bilingües para cada uno de los numerosos idiomas hablados en las comunidades indígenas. Pero la realidad es que el sistema no ha sido un éxito. Múltiples experiencias realizadas en muchos países donde el idioma nacional es distinto a la lengua materna ha puesto en evidencia que desde el punto de vista didáctico es más rápido y eficaz el método del bilingüismo que el directo. En América contamos en ese terreno con una experiencia muy valiosa puesta en práctica en diversos países (México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia) por el Instituto Lingüístico de Verano, con sus Cartillas bilingües y la preparación de Promotores y maestros selvícolas que castellanizan a sus Comunidades con base en su idioma materno.

Este es un punto en el que debiera ya haberse llegado a uniformar el criterio pedagógico; pero desgraciadamente no es así. Mantenemos la heterogeneidad de actuaciones y mientras en ciertas zonas escolares rurales se ha adoptado el método bilingüe para la castellanización, en otras se intenta todavía lograrlo en forma directa. No cabe detallar aquí los argumentos en pro y en contra.

⁷ Fijoan, Michael.— The Miskito Indians. *América Indígena*. vol. 4, pp. 255-263. México, 1944. *Boletín Indigenista*, vol. 4, pp. 118. México, 1944.

⁸ Martínez, Héctor.— *Enfermedad y medicina en Pillapi*. p. 25.— Lima, 1961. (Estudio realizado en 1958, a petición del Dr. Luis A. Jiménez, Consultor de la Oficina Mundial de la Salud-O.M.S.-adscrito a *Acción Andina*).

así como los resultados obtenidos con uno y con otro sistema; únicamente podemos asentar la afirmación, basada en la práctica escolar, de que es imprescindible tener en cuenta el idioma materno, como rasgo cultural, en cualquier ensayo de aculturación indígena⁹.

El dominio del castellano es evidentemente necesario en todo proceso de integración nacional, pero ello no implica la eliminación y extinción forzosa de los idiomas aborígenes. ¿Es que hace falta que desaparezcan el quechua o el aymara para que haya Peruanidad? ¿Es que es necesario que desaparezcan el maya y el azteca para que haya Mexicanidad? Mi respuesta es **no**; definitivamente **No**. Se puede saber y utilizar el castellano, y mantener al mismo tiempo el idioma materno si los interesados quieren conservarlo; pero tampoco obligándolos a que lo utilicen. Tratándose de idiomas que hablan un reducido número de personas, como el Seri en México, evidentemente no hay problema, ya que se extinguirá por sí solo. Pero cuando los hablantes se cuentan por centenares de miles, o por millones, el problema cultural juega un papel definitivo en ese aspecto de la integración porque —reiteramos— está demostrado pedagógicamente que el bilingüismo es la mejor forma de enseñar el idioma nacional a través del materno.

Es un hecho de observación que con el tiempo dos grupos étnicos en contacto modifican parcialmente sus patrones de vida, material y espiritual; en formas que varían cuantitativa y cualitativamente según las condiciones de cada caso: es el llamado proceso de aculturación espontánea, a que nos hemos referido en un principio, pero cuya acción no es lo suficientemente intensa para compensar el incremento demográfico. Es decir que la aculturación espontánea no coadyuva más que en mínima parte al proceso de integración de la nacionalidad.

Por otra parte, esta aculturación espontánea, al azar, motiva preconfrecuencia los rasgos culturales que se asimilan no son los mejores. No se trata de un proceso sistemático que previamente haya investigado cuales son los rasgos culturales que se considera necesario cambiar y cuales otros, por el contrario, deben conservarse y aún intensificarse; es decir hace falta la **aculturación dirigida**.

⁹ Unesco. Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza. Monografías sobre Educación Fundamental. París, 1954. 162 p.

Comas, Juan.— La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación. América Indígena, vol. 16, pp. 93-109. México 1956.

La higiene y la salubridad en relación con las prácticas de brujería y de shamanismo, ofrecen un claro ejemplo al respecto: hace unos momentos un distinguido colega me contaba el hecho de que entre ciertas comunidades indígenas del Perú, y para curar determinadas dolencias, se administran al enfermo partículas arrancadas de los petroglifos llamados **quilcas**. Esta sería sin duda una práctica que debería eliminarse ya que no es beneficiosa y sí desde luego nociva para quien se somete a ella. Pero junto a éste se conocen otros muchísimos ejemplos de medicación aborígena, por brujos y hechiceros, en los que se recurre a la acción de determinadas plantas cuyos principios curativos han sido posteriormente reconocidos por la Química y la Farmacología e incorporadas a la Terapéutica "occidental". En la mente de todos Uds. están ejemplos en ese terreno¹⁰; de ahí la ineludible necesidad de no rechazar, ni tampoco aceptar, en su totalidad las prácticas aborígenes en torno a la salud y a las enfermedades; en cada caso procede el cuidadoso examen selectivo de lo que debe eliminarse y de lo que conviene conservar.

Lo mismo cabría plantear en el terreno del arte indígena (textiles, cestería, cerámica, orfebrería, etc.), si bien en este caso, más que en ningún otro, existe amplia coincidencia en aceptar que es un rasgo cultural, de índole material y psíquica, cuya conservación y mejoramiento debe fomentarse sin la menor duda.

Estamos discutiendo ya en el campo de la Antropología, o ciencia que estudia al hombre (Antropología física) y su cultura en sus diversas manifestaciones, agrupadas más o menos convencionalmente en Etnología, Arqueología, Lingüística, Folklore, etc. Todo ello formando una unidad lo cual estimo de la mayor importancia señalar ya que no cabe pensar en una Antropología fragmentada, por el hecho de que sus métodos y finalidades sean aparentemente heterogéneos; el objetivo a largo plazo es el mismo para todas las ciencias antropológicas: en nuestro caso el cabal conocimiento de los grupos aborígenes. Desde el punto de vista biológico ocupa el Perú una situación privilegiada en torno a la "fisiología de hombre del altiplano" que, en un 90% de casos, es indígena. Y en el aspecto cultural se impone —como conclusión de todo

¹⁰ Comas, Juan.— La influencia indígena en la Medicina Hipocrática en la Nueva España del Siglo XVI. **América Indígena**, vol. 14, pp. 327-361. México, 1954.

Comas, Juan. La enseñanza de la Antropología y la utilización de la cultura universal. **América Indígena**, vol. 17, pp. 39-85. México, 1957.

lo expuesto— el previo cocimiento de los diversas culturas aborígenes para aplicarlo al proceso de integración. **Integración** es el concepto esencial que debe normar en todo ensayo de aculturación dirigida; justo es recordar, por lo que se refiere al Perú, la valiosa realización que representa el **Sistema de Núcleos Escolares** establecidos desde 1946 en Cuzco y Puno como resultado del Convenio de Arequipa, entre Bolivia y Perú suscrito el 1º de noviembre de 1945 por los Ministros de Educación de ambos países; lo era en esa época del Perú nuestro distinguido colega, antropólogo e indigenista, Dr. Luis E. Valcárcel a quien debe acreditarse el mérito de tan plausible iniciativa. El criterio de integración fue claramente expresado en esa oportunidad al afirmarse "que el problema indígena es de índole social, económica, sanitaria, vial, agraria, educacional, jurídica, etc. a cuya solución deben concurrir con sus mejores esfuerzos todos los organismos de ambas Repúblicas"¹¹. De la acertada aplicación de este principio dependía el éxito o el fracaso en la tarea de incorporación de las masas indígenas a la vida nacional.

Hay que mencionar también la labor del Instituto Indigenista Peruano, fundado en 1946 y ampliado con la creación de un Consejo Técnico (Decreto Supremo de 7 de noviembre de 1956), "encargado de efectuar directamente, o en colaboración de otras entidades nacionales o misiones de carácter internacional, estudios científicos relacionados con los problemas socio-económicos de las comunidades indígenas y núcleos campesinos", así como "efectuar experimentos de Antropología aplicada. . . programas de promoción social, económica y cultural, etc." Aunque quizá no ha dado todo el rendimiento que podría esperarse de su acertada orientación, debido a escasez de financiamiento. Organismos similares, trabajando en favor de la aculturación integral de los aborígenes, funcionan en otros países latino-americanos, como son México, Guatemala, Brasil, Bolivia.

También en ámbito continental y con éxito cada día creciente, está el Instituto Lingüístico de Verano, que mediante convenios bilaterales con los respectivos gobiernos viene realizando una eficaz labor de aculturación. En Perú, desde 1945, trabaja entre más de 29 grupos de la selva amazónica, no sólo en el aprendizaje

¹¹ **Informe sobre los núcleos escolares: 1946-1958.** Servicio Cooperativo Peruano-norteamericano de Educación. Ministerio de Educación Pública. Lima, 1959.— 124 pp.

de didiomas y preparación de cartillas para castellanización con el sistema bilingüe, sino también en el entrenamiento de promotores y maestros indígenas bilingües, ayuda en mejoras técnicas agrícolas e introducción de nuevos cultivos, prácticas de higiene familiar y comunal, servicio médico preventivo y curativo, etc.

En los 3 países del altiplano andino se ha establecido desde 1954 la llamada Misión Andina (actualmente **Acción Andina**) como resultado de la colaboración de cada uno de los gobiernos con la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y cuatro de sus instituciones especializadas (Unesco, FAO, OMS y OIT), en un esfuerzo conjunto para "arrancar a las poblaciones indígenas de los Andes de la miseria y explotación en que vivían hasta entonces y en que siguen viviendo todavía en gran medida"; se trata "de una aplicación sistemática del llamado **método integral** tendiente a promover la integración de las poblaciones aborígenes". Cada base de acción cuenta con un equipo formado, generalmente, "por un jefe, un agrónomo, un médico, un especialista en educación, un veterinario, una enfermera, una comadrona, algunos instructores en materia de formación profesional y artesanal, etc." ¹². No se trata de hacer aquí la evaluación de los resultados obtenidos en estos proyectos; nos basta, por una parte, con mostrar como resalta el criterio de **integralidad** en la acción programada, y por otro la carencia de un antropólogo entre el personal técnico seleccionado.

Más recientemente Ecuador, Bolivia y Perú han establecido, bajo distintos nombres, planes nacionales de integración: **Campaña Nacional de Integración del Campesino** (Ecuador, 27 de mayo de 1961), **Departamento para el Desarrollo de la Comunidad Rural y Plan Nacional de Desarrollo Rural** (Bolivia, 25 de noviembre de 1960), **Comisión del Plan Nacional de integración de la población aborígen** (Perú, 17 de diciembre de 1959). Todos ellos, por lo menos teóricamente, tratan de abarcar todos los intentos y ensayos de mejora de las comunidades indígenas con el objetivo de lograr la plena integración de tales grupos a la respectiva nacionalidad.

Ahora bien no siempre, ni en todos los casos, se ha tenido en cuenta en la puesta en marcha de los planes integrales de mejora-

¹² **Misión Andina en el Ecuador: 1956-1961.** Documento 61/2 de la Oficina de Misión Andina en Quito. Sin fecha. 46 pp.
Rens, Jef. **El programa Andino.** Oficina Internacional del Trabajo. Ginebra, 1961.— 50 pp.

miento y acumulación indígena el papel que debe desempeñar el antropólogo. Ya señalamos hace breves momentos la carencia de antropólogo entre el personal de expertos previsto en los proyectos organizados por Misión Andina. Pero podemos ofrecer otro ejemplo más reciente; se anuncia que a partir de 1º de enero 1963 funcionará en Perú una Misión Asesora del Instituto Nacional de Planeamiento; pues bien entre los 20 expertos previstos y específicamente designados hay 1 educador, y 1 sociólogo, pero **ningún antropólogo**¹⁸. ¿Se trata de un simple olvido subsanable?, ¿estamos por el contrario ante un caso de desconocimiento del problema y más aún del papel que el antropólogo puede y debe desempeñar en todo intento de integración nacional en países con grupos de población culturalmente heterogéneos?

La experiencia de muchos años en México, y los desaciertos cometidos en un principio, permiten afirmar que sin el Antropólogo estos proyectos serán un fracaso o por lo menos rendirán frutos de mucha menor cuantía y desproporcionados a los gastos que irroguen. Esto explica el porqué, por ejemplo, el Ministerio de Recursos Hidráulicos de México tuvo durante muchos años una Comisión de Antropólogos para asesoramiento en cuanto al modo de desplazar con éxito a la población indígena de la región que iba a ser cubierta por la represa del río Papaloapan; y la presencia de un antropólogo en el Instituto Nacional de la Vivienda; y de otro en el Instituto Mexicano del Seguro Social, etc.

No pensamos ni por un momento que el antropólogo sea la panacea universal en este tipo de actividades socio-económicas; y menos aún que el antropólogo deba ser el director o jefe de los equipos de trabajo. Pero sí creo que debe contarse con su asesoramiento obligatorio, con su consejo, y tenerse muy en cuenta sus sugerencias para ver la mejor forma de aplicar las técnicas agrícolas, sanitarias, educativas, etc. de acuerdo con el material humano de que se trate.

En síntesis, considero que la justa aspiración de nuestros países por lograr en breve plazo una verdadera integración nacional (y teniendo en cuenta la realidad de la existencia de un mosaico racial y cultural) no puede llevarse a cabo en forma sistemática y eficaz si no se conocen previamente estas culturas y se determinan concretamente los alcances cuantitativo y cualitativo que de-

¹⁸ Datos publicados en *El Comercio*, de Lima, del día 26 de noviembre de 1962.

ba darse al proceso de aculturación. Y esa actividad le corresponde al Antropólogo.

Llegamos así a la lógica conclusión de que es necesario, mas bien diríamos que imprescindible, en nuestros países, la adecuada organización y sistematización de la enseñanza de la Antropología, considerada en su más amplio sentido.

¿En qué niveles educativos?; nuestra concepción del problema considera tres etapas¹⁴:

1) En los programas de los ciclos primario y secundario, que podríamos calificar como destinados a la formación humana en general, se observa — y creemos que, sin excepción, en todos nuestros países — el olvido absoluto, la ausencia, de temas antropológicos (ni biológicos ni culturales). Parece como si los educadores, pedagogos y administradores del sistema educativo nacional, consideraran que el conocimiento del **Hombre** es menos importante para el futuro ciudadano que el de los minerales, plantas, invertebrados o fenómenos físicos, ya que se concede amplio lugar a la Mineralogía, Botánica, Zoología, Física, mientras que la Antropología brilla por su ausencia. No parece necesario que reiteremos una vez más la necesidad de rectificar este olvido y conceder al conocimiento de nuestra propia especie el lugar que le corresponde dentro del marco de adquisiciones culturales que todo niño y todo adolescente debe efectuar.

2) En nivel universitario hemos dado ya pruebas más que suficientes en apoyo de que la Antropología debe ser materia de estudio, como complemento en la formación profesional, para médicos, maestros, abogados, ingenieros, arquitectos, etc. — Contamos ya en América Latina con algunos ejemplos alentadores en la Escuela Normal Superior de México; y en esta Universidad Nacional Mayor de San Marcos se ofrecen cursos de iniciación antropológica para los alumnos de Pre-médica y de tercer año de Ciencias. Podrían citarse algunos otros casos. El problema está, por tanto, en la generalización de estas enseñanzas a las otras profesiones donde también resulta indispensable tal conocimiento

¹⁴ Comas, Juan. Valor y utilidad de la Antropología física en el estudio de las Ciencias Sociales. *Acta Americana*, vol. 4, pp. 64-81. México, 1946.

Comas, Juan.— Principales contribuciones indígenas precolombinas Antropólogos en Hispanoamérica. *Volumen de Homenaje a Alfonso Caso*, pp. 111-126. México, 1951.

si su trabajo ulterior va a realizarse entre grupos culturalmente aborígenes o poco aculturados.

3) En último término se trata de la formación de Antropólogos Profesionales en sus distintas especialidades: Etnólogo, Lingüista, Prehistoriador, Arqueólogo, Antropólogo social y Antropólogo físico; a cada una de las cuales corresponde —como hemos intentado mostrar— desempeñar un papel importante en el proceso de Integración Nacional: lo cual significa progreso socio-económico basado en cambios culturales debidamente orientados y controlados.

En ese aspecto conocemos en América Latina distintos ensayos, más o menos logrados. México tiene, desde 1939 (como parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia) una Escuela Nacional de Antropología con 4 años de estudios a nivel universitario, donde después de 2 semestres de cursos comunes se orientan los estudiantes hacia una de las 5 especialidades mencionadas. Por lo que se refiere al Perú y concretamente a esta Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se están dando ya los pasos iniciales necesarios para mejorar y ampliar su actual Departamento de Etnología y Arqueología (con el cual me ha sido dado colaborar durante el año de 1962) en el sentido de transformarlo en un **Instituto de Antropología**, con lo cual además de convertirse en un organismo a la vez de docencia e investigación, se ampliaría el marco de sus intereses hoy circunscrito únicamente a dos de las especialidades antropológicas, restándole así visión y enfoque a la interpretación nacional, continental y ecuménica de los problemas planteados. A esto va unido el proyecto de modificación del Curriculum de estudios antropológicos, preparado por el grupo de catedráticos del Departamento y en la actualidad pendiente de estudio por el Consejo de Facultad.

Deseamos fervientemente que muy pronto sea todo ello tangible realidad.

Es así como concebimos que la Integración Nacional pueda efectuarse en nuestros países, apoyándose sólidamente en la clara idea de la existencia de un **Problema Indígena**, objetiva y sensatamente orientado, y de una ciencia antropológica, en la cual deben prepararse técnicos eficientes que el País pueda utilizar en sus justos anhelos de aminorar, mejor suprimir, los desajustes socioeconómicos y lograr, por la aculturación, una total integración a la Peruanidad.

4 de diciembre de 1962.

El Indigenismo Peruano y "El Padre Horán" de Narciso Aréstegui

Por AUGUSTO TAMAYO VARGAS

La literatura indigenista peruana tiene dos fuentes primigenias: la prosa de Garcilaso y la poesía de Melgar. Del primero recoge su penetrante mirada en los elementos nativos de nuestra personalidad nacional, aunque peque de tímida —y por otra parte natural— complacencia por los elementos foráneos que plasmaron cruelmente en la conquista nuestra sociedad mestiza. Del segundo, arranca una manera propia que había venido elaborándose popularmente en la mezcla de elementos quechuas y castellanos y que encuentra su cauce en el "yaraví"; pero también en las elegías donde se cuele una sintaxis heterodoxa que habla de influencias quechuas; y en las "fabulas", donde Melgar, utilizando las moralidades neoclásicas, hace la defensa del indio dentro de la sociedad peruana.

Con esos dos grandes antecedentes, la literatura peruana del siglo XIX encuentra en la novela el camino del indigenismo, a través de un escritor cusqueño que rompe la línea del costumbrismo limeñista, para ofrecer en "El Padre Horán" una muestra diferente de la presentación literaria de costumbres. En efecto, Narciso Aréstegui —dejado a un lado por la crítica en general— hizo en aquella obra una verdadera revolución, presentando crudamente —cuarenta años antes del "realismo" peruano— una realidad viva y desconsoladora, con el cuadro de nuestra sociedad en que destaca la servidumbre aún imperante y el desajuste de la organización política y económica.

"El Padre Horán" es una novela indigenista y no indianista como muchas otras del romanticismo creciente a la fecha de su publicación: 1848. Los románticos tomaron al indio para la narración y la poesía colorista y exótica; para amores con "blancas"

o viceversa; para mostrarnos tipos ideales de personajes americanos como los soñara Colón ante su visión inicial de las "indias occidentales". La novela indianista del brasileño Alencar; del ecuatoriano León Mera, del dominicano Galván —aunque éste tomara algo del "indigenismo" del P. Las Casas— representan un mundo de fantasía y de ilusión, visto desde fuera, de "idealización" del indio como motivo poético en el que se recrea también Gonzálvez Díaz recogiendo la tradición épica de Ercilla.

En tanto Narciso Aréstegui iba a ofrecer dentro del carácter del indigenismo un cuadro del sector andino peruano con todas las miserias, las pobreza, el encadenamiento social del indio. Por otra parte, la prepotencia caudillesca y al frente la actitud idolátrica de la masa, aún dominada por un sentimiento mágico —como puede verse en el capítulo del "crucifijo" llevado a Bolivia por las fuerzas de Santa Cruz— y la triste condición de las industrias familiares tradicionales para el indio y mestizo peruanos. Por ello no puede pasarse tan en alto —como lo siguen haciendo los críticos— a esa novela inicial del indigenismo que después de cuarenta años fuera seguida por Itolararres y por Clorinda Matto, tomando los mismos elementos que dejara ya establecidos Aréstegui: sociedad desajustada, indios explotados, malos sacerdotes, educación inadecuada, inescrupulosa casta dirigente, etc. Concretamente Itolararres llama a su obra *La Trinidad del Indio*, "costumbres del interior", y los tres básicos problemas de la Matto: a) protesta por la condición del indio y problema de la aldea andina: *Aves Sin Nido*; b) el mal sacerdote: *Indole* c) el problema sexual y la educación, *Herencia*, previamente considerados por Aréstegui en su novela de juventud, muestran una continuidad evidente.

Claro que no vamos a pensar que "*El Padre Horán*" es un logro literario. Es sí un magnífico esfuerzo, un documento importante y una base fundamental en la literatura indigenista peruana. Pero baste eso para registrarla como el más importante aporte producido en el siglo XIX para la obtención de una novela nuestra, que reflejara la condición indigenista. Sólo que "*El Padre Horán*" por su audacia, por su realismo desacostumbrado, que tal vez él mismo repudiara después, dentro de una actitud más conservadora, estuvo condenado al silencio y mirado prejuiciosamente como extraña obra inmoral y como elemento digno de figurar solamente en los anales judiciales. Nosotros hemos tratado de re-

llevar su importancia, desde que publicamos en la revista "Turismo" un estudio sobre esa novela, en 1945, sacando a relucir su originalidad, su detalle minucioso, su franqueza revolucionaria, el empeño acucioso, que allí se observa, de mostrar la realidad misma de los primeros años de la República del Perú.

"El Padre Horán" fue publicado en folletín en "El Comercio" de Lima, en 1848. Su autor —Narciso Aréstegui— fue un escritor cusqueño, nacido alrededor de 1820. Contaba pues ventitantos años cuando dio a conocer su obra que llevaba por subtítulo "Escenas de la vida del Cusco", y cuyo motivo central era el hecho verídico del asesinato de Angela Barreda por su ex-confesor Fray Eugenio Oros, realizado en 1836, según consta en el expediente criminal que se inserta en la edición que publicara en 1918 "El Comercio" del Cusco, con prólogo de A. Vega Enríquez.

Al lado de ese tema, en una presentación de escenas, costumbres y personajes características del Cusco, se desenvuelven varias historias: la historia del avaro; la historia de la mujer abandonada, cuyo marido murió peleando por la causa de la Emancipación; la historia —también cierta— del colegial que se suicida en la puerta del Colegio de Artes, porque su padre lo abofetea en público; y, lo que es más interesante, la historia de la pobreza, de la miseria de la población cusqueña. Recuerdos de Provincia, como los de Flaubert, pero no para la monotonía acompasada del "no hacer nada" de la mujer del boticario, sino para la acumulación de intrigas y de tragedias lugareñas. Parece como que el autor de "El Padre Horán" conociera ya el mundo de individualidades en lucha que presenta Balzac, quien por otra parte ya había comenzado su "Comedia Humana" con "Eugenia Grandet" en 1833, "El tío Goriot" en 1834, "La prima Bette" en 1847. Sus escenas de la vida privada, de la vida política, de la vida campestre, de las costumbres en general, es muy posible que hubieran llegado ya a conocimiento de Aréstegui, incitándolo a una investigación de la sociedad cusqueña. Pero el tema pasional del Padre Horán, tiene también antecedentes románticos en personajes de George Sand o de Víctor Hugo, contemporáneos de nuestro escritor. Y nuestras imperfecciones, nuestra anarquía política, las deficiencias de nuestra democracia formal que se imprimen allí, habían sido ya señaladas por la sátira de Felipe Pardo y Aliaga y por el relato exagerado y pasional de Flora Tristán, cuyo libro en francés "Peregrinaciones de una Paria" había sido quemado públicamente en Arequipa.

El motivo central de la obra, o sea la pasión del Padre Horán por una muchacha de quince años, se manifiesta con un realismo verdaderamente extraño dentro de nuestra sociedad conservadora.

—¡Oh! ¡Bríjida —exclamó el franciscano, cuyos ojos relampaguearon en la oscuridad de aquel recinto.

—¡Si supieras... si pudieras imaginar lo que pasa en mi alma...¹

—Mi buena hermana; escuchad las palabras del apóstol San Pablo, antes de oír mi opinión, fundada también en ellas. "Los que no tienen el don de continencia, cásense: porque más vale casarse que abrazarse".

La escena aumenta en crudeza cuando el Padre Horán pretende a Angélica, salvada por el Padre Lucas, reverso de la medalla del Padre Horán; contraste marcado para especificar que la obra no es anticlerical, si no que presentan simple y llanamente la sensualidad que no escoje para cobijarse determinado tipo o profesión de hombres. El mundo interior de *El Padre Horán* tiene frecuentes crisis, a través del lento deslizarse de la obra y culmina en el asesinato de Angélica.

La historia del avaro don Tadeo está también llena de truculencias y exageraciones retóricas. El avaro delira constantemente entre el recuerdo de los crímenes cometidos por el afán de lucro y la inquietud de perder los tesoros adquiridos.

—No: no quiero... ¡Ah!... ¡qué calor... me circula poro todo el cuerpo! ¡No hay remedio... voy a morir!... ¡a morir!... Hasta en mis sueños me persigue este recuerdo fatal. ¿Dónde podré huir de mi mismo?... ¡No quiero!... Antolín... ¡tengo miedo a la muerte!

Esta última palabra se ahogó como un grito de agonía en la garganta de don Tadeo, que se espeluznó todo. Antolín murmuró:

—Parece un gato que se defiende del perro..."

Casimira, humilde mujer del pueblo, cuyo marido cayó en la Pampa de Junín, vive tuberculosa en una especie de covacha y muere en el antihigiénico y desolado hospital de entonces.

¹ Se sigue a través de las citas la ortografía del original.

Wenceslao el estudiante del Colegio de Artes ama a Doloritas, la muchacha sin padres, humilde vendedora de guantes, motivo de atracción en las calles adormiladas del Cusco.

El padre de Wenceslao apostrofa y castiga a éste en la puerta del Colegio, por aquellos amores y una nueva desgracia se enlaza a las otras a través de esta serie de episodios fatales que Aréstegui considera lógicas conclusiones de la sociedad que se le presentaba "bajo el aspecto de un indolente egoísmo o de una estúpida indiferencia".

Toda estas tragedias están mal zurcidas, unidas ingenuamente, pero hay ojo avisador, inquietud social, apreciación objetiva. El ideal clásico de escribir enseñando, que animara el siglo XVIII, se pierde en el exceso de palabras, en la excesiva elocuencia, en la falta absoluta de técnica novelística.

Puede hacerse una ligera presentación de las diversas fases que cabe estudiar en *El Padre Horán* con afán de investigar nuestra realidad.

Hay ante todo una dura crítica a la organización republicana. Se llega a poner en boca del Doctor Carmona aquella frase de que: "todo lo que es de España es bueno". Y que reafirma más adelante: "es preciso ser un imbécil para no afirmarlo". Se consideraba, así, que la situación del país era inferior a la época en que dependíamos de España a pesar de nuestro vasallaje. Pero por otro lado se subraya la necesidad de una efectiva democracia, de establecer el principio de la igualdad y el autor lo manifiesta en otra de sus páginas: "La igualdad, o más bien el deseo de igualdad, parece instintivo en la especie humana".

La obra muestra en todo momento la inconformidad del hombre del Perú en la primera mitad del siglo XIX. Se enjuicia, desde un punto de vista humano, la ineficacia de las guerras de la independencia que no establecieron un efectivo gobierno en beneficio del pueblo, como se proclamaba, y que por otra parte no solucionaron las más elementales necesidades de la población.

"Las viudas de los soldados no tienen montepío.

—Mi padre dijo... —exclamó con sentimiento Anjélica.

—A mi también: entonces pregunté, y me aseguraron que sólo las clases distinguidas de la milicia tenían derecho al montepío, porque para ello dejaban un tanto de sus haberes.

—¿Con que las viudas de los valientes soldados que mueren en la guerra... privadas del apoyo que les presta-

ran sus maridos... quizá el único que tenían para vivir... están espuestas a perecer en la indigencia como tú... Casimira? —exclamó Anjélica con profundo dolor.

—Así es, señorita... Los que arrancan a los maridos de los brazos de sus mujeres, a los padres del lado de sus hijos... para llevarlos ¡ay! al matadero, jamás han pensado en si las mujeres y los hijos de esos infelices... tienen asegurado un pan con que alimentarse... Haciéndolos servir a sus infernales designios, tratándolos con despotismo, con crueldad... ¡oh! ... esos impíos asesinos del jénero humano no han conseguido verlos muertos... los han abandonado acribillados de heridas... inútiles hasta para continuar, como antes proporcionándose la subsistencia con su industria... No hace mucho que murió un hermano mío, por quien todavía llevo este luto, después de una larga enfermedad adquirida en servicio de la patria...

La patria me quitó al padre de mis hijas —repuso con amargura— ¡pero la patria no se cura de la orfandad de las hijas, cuyos padres han vertido su sangre por ella y menos de las que nacen en una cuna pobre, como la mía”.

Los problemas sociales y jurídicos que afrontaba el Perú en los años de la Confederación y siguientes —y muchos de los cuales subsisten todavía— aparecen insertos en las páginas de *El Padre Horán*, libres, al parecer, de todo prejuicio personal y sólo como producto de una adecuada observación de la realidad. Veamos, por ejemplo, la siguiente escena callejera que nos presenta Aréstegui.

«Jorge Puccinelli Converso»

—No progresamos en nuestro trabajo por falta de garantías...

—¡Eh! ... dicen los de pescuezo colorado, que las leyes nos protejen... que se han hecho para nuestra felicidad.

—¡Si! ... fabrican sus leyes sólo para oprimir a los indefensos...

—Y cuando ellos las quebrantan no les aplican la pena que merecen.

—¡Y dicen que todos somos iguales ante la ley!

—¡Esa es una mentira!

—¡Con esas palabritas nos han alusinado siempre!

—Y si alguna vez nos quejamos

... ¡Hum! ... ¡nunca sacamos nada!

Como ellos hacen las leyes... las tuercen a su antojo...

Y por contentarnos nos dicen “¡bueno, buenol... ya lo veremos”.

—Ellos tienen ojos, para ver lo que les conviene... no para hacerse cargo de nuestras necesidades.

- ¡Esa es una verdad!
- ¿Pensarán que no estamos al cabo de todo?...
- "El populacho es ignorante"... dicen ellos... y se echan a dormir...
- Es porque pocas veces desplegamos los labios, para hacer presente lo mucho que se nos oprime...
- Guardamos silencio, porque estamos convencidos de que nuestras quejas nunca pasan los umbrales de Palacio.
- Y si llegan alguna vez allí... ¡las sofocan!... ¡las desprecian!...
- Solo Dios escucha las quejas del pobre...
- Y los de pescuezo colorado se hallan exentos de pagar contribuciones. ¡Y dicen que somos iguales ante la ley!
- No: ellos se jactan de pagar las contribuciones que llaman indirectas.
- Y entonces pagamos las personales.
- ¿No somos iguales ante la ley?
- Y para pagar esas contribuciones indirectas... ¿de qué cuero sacan las correas?
- ¡Del nuestro! ¡del nuestro!
- ¡La ocasión favorable!... vamos a despertar a esos que duermen tranquilos; y exijámosles una satisfacción por lo mal que nos tratan.
- ¡Ya se nos ha dicho! ... "el pueblo es soberano!... ¡responsable solo ante sí mismo!"
- ¡Sí! ¡sí! ... ¡quien se atrevería a juzgar a todo un pueblo!...
- ¡Vamos! ... ¡vamos!...
- ¡Que despierten los de pescuezo colorado!..."

Esta otra cita puede mostrarnos, asimismo, la insatisfacción que reinaba en el Perú en medio de la anarquía militar. Hay en ella una ahogada protesta, un llamado a la paz y a la feliz convivencia.

- "— En las revoluciones quien pierde es el pueblo... No queremos sino la paz...
- Los que ganan son pocos...
- ¡Que se elevan a costa de nuestra sangre! ... y después son nuestros opresores.
- ¡Todo el que turba la paz, no quiere nuestra felicidad!
- ¡No queremos más revoluciones!...
- ¡Ya se ha dicho! ... ¡quien pierde es el pueblo!
- ¡Sí!...
- En cada revuelta nos aflijen con reclutajes y contribuciones.

—Y nos encierran en la maestranza para que compongamos los fusiles, y hacer después que nos matemos los unos a los otros!”

El autor olvida a cada paso el relato de los acontecimientos para presentarnos el cuadro sombrío de la realidad peruana. Serían innumerables las citas que habría que consignar. Seguiremos el pensamiento del escritor a través de algunas de ellas que nos muestran la situación política del Perú, al ambiente social del elemento indígena y el estado ruinoso de nuestra industria y comercio.

“Lástima causaba ver la poca jente que desemboca en la plaza mayor por sus ocho boca-calles.

Diezmado el Cusco en las frecuentes guerras civiles por la enorme contribución de sus hijos, que reclutados sin distinción y convertidos en soldados van a presentar sus pechos en la primera acción de armas... ¿cómo no se convertirá en escombros?

Sin brazos ¿cómo progresará el único ramo de industria que le ha quedado para su consolación —la agricultura?...

Si no tienen consumidores, ¿para qué cultivarán todos sus terrenos los propietarios? De este modo no se volverá absolutamente improductivo ese infeliz departamento?...

Sus minerales vírgenes, sin explotarse por las mismas causas y por falta de espíritu de asociación que es la fuerza motriz más eficaz para el engrandecimiento de un pueblo ¿cómo proporcionarán elementos para un comercio activo?...

Arrebatándose al trabajo numerosas muchedumbres para convertirlas en simples consumidores de lo producido por otros, en conservadoras del orden que solo ellas trastornan: en fuerza armada semejante a los abismos del mar que no devuelve lo que absorbe... ¿no se atrasará la industria del país?

Los más fuertes han llegado al campo de la muerte, a ese espacio de terreno que pronto debía recibir sus ensangrentados cuerpos..., a ese panteón sin un sepulcro, sin una cruz, sin más muros quizá que las elevadas montañas coronadas de nieve.

¿Y acaso el vencedor ha combatido por la ventura nacional? Serán menos oprimidos los pueblos?... ¿recompensados los que derramaron sus sangres con la esperanza de ver a su patria feliz e independiente?

Restos que despedazan el corazón, es lo único que queda de ofrenda tan inútil: restos que no han bastado a aplacar la sed de sangre del monstruo de la revolución.

...Los que han escapado de la muerte, inválidos ya para el trabajo, van a llevar a sus familias a un hombre más a quien alimentar.

Un país extenso y poco habitado como el nuestro sólo puede prosperar con la paz, y con una administración juiciosa y económica, que protejiendo la inmigración traiga a nuestras ciudades y a nuestros campos el saber, las industrias, y los brazos que nos faltan”.

El sentimiento nativista, el espíritu serrano, cobran vida en la presentación del problema indígena. Dentro de esta concepción de “indígena” cabe el elemento mestizo que puebla las ciudades, que forma el núcleo trabajador en cada una de ellas. La vida de Dionisio y Leandra —otra novela dentro de la novela general— es en realidad la expresión clara y elocuente del problema. Los hijos de los indios son arrancados con frecuencia del hogar pobre para ser enviados en calidad de regalo, “como si fueran cerdos o perritos” dice el propio Dionisio cuando recuerda a su hijo Antolín. Y ellos —los padres— trabajan por dos reales, sin aliento en todo el día, bajo el grito amenazador o bajo el golpe brutal.

“Cargados tal vez de familia no tienen más esperanzas que sus brazos... Mientras que pueden hacer uso de ellos cuentan con dos reales diarios para su sustento...

¡Infelices! ...ni de esos dos reales somos dueños, porque de ellos tenemos todavía que pagar tributos... ¡Oh! no sin razón envidio la suerte de los cuadrúpedos destinados a pasear a sus amos por las calles de la ciudad.

—¡Tributos! ...¡tributos!... —repitió Leandra con amargura. —Los que se llaman señores, se alimentan con nuestro sudor...

—Se sirven de nosotros como bestias de carga —interrumpió Dionisio— y cuando desplegamos los labios para quejarnos...”

Examina detenidamente el autor la legislación tributaria del campesino cusqueño.

“Poseen un hijo, que trabajando podía sostener a sus ancianos padres; pero ya ese hijo, quizá muy joven todavía, está inscrito en la matrícula; paga tributos, por haber nacido de un padre que fue tributario, o que todavía lo es, y empieza a gastar sus fuerzas para alimentar con su sudor, como decía Leandra, a sus señores...”

En el reparto de la porción del terreno de un distrito, los indios que pertenecen a él, llegan a optar un trecho de esca-

sas varas cuadradas: nada más que el que su cacique le ha señalado. Además de las faenas a que se les obliga, como son el cultivo de las chacras del cacique, el de la pertenencia del alcalde, el de la Iglesia tal, la chacra señalada para dar culto al Santo cual; tiene que separar el quinceno.

Aun están sujetas a mil otras cargas, ya concejiles y que les quitan el tiempo aún para cultivar la porción que les cupo en el repartimiento, ya del momento como el servir con sus personas y animales si los tienen en el tránsito de tropas con peligro de la misma existencia. Sin garantías para no ser enrolados en el ejército, como ha sucedido en las revueltas políticas; casi siempre despotizados por los últimos mandones de su provincia: preguntamos ¿estos infelices indios tributarios están suficientemente indemnizados con esa porción de terreno que trabajan para alimentarse ellos y sus hijos?

¿Y qué diremos de esos indios tributarios, sin goce de tierras que se conocen con el nombre de forasteros?

¿Y de esos jóvenes indios, que aún antes de cumplir 18 años, ya pagan tributo con la denominación de próximos entrantes?

¡Y aún se abusa del sufrimiento de esta raza desgraciada! Apartando la vista de su indijencia, se les encarnece llamándolos felices, porque callan, sufren y obedecen, quizá por la fuerza, puesto que no pueden dejar de conocer cuando están verdaderamente obligados; y no se procura aliviar siquiera la triste suerte de sus hijos, mediante una mediana instrucción, suficiente tal vez para su ventura".

A través de las páginas de este libro está, pues, el problema social del Perú. Allí está palpitando la "plebe" que un día consigue seis mil cuchillos no para saciar su hambre, sino para defender la milagrosa imagen del Señor de los Temblores, que se decía iba ser llevada a Bolivia y para destruir en su ignorancia la obra del escultor Arbe, cuyo crucifijo es destrozado por la multitud en una manifestación suigéneris mezclada de patriotismo anboliviano y de religión lugareña.

Aréstegui tiene algo del calor de Hugo en la defensa popular. Señala la falta del hospital; la falta de asistencia a las viudas y a los huérfanos; el problema de las cárceles donde el autor dice que "no se recobra la dignidad de si mismo".

"Otra falta grave y de funestas consecuencias se advierte en nuestra llamada cárcel —dijo Simeón desentendiéndose maliciosamente de las súplicas de don Tadeo—. Los más famosos criminales y los detenidos por culpas leves se

hallan juntos en un mismo lugar; y lo más encandaloso es, que también los sujetos notables sean allí encerrados, bien por asuntos políticos, o bien porque no oblaron al instante la multa que se les exigió... ¡Oh!, y qué diremos de las frecuentes francachelas y borracheras que hay en la cárcel, entre los criminales que ocupan el primer piso y las mujeres de igual calaña que ocupan el segundo piso?... Con sogas suben y bajan todo lo que sirve a sus comunes orjías... las mujeres cantan, tocan y bailan... Se embriagan miserablemente, riñen entre ellas, o se duermen rendidas del licor... El Alcaide grita, haciendo sonar su manojó de llaves... ¡oh!... Corramos un velo sobre estas repugnantes escenas..."

La crítica surge constante y permanente. Y se afana el autor en mostrar la necesidad de proteger nuestras industrias, de fomentar las manufacturas de tocuyos y de bayetas; de crear una riqueza nacional que Aréstegui mira sin embargo con escepticismo.

"Es muy rico el Perú... pero ¡ay! son muy pobres los peruanos".

No podía faltar el problema de la cultura y de los escritores. En algunas frases sueltas podemos encontrar este aspecto.

"—¿En qué oficio supone U. ocupado a mi hijo?

—En el de escritor y considerándolo ya a la cabeza de un periódico de oposición, después de haberse desgañitado ante un tribunal soñoliento defendiendo causas de oficio...

—¿Y por qué cree U. que Wenceslao será escritor de oposición?...

—Porque en nuestro país es el único recurso de los afita atosigarnos, obras de toda clase... Nosotros, enclenques en principio ¿qué podemos producir que ya no se haya escrito estensamente?...

—Pero no es muy laudable para la familia del escritor, ni glorioso para él, ver por medio de su CONSAGRACION... la miseria en la casa, y el hombre fuera de ella...

—Es heroico sacrificarse por la patria... y la íntima satisfacción que de ello resulta, suficiente para consolarse de de cualesquiera persecuciones.

—Pero entre tanto, mi don Jorge, no puede U. alimentar a su familia con INTIMA SATISFACCION...

—Desgraciadamente cuando la materia de que estamos formados padece, sufre también mucho el espíritu.

—Parece que U. no conoce nuestro país —replicó don Bonifacio con una risa buliciosa —en fin... tengamos la espe-

ranza de que quizá nuestros biznietos llegarán a ver en el Perú la literatura como una profesión..."

En cuanto a la presentación de costumbres, puede entresacarse de "El Padre Horán" muchos rasgos, fisonomías, modas de la época.

"Vestida Angélica con su traje azul y con su pañuelito café prendido en el pecho, llevaba además un somberito de la China, un poco inclinado sobre la oreja derecha..."

Uno de los presentes, como de trenticinco años, vestido de frac azul de paño, con el talle a media espalda y el cuello sobre la coronilla, fue el primero que tomó la palabra...

Desiertas estaban las calles y plazas: no había un farol encendido; parecía que el Cuzco dormía sosegadamente después de una fuerte pesadilla: sólo los serenos cantaban de vez en cuando el "Ave María" de estilo, haciendo oír en seguida el rápido sonido de sirinja del Dios de los Pastores...

—Hacía tiempo que no hay Congreso —dijo Calixto con aire pensativo— El estado economiza esos gastos; y los pueblos nada pierden con que no lo haya...

Una rasgada ventana baja, con vidrieras y rejas de fierro, daba paso a la luz, que se extendía sobre una mesa colocada a corta distancia y poblada de libras en cuarto-mayor, y de cuartones cuadrilongos con muestras de paño y casimir de algodón y de seda de vistoso matiz: todo lo cual daba a esta habitación un aire mercantil.

La puerta estaba entornada; varios cajones de pino de diferentes tamaños, muchas cajas de cartón y mucho papel de añafea arrojado aquí y allí, estrechando notablemente la vivienda impregnada del agradable olor que despidе aquella madera".

La anécdota salta a cada momento en la lectura de "El Padre Horán". Ya es el pueblo del Cusco clamando por Gamarra y vociferando contra la Confederación Perú-Boliviana. Ya el recuerdo del cura desconocido que, sable mano en mano y a la cabeza de doce mil indios armados con palos, luchó contra las fuerzas de Santa Cruz en Yanacocha. Y se hace historia de las casas de las Compañías de Jesús, o del Convento de la Almudena; de los viejos claustros; de las celdas de las monjas, saturadas de aromas diversos y donde alrededor de la cuja dorada asomaban las sillas de baqueta y revoloteaban palomas blancas y gatos de piel parda. Callejuelas del Cusco con acequias y barro. Y para los penitentes: disciplinas de encerados ramales y juegos de cilicios,

que pendían de los clavos introducidos en las hendiduras de las paredes de piedra labrada.

Formalmente, deja mucho que desear. Se nota la marcha forzada y el camino fácil de la cursilería declamatoria. Ya estaba el penacho en funciones. La grandilocuencia. Pero, no puede dejar de apuntarse que el autor se mantiene discretamente entre bastidores y que sólo predica desde fuera, sin intervenir en la escena. Si el diálogo es pobre, no abusa en cambio de las descripciones. Se observa que le agrada el ruido de las gotas que se desprenden de las hojas del maíz y los pardos vapores de la tierra; así como mirar desde el valle a las nubes que "huyen como tropa de corderos perseguidos por un galgo". Habría ya el ideal romántico de la vuelta a la Naturaleza. Y Aréstegui, angustiado en la ciudad, internándose en el silencio de las plazas de la capital imperial, soñaba con la chacra jugosa, y con la cosecha a punto. Pero la quería para el dueño de ella, para el indígena.

El Padre Horán vivió anatematizado por su realismo, por su cruda crítica y renació entre las páginas de las novelas de Clorinda Mattos, cusqueña como Aréstegui, y que recoge la tradición de aquél. Hay la misma defensa del elemento indígena, hay la misma pasión puesta en la persona de un cura lugareño. Es curioso advertir que en el año de 1836, el señor Manuel Torres Matto antepasado de la novelista citada dirigió en su calidad de Prefecto del Cuzco una cominatoria al Gobernador Eclesiástico del Obispado por el asesinato de Ángela Barrera, motivo central del ensayo novelístico de Aréstegui y antecedente indirecto de *Aves sin Nido* y de *Indole*. Tenemos pues que ir a *El Padre Horán* para iniciar el camino crítico del indigenismo peruano.

APENDICE: DATOS BIOGRAFICOS DE NARCISO ARESTEGUI

Narciso Aréstegui nació en el distrito de Huaró, a 120 kilómetros del Cuzco, en una fecha que debe estar comprendida entre 1815 y 1820, pues según la partida de matrimonio — que Nello Marcos Sánchez D. inserta en su tesis, realizada dentro de las investigaciones de la Cátedra de Literatura Peruana General, en San Marcos— el citado autor se casó con doña María del Castillo en la capilla de Santa Rosa de la Iglesia del Sagrario de la Catedral del Cuzco el 26 de Diciembre de 1838. Imposible es pues aceptar la fecha de 1823 que se ha señalado en la misma investigación, pues no hay antecedentes en nuestro derecho eclesiástico o civil que autorice a suponer que pueda contraer-

se enlace antes de los 18 años. Menos puede sostenerse la fecha dada anteriormente por los biógrafos de Aréstegui que traían su nacimiento a 1826. El simple dato registrado en su partida de defunción de haber fallecido a los 46 años no es certificación suficiente, pues seguramente fue hecha a base de declaración de parientes o testigos, que no precisaron la auténtica edad de Aréstegui.

Se sabe que Aréstegui estudió en el Colegio Nacional de Ciencias y Artes, creado por Simón Bolívar, y que hizo estudios universitarios, graduándose de Abogado en el Colegio Seminario de San Antonio Abad, donde constan en los libros correspondientes, tanto los exámenes, como el grado final referido, que se realizó en 1852. Pero desde Febrero de 1850 era catedrático de Historia Antigua y Moderna y de Literatura, así como Secretario y Bibliotecario del Colegio Nacional de Ciencias.

Nello Marcos Sánchez, ha seguido también los pasos de su carrera militar. Se inicia ésta en los momentos de tirantez internacional con Bolivia, en 1853, incorporándose al batallón Guardia Nacional con el grado de Capitán. Rápidamente es ascendido a Sargento Mayor, y ya como Teniente Coronel forma parte del Ejército Revolucionario de Castilla en la batalla de La Palma, en la que su batallón "Cuzco" tuvo actuación ponderable. Es Sub-prefecto del Cuzco y luego Juez Militar de Primera Instancia del mismo Departamento; para participar más tarde en la batalla de Yumina, a las órdenes de San Román. La derrota de Vivanco en Arequipa y el éxito de Castilla, a cuyo Estado Mayor pertenece, le valen el grado de Coronel efectivo; destacando el citado estudiante, que en la misma Orden General obtienen su ascenso tres figuras importantes de nuestra historia: Mariano Ignacio Prado, Tomás Gutiérrez y Francisco Bolognesi. Renuncia públicamente a su condición de militar en 1864 por las negociaciones del gobierno de Pezet con España y en la Dictadura de Prado es nombrado Rector del Colegio de Ciencias y Artes del Cuzco. En 1876 se le ve figurar como Vice-Director de la **Sociedad Amiga de los Indios**. En ese mismo año **encabeza la revolución** contra Prado en el Cuzco, uniéndose a Balta y a los Diez Canseco, en calidad de Prefecto y Comandante General del Departamento. El 10 de Setiembre de 1868 fue nombrado Prefecto de Puno, estando ya de Presidente el Coronel José Balta y siendo Ministro de Gobierno, don Pedro Gálvez.

Aréstegui murió el 9 de Febrero de 1869, ahogado en el Lago Titicaca.

En 1872 se publicaba en el Cuzco una novela suya póstuma, "El Angel Salvador", novela romántica muy inferior en originalidad y trama a "El Padre Horán", pero que alabara jubilosamente en el Prólogo Juan de Arona.

Críticas e Interpretaciones del Arte Pirandelliano

POR: GAETANO FORESTA

Vi condurró sotto un velame antico
a intender novo caso e nova pena.
Chi nel giovine ch'io fingo sé vedesse,
mesto acconsenta.

Esta es una de las notas juveniles de la personalidad pirandelliana que manifiesta la actitud simbólica dada por él a la poesía, y a los cuentos y al teatro y que encontramos, precisamente, en el librito de poesías juveniles que se titula "Mal giocondo".

He querido citarla, no tanto porque en ella se encuentra, sintetizada poéticamente, una de las fórmulas comunes a su arte, sino para dar a los lectores la posibilidad de seguir al escritor en sus variadas manifestaciones, siendo la obra de Pirandello un problema aún no completamente resuelto por la crítica.

Ha sido una temporada en nuestra vida vecina y, además, lejana por la profunda perspectiva que una terrible serie de acontecimientos compone, en la cual Pirandello dio nombre a todo nuestro afán, a nuestras humanas relaciones, a nuestra piedad.

Penetramos, entonces, en la obra pirandelliana como en un infierno de espejos y de sombras y salimos con desesperadas revelaciones, con alucinaciones lógicas hasta la obsesión. Después vinieron a tranquilizar esta primera tempestad los americanos y, desde entonces hasta ahora en que volvemos a leer a Pirandello, hemos bebido, como escribe Cardarelli, en otras fuentes.

El Pirandellismo que tan profundamente nos desbarató lo hemos visto disolverse bajo el punzante filo de la crítica, así que aquél proceso sofístico a nuestra realidad cotidiana logró aparecer como una broma frente al proceso al que nos citaba Kafka.

Es la guerra la que crea las condiciones propicias para comprender a Pirandello. Son los hombres que vuelven de la guerra

y que de modo convulso advierten el disolverse de su principio de identidad, la trágica desintegración del yo, el juego loco de espejos alrededor de su propia individualidad.

El horror, del que habían sido protagonistas la sangre, la mentira, la blasfemia, el íncubo, la obsesión; todo eso se ve ahora, en la conciencia, en el silencio de la paz.

Hay, también, el hecho de que nuestra cultura empieza, después de la guerra de 1914, a europeizarse, a librarse de todos sus ceñidores provinciales, a mirar con ojos, por cierto aún no agudos, lo que ocurre fuera; pero es, sobre todo, lo que ocurre en el corazón del hombre lo que constituye el patrimonio esencial de la obra de Pirandello.

En una Europa cómoda, tranquila, apenas sacudida por algún relámpago social, toda conmovida por los descubrimientos arqueológicos y por efectivos jubileos, Pirandello entrevió la feroz y grotesca máscara de un mundo enloquecido.

Algo muy parecido le ocurría a otro gran espíritu: el americano Edgar Lee Masters. Nadie hasta ahora ha pensado en el pirandelismo que hay en la "Spoon River Anthology" y ha observado qué pirandeliano infierno hay en las confesiones de aquellos muertos (1).

La trágica visión pirandeliiana iba generándose como un presentimiento, anticipando una realidad que la guerra debía trágicamente manifestar en la conciencia de cada uno. No parecerá, entonces, extraña la indiferencia que circundó la obra pirandeliiana antes de la guerra, ni extrañará tampoco el hecho de que muchos críticos hayan rectificado su juicio, parcial o totalmente.

Durante un cuarto de siglo, Pirandello pasó sin ninguna atención por parte de la crítica militante. Después de la guerra, hay, en cambio, el descubrimiento frenético, entusiasta, apasionado.

De estudios profundos y superficiales sobre Pirandello no hay escasez y los críticos de Pirandello se dividirán, así, en dos categorías principales: Algunos dirán que en la obra pirandeliiana hay filosofía y que, en consecuencia, el arte resulta comprometido; otros dirán que no hay filosofía y que el arte florece en ella con toda felicidad.

El representante más destacado del primer grupo es Benedetto Croce: él considera la manera, introducida por Pirandello, como motivos artísticos sofocados, oprimidos y alterados por un con-

(1) Sclascia, Leonardo. *Pirandello e il Pirandellismo*. Pág. 22. Edit. S. Sclascia Caltanissetta, 1953.

vulso e incongruente filosofar. Siguiendo la estela de Croce, Luigi Russo rechaza casi toda la obra de Pirandello, por estar rellena de filosofía y consumida por la carcoma del pensamiento.

Galletti, Cremonese, Siciliano están convencidos de que su manera sentenciosa rebaja, en Pirandello, el tono de la virtud poética. Momigliano y Santinò, aunque se muestran más abiertos a la consideración del arte pirandelliano, reconociendo que, a veces, entre la red de pensamientos, pasan también palpitaciones de vida y que en los cuentos se encierra una gran humanidad, concluyen, respectivamente, que los personajes, los movimientos, los motivos, el ambiente, el estilo, todo lleva una melancolía extraña, esquematizada con procedimientos demasiado intelectuales; que las excepcionales calidades inventivas y racionales del artista son, en suma, un límite a su arte, carente, muchas veces, de evidencia, de armonía, de tranquila y desinteresada contemplación.

Croce y los crocianos no cambiaron su juicio y, quizás el excesivo clamor impidió que ellos efectuasen un tranquilo examen.

Tilgher intuye cómo en la obra de Pirandello iba a realizarse el lugar geométrico de toda la inquietud de la época, el drama del hombre del occidente.

La fórmula "vida-forma" que caracteriza de manera sintética y perspicaz el centro del mundo pirandelliano, el eje de la intuición pirandelliana de la vida, ligaba el caso Pirandello al nombre de Tilgher, quien, adaptando al mundo de Pirandello la terminología filosófica de Georg Simmel, involuntariamente, ponía el mundo pirandelliano en términos tan definitivos que Pirandello se vio como aprisionado en ellos.

Cuando Silvio D'Amico escribe que en el disolverse del principio de identidad, en este cambio de la personalidad humana en una fantasmagoría de sombras vanas, se descubría el núcleo ideal del arte de Pirandello, no está lejos de la interpretación de Tilgher: ¿qué son, pues las sombras vanas sino vanas formas, sino vida fulgurada e inflamada en formas?

Después de algunos años, inspirándose en un discurso de Bontempelli, estupendo y vivo discurso, en el cual llama candor este detenerse en un período de adolescencia, este grácil sentido de la tragedia de la vida, de la locura y de lo absurdo en que la vida se presenta frente a los ojos del adolescente, lo que es propio de la obra pirandelliana, de Benedetti, crítico que ha escrito sobre Pirandello las páginas más agudas y persuasivas, no hace sino sustituir al binomio vida-forma otro: criatura-personaje.

A semejanza de una célebre definición que hace del universo kantiano una cadena de causalidades suspendida a un acto de libertad, pudiéramos resumir el universo pirandeliiano como una cotidiana esclavitud en un mundo sin música, suspendido a una infinita posibilidad musical; a la intacta y satisfecha música del hombre solitario. La musical posibilidad de la criatura, el musical y libre fluir de la vida y la cotidiana esclavitud de la criatura que ha querido individualizarse como personaje, es decir, como forma.

Ha llegado el momento de citar a Gramsci y de acercarnos a su punto de vista. Es preciso tener en cuenta que él escribe en la cárcel. En aquel silencio físico que lo circunda y que llevaría a otros a la debilidad y a la desesperación, él llega a ser el hombre más libre, y, por ello, aquí se ve a Pirandello con libertad.

"En realidad no me parece dice él —que pueda atribuirse a Pirandello una concepción del mundo coherente y que pueda extraerse de su teatro una filosofía; por eso no se puede decir que el teatro pirandeliiano sea filosófico.

Pero, ciertamente, en Pirandello hay motivos que se anudan de modo genérico a una concepción del mundo que puede ser definida como subjetiva. El problema, sin embargo, es éste: 1) ¿Estos motivos, están presentados de manera filosófica, o los personajes, en cambio, viven estos motivos como un modo individual de pensar? ¿La filosofía implícita es simplemente cultura y eticidad individual o sea existe, entre ciertos grados, al menos, un proceso de transfiguración artística, en el teatro pirandeliiano? Más aún; ¿se trata de un reflejo siempre igual de carácter lógico o por el contrario las posiciones son siempre diferentes, o sea, de carácter fantástico? 2) ¿Estos motivos son necesariamente de origen libresco, culto, extraídos de los sistemas filosóficos individuales o existen en la vida misma, en la cultura del tiempo y también en la cultura popular, en el folklore? Este segundo aspecto me parece fundamental y puede ser resuelto, a través de un examen comparativo de los varios dramas, los escritos en dialecto, donde se representa una vida rústica, dialectal y aquellos escritos en lengua literaria, donde se representa una vida superdialectal de intelectuales burgeses de tipo nacional y también cosmopolita.

No es inoportuno citar también, entre los más conspicuos pensadores, a don José Ortega y Gasset, en su ensayo: "La Deshumanización del arte", donde concretamente habla de Pirandello.

"No obstante sus tosquedades, dice él, y la vasteza continua de su materia, ha sido la obra de Pirandello, "Seis personajes en

busca de autor", tal vez la única en este último tiempo que provoca la meditación del aficionado a la estética del drama. Es ella un claro ejemplo de esa inversión del tema artístico que procuro distinguir. Nos propone el teatro tradicional que en sus personajes veamos personas y en los aspavientos de aquellos la expresión de un drama humano. Aquí, por el contrario, se logra interesarnos por unos personajes como tales personajes; es decir, como ideas o puros esquemas.

Cabría afirmar que es éste el primer drama de ideas, rigurosamente hablando, que se ha compuesto. Los que antes se llamaban así no eran tales dramas de ideas, sino dramas entre seudopersonas que simbolizaban ideas. Asistimos al drama real de unas ideas como tales, de unos fantasmas subjetivos que gesticulan en la mente de un autor. El intento de deshumanización es clarísimo y la posibilidad de lograrlo queda en este caso probada".

El ideal estético de Pirandello

Pero, ¿cuál es el ideal estético de Pirandello? El arte, para Pirandello, no debe aislar una forma, aunque sea esencial, de la vida, prescindiendo de toda otra que se agita; sino que debe ser vida de ella misma. Vida, pues, y no, como interpreta Tilgher, espejo, representación de un choque, de una lucha que se sosten-
dría con las formas del arte.

Cristo, dice bien a este respecto Mignosi, es un poco el sufrimiento de todas las criaturas pirandelianas, como fermento de rebelión y de elevación, como ímpetu tendido a desgarrar aquel capullo de carne y de prejuicios que viste nuestra alma. ¡Alma, vida, tiene que ser el arte. ¿Y qué es la vida? Hay dos modos de mirar a la vida: uno antiguo o abstracto; el otro moderno o concreto. A la luz del primero, la vida aparece toda como un lago, sereno y transparente, donde ningún soplo de viento viene a encrespar y mucho menos a turbar la sosegada superficie de las aguas. Hoy, como ayer, mañana como hoy; es el principio de la identidad. A la luz de la segunda manera, en cambio, la vida no aparece diversa de una hoguera encendida, que arde continuamente y sin cesar. Todo cambia, diría Epicarmo, y a causa de la naturaleza nunca se queda en el mismo modo y, cambiando, lo que cambia se transforma todavía; es el principio de la contradicción.

Cada cosa es y no es al mismo tiempo, es ella misma y su contrario al mismo tiempo. Lo bello es también lo feo, la verdad

es también el error, lo bueno es también lo malo; el conejo es también león; don Abondio tiene su parte de coraje y Sancho Panza su parte de astucia. La naturaleza no ofrece los tipos puros; pero nos da tipos impuros, quiere decir mixtos de bien y de mal, de bello y de feo, como hace con el oro, con el azufre que nunca se nos presentan libres de material inútil. Las vicisitudes ordinarias, la materialidad de la vida, en suma, así varia y complicada, contradicen a las simples acciones ideales.

Entonces, ni el trágico ni el comediógrafo son los que captan la vida en su sentido íntimo y real, sino, simplemente, el humorista. El, en vez de detenerse a mitad del camino para coger de la vida simplemente el aspecto cómico o simplemente el trágico, entiende que no puede tratar de un aspecto sin tratar del otro. Cada hecho, aunque doloroso, lleva en sí, si se le mira atentamente, una parte de ridículo.

El humorista lo examina, lo mira desde el interior, lo descompone y, frente a aquello que era el aspecto cómico, ve surgir el aspecto trágico y viceversa; el humorista, afirma Pirandello, tiene el sentido de lo contrario y de lo opuesto; el humorista es, pues, la expresión más típica, más completa del arte y lo es porque de la vida coge su verdadera esencia: la dialéctica, o, lo que es lo mismo, los aspectos más diversos y completamente opuestos.

La forma con su sencillez es lo contrario de la vida con su carácter dinámico y tortuoso. Hay que remover la forma, animarla de manera que siga a la vida y se adecue a ella; esto es lo que es necesario: el milagro de Pígalión. Hacer que renuncie a su peso, a su corporeidad; que se aligere, que se perfeccione hasta confundirse con el alma que se agita en el interior. Es la lucha contra la materia, contra lo que más hace sentir su resistencia, su necesidad. De la escultura a la poesía libre, no sobrecargada por el sonido de las palabras y hecha simplemente de imágenes, este es el sueño de Pirandello. La imagen, inmaterial, móvil, varia, capaz de ayudar a interpretar la vida en todos sus aspectos, éste es el ideal de Pirandello. El color, la plasticidad, a los cuales tanta importancia han atribuido los artistas, en todo tiempo, no interesan a Pirandello. Apagan la llama de la vida, la cierran en una campana de vidrio para conservarla luminosa, derecha; pero le quitan el oxígeno del cual necesita para continuar viviendo efectivamente.

El material artístico de Pirandello

Si, para acercarnos a un autor, a la inteligencia de su obra, es útil por un lado conocer su ideal estético, por otro lado no es menos útil analizar su material artístico. El uno y el otro no se identifican con la producción artística, pero no se puede negar que en la base y como condición del hecho artístico están las impresiones, las experiencias que el novelista, el comediógrafo ha recibido durante su existencia y sobre todo durante los años en que el alma es más apta, por su limpieza, para captar las impresiones que le ofrece el mundo subjetivo y el extrasubjetivo.

Pues bien, ¿cuál es el combustible del que se inflama el arte de Pirandello? ¿Cuáles son los elementos que más concurren a formarla? Para alcanzar este conocimiento hay que ir al nacimiento, a los años que Pirandello transcurre con su familia en la villa de Caos y en Porta Empedocle.

Sicilia desde hace poco tiempo ha sido sustraída a los Borbones y ya el pequeño Luigi empieza a dar los primeros pasos, a leer en la cara de su padre y de su madre los primeros signos, a intuir sus sentimientos. La liberación de la isla está aún en su recuerdo, en los discursos de todos, especialmente en los de su madre. A los trece años, junto con sus familiares, ella había debido alejarse de la patria, irse a Malta, donde su padre había sido desterrado, a causa de ciertas poesías políticas que habían hecho recaer sobre él las sospechas de conspirador»

Luigi respira con el primer aire esta época. Aquí se encontrarán los gérmenes que darán vida a la obra: "Viejos y jóvenes".

Símbolo de amor, de abnegación es la madre; él la recordará en los años más difíciles, cuando durante la primera guerra mundial se encuentra en Roma. Del padre no conserva una imagen indeleble. Ocupado en los trabajos de la mina, con los obreros, con los socios, Esteban no tiene tiempo para inclinarse hasta Luigino, para mirarle a los ojos, para ver la luz que resplandece en su alma.

La madre, no: le comprende, le sigue, le facilita el camino. Espíritu abierto, ánimo dulce es el de la señora Pirandello. El marido es duro. La madre, quizás, predispone el corazón del hijo, aún niño, a una actividad amable hacia la mujer, y lo impulsa a crear aquellos tipos femeninos de tan rara bondad y delicadeza. Para ninguna de las mujeres que él creará tendrá palabras de reproche, tampoco para aquellas que parecen, —como Agata Renni,

Ersilia Drei, La Ignota, la señora Morli, Lina Marnis, doña Livia, Marta Ayala, la señorita Caporal, Ana Verónica, Leonora Barli, etc.,— las más culpables, las más ligeras; tampoco para aquellas que se manifiestan, —como Livia Frezzi, la señora Cavaleña—, las más egoístas o las más opresivas.

Además de su familia, Girgenti contribuirá a formar los atavíos de sus creaciones artísticas: situada frente al mar, frente a la tierra soleada de Africa, la ciudad, aquella del siglo pasado, está toda dividida por calles y callejuelas que suben, bajan, dan vueltas sin que nunca desemboquen en una plaza, en una calle ancha que las recoja todas como en un colector. Por esas calles, hombres, de caras tristes, asombrados, caminan de prisa, sin mirarse. Cada uno para sí. Solos por las calles, solos en casa, donde las mujeres nunca reciben el dulce encanto de una sonrisa, de una mirada. El orgullo personal los une y el mismo orgullo personal los separa.

Las mujeres, por las calles, no se miran sino por el deseo íntimo de superarse recíprocamente; los hombres, si se encuentran, lo hacen para poner en claro algo, para hacer que prevalezca su propio punto de vista, su opinión, su propia doctrina. Hablan, se interrumpen el uno al otro, gesticulan, se desasosiegan, giran con sus frases, con su lógica, como giran las calles de su ciudad.

Es porque no conservan a Grecia como un signo exterior en los templos o en otras huellas sino que la llevan en la sangre.

Como langostas que invaden un campo y lo pueblan, estos hombres entran con sus imágenes en la cámara oscura del ánimo de Pirandello, enriquecen de figuras, de tipos que, más tarde, aún transplantados a otros lugares, aún vestidos o disfrazados como empleados del ministerio, como artistas cinematográficos, representarán el motivo humano, dramático de sus cuentos o de sus comedias. Ciacula, Rico Verri, doña Mimma, Saru Argentu, Micuccio, Quaqueo, Marcantonio Rovi, Perazzetti, Mariagrazia, Antonio Serra, etc., todos llevan las marcas, las características de la gente de Agrigento: son imaginativos, tristes, porfiados, celosos, razonadores.

Así, sea que viva en Roma, sea que viva en Alemania, en América, en París, Pirandello permanece ligado a su tierra: **Te sempre vedo, sempre da lontano** (1), con el corazón, con la imaginación, para esbozar el esquema de sus creaciones.

(1) (Ritorno — in Zampogna — Sociedad ed. Dante Alighieri Roma 1911, pág. 109).

De mayor relieve, por los reflejos que producirán en el mundo artístico de Pirandello, es la estancia en Alemania y precisamente en Bonn. No tanto por sus estudios de filología, cuanto por sus relaciones con la rubia Yenny: a ella Pirandello dedicará una colección de versos "Pascua de Gea"; de ella tendrá el más cariñoso recuerdo:

E tu, Yenny? Ti sei rimasta dietro
la tenda? Piangi?
Eh, tu, dottor, lassú donde t'ho tratto,
ree promesse ripeti olla gentile
compagna

Un recuerdo que él guarda en su memoria. Satisface a su necesidad de amor la rubia Yenny, como la filosofía alemana satisface a su tendencia a la abstracción, al razonamiento.

El idealismo, combatido por el realismo, por el positivismo, volvía, aunque molestado por el existencialismo, a Alemania. Pirandello lo respira con el aire, lo asimila. Frente a sus ojos el idealismo deviene relativismo; algo que roza la posición de Gorgia; deviene fatiga de investigaciones, lucha entre lo que las cosas son y lo que nosotros las hacemos; deviene incompreensión recíproca que nos ahonda en la soledad más escuálida, que nos hace perder la confianza en nuestra conciencia, el sentido de nuestra individualidad para dispersarnos en un mundo indeterminado de un yo, sin cara ni carácter, para echarnos a la discreción de eso o aquello, de cuantos son los sujetos que entran en relación con nosotros y que se forman una idea cualquiera de nuestro ser personal.

¿Crees ser uno, estar firme en tu personalidad; no ser ninguna otra alma más que aquella que has encontrado en un momento de tu vida?, no: eres muchos, tantos, cuantas son tus posibilidades de ser, uno con éste, uno con aquel; cada día, cada instante, siempre nuevo, siempre diferente. Eres tantos tú y son tantos otros los que entran en relación contigo, siempre nuevos, siempre diferentes, también ellos, de momento en momento.

Así, estás convencido de que eres uno y, en cambio, eres dos, como Esteban Giogli o la señora Morli; eres cien mil y por eso ninguno, como Vitangelo Moscarda.

Materia de drama, de comedia es el idealismo para Pirandello; materia de arte. Esto es lo que para él constituye la filosofía.

Es la filosofía, contra la cual los críticos han protestado tanto, la que da un sentido de humanidad a los personajes pirandellianos; a causa de la filosofía, de la razón de que se sirven y tienen que servirse, se escapan de su ferocidad.

La producción artística en relación a los problemas que Pirandello ha intentado resolver

Descubierta la fórmula que individualiza el teatro de Pirandello, a través del panorama de la crítica más reciente, examinando el material artístico, será fácil comprender cómo el mundo de Pirandello está hecho, podemos decir, concéntricamente: se desarrolla y se enriquece, en el tiempo, elaborando núcleos originarios que en su conciencia están siendo desde siempre y de vez en cuando surgen. Lo que ocurre en la evolución del tiempo es la liberación de la afición, cuando ha llegado a tal intensidad, como hecho fantástico, y a tal madurez, como hecho de conciencia, para que siga la fuerza clarificadora y comunicadora de la expresión.

Así, se puede encontrar también la manera de agrupar la producción artística alrededor de los problemas que el artista ha intentado resolver: la teoría del personaje, puesta por la intensidad y, diríamos, por la misma prepotencia de la actividad creadora sometida al vigoroso rigor de una encendida reflexión. Aquella teoría que interesa a cualquier posible problema del personaje con relación al autor, a la interpretación teatral y al público, encuentra su manifestación en la trilogía que el mismo Pirandello llama 'la trilogía del teatro': "Seis personajes en busca de autor", "Cada uno a su manera", "Esta noche se actúa improvisando".

Esta trilogía, depende en cierto modo, de otra gran obra: "Los gigantes de la montaña", donde se ve la ideal exigencia de la auto-representación del personaje. Los seis personajes, como tema crítico-estético, representan la voluntad del personaje de alejarse desde la matriz creadora y de llegar a la realidad, a su realidad dramática; al mismo tiempo, atestiguan la necesidad del medio de manifestación, sin el cual el personaje cae. En suma, queda implícito que la expresión, la forma, la ejecución, la técnica, no son elementos extrínsecos, adjuntos al hecho creativo, sino parte integrante, esencial, del mismo fenómeno artístico, determinado en sus exigencias.

Idéntico problema estético se refleja, aunque bajo diferente luz, en: "Esta noche se actúa improvisando".

Después del personaje del yo se encuentra, en la obra pirandelliana, otro personaje, más confuso y más perfectamente infeliz: el hombre que vio su propia existencia o sea, el problema de la personalidad.

Ha visto su propia vida, pero no con sus ojos. Ha visto su vida con los ojos ajenos, en tantas maneras diversas, absurdas e insospechadas por él, cuantos eran los que lo veían. En la novela "Uno, ninguno y cien mil", los numerosos motivos sobre el problema de la personalidad, esparcidos en la obra de Pirandello, son recogidos y concentrados en esta novela que tiene como en el antecedente inmediato el cuento: "Esteban Giglio uno y dos". El mismo problema está esbozado en: "La señora Morli una y dos".

Aparte del juicio estético, queda aclarado que "Uno, ninguno y cien mil" es la obra más significativa para el conocimiento del problema de la personalidad que obsesionó a Pirandello.

Pirandello ha escrito el cuento "Soplo", donde hay la revelación del concepto de la vida, trágico, grotesco: un hombre ha descubierto en el simple soplo de sus labios el poder de dar la muerte, y, aburrido de la humanidad y del vano agitarse de quien es inconsciente y obtusa marioneta de sí mismo, exasperado también, cuando se acerca a la cama del pobre niño enfermo, de la piedad —la piedad tan incapaz de confortar la vida— se va, con una pasión feroz y alegre, como si la suya fuera una justicia, se va recorriendo las calles de una ciudad, soplando y sembrando la muerte. Corre y corre, incrédulo de su poder y feliz, hasta que se encuentra fuera de la ciudad, en un campo florecido. Allí, parándose, tímido, sorprendido, deslumbrado, detiene el soplo frente a una dulce jovencita, ignorante, sentada en medio de una pradera: ¿no sería ella, quizá, la imagen de la vida, sola, ahora, joven, sobre la tierra?

Y ha escrito "Una jornada", maravillosa interpretación lírica de una vida, donde un hombre se halla, al quebrar la noche, arrojado de un tren en marcha, en la estación de una ciudad desconocida. Vaga y vaga por la ciudad y mientras parece que los otros saben también lo que hacen y por qué lo hacen, él no sabe nada de sí ni de los otros, suspendido en una incertidumbre tímida, malhumorada y maravillada al mismo tiempo. "¿Es posible que yo haya crecido tanto, quedándome siempre como un niño y que no haya hecho nada? Habrá trabajado, sí, todos parece que lo saben y lo honran por eso. Ha trabajado, sí, pero como en sueños, como si él hubiera permanecido dentro de sí aún tan joven.

Había vivido y la jornada llegaba al fin y la bellísima, la misteriosa, la ignota, la vida había huído; él lo había visto en sueños, con su corazón joven, al final de aquella larga jornada en la que bajando mucho, pero casi sin darse cuenta, había envejecido”.

La bellísima, la misteriosa, la ignota, la ignorada, la vida. No, aquella que, aunque triste, enamora, sino la bella que encanta y enamora desde lejos, ¡desde muy lejos! Es la ignota de “Como tú me quieres”; es Fulvia de “Como antes mejor que antes”; es Delia Morello de “Cada uno a su manera”; es la Nestoroff de “Los cuadernos de Serafina Jubio”, también la pobre pequeña Ersilia Drei de “Vestir a los desnudos”. Y todas son la ignota; también Donata de “Encontrarse”; también la Tuda de “Diana y la Tuda”; también Veroccia de “Cuando eres alguien”. Y todas son la vida; la vida que es bella y desconsolada, buena y mala a la vez, tierna y cruel, sin descanso, sin tregua, siempre en fuga; la vida que lleva consigo los instintos más despreciables y las pasiones más nobles, que todo lo conoce aunque se ignore a sí misma; la vida que queremos y que al mismo tiempo huimos, en el continuo tormento de su esencia mudable.

Entre sus personajes hay uno que Pirandello prefiere como tipo del hombre: es Conrado Selmi, en la novela “Los viejos y los jóvenes”. El lo prefiere por contraste; porque no se le asemeja. Le gusta porque no se le parece. Su persistente juventud Conrado Selmi la debía al valor, al poquísimos valor que siempre había dado a la vida. El no había querido apesadumbrarla con demasiados recuerdos, demasiados escrúpulos, con aspiraciones tenaces, como hacen muchos a quienes, después, bajo tal carga, se les doblan las piernas y se les encorvan las espaldas, ¡viajero sin maleta, Conrado Selmi! También Pirandello dice de haber salido, echando por la borda todo rastro de fe y todo engaño. Sí; pero había una huella que no podía arrancar: lo que llevaba dentro de sí: la razón, el tormento de la razón y aquella necesidad de buscar apasionadamente, con afán, un “por-qué”, aunque desesperadamente convencido de que un “por-qué” no existe o de que, al menos, no se puede encontrar.

La divina adhesión a la vida de algunas criaturas, nunca ligadas a nadie, admira y envidia Pirandello en Conrado Selmi. Es el tipo de hombre que a Pirandello le hubiera gustado ser; el que realiza todas sus nostalgias, porque no conoce los vanos tormentos de su espíritu y el vago, atroz aislamiento del quedarse mirando a los demás. Pirandello es trágicamente serio y profundamente

honesto para parecerse a un Conrado Selmi; pero tiene, éste, en la boca, el gusto de la vida, tan áspero y tan voluptuoso, que desea asemejarse. Viajero sin maleta que en cada lugar ha cogido el bien y consumido la nostalgia. El mundo de Pirandello está, en cambio, impregnado de toda nostalgia.

El Pirandelismo

Cerca de Pirandello más verdadero y original hay el pirandelismo, eso es, una manera, una mecanización de juego intelectual. El pirandelismo surge cuando el tema pirandeliano, el conflicto entre individuo y sociedad o en el mismo individuo, entre lo que parece y lo que es, entre la vida mudable y la forma fija, entre la vida sometida a la ley de la transitoria mutabilidad y el arte que quiere la ley de lo absoluto, no está iluminado por la pasión del escritor en el momento en que lo sufre.

Como pirandelismo puede definirse la falta de equilibrio por exceso o por defecto de uno de los factores de la concepción pirandeliana. Y muchas faltas de equilibrio pueden notarse, por ejemplo, en la solución trágica del Enrique IV, donde Enrique es asustado por la vida de su misma ficción que en un momento le ha empujado al delito, mientras la tragedia interior del personaje era más que suficiente al tema.

Una falta de equilibrio es evidentísima aún en el tercer acto de "Cuando eres alguien", donde la representación se disuelve en una repetición cansada del motivo principal. "Diana y la Tuda", especialmente en el diálogo del primer acto entre Sirio y Giuncono, cristaliza en una evidencia conceptual que es, después, absorbida por el intenso y patético calor dramático. También "Cada uno a su manera", en medio de un exceso de concentración, tiene extraños momentos donde los problemas apenas se plantean justificándose y no saliendo el uno del otro.

Es necesario buscar a Pirandello no sólo donde es menos característico, sino donde es más significativo y completo, desde el lado humano más que desde el punto de vista intelectual, es decir, en aquella compenetración de los elementos constitutivos de su espíritu sutil, de su alma humana.

"El gorro de cascabel" es una de las obras más perfectas del teatro menor; profunda, de una dolorosa humanidad y vibrante al mismo tiempo. Interesante es, también, la figura de Ciampa, que acepta su desgracia con el mismo fatalismo con el que Tara-

ra acepta la justicia, ésto es, como son, para el campo, las malas cosechas.

Ciampa no puede evitar que la joven esposa le traicione y mucho menos que le traicione con su patrón; pero puede exigir también de parte de sus dueños, que la cosa no se haga pública, que, al menos, socialmente, su arte de marido sea respetado. Extraña, compleja y además singularmente cándida esta psicología, arraigada en el sentido del honor viril. Parece ofender a lo que llamamos la moral; sin embargo hay también un derecho moral, el derecho a que sea respetado el pudor de una desgracia. El contraste, entre el pobre hombre de buena fe y el mundo que quiere herirlo más de cuanto ya la vida, inevitablemente, lo hiere, surge desde este pudor juzgado cobardía.

También en "Piénsalo Jaimito" la dulce tolerancia y generosidad del profesor Toti es considerada como escandalosa aquiescencia a la inmoralidad o al menos a una escandalosa ingenuidad. Pero desde la cándida peroración del profesor Toti surge indirecta y sin embargo fuerte la acusación al mundo y a su manera de juzgar. "La vida que te di" forma parte ya, en cierto sentido, de aquel teatro pirandelliano que puede decirse es el más original, en el que el motivo sentimental colorea toda la trama en lucha con el motivo intelectual y psicológico, con insólita armonía.

Biblioteca de Letras
Ecós de humanidad en los cuentos de Pirandello
«Jorge Puccinelli Converso»

Pero donde más fácilmente Pirandello atrae nuestra atención es en los "Cuentos para un año", que tan vecinos son al teatro por analogía de situaciones. Es, aquí, donde sin duda se manifiesta la libertad fantástica y creativa fuera de la cristalización a la cual se había sometido en muchas comedias. Es, aquí, donde Pirandello, libre de todas las preocupaciones filosóficas, libre de la angustia de la fórmula, muestra su verdadera cara, se deja dominar por su inspiración creativa, lozana y nativa; y es, aquí, sobre todo, donde se puede coger, a través de los medios de una instintiva simpatía, uno de los aspectos más vivos de aquel sistema de valores que se encuentran en la consistencia ideal del arte pirandelliano y que, sin ser definidos, tienen el privilegio de hacer irresistiblemente comunicativo y cotidiano el arte del escritor y de revelarnos mucha parte de aquel secreto que está en la conclusión del enrojecido fondo del drama de la vida del artista y del que él nos

ha advertido con la insistencia de sus llamamientos al sentido de la humanidad.

Dejando, entonces, la acusación de cerebralismo, de inverosímil, de artificio; dejando los varios juicios de la erudita crítica literaria que parece se haya sentido provocada, como escribe Mignosi, por la perilla y la sonrisa de Pirandello, a' llegar a la lucha y a enojarse con las oscuridades dialécticas y con el examen de instintos de apologética filosófica, quiero subrayar, en el tormento que expresa, en la grave atmósfera de sus obras, en el fondo de la disolución aparente, en la triste noche de la realidad trivial y fangosa, en este abismo en el cual el artista se ha caído, la pequeña llama que gradualmente deviene luz y se revela: la llama de su humanidad, ésto es, de su bondad.

"Mi arte está lleno de compasión para todos aquellos que se engañan", así escribe Pirandello en 1910.

"Yo escucho a todos con sosiego". Como hombre, Pirandello cree en las cosas de las que no ve el sentido o el fin; pero de las cuales lleva en sí las necesidades; cree en la bondad, en la justicia, en el heroísmo, en el ideal. Por estas razones cree aún también en el mísero hombre, mísero si no puede tener las cosas que necesita, si no puede comprender el sentido de las cosas que lleva consigo y las ve continuamente contrariadas, fustigadas, burladas por la vida.

Así, cargado como está de un disgusto violento hacia este juego de la vida, Pirandello fija sobre los hombres su desesperado deseo de comprenderlos. Su deseo de comprenderlos es la forma de amor de Pirandello hacia los hombres. Amor despechado y triste, que tiene como objeto al hombre mucho más digno de compasión que los otros seres, porque está más golpeado por esta absurda máquina de la vida. Es por este motivo que, cuando el autor determina el choque entre los personajes y el alma, entonces, la ola de humanidad invade a los actores, de tal modo que devienen, imprevistamente, criaturas de carne y de sangre; y palabras que quiebran el alma y desgarran el corazón salen de sus labios. Por ello, cerca de las zonas muertas hay siempre unos momentos en los cuales el artista eleva su grito de humanidad. Por ésto las acusaciones adquieren una consistencia de sentido social y la desesperación, el afán, la náusea, el disgusto de la vida inútil, los detalles torvos y horribles acaban refugiándose y confundiendo en un sentimiento no expresado, pero elocuente y artísticamente grande: la bondad. Bondad que no es en Pirandello un

nombre vano, sino simpatía hacia los justos, aunque derrotados. Bondad que es compasión e iluminada piedad; indulgencia de las culpas y amor para las criaturas, inventadas por él.

Por aquel tono de confianza y de intimidad, por aquel carácter ambiental que los hace más comprensibles a nosotros, sicilianos, he querido hojear los "Cuentos para un año" y de ellos los que más tienen la virtud de comunicar el calor de su gran corazón, de sus sentimientos de amor para los humildes, de aquel sufrimiento que es leudo de rebelión y de elevación, lance tendido a rasgar, a desnudar de todo prejuicio nuestra alma, a considerar las llagas morales de la sociedad para confortarla con la suya y nuestra indulgencia.

En el fondo social, visto a través de la característica sonrisa pirandelliana, tan enigmática en la apariencia y tan profunda en significación, el motivo de la maternidad encuentra su más alta expresión, en el cuento: "Tarjeta roja"; el motivo de la instintiva fuerza de atracción hacia su propia criatura, en los cuentos: "El hijo cambiado" y en "El otro hijo"; el motivo del noble sacrificio comprendido y aceptado, en el cuento: "La nodriza".

Digna corona a este motivo de la maternidad pudiera ser, aunque indirectamente, el cuento tan famoso: "Piénsalo Jaimito".

Motivo altísimo que, a veces se eleva a motivo ascético, es el amor de Pirandello hacia los humildes. El ilumina la vida de los pobres de una luz superior, de modo que sus criaturas, transfiguradas o desvirtuadas por el mal, por el vicio, por la necesidad, presentan la cara de su propia humanidad vencedora y la fuerza del sentimiento hace que la misma voluntad teórica del autor se incline y que el artista se haga hombre y que lllore y se conmueva, ofreciendo su ayuda para aliviar el espasmo de la tragedia humana.

En el cuento: "La mano del enfermo pobre", el autor nos introduce en un hospital, pero casi para prevenir al lector, se sirve de su bondad para decirnos que entre él y el hospital ha sabido siempre establecer dulces y delicadas relaciones. Pues del enfermo que tiene a su izquierda no ve otra cosa sino la mano; y él se pone a contemplar con amorosa curiosidad esta mano y escucha su fábula y de ella coge con cálido sentimiento la vida.

"Era la mano de un enfermo pobre; de la pobreza ella era la prueba ;algo sucio, que no es sucio propiamente en la mano de los pobres, sino casi la pátina de la miseria que ningún agua jamás quitará. Era la mano de un sastre". Pero no es ésto todo. El

autor no se detiene ante el objeto exterior, quiere buscar y alcanzar la vida interior; pues es, sobre todo, esta ansiedad la que apasiona al artista. Y a aquella mano se anuda ahora el poema de la familia. "La mano, antes inerte, se alzaba con los dedos trémulos y casi vagaba sobre aquella rodilla... quizá, allí llegaba, a la rodilla, la cabeza de su niño y allí su mano acariciaba los cabellos mórbidos como la seda de aquella pequeña cabeza; miseria física y riqueza espiritual que concluye en un simbólico signo: un pequeño anillo que el enfermo llevaba en la mano. Si, algo también en aquel pequeño anillo anudaba: anudaba su nombre a la vida de su niño".

Veis como desde el episodio nos trasladamos al poema, como desde el limitado confín de un cuento nos recreamos de luz y de la intensidad de objetos y de sentimientos. Y para concluir, citaremos otros dos cuentos, que pertenecen también a este criterio de investigación de la personalidad humana de Pirandello, así como hemos intentado descubrirla: "El tren ha silbado" y "Ciaula descubre la luna". El uno y el otro tienen como protagonista dos labradores: en el primero el protagonista Belluca es un empleado, en el segundo, Ciaula, es minero. En el primero es la fuerza del espíritu la que viene a ser sometida; en el segundo la del cuerpo, pues el uno y el otro están, casi, embrutecidos por el trabajo; el uno y el otro no viven sino fuera del mundo.

"Sí; Belluca se había olvidado desde hacía muchos años, olvidado completamente, de que el mundo existía. ¿Cómo no enloquecer frente a las condiciones de vida que el destino le había impuesto? Doce bocas a saciar, entre las cuales la esposa, la suegra y la hermana de la suegra, que eran ciegas, y todas ellas con el sueldo de copista. Absorto en el continuo tormento de aquella desgraciada existencia, como una bestia atada a la barra de una noria o de un molino, había olvidado que el mundo existía". Cuadro horripilante, dramático, por la conclusión a la cual conduce: Belluca en el silencio de la noche oye silbar el tren. El silbido del tren había desgarrado la miseria de todas sus horribles angustias y casi como desde un sepulcro descubierto se encontraba anhelante en el vacío airoso del mundo: Oh dulce vagar en el mundo lejano, en medio de la ciudad en la cual había vivido cuando era joven, entre las luces brillantes y el ritmo de una vida, vivida de diferente manera. Montañas solitarias, nevados océanos bosques. Todo esto veía detras del silbido del tren. El mundo esto es, había regresado a su espíritu... se había embriagado, es-

taba ebrio de aire y aparecía, ahora, a los ojos de sus compañeros, loco. Pero, Pirandello está allí, detrás de las palabras del compañero de Belluca, para cubrir con el velo delicado de la piedad y de la comprensión el triste caso de un delirante que nadie puede explicar, porque nadie sabe como este hombre ha vivido.

No menos conmovedor es el otro cuento en el cual Ciaula, obligado a vivir en las entrañas de la tierra, entre las tinieblas de las profundas cuevas, en las minas de azufre, una tarde, cuando salió al cielo raso, por primera vez, vio la luna; ¡grande, placida, como un sereno, luminoso océano de silencio, la luna!, ¡ahora, ahora, de noche, saliendo de las entrañas de la tierra, él la descubría! . . . Estático, cayó sobre su cargo, frente a la cueva. ¡Allí, allí estaba la luna, la luna!

¿Qué arte podría mejor que éste expresar el sentido social del carácter de Pirandello? El de Pirandello es un sentido de solidaridad y de confianza en lo humano, un sentirse siempre dentro de un orden vivo de socialidad.

En el vacío de la insensibilidad de los hombres, el tono de ternura y de piedad, la voluntad de relevar sus criaturas en un reverbero de bondad tiene el sonido de una consonancia, de un ritmo. Esta humanidad que se ve en el instante, en el gesto, en la descripción del ambiente, para coger los momentos del eterno mal y del eterno bien incesantemente en lucha, fija la condición del hombre que lucha contra el oscuro fondo de su esclavitud. Detrás del contenido del cuento, a veces humano, a veces supersticioso, a veces racional; detrás del grito, de la sonrisa, del humorismo, del aforismo, se puede, siempre, descubrir un surco indeleble que se trasmuda en dolor y en piedad hacia nuestra humanidad equivocada, disfrazada, ridiculizada. Y Pirandello está presente, bajo la cándida máscara de su serenidad, con la pena no sólo para sí mismo, sino para todas las cosas y todas las criaturas, como él las ve en la infinita ansiedad de su sentimiento que es sentimiento de amor y de piedad para el hombre.

Es necesario librar a Pirandello de todas las incrustaciones filosóficas y pseudo-filosóficas, de todas las etiquetas conceptuales, en una palabra del pirandelismo, restituir, en la crítica, a la obra pirandeliiana aquella variedad, libertad, y efervescencia fantástica, que objetivamente posee. Ni Georg Simmel, ni Gorgia de Lentini. Nos encontramos con un corpus de obras fantásticas, de poesías nacidas de un estupor, ante el mundo, tan inmediato y de un encanto tan de una sistematización lógica como el de Leopardi lírico.

El candor del cual habla Bontempelli es la llave mejor para entender a Pirandello. La primera calidad de las almas cándidas es la incapacidad de aceptar los juicios ajenos y hacerlos propios. Bontempelli pronunciará un nombre, el nombre de un antiguo poeta, de un cándido poeta romano: Lucrecio. También Lucrecio muestra en la fachada de su obra una filosofía; pero también su filosofía es como un material aislante que le permite manejar el fuego blanco de su estupor, de su trágico y quebrantante estupor del mundo. Pirandello se asoma al mundo, descubre la vida como un teatro: *totus mundus agit histrionem*, la teatralidad de la vida que es precisamente un descubrimiento del alma cándida. Los hombres se afanan para parecer lo que no son y cada noche, en el silencio de sus habitaciones grises, prescinden de la máscara, se quitan los oropeles de la escena.

La tragedia está en el vivir, no en el morir. Está en el vivir cada día en los ojos de la gente. El ojo del mundo. Un inmenso ojo de cristal, abierto, ávido: la imagen que penetra dentro de este ojo se descompone, encuentra un delirante juego de espejos, pero monstruoso juego de deformaciones y de fugas. Y dentro del ojo del mundo entran las ceremonias de bodas y entierros, los bautismos, las viudedades, las rentas, las letras de cambio, los trajes, las crónicas del tribunal y de las alcobas. "Yo lo hago para el ojo del mundo". "Hágalo a lo menos para el ojo del mundo"! "Elige tu parte; cuida tu papel: el implacable ojo del mundo está fijo sobre tí; no creas que podrás escapar o evadirte de su campo visivo. Lo logró una vez, Vitangelo Moscarda, lo logró Matías Pascal. Pero no siempre se logra, y aquel loco que creía ser Enrique IV de Alemania, sabio o loco, quiso engañar al mundo, cambiar el papel, erigirse en otro papel más cómodo para él. No ¡no se puede!

La campiña es estupenda, entre la ciudad enrojada, Girgenti, y el mar abierto. Es necesario ser hombres, solos, hombres solos, criaturas en Dios o en la naturaleza. Bajo un olivo sarraceno, mirar la campiña circundante, el mar, la ciudad, con sus pobres pequeños hombres. Sí, un antiguo olivo sarraceno. "Hay un olivo sarraceno, grande, en medio de la escena, con el que he resuelto todo". Quería decir Pirandello que había encontrado una solución escenográfica para "Los gigantes de la montaña". Y ya vecino a la muerte, en sus ojos, había un antiguo y gran olivo sarraceno.

Es éste el símbolo, el sello que puede imprimirse en su obra. Es el mejor modo para empezar a entender a un poeta"¹

(1) Sciacia - op. cit. págs. 81 - 83).

BIBLIOGRAFIA

- A. TILGHER.— Studi sul teatro contemporaneo. Roma, 1928.
S. D'AMICO.— Il Teatro italiano. Milano, 1937.
S. D'AMICO.— Ideologia di Pirandello in "Comoedia". Novembre, 1927.
P. MIGNOSI.— Il segreto di Pirandello. Milano, 1932.
M. BONTEMPELLI.— Pirandello, Leopardi, D'Annunzio. Milano, 1938.
B. CROCE.— Letteratura della Nuova Italia, Vol. VI. Bari, 1945.
I. SICILIANO.— Il teatro di Pirandello ovvero i fasti dell'artificio. Torino, 1929.
L. SCIASCIA.— Pirandello e il Pirandellismo. Edit. S. Sciascia. Caltanissetta, 1953.
F. PASINI.— Luigi Pirandello come mi pare.
F. NARDELLI.— L'uomo segreto: Vita e croci di Pirandello. Milano, 1932.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El Intelectual y la Política*

POR: ROLF SCHROERS

Ante todo quiero agradecer a la dirección de esta Casa por la oportunidad que me ha brindado de entablar con Ustedes un diálogo sobre problemas que nos son comunes, y que, justamente, por esa comunidad, son testimonios de nuestra unidad europea-occidental y de las estrechas relaciones que tradicionalmente, y por encima de toda aventura política, han unido y, espero, unan la patria de Goethe, Schiller, Hölderlin; de Heidegger, Thomas Mann, Dilthey, Max Weber, con las Patrias de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Manuel González Prada, César Vallejo, Neruda, Barba-Jacob, Silva, Borges, en una palabra, de un mundo cultural de inexplorada riqueza y de insólito brillo. Yo espero que la meditación de estos problemas comunes nos una más aún y que esa unidad fortalezca la función de la inteligencia en una época tan compleja y problemática como la nuestra.

El tema sobre el que quiero meditar con Ustedes, trata de una cuestión, que hoy por doquier en el mundo —en el llamado viejo, como en los muchos nuevos— mueve a los hombres. Es el de la relación del intelectual con la política, y el de la relación del político con el intelectual. Estas relaciones son hoy, en todo lugar, problemáticas. La relación entre los dos es, seriamente, tensa. Ciertamente: la tensión se expresa diferentemente, de modo confuso, pues las realidades son diferentes. Y la disputa entre el intelectual y el político se refiere a realidades. De ahí el que se llegue en ella al concepto de Engagement, de compromiso. Si las diferentes realidades no fueran demostrables, como diferencias conceptuantes en la relación entre intelectual y político, tendríamos que poner en duda la gravedad decisiva del Engagement. Por el

* Conferencia sustentada en el Local de la Facultad de Letras (Ciudad Universitaria).

contrario, es claro de por sí, que una realidad comunista plantea problemas diferentes de los que plantea una realidad capitalista o colonial. Es claro de por sí, pues, que el intelectual en la esfera de poder de una ideología policiaca está sometido a condiciones diferentes de aquellas a que está sometido en la esfera de visiones del mundo pluralísticas. Realidad, en este sentido, es siempre una realidad políticamente determinada, y en cuanto tal es realidad como polaridad del intelectual. Este, en cuanto individuo, se pone al frente de intereses firmes que se han establecido en la forma de órdenes establecidos.

Me parece —y más adelante trataré de demostrarlo y fundamentarlo en detalle— que por doquier los intelectuales se dan a su tarea a partir de igual impulso, que por ello —si bien con métodos diversos y metas diferentes— tienen un estilo igual, y que ellos mismos, por eso, pueden entenderse mutuamente cuando son mutuos opositores. De los políticos no puede decirse lo mismo.

Hoy no es poco el trabajo cerebral que se presenta con la pretensión de ser intelectual. Frente a ello ha de definirse el concepto de intelectual —para poder aplicarlo aquí productivamente— de tal modo que él no implique ningún trabajo u operación que puedan llevar a cabo funcionalmente los cerebros electrónicos. Por su impulso, el intelectual es la espontaneidad humana, liberada para sí misma. El que el intelectual necesita conocimientos, disciplina científica e inteligencia, es algo que afecta el requerido arsenal de instrumentos y su exacto sentido de la realidad —no empero la esencia de su espontaneidad. Justamente en nuestros días son los universitarios —y lo digo sin tono peyorativo— muchas veces trabajadores especializados altamente cualificados, con inteligencia altamente entrenada, pero de ningún modo intelectuales.

Del político, se diferencia el intelectual por la aplicación del poder. Es preciso conceder que los intelectuales no siempre conciben y comprenden esta diferencia y que tampoco habrán de concebirla y comprenderla. Pero ello no suprime la diferencia, sino la intelectualidad como nota característica esencial.

Yo parto y propongo pues una diferencia entre el intelectual y el político. Y agregó que esa diferencia es una diferencia específicamente moderna — una diferencia que data, epocalmente, desde el acontecimiento de la Ilustración europea. El intelectual moderno surge en el momento en el que se declaró la libertad personal y la intocable dignidad del individuo como derecho humano. Con la Ilustración triunfa la exigencia y el reclamo de libertad per-

sonal para cada individuo contra toda exigencia y ambición absolutistas, y la Revolución desplazó el orden político del absolutismo. Se trató aquí y se trata de un triunfo del intelectual.

Este triunfo, no ha sorprendido, a nadie, tanto como a los intelectuales mismos. La Revolución Francesa los puso, y no sólo en Francia, en enojosa situación. Ellos no estaban preparados para la dirección política, no tenían voluntad de dirección política, y allí en donde sucumbieron a la seducción contra su voluntad, el resultado fue siempre negativo. Los intelectuales dieron siempre sólo una representación teatral de huéspedes en el escenario de las tribunas revolucionarias, y rara vez actuaron como buenos actores. El papel del político no está cortado y escrito a su medida, pese a los muchos engaños e ilusiones de sí mismos, que por lo demás se multiplican. Sin embargo sucedió, y sigue sucediendo, que los intelectuales preparan revoluciones, que luego les entablan el proceso. Esas son fatalidades de la profesión que los intelectuales deben aprender a aceptar. Pues el que hayamos dicho que hay un límite esencial entre el intelectual y el político, no excluye el que haya quebrantamientos y desatención de esos límites, y ocasionalmente, en casos de excepción, son ineludibles. Pero es igualmente ineludible el que se presenten luego las cuentas de cobro, tal como lo enseña la experiencia. En cambio, no conozco yo caso alguno en el que un político se haya convertido en intelectual.

Así como el intelectual sucumbe al fenómeno del poder — como el momento estético de la política, así también mantiene su acento el enconado desprecio que cultiva el político de sangre frente al intelectual. Eso es comprensible, pues el intelectual ni tiene poder, ni deja a los poderosos en paz. El intelectual es el fermento destructor de la sociedad — y con ello recibe también a la vez su nombre injurioso y discriminatorio. Le falta, como dicen algunas de las críticas, lo constructivo. Quizá más bien es que tiene él algo de la incomparable verdad de la muerte, que niega y crea espacio para lo nuevo.

Cité la Ilustración como la fecha epocal de la aparición del intelectual en la Historia. Desde entonces, el intelectual es parte integrante de la sociedad moderna. Tal vez dotado de la especial tarea de ser perro guardián de la libertad, ganada revolucionariamente, de lanzarse contra todo intento de oprimir esta preciosa libertad personal. En el curso de doscientos años han logrado los intelectuales el que las proclamaciones de los derechos humanos

de libertad crezcan y estén ligados íntimamente en la retórica política, si bien aún no en la realidad política. La libertad se promete y garantiza en todo lugar. Todos los políticos del mundo luchan por la libertad, si bien con matices notablemente variados.

El progreso industrial sirve a la liberación de los hombres, y puesto que la necesidad realmente esclaviza, puede el progreso citar firmes y perceptibles argumentos en su favor, que ocultan otras consecuencias. Pero el que la civilización técnica disminuye realmente la necesidad: ello sólo pueden afirmar sentimentalmente y considerarlo como la causa de su génesis. Además, no hablan en su favor coincidentemente, todas las consecuencias. Ello no quiere decir que nos encontramos frente a un engaño, pero sí que tales argumentos son engañosos.

El político, que habla de libertad, indica y tiende con ello a otra cosa distinta de lo que indica el intelectual con la misma palabra. Se podría decir que él da a entender algo objetivo, que empero, como gracias a su experiencia intelectual lo sabe éste, sólo hay subjetivamente; y que él lo da a entender no en el sentido de la mala y romántica sentimentalidad que Hegel condena, que concretamente no tiene efecto, sino en el sentido del engagement con la realidad a mano.

Nuestro tema tiene muchas esquinas, y yo sólo puedo tratar de abrir en la densidad compleja un claro, a partir de mi experiencia personal y juzgando su problemática desde ella. La calle amplia y cómoda es siempre un callejón sin salida; es el callejón que en todo el mundo pretende despejar con bellos y humanitarios versículos, para presentarse y ganarse alegóricamente a las gentes. Quien habla de libertad chorrea cabalmente nobleza y hace llorar a los pobres esclavos que aún no tienen la libertad y que siempre languidecen bajo el puño del enemigo. Además, ante la libertad no hay contradicción alguna, ni siquiera aunque consista en frase. Naturalmente, los intelectuales saben también simular en este terreno o saben y pueden engañarse tanto como el reprochado político. Pues los intelectuales no son, por profesión, tontos. Pero no podemos gastar el tiempo interesándonos en versículos baratos de esta clase, que o bien sirven a la estupidez o de manto a la malicia.

La cosa misma es demasiado seria y no soporta el embellecimiento humanitario ni la propaganda barata. Se trata de lo siguiente: el intelectual es aquel que en la sociedad moderna formula la tarea, a la política, allí en donde está en debate la libertad con-

creta. Tal es el acontecimiento que el intelectual produjo en la historia. Los intelectuales son la configuración de la provocación de la libertad. El individuo hace de la política su esclavo, no es ya ni más, al revés, esclavo de la política. El intelectual formula y pronuncia la libertad, para que el político, la realice y la cumpla. La política ha sido y seguirá siendo en la época moderna una política pendiente de la legitimación *mediante*, y por el intelectual — como vocero de la libertad del individuo. No acepta esa legitimación, entonces la política se convierte en la más sombría administración del inhumano poder.

Los políticos no se han habituado hasta ahora, y ni siquiera los intelectuales han reconocido con suficiente indeclinable agudeza esta verdad social de nuestro tiempo. Así que la realidad social de nuestro tiempo ha permanecido en estado turbio y es como es. El político siempre ha querido ser su propio mandatario y mandante —¿cómo sino, sería entonces político? Pero me parece que su potente activismo no habrá de impedirle por largo tiempo ya el penetrar este engaño. El poder en cuanto poder y como tal no es ya en la política una legitimación suficiente, no lo fue ciertamente nunca. Desde la ilustración, la legitimación para nuestra época histórica debe provenir del espíritu. Pero el espíritu no es ya la iluminación inmediata, quizá religiosa del poder, que transmite el espíritu como historia, sino el espíritu es la evidencia de la libertad concreta del individuo. El que no podamos poseerla absolutamente, el que ella sea históricamente realizable sólo como infinita aproximación y asedio, es lo que da al intelectual su puesto y su lugar. Tiene un nombre políticamente conocido y por desgracia aún con sonido que produce cierto malestar: el de la permanente revolución. Y cómo podría ser de otra manera, si estamos firmemente convencidos de que cada ser viviente nacido en esta tierra tiene su incambiable y única originalidad, la que — cuando se habla seriamente de libertad — debe y tiene que realizar, lo cual, a su vez, sólo puede acontecer cuando cada individuo obra libremente en este mundo. Libre: ésto es, según la ley de su individualidad.

La libertad del individuo es el criterio absoluto de toda sociedad moderna; la libertad no es desplazable, ella tiene un lugar en la tierra. Y por eso justamente es ella la garantía de la tolerancia, que excluye el anarquismo craso, en el que debe pensar aquel que sólo piensa políticamente, es decir, quien sólo puede pensar desde la perspectiva de órdenes garantizados en modo legal.

Este momento de la tolerancia ha de ocuparnos por unos instantes, si es que no queremos satisfacernos con una frase débil y múltivoca. Se oye decir a los políticos, que no han comprendido la esencia de su más propia cuestión; se les oye con frecuencia pronunciar la fórmula de que tolerancia consiste en que la libertad del uno encuentra su límite en la libertad del otro. Pero eso es la engañosa negación de la esencia de lo político, que justamente es el campo de disputa de las libertades. Los políticos que no se han dado con la libertad no pueden definirla de modo mejor.

Justamente, cuando concebimos de modo más riguroso el concepto de individualidad emancipada, que legitima la sociedad moderna; cuando lo concebimos en su singularidad genérica original e inconmensurable como fuente innata, dada desde el nacimiento, de la espontaneidad humana; justamente entonces concebimos también la fragilidad fundamental de la existencia individual, su condicionalidad absoluta por la originalidad que la constituye. Eso puede ilustrarse de modo muy sencillo en los datos externos de cualquier existencia, de la mía por ejemplo: soy alemán, nacido en mil novecientos diez y nueve, tuve un hermano pintor y que fue destrozado en la segunda guerra mundial por las ametralladoras de un bombardeo. Mi padre fue General, mi madre hija de campesinos. Me casé en mil novecientos cuarenta y dos, fui oficial alemán, tengo cuatro hijos, una hija entre ellos, viví la República de Weimar, el régimen de Hitler, soy ciudadano de la República Federal Alemana, vivo en un pueblo cerca del Rin. A un cerebro electrónico le bastarían ya pocos datos para identificarme. No he mencionado ninguna de las experiencias íntimas, espirituales e intelectuales que nos hacen que nosotros mismos nos conozcamos, ni recuerdo alguno, de esos que unen el humo ondeante de una chimenea de campo con el canto de un pájaro, con los pasos de una mujer, con las lágrimas súbitas de la madre; no he mencionado pues ninguno de aquellos momentos en los que el sentimiento de la propia vida logra la intensa certidumbre que es propia de un poema. Y Ustedes saben que la preciosidad de un momento tal es a la vez inseparable, sí, idéntica con la fragilidad. Es un momento de dulzura desgarrante, en el que yo soy completamente yo y ya destruido, así, como cuando se previene la muerte. Es el momento filosófico — en el que conozco mi fragilidad. A quien yo le recuerde, por indicación a altos momentos de la propia vida; él sabe también que los acompaña una vorágine.

Yo quiero suponer que tal experiencia del ser es una experiencia del encuentro con la verdad (y que ciertamente puede expresarse de otra manera; yo me satisfago con dar testimonio inequívoco de lo que quiero decir); yo quiero suponer pues que tales experiencias de la existencia constituyen la fuerza que nuestra época somete al individuo. Y justamente bajo el signo de la exacta tolerancia, pues la conciencia de su fugaz singularidad sitúa la variedad del otro antes ya de toda reflexión, con el instinto de la experiencia, en su derecho. En la visita de la felicidad se descubre ya su fragilidad, pues ninguna sino ésta mortal e irrepetible puede venirme de mí mismo, ninguna, sino lo Otro en el encuentro que en vez de aniquilarlo lo busca o aún lo despierta. Con tales pensamientos nos quedamos en el reino de sombras de la sicología, nos afincamos en los sueños intemporales, sin compromiso o en las melancolías del cansancio, nos llevamos, fomentándolo y obrando, este momento humano de la decisión interior hacia la vida que tan sólo por esta acción constituye la vida moderna, su verdadera promesa.

El intelectual sabe que aquí hay un tesoro de posibles modos humanos de ser, que pueden emerger y que hay que hacer emerger a flor de tierra, que las virtudes de necesidad de los viejos nacionalismos y las deformaciones de las ideologías contemporáneas las hacen pasar como si fueran superstición de épocas paganas. Pero él no olvida que su sueño de la libertad de los muchos que constituyen la humanidad puede ser una fata morgana, cualquiera que sea lo que le promete su fe.

Las palabras con las que hablamos de la cuestión deben ser ahora más perfiladas y duras, aunque se ensombrezca un poco del brillo de tales auroras. Vivimos en el siglo de las aniquilaciones en masa, de las discriminaciones totales, del automatismo de la división del trabajo, de la sórdida administración de todas las necesidades y menesteres, y nada es más raro que lo que fomenta el siglo, que aquello de lo que está sediento, como si fuese su secreto sentido: nada es más raro que un hombre libre. Queremos decir: su marcha, que debe ser erguida, como lo dice el filósofo Ernst Bloch; su marcha, pues, no la detendrá nadie, si él, que por siglos miró al más allá, dirige su mirada en nuestro tiempo a la tierra. El intelectual es su adelantado o no es nada, ni siquiera intelectual. Yo espero haber puesto en claro lo que llamé al comienzo el impulso común de todos los intelectuales por encima de las contradicciones que surgen ante la realidad a mano. La liber-

tad es la puerta de entrada de la verdad del mundo, fundada en el individuo. La política amenaza siempre el cerrar esta puerta.

Es tiempo de que pongamos nuestra atención en el concepto de lo político. El descontento de la política es tan general y de modo notable y justamente también entre los políticos tan extendido, que el intérprete que intenta nombrar lo político por su nombre casi se hace digno de castigo, sin que por ello dé algo así como una receta, ni mucho menos formule una discriminación. La política tiene que ver con el poder y no sólo pues con su manejo, sino con su pura posesión. Quien diga, y muchos intelectuales tienden a hacerlo, que el poder es malo, está ya listo de modo altamente moral con la política. Naturalmente que el poder no es malo y ni siquiera moral, sino que es el fenómeno político por excelencia. Sin la posesión del poder la política no puede proteger. El hecho de que el poder protege, es el que determina todo interés en el poder, tanto de aquellos que quieren saberse protegidos, como de aquellos que quieren proteger algo, como de aquellos en fin que quieren corromper lo que el poder protege, sean éstos enemigos internos o externos. La función protectora del poder presupone la posibilidad, y en ciertos casos la probabilidad del enemigo. Esta intelectio movió al jurista alemán Carl Schmitt, quien en su patria es un hombre tremendamente discutido, a determinar lo político según la teoría del amigo-enemigo. Nuestro presente ilustra esta teoría con el gigantismo de las armas atómicas. Debo repetir que no se trata de recetas animadoras, sino de intelección en la esencia de lo político y es un defecto ya de visión e intelección política el no querer aceptar la teoría del amigo-enemigo y para ello el de convertir al enemigo en delincuente. El poder, al ser preguntado si es bueno o malo no vacila en interpretarse él mismo como bueno, y a esta lógica sigue la discriminación moral del enemigo. Ese es el fin de toda tolerancia en el derecho internacional. Con delinquentes no se parlamenta, sino que se los elimina. Sin embargo, el juicio político sobre lo bueno o lo malo requiere para su fundamentación de una filosofía de valores, a la cual tienden todos los estados modernos, sea con las frases del facismo populista, con la promesa de la sociedad sin clases o de la libertad anticomunista de observancia pluralística. Nosotros hemos vivido algunas de las cruzadas que de allí nacieron, el mundo se ve ante armas encañonadas contra delinquentes potenciales.

El nuevo modo bélico del partisano da la prueba más insoslayable en el ejemplo del enemigo criminal; el nuevo modo bélico

no sigue, por su esencia, ningún orden obligante, porque todas las obligaciones están disueltas en la perspectiva de la filosofía de valores. No podemos cerrar los ojos ante el hecho de que la moralización de lo político, llevada a cabo de buena fé, para atar desconfiadamente el poder y quitarle así su filo, ha llevado por el contrario a que la política se haya hecho cada vez más cruel, y que hoy el temor ante lo tremendo solamente puede evitar el extremo y ya no más insuperable horror. La paradoja tocada aquí ha de ocuparnos más adelante. Antes debemos tratar otra norma política.

Hablamos de la función protectora de la política. De ahí se deduce inmediatamente la exigencia de obediencia. La relación entre protección y obediencia corresponde a la estructura interna de cada configuración política, así como la estructura externa del esquema amigo-enemigo. La prestación del poder, de proteger, corresponde a la exigencia del poder, de que se lo obedezca. La protección asegura contra el enemigo. La obediencia exige primariamente, con las consecuencias que allí se deducen, el acuerdo en la nominación del enemigo. Una forma clara de este acuerdo es la misión dada al estado del armamento que capacita al poder para la defensa. La situación de excepción de la guerra lleva a su más alto grado el deber de obediencia; el estado exige la colocación plena de la vida para la protección del bien más alto; sea el pueblo, el estado comunista de trabajadores y campesinos, o las libertades occidentales, etc. La imagen no es diferente en las situaciones revolucionarias.

Y ciertamente hay variantes más pacíficas de la relación entre protección y obediencia cuando en la discusión social se trata de los seguros de vejez, de las rentas de pensionados, de los seguros de enfermedad, cuando la prestación del estado con cada más de protección exige también un más de obediencia. O para decirlo en términos de política internacional: la protección que ofrecen los Estados Unidos a los países occidentales le crea a los Estados Unidos su situación de primera potencia. Y cuando el presidente francés rechaza esta situación de potencia, debe entonces, si quiere ser realista en política, crear las condiciones para poder protegerse sin ayuda norteamericana, tal como se lo propone ahora con su "force de frappe". Se trata aquí de algo semejante a la ley de los vasos comunicantes. También es claro que el deber de obediencia pone la libertad en tela de juicio, y en muchas cabe-

zas, no es igualmente claro el contexto ineludible de la obediencia con la prestación de protección y así hay numerosas mentes confusas que exigen un máximo de protección sin querer por ello una pérdida de libertad. Tal radicalidad puede ser simpática, pero pierde efectividad y operancia, porque desconoce la esencia de lo político.

Libertad absoluta, si es que la hay, no puede pretender protección extraña: ni siquiera la de la libertad de opinión protegida legalmente, si pensamos en conceptos políticos. Pues también esta libertad de opinión encuentra su límite en los intereses que requieren protección y que exigen obediencia. No podemos detenernos en el problema urgente de si la libertad de opinión puede ser aniquilada a causa de su latente peligro de modo totalitario por la manipulación de la opinión.

Desde el comienzo nos ha importado la libertad individual en su obligatoriedad rigurosa, de persona como norma de legitimación de nuestra época. Dar visibilidad a su rango nos pareció la misión de la época. Y el intelectual se nos presentó como la configuración de esta misión. La esencia de su actividad se descubre políticamente como la revolución permanente, es decir, como permanente desobediencia que en la historia se transforma en efectividad y operancia. Este concepto de libertad personal es extraordinariamente incómodo, pues él siente de antemano en su pureza la conciente falta de protección, una verdadera entrega y un abandono. El testimonio intelectual es la acción intelectual sin mediación; no puede ella inclinarse ante ninguna obediencia. También es claro que este testimonio es políticamente impotente, pues esquivo la obediencia y no ofrece protección: revela al hombre en su desnuda fragilidad, en la que empero se funda su soberana emancipación.

Esta emancipación y mayoría de edad puede ser sofocada por el confort. No desconocemos el que una norma que por causa de su verdad impele al hombre al abandono, lleva a cabo entonces una selección *elitista*. ¿Es inmodesto llamar la atención para esta selección sobre el intelectual? Puesto que entonces el intelectual representa la norma de la época, provoca él también la vergüenza de aquellos que no la cumplan. Y esta vergüenza se transforma fácilmente en odio. Allí donde se impulsa y anima el odio, la vergüenza se transforma en burla. Nuestro tiempo está lleno de ejemplos amargos. La tarea intelectual no es sugerente, ni invita, y podemos ver como prueba de nuestra afirmación de que en e!

intelectual aparece la tarea de la época en su configuración, el que esta figura del intelectual ha podido siempre reponerse productivamente de todas sus caídas y que ha renovado siempre la exigencia de una libertad humana. El intelectual no puede huír - su reino es de este mundo.

Intenté presentar el concepto en toda su pureza; sabemos que no se da en tal pureza. La libertad como exigencia incansable, tropieza con la presión y coerción a la obediencia, sin la que no existe la sociedad. El intelectual se ve siempre en la tentación de ligarse con un poder, de dar armas a su impotencia para realizar su verdad. Justamente el rompimiento de estos límites, es una de las experiencias de nuestro tiempo. La injusticia política como sistema provoca una toma de partido, y así se han encontrado intelectuales en todos los frentes revolucionarios de este siglo. Rara vez se los vio luchar en los ejércitos regulares, casi siempre estuvieron en el campamento de los partisanos, en la conjuración. Su argumento final fue su sangre. Tuvimos experiencia de situaciones existenciales en las que la palabra ya no daba de sí. La palabra es intermediaria, es portadora de un sentido, hace perceptible a la verdad. Pero hay hechos ante los que la palabra enmudece, hechos ante los cuales el hombre sólo puede responder con su existencia plena e íntegra. Entonces se recoge él, en la anónima solidaridad de la humanidad injuriada, que ejecuta su consigna de verdad. Aquí huye él de nuestra mirada, aquí no es él un ser especial.

«Jorge Puccinelli Converso»

No es esta situación existencial extrema la que tenemos en mentes, cuando nuestra crítica se ocupa ahora con el intelectual en la política, con el intelectual, pues, que tiende al poder político y que pretende imponer su conocimiento intelectual con medios y poder políticos? ¿No cabe acaso a su misión humana el orientar el poder? El límite sutil yace allí donde el intelectual en virtud de su poder exige obediencia, al final la impone allí en donde, siguiendo su convicción, le quita al otro la palabra o se la prohíbe. El cuando, él hace lo que el político siempre abierta u ocultamente hace. Que aspecto tiene ese hacer: como alemán lo tengo siempre ante los ojos en la muralla política en Alemania. Nada puede separar tan demostrativamente al intelectual del político como una muralla semejante, que el ojo despierto descubre en todos los campos políticos. Muros crean orden, separan amigo y enemigo. Es significativo el que el gobierno de la Alemania comunista llama a esta muralla una muralla protectora. Debo recor-

dar que de la protección se deduce obediencia. Y yo no tendría inconveniente en llamar a aquellos intelectuales, que levantan muros, traidores. Casi siempre son traidores traicionados, gente lamentable y digna de lamentar. La violencia no es argumento para y en favor de la libertad, a menos que sea la libertad de una colectividad en la amenaza, de un estado, de una raza, de una clase que no es la libertad personal normativa de la época, sino que en la amenaza o en la afirmación es puro retraso y reacción (y en caso dado la situación existencial que impele al intelectual a la solidaridad anónima de los injuriados). La experiencia de la injusticia política ejerce sus propias imposiciones. Pero la anormalidad no ha de confundir la mirada para el hecho de que aquí se trata de atavismos, si bien de actualidad brutal. Pero desde la Revolución francesa, los intelectuales en posesión del poder político vertieron sangre de intelectuales, y ciertamente no sólo su sangre. Ejecutan la filosofía de valores con ayuda de prisiones. En cuanto se convierten en políticos corrompen la política y hacen sospechosa a la inteligencia. Representan la doctrina esquizofrénica del mal menor para disculpar delitos militantes contra la conciencia de la libertad. Ensucian la verdad en beneficio de dudosos éxitos y dan a esta actividad el nombre de engagement. Lavan las manos sucias con sutilezas. Se han rebajado a ser instrumentos de su ideología. La norma concreta de la época, el hombre libre, emancipado, se ve llevado a extenderse bajo la manta de sus proyectos para lo colectivo.

Tenemos una medida insobornable para el proceso: el aburrimiento se extiende, el yermo administrativo de la ideología no se ve animado por ningún respiro de espíritu libre, del espíritu que ondea donde él quiere.

Hay muchos fundamentos de evoluciones totalitarias, y es desagradable el tener que reconocer que una dirección hacia el totalitarismo puede provenir justamente de la figura, cuya misión es la realización de la infinita variedad de lo humano. El intelectual que se sirve de los aparatos del poder político, para proveer de obediencia a sus ideas, se encontrará pronto como instrumento del poder, como un instrumento de idoneidad especial para la lucha contra el intelecto rebelde. Tales mentes desarrollan con rapidez un cinismo especial, semejante al de aquellos ricos que reprochan a los pobres su pobreza. Política y espiritualmente no han de abandonarse por largo tiempo. No olvidemos: no hay identificación posible entre el intelectual y un orden establecido.

El impulso ético y también y siempre el impulso estético del intelectual no puede convertirse inmediatamente, sin mediación, en político. Pues o bien pervertiría él la moral intelectual en el uso del poder y la haría hipocresía o el poder sería moralizado con las crueles consecuencias de la discriminación de todo enemigo existencial y su conversión en delincuente. Por demasiado tiempo han desconocido los intelectuales el peculiar rigor de lo político en cuanto tal. De ahí proviene otro error muy extendido y que dificulta el conocimiento de la situación: el de creer que su acción espiritual y moral de modo inmediato se dirige contra lo político mismo. Y eso no hace desaparecer naturalmente la política, ni puede mejorar lo político. No es adecuado. Es como si se quisiera golpear el horno con un martillo porque el fuego no arde. Esta torpeza se ve ya desplazada en la antecámara de toda decisión posible y considera la propia, disgustada iracundia como oposición dialéctica. Se comprende, pero no se disculpa, el que se acuse a los políticos de esta relación desproporcionada; el que se los acuse de rechazar la pretensión intelectual de dirección a causa quizá de esta falsa valoración de lo político. Estos políticos a su vez se facilitan su hacer cuando lanzan a las masas, a las que su libertad individual es aún oculta, o a las que ella les resulta demasiado incómoda, contra el intelectual.

El intelectual debe primeramente ser conciente de sí mismo. La libertad, concebida como la condición de la aproximación infinita a la espontaneidad de la verdad humana, debe sufrir su propia condicionalidad. Desengaños, errores son parte de ello. El intelectual se ha expuesto en esta época a toda imaginable situación existencial y ha reflexionado sobre toda situación existencial. Ha puesto en marcha la permanente revolución, y esa es la alternativa, si es que la civilización no ha de convertirse en desierto. Pero con cada nacimiento de un hombre se desata la rebelión y con ello nace la esperanza concreta en el hombre.

Quiero permitirme el resumir mi reflexión en una tesis que define la relación del intelectual con la política de la siguiente manera: La misión epocal es la realización de la libertad personal y de la persona. En el intelectual emerge esta libertad como figura. El demanda su libertad —en testimonio y concretamente— ante la política. La política requiere la legitimación intelectual, si es que ella quiere ser potente en la historia; pero ella no es inmediatamente ejecutivo intelectual, sino la cualidad del poder. No hay identificación pensable, sino solamente la comunicación del encuen-

tro revolucionario en permanencia. Así adquiere la época su tensión espiritual y la historia llegará a ser finalmente el lugar en el que surja el hombre libre.

El intelectual se hace cargo de la responsabilidad propia y no puede delegarla. El político se hace cargo de la responsabilidad de aquellos que lo delegan.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Iglesia y Economía en el Perú durante el Siglo XVIII

Por PABLO MACERA DALL'ORSO

¿Cuál fue en el Perú durante el siglo XVIII la posición ideológica de la Iglesia frente a la vida económica? A esta sola pregunta, y todavía con algunas limitaciones, pretendo responder en este ensayo. Debo advertir pues, a riesgo de una redundancia, que no se ha de buscar aquí ni una historia de la Iglesia ni una historia de la economía; sino un esbozo de la imagen que la Iglesia se había formado de aquella economía. Por esta vía indirecta estaremos en condición de preguntar más tarde acerca de a) la actividad económica de la Iglesia a la cual aludo en la Segunda Parte de este trabajo; b) la influencia de esa actividad y de su ideología correspondiente en el conjunto del proceso social. Sólo entonces averiguaremos a su vez cómo ese proceso determinó la conducta económica de la Iglesia; entendiéndolo por conducta tanto el comportamiento práctico y real como la postura ideológica. De esa investigación circular presento ahora el primer aspecto; escogido en parte quizás arbitrariamente (pues en teoría se hubiera podido comenzar por cualquiera de los otros); y en parte como introducción a un estudio sobre el modernismo peruano del siglo XVIII.

[Creo además que el conocimiento de la actitud ideológica de la Iglesia contribuirá a la discusión sobre si hubo o no una "ideología burguesa" y una "clase burguesa" en el Perú del siglo XVIII. Particularmente en lo que toca a fenómenos como la Ilustración y la Independencia. Tanto en España como en el Perú se ha sostenido en los últimos años que el movimiento emancipador fué un movimiento burgués¹. Para decidir sin embargo acerca de esas hipótesis, precisa antes que nada estudiar las diversas clases sociales de la colonia; determinar sus estatutos económicos, pedagógicos, religiosos, etc....; y comparar sus tenden-

cias doctrinales y aspiraciones con el programa de las rebeliones que culminaron en la campaña libertadora de 1820-1824. Las mismas atingencias son extensivas al "pensamiento moderno" del siglo XVIII y a la medida en que entonces intervino una supuesta burguesía. En el curso de esas investigaciones se habrá de esclarecer si el pensamiento y la acción social de la Iglesia Católica suministraron en el Perú algunos elementos formativos a la visión burguesa del mundo; o cuándo y porque la combatieron²].

Cualquiera que frecuente la literatura eclesiástica peruana del siglo XVIII puede comprobar la insistencia con la cual sus autores mencionaban y juzgaban la vida cotidiana. Toda acción suponía para ellos una ofensa o una alabanza a Dios; lo secular era referido al plano religioso. La Iglesia pretendía dirigir minuciosamente las ocupaciones temporales del católico. Moralizar el mundo para que la Ciudad de Dios surgiese según pedía un predicador criollo en el interior de la Ciudad de los hombres, como una obra de santificación. En esta valoración religiosa de la existencia no podían faltar desde luego normas e imágenes explícitas sobre las actividades económicas. Todavía más; después de la vida sexual y de la "corrupción de las costumbres", los temas del rico y el pobre, el lucro, pereza, trabajo, usura, etc... fueron los más frecuentes en los sermones y pastorales del siglo XVIII³.

En sus líneas generales esas definiciones eclesiásticas de lo económico fueron semejantes en el Perú del siglo XVIII a las que se pueden encontrar en otras regiones y períodos de la Iglesia considerada como sociedad universal. Se podría hablar así en nuestro caso de un criterio y un contenido tradicionales de la doctrina social católica. Con algunas variantes hay cierta continuidad entre las pastorales del virrey arzobispo Ladrón de Guevara (fines del siglo XVII) y las del realista Sánchez Rangel escritas en el período de la Independencia; y aun más lejos entre ellas y las quejas del obispo Moreyra contra los cambios sociales instaurados por la República (1868) y las disertaciones del franciscano Gual (1813-1890) contra el liberalismo, los Krausistas y la doctrina de Marx⁴. Más, a lado de esta aparente intemporalidad y universalidad de la doctrina (aparente puesto que lo decisivo es la circunstancia a la cual se aplicaba), conviene apreciar los rasgos particulares adoptados por ese cuerpo de ideas en el último siglo del coloniaje. El cristianismo como religión encarnada, en un tiem-

po y un lugar concretos, fue sensible a las influencias de la sociedad secular⁵. El análisis de esas inflexiones sociales de la ideología económica de la Iglesia nos muestra en todo el curso del siglo XVIII la presencia de elementos foráneos, profanos, que se yuxtaponen o mezclan con los tradicionales del catolicismo.

En esta breve reseña no hay el tiempo suficiente para ensayar una clasificación ni una cronología de esos elementos seculares. Nos basta reconocer por ahora que los más decisivos fueron aquellos que provisionalmente calificaremos como elementos *modernos*; es decir como esquemas y sugerencias que provenían del racionalismo ilustrado, trasplantado de Europa al Perú y difundido desde mediados del siglo XVIII entre los eclesiásticos cultos y los laicos de las clases dirigentes. En la teología como en la oratoria sagrada y el culto se produjo entonces el mismo fenómeno de confrontación, el mismo ensayo de síntesis entre la religión católica y el modernismo que caracterizan a las imágenes y valoraciones económicas de la Iglesia⁶. Sincretismo que determinó al mismo tiempo el contenido de los temas como de otra parte las estructuras de la inteligencia y de la sensibilidad⁷. Sería necesario aquí señalar las correspondencias muy estrechas que existían entre la posición de Gonzales Laguna, Ignacio de Castro, etc... que consideraban a las ciencias profanas como auxiliares de la religión y de la teología; las condenaciones del barroco en nombre de una nueva "sencillez racional" de la arquitectura y la oratoria (Sánchez, Ruiz Cano, Bermúdez); la crítica de los falsos milagros y de las supersticiones (Bravo de Lagunas, Rodríguez de Mendoza, Rossi); y en lo que se refiere a nuestro estudio la aparición de argumentos supletorios de tipo racionalista y profano para apoyar las interpretaciones económicas tradicionales del catolicismo⁸.

En fin, para juzgar en forma completa las relaciones entre la ideología económica eclesiástica y las ideologías laicas, agreguemos que las influencias fueron recíprocas; y que los laicos tomaron prestado del pensamiento religioso argumentos, ejemplos, normas, que reforzaban sus propias convicciones. Son los casos, entre otros, de las críticas contra el monopolio (Borda), la usura y la carestía del numerario, la ociosidad (Lequanda), el celibato eclesiástico como causa y síntoma de la decadencia demográfica (Pezet); y en todos los cuales el economista peruano del siglo XVIII y principios del XIX se sirvió del catolicismo tanto o más que de las ideas modernas.

Cada uno de esos problemas, de esas influencias mutuas, merecería un estudio aparte. En las páginas que siguen apenas si se podrán encontrar examinados algunos de ellos. Muchas veces no hemos averiguado si determinados conceptos o valoraciones usados por la Iglesia provenían de los medios laicos o de las tradiciones bíblicas. Y menos aun si en algunos casos puede llegarse a decir que la Iglesia quiso favorecer a ciertos grupos sociales⁹. La intención es otra: servirnos de los propios testimonios eclesiásticos a fin de poder ver a la vida económica peruana del siglo XVIII (por lo menos algunos de sus aspectos esenciales) con los mismos ojos con que la Iglesia esperaba que la viese un buen católico de entonces.

I. La ideología.

a) *el trabajo*.— 1. Según la Iglesia Católica el trabajo constituía el primer fundamento de la actividad económica. El hombre aunque redimido por la crucifixión seguía purgando con su trabajo el pecado de los primeros padres; por tanto, el trabajo era no sólo una institución social sino un mandato divino; castigo, virtud, ley. Para los predicadores y prelados peruanos del siglo XVIII el vicio opuesto —la pereza— fue siempre uno de los pecados más graves porque precisamente, entre otras razones, implicaba una rebelión contra Dios. "El que quiere tener el sustento de su cuerpo y los bienes del alma con bendiciones de Dios, decía un texto de principios del siglo XVIII, trabaje, destierre el ocio y la pereza; luche y pelee contra esos vicios y los desterrará a ellos y a los demás que nacen con ellos"¹⁰. La Iglesia no disculpaba al ocio ni consentía en que éste la invocara como pretexto para huir de las penalidades del trabajo. Lo prueban sus reiteradas declaraciones contra la falsa caridad¹¹ y las falsas vocaciones religiosas¹²; la reforma de los días festivos¹³ o su apoyo a los particulares (Ladrón de Guevara 1745) que proyectaban nuevas ocupaciones para el pueblo¹⁴.

Contra los que sugerían veladamente, como José Pezet, que la religión católica entorpecía el desarrollo económico¹⁵, la Iglesia respondía que aparte de sus elogios al trabajo, ella había insistido en que la ley evangélica no era opuesta a las conveniencias civiles. Aquello que fuera exigido por el orden público, lo exigía también la doctrina católica, pues según el canónigo Echague (1825), si bien la Religión "eleva nuestros pensamientos al cielo y finca la esperanza en su eterno galardón, se complace (tam-

bién) en el ejercicio de las virtudes sociales, de aquellas nobles afecciones a que está vinculado el bien de la humanidad" ¹⁶. Esta posición no varió en todo el curso de los siglos XVIII-XIX y en todos los sectores eclesiásticos, cualquiera que fuese su actitud política o filosófica (tradicionales, modernos, partidarios de la Independencia o del Rey). En ningún momento se estableció una distinción neta entre el plano religioso y el plano secular. El cristianismo como religión oficial de un régimen teocrático hacía suyos los intereses del Estado y los de la Sociedad que ese Estado dirigía. Si en el orden político, la obediencia era un deber al mismo tiempo religioso que civil; el trabajo, en lo económico merecía igualmente esa doble consagración. El más reaccionario y conservador de todos los obispos españoles del Perú, Hipólito Sánchez Rangel, no era al respecto menos explícito que Echague colaborador de los patriotas:

Echague; Lima 1825. "La Ley del Evangelio no mira con indiferencia la pereza del ciudadano; condena antes bien al siervo inútil, pronta a recompensar al que emplea sus brazos en beneficio de la sociedad. El trabajo merece sus bendiciones, y el operario que vuelve duplicados los Talentos que el Señor le había confiado, es establecido sobre muchos más: mientras que castiga la inacción del que ocultando el que se le había concedido, se niega aún a sí mismo el fruto de su industria: En la parábola del padre de familia, que necesitaba para cultivar su vida, convoca a los operarios, les ofrece premios, estimulándolos a que no permanezcan ociosos. La austeridad de los principios evangélicos no separa al cristianismo de las ocupaciones industriosas que prescribe la sociedad, y santifica la virtud; el orden público exige con justicia su actividad y reprueba el abandono que ocasiona la indolencia; y la religión lejos de desdenar las distinciones y altos empleos merecidos, en retribución de los sacrificios individuales, los aprueba y confirma; porque si bien eleva nuestro pensamiento al cielo y finca la esperanza en su eterno galardón, se complace en el ejercicio de las virtudes sociales, de aquellas nobles afecciones a que está vinculado el bien de la humanidad".

Sánchez Rangel; Maynas-Madrid 1825.

"La Ley de Dios no prohíbe divertirse a ciertos tiempos, pero manda en ello moderación, la honestidad y que no perdamos de vista nuestro último fin. No pro-

hibe que cojais los frutos que os presenta en estas tierras la madre naturaleza, ni que comercies con ellos; y ojalá que fomentarais este ramo para vuestra utilidad y la de estos reinos; pero manda que os abstengais de la codicia y ambición contentos como San Pablo con lo muy preciso para comer y vestir decentemente y que asistais con lo sobrante a los hermanos necesitados... manda que si comercias no sea perjudicando al prójimo, sino aliviándolo por este medio... Divertiros, trabajad y comerciad enhorabuena para vosotros y vuestros hijos, pero por caminos rectos y lícitos y sin olvidarse de la muerte" ¹⁷.

Adviértase que Sánchez Rangel limitaba los frutos del trabajo a lo estrictamente indispensable para el sustento, reprobando ya no la codicia sino también el simple enriquecimiento y la elevación de una clase social a otra ("No queráis... ser en el mundo más que aquello que quiere Dios que seáis naturalmente, conforme a vuestro nacimiento y proporciones"). De modo tal que el villano fuera siempre un villano, el caballero, un hidalgo y que todos y cada uno se resignaran a un orden social, quizás defectuoso —lo cual no examinaba Sánchez Rangel— pero establecido indirectamente por Dios ¹⁸. El hombre no debía "querer ser más" en este mundo sino en el otro; competir en santidad y no en riquezas. Echague a su vez declaraba que la Religión confirmaba las distinciones y altos empleos (las jerarquías sociales) aunque para él esas jerarquías fuesen una retribución a los sacrificios individuales, ¿un honor al mérito y no un privilegio de la herencia? Como correspondía a un sacerdote colaborador de los "patriotas", es decir de un grupo pseudo-revolucionario que no quería destruir verdaderamente al coloniaje —el coloniaje sobre el indio— ni al régimen de explotación económica, sinó gozar de ellos más a sus anchas, suplantando al español. Ninguno de ellos —el realista o el patriota— aparecía como partidario de una sociedad regida exclusivamente por el mérito de la producción económica, del trabajo o del trabajador, del productor que ellos elogiaban. El trabajo debía conservar pero no transformar las jerarquías sociales. Nosotros no podemos comprender estas reservas y estas timideces como una falla del razonamiento ni tampoco como una desviación del ascetismo cristiano que prohibía el afán de lucro. El ideario económico de la Iglesia reflejaba en este aspecto sus compromisos temporales y su unión estrechísima con las clases privilegiadas a las que pertenecían sus prelados y gran parte del clero; y se ins-

cribía en los cuadros más amplios de una sociedad relativamente inmóvil —o que aspiraba a la inmovilidad vertical de sus grupos sociales. Favorecía por tanto a todos aquellos hombres para quienes una transformación cualquiera hubiese significado en la práctica una liquidación de sus privilegios.

A esas limitaciones se agregaba en la imagen económica eclesiástica, la imprecisión en los terminos. La Iglesia no definía claramente lo que ella entendía por trabajo y por trabajador. A su juicio todos los hombres trabajaban —o debían trabajar— ya que como hemos dicho antes, todos los hombres habían recibido el trabajo como un castigo divino. Dentro de esa categoría general y abstracta del trabajo la Iglesia no diferenciaba los diversos tipos de ocupación. Es cierto que nosotros encontramos en los textos de la época descripciones minuciosas de los "oficios mecánicos y serviles" y que algunas veces (el arzobispo Liñán y Cisneros 1697) se exigió por parte de la iglesia una "humanización" del género de vida, del trabajo, que realizaban los indios o los negros esclavos de las haciendas. Mas en ningún caso esas descripciones y exigencias particulares se organizaron en una visión de conjunto que clasificara al trabajo; fuese según el punto de vista estrictamente cristiano (ambivalencia castigo-virtud), fuese de acuerdo a la naturaleza del esfuerzo realizado, al rendimiento y a las necesidades económicas. La Iglesia sustituía tácitamente esas omisiones a través de su concepción de las jerarquías sociales (concepción complementaria de la económica y a la inversa) y en la cual, el trabajo —fundamento de la economía— se transformaba en un elemento subalterno, de menor importancia que muchos otros, entre ellos la herencia. En vez pues de una consideración autónoma (religiosa y/o económica) del trabajo, la Iglesia se remitía a un orden diferente de ideas y de valores: la jerarquía del trabajo debía seguir a la jerarquía de las clases; copiarlas y someterse; las ocupaciones de la plebe eran en consecuencia necesariamente inferiores a las ocupaciones de la nobleza, cualquiera que fuese la utilidad social objetiva de cada una de ellas. Mediante ese procedimiento la ideología eclesiástica evitaba la irrupción en el plano social de valoraciones peligrosas, utópicas, extrañas a las habituales en el coloniaje. Imaginemos simplemente lo que hubiera significado que la Iglesia hubiese propuesto en el siglo XVIII que las jerarquías sociales se organizaron en función del trabajo y no al revés.

[La defensa de los privilegios sociales de las clases dirigentes en el interior de una imagen estática de la sociedad fué muy común en el siglo XVIII y no sólo en los medios eclesiásticos. Los escritores modernistas (El Mercurio Peruano) pretendieron reemplazar el nacimiento por la inteligencia en la organización de las jerarquías —porque ellos se consideraban poseedores de la inteligencia— pero sólo fueron partidarios de una movilidad social restringida y gradual en favor de su grupo. Calificaban a la igualación de las clases de "quimera", "creación diabólica de los falsos filósofos", etc... Feyjóo decía —y todos los modernistas peruanos fueron grandes y entusiastas lectores de Feyjóo— que los saltos de fortuna eran dañinos para el hombre. "Malos son los de arriba a abajo porque despedazan la honra y la hacienda; pero peores los de abajo a arriba porque comúnmente destruyen el alma"; y en sus Paradojas Políticas y Morales agregaba que para hacer más clara y constante la división de clases en la República, los oficios debían ser hereditarios de padres a hijos. Las jerarquías sociales eran intangibles, puesto que la sociedad humana reproducía la celestial (Soto y Marne) y que las diferencias entre los hombres se debían a la Providencia y no a la fortuna o al azar pagano¹⁹. De ahí que una de las metáforas más usuales fuese la de la comparación entre el cuerpo humano y el cuerpo político, a fin de probar que este último como el primero poseía "órganos" y funciones invariables en una jerarquía que iba desde el cerebro y los músculos— la Nobleza— hasta "aquellos órganos y vasos no tan realzados y proficuos ni exquisitos", es decir la plebe (José de Santiago Concha, 1762)²⁰.

Los modernistas en el siglo XVIII y los liberales en el XIX, que satirizaban las manías nobiliarias, que exaltaban al intelectual; o aquellos que confesaban su posición de clase media (Rossi, quizás Unanue) o describían esa clase con cierta simpatía (Ignacio de Castro, 1782) sostenían al mismo tiempo la necesidad teórica de las jerarquías sociales en general; y en lo práctico una reforma moderada, casi nula²¹. Cuando nosotros leemos en los textos de esa época "igualdad" quiere decir, o igualdad ante la Ley o igualdad ante Dios; pero en ningún caso, liberales, católicos o ilustrados, transfirieron esa igualdad jurídica y religiosa al plano económico-social. No incluiré aquí los ejemplos que pueden encontrarse en mi estudio sobre las ideologías políticas del siglo XVIII. Escogeré algunos pocos: Unanue (El Verdadero Peruano, 1812) para quien de no existir gradaciones y desatados los lazos de la subordinación, la sociedad caería en una anarquía homicida. El Manual del Republicano —(leído en Lima por la misma época) a su vez limitaba la igualdad a la igualdad ante la Ley y al goce de unas pocas y abstractas cualidades racionales; y Baquíjano, el tan famoso precursor, quien dijo en su Elogio al Virrey Jáuregui (1781)— como se lo reprochó el rioplatense Maziel —que la Naturaleza no se aplicaba por igual en la formación de cada ser hu-

mano: al villano lo producía sin esfuerzo —cito al pié de la letra— y le otorgaba una "virtud mediocre", buena para la obediencia; mientras que se revestía de brío y de esmero para hacer nacer a los hijos de nobles familias ²². Recuérdese en fin, que para insultar a los españoles de la plebe, el criollo Riva Agüero no encontró en sus 28 Causas peor calificativo que el de "bozales" por semejanza despreciativa con los negros (negros que más tarde aplaudieron a Riva Agüero por las calles de Lima al grito de "Viva el Niño José"); del mismo modo que el Marqués de Soto Florido se había burlado años antes de los palanganas (negros presuntuosos); o que en 1814, El Investigador —laicista y libertino a ratos— se había indignado contra la insolencia de los descendientes de esclavos ²³].

2. Los anteriores análisis nos indican la riqueza y la complejidad del concepto católico de la economía y en particular de su valoración del trabajo; y en consecuencia las precauciones que debemos adoptar al describirlos. En la construcción de ese concepto y de esa valoración, la Iglesia manejó elementos muy diversos que no pueden ser situados, todos ellos, en una misma categoría. Pueden distinguirse al respecto hasta tres grupos o niveles: 1) *Esquemas conceptuales propiamente religiosos* (aunque en su origen hubieran pertenecido a uno de los dos grupos siguientes); a esta clase pertenecían las definiciones del trabajo como castigo y virtud; ocasiones en que la Iglesia basaba su doctrina en las tradiciones bíblicas y en las normas del cristianismo primitivo; 2) *Esquemas de confrontación*, entre la sociedad secular y la sociedad eclesiástica; sin distinción de lugar ni tiempo. Correspondían a este tipo los esfuerzos por demostrar la utilidad social de la Religión Católica y la afirmación de que el trabajo constituía uno de los primeros fundamentos de la economía. La Iglesia se planteaba aquí en forma general las relaciones entre la Religión y el Siglo (economía, sociedad) sin referencia explícita ni preferencia por un determinado tipo de sociedad; 3) *Esquemas de compromiso*; es decir concesiones o adaptaciones del pensamiento religioso en favor de un determinado tipo de sociedad, aristocrática y jerarquizada (condenación de la movilidad vertical de los grupos sociales; reenvío de las valoraciones económicas al cuadro más amplio de la realidad social, etc...).

La enumeración de esos diversos tipos no corresponde, desde luego, a la cronología y a la importancia que tuvieron en la ideología eclesiástica del siglo XVIII tal como fue formulada en el Perú.

Es útil observar asimismo que entre esos diversos niveles o grupos conceptuales hubo una comunicación permanente; un "viaje de ideas" derivado en parte de una necesidad interna de coherencia, que no se ha de examinar ahora; y también de la índole y el contenido mismo de los conceptos empleados. Este último es el caso de la medida en que se acordaban o no las condenaciones de afán de lucro y de la movilidad social; elemento religioso y elemento de compromiso que, procediendo respectivamente de un ideal ascético cristiano muy antiguo y de un ideal aristocrático más reciente, convergían en una misma defensa de la estabilidad de las clases.

Nosotros podemos advertir así dos tendencias principales en el pensamiento de la Iglesia; tendencias que la Iglesia no resolvió ni sintetizó. Una de ellas tradicional, surgida de la moral y de la visión del mundo del cristianismo primitivo; la otra, accidental desde este primer punto de vista, y en que la Iglesia traducía los intereses concretos de una clase determinada. La doctrina económica de la Iglesia osciló entre ambas; sujeta como estaba ella misma, la Iglesia, a contradicciones internas. Pues el catolicismo se profesaba como una sociedad universal, por encima de las naciones, las razas y las clases; mientras que al mismo tiempo, desde el siglo XVI ligaba su suerte a los estados europeos modernos, a la monarquía absoluta o a regímenes parecidos (aristocráticos) y a las antiguas y nuevas clases dirigentes, sin resignarse no obstante a una plena subordinación.²⁴ Y si la Iglesia aceptó esos vínculos onerosos, fue, en parte y en la mejor de las hipótesis, porque paradójicamente y para el cumplimiento de su misión universal le urgió un mecanismo temporal que sólo podían suministrar los poderes civiles. Mas estos poderes civiles —y los compromisos que con ellos contrajo la Iglesia— no podían ni querían ser considerados como simples instrumentos al servicio de un ideal religioso que los excediera; ni hubiesen concedido ayuda gratuita a una Religión que combatiese los fundamentos del orden regido por esos poderes. En otras palabras, para promover lo religioso en el interior de las sociedades seculares, la Iglesia adoptó una política que entorpeció aquella promoción.

Los costos ideológicos para la Iglesia de ese proceso de secularización —en el significado más amplio del término— son particularmente claros cuando se examinan sus doctrinas económicas y sociales. Desde esta perspectiva deben ser comprendidos los

esquemas conceptuales clasificados en las páginas precedentes. No hay que subestimar sin embargo la persistencia de las ideas tradicionales y de las pretensiones de universalidad y autonomía de la Iglesia. Por muchas concesiones que hiciera el catolicismo —y fueron gravísimas— subsistieron siempre ciertos criterios básicos; a través de ellos la Iglesia reinvocaba su primacía sobre el mundo profano. A unos y a otros, humildes y poderosos, la Iglesia recordaba que la norma religiosa constituía en última instancia la única regla cierta de conducta; y que por tanto era condenable toda actividad (comercio, trabajo, afán de gloria o distracción, etc...) desde el momento que se pretendiera convertirla en el sentido o en el móvil exclusivo de la existencia.

b) *La riqueza.*— 1. Lo dicho acerca del trabajo y de la actividad económica en general es válido también, como se verá en este capítulo, a propósito de otros fenómenos sociales, tal como fueron vistos y juzgados por la Religión Católica durante el siglo XVIII. Examinaremos primero las imágenes del pobre y del rico, como símbolos religiosos y económicos a la vez, a fin de comprender después lo que significaban la caridad y la ayuda al prójimo en el pensamiento de la Iglesia.

Señalemos desde ahora que la riqueza despertaba la desconfianza de los autores eclesiásticos; y que de otra parte, la diferencia entre el rico y el pobre aparecía como una situación normal para el catolicismo de la época; un hecho que a lo más requería cierto control o una cierta reglamentación. Contra el hombre rico había un prejuicio cristiano muy antiguo que fue recogido por los textos eclesiásticos del siglo XVIII. La riqueza por sí mismo era un don de Dios, pero era necesario saber en qué condiciones había sido adquirida y usada.

“Las riquezas son según su naturaleza un bien inocente y procurarlas con moderación no hace al hombre criminal. Son como dice el Espíritu Santo un don de su mano liberal y solicitarlas para los fines que las concede lexos de reprenderse como un vicio podría exponerse al exemplo como virtud... No es pues la posesión sino el mal uso de ellas el que conduce a su perdición. Con todo si tienen estas ventajas también tienen sus peligros: si alguna vez redimen de los pecados y promueven la virtud; más comunmente resfrían la piedad y facilitan la culpa”²⁵.

De ahí, según un impreso limeño de 1745, que si ante los tribunales humanos era suficiente probar la falta de usurpación de los bienes, el cumplimiento de ciertas formas; Dios en cambio exigía además, para legitimar la propiedad, el título supletorio del uso cristiano que de ella se hubiera hecho ²⁶. "Las riquezas no pertenecen a los ricos, que son unos puros ecónomos de los bienes que la Providencia les ha confiado en depósitos: tienen la obligación de emplearlos a ventaja del que les confió su cuidado" ²⁷.

Las riquezas no podían estar sometidas a las reglas laicas del provecho personal. No se trataba de engrandecer a un país o a ciertos particulares por el aumento material de sus bienes sino de conciliar ese aumento con el espíritu cristiano. La riqueza conseguida por codicia, por afán de lucro, era una "mala riqueza", una "riqueza mal habida". En primer lugar por sus procedimientos, por el dolor que había costado al pobre. En el origen de muchas de esas fortunas se encontraba "el sudor que el pobre vierte en busca de su pan", la astucia y la ambición de los que descarnaban al pobre ²⁸. Esos hombres, esos ricos sin conciencia decía el padre Gonzales Laguna, de quien cito las frases anteriores, más que cristianos merecían el nombre de serpientes voraces, pues no reconocían otra ley que sus apetitos.

"La felicidad de un reyno más que en la opulencia y nativa riqueza, estriba en tener hombres en quienes resplandezca el amor a la patria, la sobriedad, candor, desinterés, provida, espíritu, poder, generosidad, conque difundirse en favor, de sus semejantes. Hombres que si emprenden las laboriosas fatigas a que fué condenada la descendencia de Adán, no sea para refrigerarse en ellas con el sudor que el pobre vierte en busca de su pan, sino partiendo el suyo con él, y extendiendo la felicidad si fuera posible sobre toda la tierra. Mas ¡Oh, que extraño fenómeno es un hombre de esta especie en nuestra época!: En ella no se vé más que inercia, sórdida ambición, tiranía paliada, naturales partos del bárbaro Egoismo. Hombres que o son por su inacción el oprobio de su naturaleza racional, o por su criminal industria afrenta de la religión, no destinando sus manos ni su ingenio a más que a descarnar astutamente al pobre y nutrirse de su macilenta sustancia impunemente: condición propia de los grandes peces y de las serpientes voraces, que nada perdonan en la mar y en la selva, no reconociendo poder que los reprima" ²⁹.

Contra ese mal rico que explotaba a los miserables se pronunciaron también los arzobispos Liñán y Berroeta (1695, 1756). Para ambos, los terremotos que habían assolado a Lima eran un justo castigo de las faltas de sus habitantes. Liñán y Cisneros mencionaba entre las peores el comportamiento tiránico de los amos para con sus esclavos y criados. Los señores, decía el arzobispo, los ricos, los poderosos, debían ser verdaderos padres de familia, imágenes de Dios y del Rey: debían conceder días de descanso a sus servidores, no encargarles tareas superiores a las fuerzas humanas y tratarlos siempre como hermanos redimidos por la sangre de Cristo. El tiempo y el dinero que perdieran los ricos al cumplir esas normas, les serían devueltos con creces por Dios mismo³⁰. Berroeta participaba de estas ideas. Los que defraudaban a sus jornaleros, los expoliadores de viudas y pupilos, etc... venían a ser, según él, los verdaderos responsables de las calamidades públicas, "porque sus clamores (del pobre) si no son escuchados por los hombres, por desvalidos, llegan a los oídos de Dios"³¹.

2. Pero además de pecar contra la caridad y el amor al prójimo, el rico codicioso cometía un segundo pecado, más grave, un pecado de profanación que explicaba y comprendía al primero. En otras palabras, el catolicismo discernía y reprobaba en aquella codicia una visión utilitaria del mundo, la hipertrofia y desviación de la actividad económica. Dios había creado el universo para que los hombres gozasen de sus maravillas. "Todo este mundo —decía el arzobispo Liñán y Cisneros— es un grande libro escrito con su Dedo divino y todas las creaturas son las letras de él". El hombre que viera en esa creación nada más que una oportunidad de enriquecimiento, el rico que saliendo al campo no supiera del trigo sino su precio en el mercado, tantos otros que en su sed de dinero se negaban a contemplar las magnificencias de la tierra, todos ellos, pecaban contra la belleza del mundo y contra el generoso amor de Dios. El arzobispo que proponía estos temas a la meditación de los poderosos, añadía: "Y cuando salieron al campo a la vista de su labranza, los dueños de ella no se ocupen sólo en atenderla, sino mediten también la amenidad del lugar, lo verde de las yerbas, la hermosura de los cielos, la libertad natural de que gozan, pudiendo haver caído en la inferior condición de sus criados y esclavos que miran trabajando, logrando la ocasión que les ofrece todo lo referido para levantar su espíritu a Dios Nuestro Señor"³².

[La reiteración de estos ideales a través del siglo XVIII nos obliga a preguntarnos si a ese propósito la Iglesia se refería a la situación económica concreta del Perú; o si al contrario se contentaba con repetir su doctrina tradicional. ¿La miseria de los pobres, el afán de lucro, la codicia, fueron o no simples figuras retóricas? Más precisamente ¿en quiénes pensaba la Iglesia cuando exponía su doctrina contra el Mal Rico y contra la visión utilitaria del mundo? Recurrir en todos esos casos a la fórmula "clases dirigentes", nos induciría a un error; ya que habríamos identificado de antemano clases dirigentes y riqueza sin tomar en cuenta los diversos tipos de rico y de riqueza que hubo en el Perú colonial; y sin examinar tampoco las tensiones que desde el siglo XVI hasta la Emancipación caracterizaron a los grupos privilegiados.

A primera vista el utilitarismo dominaba por igual al hacendado que al minero o comerciante; y sería imposible establecer otras correlaciones sociales más nítidas. Esa conclusión es exacta, en la medida que toda actividad económica supone el utilitarismo o afán de lucro. Más, lo que interesa saber, y lo que en particular preocupaba al catolicismo del siglo XVIII, es un determinado grado, la forma más extrema y viciosa de ese utilitarismo; el momento en que como denunciaban Gonzales Laguna y Ladrón de Guevara, el hombre no reconocía otro deseo y ley que la ganancia y se hallaba por consiguiente incapacitado para gozar de cualquier belleza y de cualquier forma de vida espiritual cristiana.

Comencemos por ensayar una clasificación de las psicologías y actitudes de algunos grupos sociales en función del tipo de riqueza que poseían. Al respecto no es posible hablar de una nobleza terrateniente y de una burguesía comercial. Las líneas de división entre una y otra fueron muy débiles en el Perú. En primer lugar porque "parte de la nobleza se dedicaba al comercio; y después porque los comerciantes enriquecidos accedían a la nobleza mediante la compra de títulos o/y por lo que Pezet llamó en 1812 "los enlaces desiguales" con la antigua aristocracia³³. Este fenómeno de mutua aproximación se inició desde la Conquista que fué tanto una empresa guerrera y misional como una empresa económica³⁴. El Inca Garcilaso hablaba de esos mercaderes-soldados, quizás amigos de su padre, que conducían sus cargas de coca por el camino de la sierra, seguidos de sus ojeadores y perros de caza; "era consentido, decía en otro pasaje, a cualquiera, por noble que fuese, de tratar y contratar en favor de la propia hacienda". En el caso particular de Lima los testimonios abundan acerca de esa simbiosis y confusión entre comercio, nobleza, burguesía. Véanse por ejemplo para el siglo XVII las páginas del Juicio Portugués y el divertido horóscopo del cronista agustino Calancha³⁵.

Este proceso se intensificó desde fines del siglo XVII y hasta la segunda mitad del XVIII debido al "empobrecimiento de la nobleza" del cual hablaron con amargura Bravo de Lagunas y Victo-

rino Montero ³⁶. El noble que no se dedicara al comercio — o a la burocracia bien remunerada — o que no aceptase el parentesco con los nuevos ricos, estaba condenado a la miseria y prácticamente a la pérdida de su rango. Anotemos de paso que ese empobrecimiento condicionó también el celibatismo, las falsas vocaciones religiosas y la proliferación de los amancebados que huían de las responsabilidades económicas del matrimonio. A estos recursos, simples paliativos de la pobreza nobiliaria, se refirieron, condenándolos, algunos particulares (Feijóo de Sosa, Bauzate, Pezet), el Estado y la Iglesia ³⁷.

A finales del siglo XVIII los más ilustres linajes, o los más poderosos, confesaban algún ascendiente, con frecuencia el fundador, que había poseído una hidalguía mediana o dudosa y a quien la fortuna le había permitido ascender hasta la primera aristocracia. El primer Conde de Vista Florida, por ejemplo, el español Baquijano, había sido un simple hidalgo montañés antes de comprar su título a la Corona y de emparentar con el linaje ya criollo de los Carrillo de Córdova. Aquellos mismos como Bravo de Lagunas y Victorino Montero, que protestaron contra esa desintegración de la nobleza, no escaparon de una u otra forma a las tendencias generales. Un lejano pariente colateral de Bravo de Lagunas llegó con el tiempo, hacia 1807, a dedicarse al tráfico de esclavos ³⁸. En cuanto a Victorino Montero, los hechos son más ilustrativos. Este aristócrata orgulloso no vaciló como corregidor en comerciar (a pesar de que reprobaba teóricamente el comercio de los corregidores) y con el auxilio de sus parientes monopolizó el comercio norteño de la cascarrilla y las breas ³⁹.

Fué precisamente en los grupos que ascendían a los primeros planos sociales y en la nobleza que quería mantener sus posiciones, donde se pudo observar el tipo de utilitarismo condenado por la Iglesia durante el siglo XVIII. No sin resistencias, además de la Iglesia, por parte de aquellos sectores recalcitrantes de la nobleza que no pudieron adaptarse. De esos últimos sectores y como una expresión clarísima de resentimiento, surgieron los ataques contra el afán de lucro y por extensión contra toda forma de enriquecimiento realizada al margen de los cuadros y reglas tradicionales. Particularmente contra el comercio considerado por ellos como la negación de todo ideal aristocrático. Nosotros poseemos pocos testimonios directos de esa reacción si exceptuamos los ya citados de Bravo de Lagunas y de Victorino Montero. Pero en cambio son innumerables las réplicas escritas por los que de una u otra manera se sentían lesionados en sus intereses por aquel desprecio. En defensa del comerciante fué que se pronunció el modernismo peruano de fines del siglo XVIII (La Sociedad Amantes del Perú) señalando ya fuera las virtudes y utilidades del comercio o burlándose de la ociosidad de los mayorazgos. Diez años antes el español Carrió de la Bandera había dicho en su inédita Descripción del Perú (1782): "El mostrador de un comer-

ciante es el taller donde se fabrica la prudencia, la templanza, el agrado con buenos y malos y la paciencia con todos" ⁴⁰ y había añadido —¿aludiendo a la tesis contraria de Montero?— que el comercio era un buen preparativo para la magistratura. La persistencia del prejuicio aristocrático, a pesar de esas defensas, puede apreciarse por el hecho de que algunos comerciantes de la nobleza creyeron necesario justificarse de sus actividades, como lo hizo don Juan José Avellafuerte en una carta privada que no destinó a la publicación ⁴¹. Todavía en 1801 el criollo Arriz parece haber tenido presente ese desprecio nobiliario por el mercader cuando elogió a los comerciantes en el mismo momento que España nombraba Virrey al irlandés O'Higgins, de quien se decía en Lima que había sido vendedor de baratijas en su juventud ⁴².

En estas circunstancias la Iglesia adoptó una doble política. Contra el resentimiento de los hidalgos empobrecidos que despreciaban al nuevo rico, afirmaba con San Pablo y Feijóo "que los ricos por ricos son de alguna manera acreedores al respeto que se les atribuye" puesto que su prosperidad había sido concedida por Dios ⁴³; pero al mismo tiempo advertía (Lima, 1745) que las riquezas no debían transformarse en un medio ilegítimo de ascenso social ni servir a la emulación entre las clases ni a una magnificencia desproporcionada con el nacimiento ⁴⁴. De otra parte, no he encontrado ningún elogio oficial del comercio en los textos eclesiásticos, fuera de alguna que otra recomendación tibia e indirecta y de dos pasajes escritos respectivamente en 1792 y 1812 por el franciscano Olavarría y por el clérigo limeño Larriva, hijo de comerciantes y clérigo apesar suyo. ⁴⁵ Abundan en cambio, como veremos en otro lugar, las condenaciones contra la usura y el monopolio, prácticas muy comunes entre los comerciantes coloniales y cierto énfasis en la prohibición del comercio a los sacerdotes, que demuestran que las simpatías de la Iglesia hacia el comercio en general fueron entonces muy débiles. Por cierto que habría que considerar aquí algunas actitudes de transición. No podemos olvidar por ejemplo que si Gonzales Lagunas condenó el utilitarismo lo hizo en un artículo entusiasta en favor del español Bezares cuyos proyectos de colonización en Huamalíes representaron un paso de la colonización heroica y guerrera a la gran explotación colonial de tipo capitalista ⁴⁶.

c) *el pobre; la caridad*

1. La riqueza evocaba de inmediato su imagen opuesta y complementaria, el semblante de los pobres. El pobre y el rico se hallaban indisolublemente unidos; cada uno de ellos condicionaba las obligaciones y la existencia del otro. El vínculo entre ambos, según la Iglesia, no debía ser el de la explotación, el desprecio o

la indiferencia, ni siquiera el de la justicia social laica, sino el superior y sagrado de la caridad. Caridad cristiana, como decía el Mercurio Peruano y no filantropía filosófica dictada por escrúpulos humanitarios ⁴⁷.

¿Quién era el pobre, qué simbolizaba para el cristianismo? La Iglesia reivindicaba para el pobre la veneración debida a Cristo. Los pobres, decía el dominico Osorio, son los elegidos del Señor, su imagen en la tierra; y era deber de todos los cristianos y en especial de los cristianos poderosos y ricos, disminuir las miserias de estos hermanos suyos. "Porque levantar al pobre de la tierra... y del asqueroso estiércol de su desprecio es propio de la deidad" ⁴⁸. Dios había concedido fuerza y abundancia a los ricos para que éstos se inclinaron hacia los que gemían; para que a manera de los Cedros de Líbano dieran, según el consejo de San Agustín, sombra a los desamparados. Los sufrimientos del pobre se asimilaban a los de Dios Encarnado. Dios estaba presente, a la vez, en la majestad suntuosa del templo y en la miseria de los hospitales. El Dios verdadero, nacido humildemente en la tierra, era el Dios-Monarca y también el Dios-Mendigo que rogaba una limosna. El jesuita Sánchez, de cuyo famoso sermón de San Lázaro son las frases copiadas, agregaba que el pobre poseía un título supremo para demandar el auxilio de los ricos. su necesidad; no necesitaba de otros; "y así todo lo que se aumenta esta necesidad debe crecer también este derecho" ⁴⁹.

La riqueza sin caridad, el rico indiferente constituían para la Iglesia un contrasentido moral. Sin la caridad ninguna relación humana, y menos que otras, la económica, era posible. La caridad, según José Manuel Bermúdez era la primera de las virtudes y una de las formas principales de la gracia. De ella procedían todos los bienes del alma pues nada había en ella que fuese envidia, jactancia o ambición ⁵⁰. "Es un principio asentado en la sublime teología de San Pablo que la caridad es la forma, el alma, el cerebro y corona de todas las virtudes". O, minúscula variación de Marimón, si todas las virtudes son el cuerpo de nuestro espíritu, la caridad es el alma del espíritu ⁵¹. Sin ella todas las acciones cristianas se desvanecían como sombras confusas.

Es necesario precisar este concepto cristiano de la caridad y diferenciarlo, como se hizo entonces, de la ayuda al pobre basada en reflexiones morales, políticas o filosóficas. La obligación del rico para con el pobre no era un dictado de la Razón sino

una promoción del afecto, una disposición interior del alma cristiana, el verdadero amor al prójimo y al hombre, según la definía el arzobispo del Corro en 1759⁵². Sin esa disposición interior toda obra era nula e ingrata a los ojos de Dios⁵³. De otra parte la caridad no consistía en el exceso de limosnas ni en la pura distribución de riquezas. No era magnificencia porque la magnificencia, como hemos visto, podía servir a la emulación entre las clases; ni generosidad aristocrática, dispendio o compasión indiscreta. La caridad empleada por esos motivos o en obras que realzaban el prestigio del donante más de lo que aliviaban al pobre, no era un acto de caridad cristiana. Dios pedía humildad de ánimo al rico y nunca había ordenado que se le construyeran frágiles palacios sino que al contrario, pedía que, por amor y deber, se le levantaran y sostuvieran esos Templos Vivos que son los hombres en miseria:

“No se trata de construir un templo de oración donde de baxe el Señor cubierto de una oscura nube; sino de levantar, de sostener, de conservar templos vivos dignos de su Magestad, donde habite el Espíritu en verdad y justicia. No se trata de preparar al Dios del Cielo, habitación frágil, que consume el tiempo, que roe la polla y reduce a cenizas el fuego; sino de unas habitaciones y moradas incorruptibles, en que la sabiduría tiene sus delicias y habita eternamente”⁵⁴.

«Jorge Puccinelli Converso»

A estas delimitaciones de lo que se entendía por caridad se agregaba otra mucho más importante en la práctica. La ayuda al prójimo no debía ser limitada y sin restricciones, pues si el rico se hallaba en la obligación de socorrer a los pobres, también era de mandato divino que todos los hombres trabajasen. Ambas normas, Caridad y Trabajo, debían aplicarse conjuntamente, respetando el orden providencial del universo. Aplicarlas “razonablemente”, es decir cuidando de no proteger la pereza ni de ahuyentar de sus ocupaciones al pueblo. El cristiano, señalaba una traducción limeña de Muratori, había de “evitar con su liberalidad de hacer perezoso y aborrecedor de la fatiga al Bajo Pueblo”⁵⁵. En la pobreza era necesario distinguir la falsa de la verdadera y disciplinar la caridad para hacerla compatible con las exigencias religiosas y sociales. El cristianismo no venía a turbar la organización civil sino a mejorarla. En el Universo todo es orden, todo

se halla sometido a reglas, hasta las virtudes y entre ellas la caridad.

"El orden es el que da perfección a todas las cosas. Quando el Espíritu Santo nos quiso hacer comprender que Dios obraba como Dios nos dixo que todo lo hacía con orden. La misma Charidad Reyna de todas las virtudes (dice Santo Tomás) dexaría de ser virtud si le faltase el orden..."⁵⁶.

Las mismas ideas encontramos en el Mercurio Peruano y en los escritores laicos del siglo XVIII. El proyecto de Ladrón de Guevara para la construcción de un hospicio de pobres, el discurso de Lequanda sobre la vagancia, etc. insistían en que la caridad debía ser compatible con el trabajo y no proteger al ocioso^{55a}.

[No es posible, en consecuencia, responsabilizar al catolicismo y a la caridad cristiana de la abundancia de mendigos durante el siglo XVIII. Diversos documentos y fuentes impresas prueban que ese fenómeno fué el resultado inevitable de otras causas de tipo económico y social, al margen de las doctrinas eclesiásticas. La mendicidad fué una respuesta a la subocupación o desocupación crónica, a la falta de oportunidades de trabajo que caracterizó a nuestra economía desde fines del siglo XVII. Algunos autores coloniales prefirieron sostener que el factor decisivo de la pobreza del pueblo era su "falta de amor al trabajo"; y el propio general Mendiburu, a mediados del siglo XIX, se inclinaba por esta hipótesis, sin explicarse nunca el porqué de esta inclinación supuestamente natural a la pereza, ni a que grupos sociales debía restringirse en todo caso parcialmente esa explicación. Porque en vez del mendigo y del pobre debemos hablar de los mendigos y de los pobres y de sus muy diferentes y hasta opuestas categorías. La teoría de la "falta de amor al trabajo" conviene en cierta medida a la plebe criolla, española y, en menor grado, a la plebe mestiza de la ciudad. En ellos los prejuicios del honor nobiliario, que no merecían por nacimiento, les impulsaba a rehusar cualquier ocupación indigna. A ellos se refirió Ladrón de Guevara cuando dijo que muchos preferían pedir limosna a trabajar. "Teniendo por más vil la condición de fámulos que la de pobres"⁵⁷.

○ Unanue que lamentaba que las mujeres criollas y de la plebe no quisieran dedicarse a la obstetricia por considerarlo un oficio vil⁵⁸.

En Pereyra y su descripción de Arequipa, en el ya mencionado Lequanda, en los viajeros extranjeros del siglo XIX pueden leerse pasajes que confirman esta interpretación. Bastaría además recorrer las solicitudes de limosna presentadas a los obispos. He recogido, por ejemplo, algunas correspondientes a la diócesis

serrana de Huamanga. Lo primero que llama la atención es como algunos de los peticionarios invocan su antigua situación social y piden ayuda "conveniente a nuestro estado y calidad"; se nombran como "pobres vergonzantes" (que se avergüenzan de pedir limosna) y estiman con frecuencia tan importante como el vestido y la comida, una dotación para que sus hijas entren o permanezcan en los conventos de clausura o para que el hijo siga estudios en el seminario eclesiástico y tome las órdenes sagradas. Mientras que es evidente que otros han escrito o hecho escribir sus rogativas después de haber buscado inútilmente un empleo y no pretenden sino lo indispensable para seguir viviendo ⁵⁹.

Fué ese último grupo de pobres y mendigos, que buscaba trabajo y no lo obtenía, el más numeroso en las ciudades virreinales. En Lima y en los demás centros costeros un porcentaje de ellos estuvo formado por los esclavos viejos, enfermos o inválidos a quienes sus amos daban libertad cuando ya les eran inútiles "y después de haver servido o dado jornal lo más de su vida, los abandonan a la Tropa de los Mendigantes, relevándose a costa del común de la obligación de sustentarlos" ⁶⁰. Un segundo contingente estuvo suministrado por la migración campesina hacia las ciudades, de la cual nos habla entre otros Carrió de la Bandera. Por él sabemos que había muchos "chinos vagos" en Arequipa, Huamanga, Cuzco y Huancavelica y que las provincias se despo laban. Bajan las serranas, decía el despreciativo Carrió, con su pelo y su lana, ofreciéndose de sirvientes. Escogían de preferencia las casas que les permitieran salir a la calle para crearse una ilusión de libertad. "Queriendo más servir a un pobre por el simple cubierto... que en la Casa más opulenta con clausura" ⁶¹. Muchas veces sin embargo no les era posible ni siquiera aspirar a estos puestos domésticos, por la gran demanda que había de ellos. La situación era todavía más aguda en las ciudades costeras y en la capital, donde el número de sirvientes era ya elevadísimo. Así a fines del XVIII, el censo de Gil de Taboada contó, para sólo Lima, y sin incluir los esclavos, 2,903 sirvientes de castas y 474 de raza blanca, sobre una población que apenas sobrepasaba los 50 mil habitantes. A falta de la servidumbre, el inmigrante campesino como el hombre de la plebe, que había nacido y residía desde hacia largo tiempo en la ciudad, no encontraba otras ocupaciones. El inmigrante por su falta de adaptación; y ambos, además, porque los oficios o artes mecánicos y viles estaban muy poco desarrollados y se mantenían gracias a una dotación mínima de trabajadores.

En lugar de la falta de amor al trabajo, se debió pensar entonces en reformar las condiciones generales del trabajo. Más los proyectos sugeridos al respecto (Ladrón de Guevara, Lequanda) tropezaron con las estructuras rígidas que encontraba natural por ejemplo que Lima, sobre los 50,000 habitantes mencionados, tuvie-

ra 4,831 religiosos, 9,229 esclavos; mientras que sólo existía 1,155 artesanos, labradores, jornaleros y otros parecidos.

Así pues ni la caridad "racionalizada", ni la reforma de los días festivos podían realmente modificar esta pretendida ociosidad de la plebe ni corregir la *falta de amor al trabajo* de algunos sectores de ella. La Iglesia y el modernismo que a partir de estas reflexiones económicas extendían su indignación a otros fenómenos patológicos (prostitución, amancebamiento, homosexualidad, sífilis, abortos, abandono de los niños, etc...) no plantearon el problema con la misma lucidez que supieron emplear en otras materias menos peligrosas. Sacerdotes y laicos escribían fácilmente y agotaban la argumentación cuando se trataba de combatir a los escolásticos y al barroco, a los galicismos de la oratoria o de discriminar el verdadero significado de un pasaje oscuro de los padres de la Iglesia y de las leyes del reino; más en otro terreno, en el social y económico, sus críticas esporádicas y truncas, dejan sospechar su complicidad quizás involuntaria con un estado de cosas que se reprobaba a lo más teóricamente y con generalizaciones. Que no se diga para disculpar estos vacíos que nuestra cultura, nuestra literatura y nuestras ideologías fueron únicamente "imitaciones" y plagios de modelos extranjeros, por que aún en ese caso habría que recordar que la imitación supone una cierta correspondencia y similitud entre el imitador y el imitado; y que este último, a través de procesos de elaboración, de selección y de síntesis, revela su propia personalidad].

2. Imitada o no, la doctrina católica de la caridad ofrecía al poderoso el benéfico subsidario de la ilusión de una buena conciencia. Le estaba prohibido a ese poderoso comportarse utilitariamente, debía verse a sí mismo como un ecónomo de los bienes de Dios, y mirar al pobre como a un hermano, imagen del Cristo Doliente. Cumpliendo esas taxativas y en especial los deberes de la caridad, el rico convalidaba sus derechos a la riqueza. El orden económico puramente profano se reintegraba al sobrenatural. Las desigualdades sociales que no debían ser quebrantadas por el trabajo y ni siquiera en favor del rico, recibían otra vez, y en sus puntos críticos más extremos (Rico-Pobre) la autorización plena de la Iglesia. De un lado el Bajo Pueblo trabajando exclusivamente para el sustento; del otro los ricos y sus diversas clases de privilegiados. Entre ambos la caridad como un medio compensatorio y regulador. El catolicismo quería con esta ideología evitar los excesos del rico (la explotación inhumana, el lucro) y los excesos del pobre (la ociosidad; la rebelión), optando por el compromiso, la conciliación aparente de opuestos. En la alternativa de escoger, radicalmente entre Dios y el Mundo, la Iglesia

actuó como los modernistas peruanos del XVIII que a una coyuntura semejante (escoger entre la religión tradicional y el pensamiento moderno) decidieron construir un sistema ecléctico que les permitiera no definirse.

d) *la usura y el monopolio.*

1. Si la riqueza pudo ser aceptada, después de todo, por la ideología católica; la Iglesia en cambio no transigió en las formas más viciosas de este espíritu utilitario de empresa que hemos visto anatematizar por Gonzales Laguna y Liñán y Cisneros. Dijimos al comentarlos en un paréntesis anterior que esas reprobaciones tocaban de cerca, entre otros, a los comerciantes criollos y españoles que se dedicaban a las prácticas de la usura y del monopolio. Acerca de este tipo de comerciantes y de su influencia nociva en la vida colonial, existía un acuerdo unánime, Ningún autor del siglo XVIII los defendió. Contra los monopolistas del trigo se pronunció el Oidor Bravo de Lagunas; contra los acaparadores de víveres el abogado Borda y Orozco en 1768; contra las pretensiones de los asentistas de las breas, Feyjóo de Sosa en 1791; y contra los usureros, la carestía del dinero y los altos porcentajes de intereses, Baquijano en el Mercurio Peruano⁶².

Pero la posición de la Iglesia frente a la usura y el monopolio no debe ser inmediatamente referida —a pesar de sus semejanzas— a esas críticas laicas ni ser juzgada como la intérprete del Estado o de un grupo social para el que la libertad de comercio y las leyes naturales de la economía, entorpecidas por la usura y el monopolio, constituían la garantía de su propio desarrollo.

Sus orígenes son mucho más antiguos y se encontraban más cerca de la generosidad aristocrática y del desprendimiento evangélico que del liberalismo económico de los modernistas o que del paternalismo del Estado español. Le Bras ha indicado los textos cristianos que desde los primeros siglos precisaron la naturaleza del delito de usura. Las palabras del Nuevo Testamento ("Prestad sin nada esperar en retorno") fueron glosadas numerosas veces e incluidas en las decisiones de los más tempranos concilios (los de Elvira y Nicea en el siglo IV), en los manuales de confesores y en los actos pontificales (Alejandro III, Urbano III, Inocencio III, Gregorio IX)⁶³.

2. Sobre esta tradición primitiva desenvuelta en la Edad Media apoyaron sus decisiones los preladados peruanos del siglo XVIII. Examinemos entre otros, dos testimonios de índole diversa: 1) La Carta Pastoral escrita por Ladrón de Guevara como Obispo de Panamá, pero reimpressa en Lima en 1712; y 2) la edición limeña del Prontuario Moral de Larraga. Para el arzobispo Ladrón de Guevara el mutuo y todo préstamo a interés merecía el nombre de usura. La misma etimología indicaba la vileza de esas actividades. El mutuo castellano o Fenus latino era el Fetis griego (cría o parto) y el Morssus hebreo, cuya traducción más aproximada era mordedura; mordedura que Ladrón de Guevara, de acuerdo con San Juan Crisóstomo, comparaba a las mordeduras de las serpientes, "a la del aspid que primero causa deleite y después muerte"⁶⁴. La usura era un delito y un pecado que ninguna sociedad ni religión había tolerado; todos los derechos, el civil, el natural, como el divino, la prohibían. Qué razón, qué lógica hay, preguntaba el arzobispo, para que aquel que da Cien reciba Doscientos o trecientos. "Ciento no tiene nunca más valor que ciento" simplificaba. En el mutuo el dominio y el uso no se distinguían, como en el comodato, de modo que quien se reintegraba una cantidad superior a la que entregaba, no actuaba lícitamente.

Ladrón de Guevara admitía la ganancia del mutuo en caso de daño emergente y de lucro cesante; pero con tales limitaciones que la hacían improbable. Asimismo, temiendo que los pactos con condición expresa de resituir el daño, ocultaran Usuras Palliadas, aconsejaba en el mismo texto someterse al criterio del confesor.

En cuanto a Larraga, su Prontuario reimpresso en Lima (1720) contenía varios capítulos sobre las actividades económicas recogiendo opiniones de otros autores con un juicio algunas veces indulgente y otras riguroso⁶⁵. Su influencia fue intensa pero muy corta, pues a raíz de las disputas sobre el probabilismo se le quiso asimilar a los laxistas o teólogos complacientes. La edición que cito es anterior a su expurgación por el Santo Oficio español: Los tratados que nos interesan son en especial los tratados XLII a XLVI en los que Larraga compendió la doctrina comúnmente aceptada sobre la usura, el monopolio, el precio de mercado, los contratos, etc... Larraga demostró cierta indulgencia por los hurtos pequeños y por los cometidos sin deliberación, pero fue muy severo con aquel que cometía fraude en agravio de mu-

chos y de la República (venta fraudulenta al por menor); exigiendo en esos y otros casos la restitución completa a fin de satisfacer la justicia conmutativa.

Examinando a continuación los contratos nominados, y en especial la compraventa, Larraga analizó otros manejos delictuosos que sin ser usura ni monopolio, implicaban también una especulación ilícita. En realidad el comerciante no debía darse por satisfecho simplemente por no haber aceptado las mercancías o por no haber prestado a interés. Pues con frecuencia se prefería un método menos visible e igualmente perjudicial: el de la especulación con los precios. Las cosas, decía Laraga, tienen dos precios, el precio legal y el precio vulgar. El primero era impuesto por el Príncipe o la República; el otro dependía de las fluctuaciones del mercado. Este segundo precio de plaza, precio de arbitrio, admitía tres gradaciones: ínfimo, medio y supremo. Para la teología moral pecaba tanto aquel que compraba por debajo del precio ínfimo como aquel que vendía por encima del precio supremo. Se exceptuaban de estas reglas, las llamadas "cosas extraordinarias" o superfluas que no fueran indispensables para el bien de la república y cuyo precio justo no era el precio medio, sino simplemente, el que fuera acordado entre las partes. Aún en esta eventualidad, como en las anteriores el vendedor se hallaba en el deber de confesar los vicios ocultos sustanciales de su mercancía, aunque no los manifestos y accidentales.

En lo que se refería al monopolio, Larraga lo admitía simplemente en beneficio del Príncipe y de la República, el monopolio público, pero no el "monopolio por malicia" de los particulares, definido por él como la compra en abundancia a precio ínfimo para vender más tarde al precio supremo. Por último, y como Ladrón de Guevara, el Prontuario, admitía la restitución por lucro cesante y daño emergente, pero negaba la licitud y moralidad de toda otra forma de ganancia en el préstamo; considerando que el mutuo paliado o virtual era usura e incluyendo dentro de esta modalidad hasta la venta a plazos o crédito.

II. La actividad económica de la Iglesia.

En toda la primera parte de este trabajo se han empleado los conceptos de "ideología", "doctrina", "teoría económica", "imagen-valoración", "esquemas conceptuales" como equivalentes pa-

ra designar al pensamiento económico de la Iglesia Católica en el Perú del siglo XVIII. Ese uso no puede ser justificado en este momento. Ya en la introducción indiqué algunas de las diversas etapas a recoger en el estudio de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad profana. Sólo en el curso de esa investigación, y después de haberla cumplido, será posible decidir acerca del vocabulario e hipótesis iniciales. Adelantemos que ideología económica significa aquí una concepción de la realidad económica, o de algunos de sus aspectos, que no sólo expresa e interpreta esa realidad en función y desde el punto de vista de un grupo social, sino que también aspira con ello a justificar y a servir los intereses de ese grupo. Lo característico de esta visión ideológica es de un lado su parcialidad; y del otro, para cumplir sus designios defensivos o justificatorios, su pretensión de ser la única visión verdadera y valedera para todos los grupos sociales; su pretensión de negarse como ideología.

¿La doctrina social católica fue una ideología al servicio de la clase dirigente colonial; de algunos de los sectores de esa clase? Las posiciones de esa doctrina frente al trabajo, la movilidad vertical de las clases, etc. . . . parecen demostrarlo. Pero si la Iglesia proporcionó una justificación y una buena conciencia a ciertas situaciones sociales, queda aún por saber qué rol jugó en la construcción de esa ideología, la propia situación económica de la Iglesia.

Es obvio que esa tarea como un capítulo de la historia económica de la Iglesia equivaldría a una historia económica del coloniaje. Nada conocemos aún por desgracia sobre estos temas. Nada conocemos sobre la composición de las rentas eclesiásticas en el Perú —cuantía, procedencia, métodos de recaudación y contabilidad, inversiones, etc. . . .— Ningún especialista se ha ocupado del diezmo, los expolios, las fundaciones pías, las cofradías, tanto las de culto como las de contribución (especies de cooperativas o sociedades mutuales de beneficencia), las tortunas conventuales, las propiedades urbanas y rurales del clero, el manejo de sus haciendas, etc. . . . A través de esos estudios que no existen se podría reconstruir la historia del patrimonio particular de los sacerdotes seculares, del patrimonio institucional de las congregaciones y órdenes y del patrimonio público de la Iglesia; y comprender íntimamente, desde su interior, desde sus bases materiales, la historia del catolicismo en el Perú. Sabríamos entonces, por ejem-

plo, que las oposiciones y conflictos entre el curato y la jerarquía tuvieron en parte un fundamento económico, como lo demuestran los asomos de richerismo en Polo y Figuerola (1812), las críticas de *El Investigador* contra la riqueza de los canónigos (1813), la comparación de los inventarios de bienes (1700-1816) y, más tarde, el solo título de un raro folleto republicano: 'Defensa de los Curas sitados por hambre' (Ayacucho, 1844)⁶⁶.

Desde esa perspectiva económica el análisis del pensamiento eclesiástico recibirá el material y los giros necesarios para plantear sus propios asuntos. Entre tanto, en esta segunda parte he recogido algunas indicaciones sobre el comportamiento individual de algunos miembros de la Iglesia. Sacerdotes que se apartaron de las normas religiosas, de la propia ideología católica. Sacerdotes dedicados al comercio o a la usura, contra los mandatos expresos de sus superiores. Actividades quizás delictivas que no representaron la tendencia general de la Iglesia desde el punto de vista económico, pero que nos permitirán deslindar el terreno de las futuras exploraciones.

a) *el sacerdote, el comercio, la usura*

1. Teóricamente el sacerdote estaba excluido de la vida económica y consagrado a los negocios espirituales del hombre. Como representante de Cristo su primer deber era la pobreza, aún en los casos que no estuviera sujeto a ella por un voto especial. ¿Cómo podrá servir a Dios —preguntaba el capitán Fuentes en 1693— el sacerdote que no se aleje de todo trato con el mundo?⁶⁷ El derecho canónico y muchas reales cédulas, instrucciones y pragmáticas, inspirados en esta definición del sacerdote, habían dispuesto reiteradamente que los miembros del clero no se ocuparan en el Perú de las actividades económicas. Esas normas fueron escasamente obedecidas. Ya en el Concilio limense de 1582 hubo algunos clérigos que apelaron contra las censuras que Santo Toribio de Mogrovejo, de acuerdo con las reglas del Tridentino, hizo aprobar contra los sacerdotes dedicados al comercio⁶⁸. En el siglo siguiente, a principios, el franciscano Buenaventura de Salinas incluía en su Memorial al Rey (1645?) un pasaje y unas reflexiones que demuestran cual era al respecto la conducta de los curas en la Sierra Sur del Perú. Iba Salinas en 1635 hacia el Cuzco cuando vio por las laderas de esa comarca más de 300 indios

cargados de costales de trigo y azotados por una tropa de mestizos que les servían de guardianes. Fray Buenaventura les preguntó a dónde iban y quién les enviaba. Respondieron los cargadores que aquel trigo era del cura de su doctrina que los remitía al Cuzco porque en su tierra lo compraba al ínfimo precio de ocho reales y otro cura en el Cuzco, amigo del primero, lo vendía a 20 y 24. Fray Buenaventura indignado predicó éste y otros abusos, de curas y encomenderos, en el Cuzco, con gran escándalo que le provocó enemistades influyentes y fue una de las causas de su salida del Perú. En su Memorial, afeando estos tratos indignos del sacerdocio, como enemigos del Rey y de la Ley, decía que los pastores de almas son los perros fieles que guardan sus rebaños para provecho y gloria de su Dueño, sin equilibrarlos y ladrando a los lobos que quieren nutrirse de la sangre de sus ovejas. El sacerdote, agregaba, no es mercader que medra con las granjerías sino Hijo de Leví, ungido del Señor, amparo y no causa de la miseria de sus hermanos.

“Los Apóstoles no consentían sino que prohibían (como auemos dicho) con seuerísimas penas, que se vendiese la justicia (referencia a los corregidores’) y que se tratasse con la Doctrina Euangélica. Que no obligassen a Christo nuestro bien, que viniessen, y los echeasse de los Templos como a Ministros indignos...”⁶⁹.

2. En la época que estudiamos desde principio del siglo XVIII hasta la Emancipación, multitud de quejas, de denuncias o de simples comprobaciones un poco desengañadas, atestiguan que la situación no había cambiado mucho desde que Salinas escribió su Memorial. La costumbre, la mala costumbre, hizo las veces de Ley; y el sacerdote, criollo, español o mestizo, se distrajo de las ocupaciones sagradas para aumentar su patrimonio particular. A ello contribuyeron las obligaciones que tenían los curas de administrar los bienes propios de la parroquia o de las fundaciones pías y la corta renta que percibían muchos de ellos como sueldo. Salvo los hijos de grandes familias con fortuna personal o para quienes el curato —casi siempre el mejor de los vacantes— significaba con frecuencia un paso a las canonjías o beneficios mayores, los demás miembros del clero procedían de familias pobres o de mediano haber y se hallaban obligados a buscar fuera de sus sueldos, el sostén diario. En otros casos, especialmente en la sie-

rra, el cura había contraído obligaciones delictuosas, tenía mujer e hijos y no ahorra medio alguno para acrecer por medios ilícitos el patrimonio de una familia sacrílega.

La Iglesia comprendió durante el siglo XVIII que salvo en el último de los casos, en los demás no era posible mantener una prohibición absoluta y rigurosa. Ladrón de Guevara, lo expresó claramente en su Pastoral de 1712, cuando indicó cuáles eran las obligaciones económicas permitidas a los sacerdotes y cuáles las condenables⁷⁰. Entre las primeras, entre las ocupaciones prohibidas, Ladrón de Guevara, incluyó a todas las profesiones liberales a excepción de la medicina, para cuyo ejercicio admitió la posibilidad de una dispensa⁷¹. En lo que se refería a la negociación propiamente dicha, se reiteraban las normas tradicionales. El comercio era difícil de ejecutar sin culpa, pues se hallaba casi siempre animado por la codicia y porque distraía al hombre de empleos más altos y sagrados. "No es bueno para cura el clérigo que tiene negociación porque estará más en su negocio que en su oficio". Algunos pasajes de la Pastoral dejaban entender que por comercio o negociación punibles en el sacerdote, se entendía solamente la compra venta de cosas muebles con fines de lucro. Esa había sido al menos la opinión de Carlos de Graphis a quien citaba Ladrón de Guevara a través del Itinerario de Peña Montenegro. Para Graphis el sacerdote podía negociar con el ganado, pues la ganancia que obudiese procedía de la herencia y no de maniobras especulativas. Por esta razón, porque el aumento de bienes era un aumento natural y no debido a la industria humana, algunos autores habían extendido la permisión a los frutos de la tierra, admitiendo que se les guardase hasta que subieran sus precios. Ladrón de Guevara no opuso a estas opiniones otro argumento que los Concilios limenses y de acuerdo con ellos ordenó que los frutos, granos o ganado fueran negociados sólo para la conservación de frutos y sustento de la familia, siempre que fueran insuficientes para ello las rentas que el sacerdote tuviese por razón de su oficio.

3. Pocas veces la Iglesia pudo sancionar la desobediencia de esas normas como lo hizo en 1748 el obispo de Arequipa. El espíritu de lucro repudiado por la Iglesia entre los laicos constituía para ella un problema gravísimo dentro de sus propias filas. A medida que avanzaba el siglo XVIII el sacerdote se interesaba cada vez más por la vida material y las actividades económicas. Al-

gunas veces como el obispo de Quito Pérez Calama y el redentorista González Laguna, con un espíritu "modernista" de reforma, conciliando en lo posible las reglas evangélicas con el entusiasmo de una época que había redescubierto "la utilidad social del conocimiento" y postulaba su aplicación⁷². Si Pérez Calama y González Laguna se limitaron a una intervención teórica, proyectando empresas económicas de gran envergadura o protegiendo las iniciativas laicas, sin practicar ellos mismos comercio alguno, muchos otros eclesiásticos compitieron al lado de los comerciantes virreinales, en el mismo plano que ellos y con las propias reglas de juego usuales entonces. Hubo curas —Carlos García e Isidro de Aguilar (parroquias de Huayllata, 1786 y de San Juan de Oyolo, 1793)— inventores o arbitristas que propusieron al Estado español máquinas y métodos para mejorar la explotación de las minas⁷³. Otros explotaron las minas por su cuenta; sabemos así que las de brea en Amotape y Parinacochas tuvieron por copropietarios a los curas de esos lugares. En la capital, bajo la vigilancia próxima del arzobispado, no faltó sacerdote dedicado, no ya al comercio sino a la industria, a una de las 60 calificadas pomposamente de "fábricas" por el Censo del Virrey Gil de Taboada. Los documentos mencionan por ejemplo a un presbítero Cayetano de León que nunca fue molestado por sus superiores jerárquicos y que no tuvo otras dificultades para continuar la elaboración industrial de pergaminos que las quejas de sus colindantes⁷⁴.

En sus actividades económicas el sacerdocio demostró una capacidad de organización y una ambición en nada inferiores a la de los laicos más avezados en el comercio. Proyectaron irrigaciones como el cura de Cailloma Isidro Gudiño (1800) y audaces inversiones inmobiliarias que alguna vez terminaron en el escándalo público: caso del oratoriano Amil y Feyjóo⁷⁵. El más célebre de estos sacerdotes, no por razones económicas, fue el modernista Toribio Rodríguez de Mendoza de quien Rodil creía hacia 1824 que tenía 300 mil pesos de capital. Rodil exageraba, pues Rodríguez de Mendoza murió pobre⁷⁶, más no porque así lo hubiera deseado. Años antes había adquirido, con auxilio de la Caja de Censos, una hacienda en Amancaes por un valor total de 90 mil pesos y a fines del siglo XVIII solicitó permiso para explotar una mina en las proximidades de Chachapoyas. Por esta vez el Fiscal opinó en contra recordándole a Rodríguez de Mendoza —tex-

tualmente— que los deberes de su investidura eran incompatibles con este tipo de negociaciones ⁷⁷.

Es dentro de este ambiente de disolución del ascetismo cristiano entre la gente de Iglesia, que cobran verosimilitud las leyendas sobre la inmensa riqueza de los jesuitas. No fueron ellos, según se ha visto en líneas anteriores, los únicos culpables de lucro y de descuidar sus obligaciones sagradas por buscar la ganancia económica. Si desde su expulsión en el siglo XVIII han servido de símbolo exclusivo para una tendencia generalizada en todos los niveles eclesiásticos, ha sido porque la Compañía de Jesús perfeccionó los métodos de administración patrimonial seguidos por los sacerdotes particulares y por otras corporaciones religiosas; desarrollando a una escala desconocida hasta entonces una organización económica de tipo moderno. El centro de esa organización fue en Sud América la Procuraduría de Lima donde venían los procuradores de todas las provincias aledañas. A Lima por este intermedio llegaron durante el siglo XVII y XVIII mercaderías de todos los lugares, que eran repartidas al comercio minorista de la ciudad y a las provincias del interior. El Virrey Amat, su enemigo declarado, desde antes de la expulsión, quiso en 1766 impedir este comercio público y notorio, pues los hermanos y padres de la Compañía recorrían "diariamente en los mercados y puertas de tabernas, pulperías y tiendas a mula con una tableta en la mano que les sirve para contar la moneda que perciben" ⁷⁸. Que no se trata de una calumnia lo prueba el hecho de que los jesuitas protestaron contra la prohibición y hasta publicaron un Manifiesto. Años después, un jesuita anónimo, descubierto por el padre Vargas Ugarte, dijo que ese comercio era incipiente y casi de puro trueque ("vender lo que les sobre para comprar lo que les falta").

4. Más graves y peligrosos que el comercio de los jesuitas fueron los métodos empleados por otros Religiosos y seculares que incurrieron hasta en delitos contra las leyes civiles. Es el caso de la usura que hemos visto condenar por Ladrón de Guevara y el Prontuario de Larraga y por la mayoría de los escritores del siglo XVIII. Los hechos constan en una averiguación judicial de 1748 ordenada por el obispo Juan Bravo de Rivero y aunque se restringen a la sola provincia de Moquegua y valles próximos, pueden representar un fenómeno más generalizado, como lo señalan algunas frases del propio obispo ⁷⁹. De "ese abominable y extendido pecado" aparecieron culpables, entre otros, Fray Juan José de

Priego, Prior del Convento de Predicadores y el licenciado José Urbano Velásquez, cura de Ilo. Ambos en complicidad con el alguacil y el corregidor de la villa, con los mercaderes y algunos vecinos notables, habían organizado una verdadera red de préstamos entre los productores de vino, al punto que uno de los declarantes, Ignacio Díaz, dijo al pesquisidor que todos los pequeños productores de Moquegua se hallaban endeudados. Priego, Velásquez y sus colaboradores disimulaban sus manejos bajo de la forma de venta a crédito o plazo, de prendas e hipotecas en garantía de un pago sobre las cosechas futuras. Bajo esos nombres o el de habilitación y casi compañía, se convertían en intermediarios forzosos para el mercado y obligaban a que el deudor les entregase los frutos y vino a un precio inferior al del mercado, guardándose la diferencia como interés del préstamo. Si el agricultor se negaba a este arreglo, no podía encontrar capitales en toda la región, si ya había contraído una deuda, debía saldarla en efectivo o reconocer una nueva y mayor cantidad para el pago futuro, dentro de las mismas condiciones.

No sabemos si Priego y Velásquez fueron castigados por el Obispo de Arequipa. Como en el caso de los jesuitas, de Toribio Rodríguez de Mendoza o de Cayetano León, la Iglesia parece haber sido impotente durante todo el siglo XVIII para controlar las actividades económicas del sacerdote; como tampoco pudo guiar las del laico. En uno y otro terreno las normas religiosas fueron reemplazadas por las profanas, en un proceso paralelo al de la filosofía y las ciencias y que anunciaba bien la creciente secularización de la sociedad civil peruana durante los siglos XIX y XX. Los esquemas e ideales de vida del catolicismo resultaron cada vez más estrechos para el hombre moderno y la Iglesia no pudo ni quiso adaptarse todavía más a exigencias que ni siquiera guardaban una apariencia de semejanza con el espíritu cristiano.

[Un testimonio más de la actitud del clero virreinal frente a la actividad económica se ha de encontrar en la "*Cartilla Aritmética, Manual de Mercaderes y Enchiridion Enclesiástico*", escrito en 1763 por Miguel de Rada, cura de Amabana (sic; ¿Charcas?). El manuscrito de 307 fojas pertenece a los antiguos fondos de la Biblioteca de Lima; del autor no conozco sino su lugar de nacimiento, el pueblo de Sorata⁸⁰.

La obra estaba dividida en tres partes indicadas por su largo título. En realidad ninguna de ellas es original; el propio Rada ha confesado que su labor se había limitado a compendiar y extraer

pasajes encontrados en numerosas lecturas. "Yo sólo e hecho el papel de la... (quemado) aveja de andar de rama en rama y de flor en... (quemado) ojeando libros... para sacar gustoso panal de su aprovechamiento". Con todo, es el único ejemplar de su clase conocido hasta hoy pues la "Instrucción que se deve observar para el establecimiento y arreglo de cualquier giro de comercio", manuscrito de la misma Biblioteca de Lima, no pasa de 16 fojas en su mayor parte dedicadas a las reglas de contabilidad⁸¹.

Rada, como Olavarría, como Larriva, como el Mercurio Peruano, como el Investigador, consideraba el comercio como una práctica a la vez que una ciencia, que no podía ser confiada a la improvisación. De la misma suerte que el gramático o el abogado, los comerciantes debían conocer familiarmente ("tener en la uña") todas las reglas de su oficio y sujetar sus negocios a procedimientos racionales. El pretendía resumir en su obra todo lo que fuera necesaria para esos fines. Definiciones de los números, operaciones ejemplares, tablas de comparación entre monedas diversas, reglas para sumar progresiones y calcular la regla de tres, instituciones jurídicas, leyes, consejos religiosos, cuadros y tablas mágicos y salmos bíblicos... todo lo que al entender de Rada convenía de cerca o de lejos a las negociaciones aparecía en su libro.

En la primera parte ensayó, según sus palabras, de encontrar en las verdades eternas de los números un auxiliar lucrativo y cotidiano. Comenzó con una disertación sobre el valor y origen de las monedas, indicando su conversión a las españolas y el modo de sumarlas. Después, con el mismo criterio utilitario, enseñaba la abreviación de los nominadores, las calidades de la vara, las pesas de balanza, las medidas en uso para líquidos y sólidos. Cada uno de esos párrafos estaba acompañado de gráficos o de ejemplos ilustrativos para mejor comprensión de sus probables lectores. Rada parecía convencido que en Charcas o en el Bajo Perú, para cuyos habitantes escribía, los mercaderes manejaban deficientemente esas nociones. Un examen más atento podría hallar en muchas páginas de esta Primera Parte indicios valiosísimos sobre el desarrollo del comercio sudamericano de esa época. Es indudable que los capítulos, apartes, listas de géneros, que el autor ha incluido correspondían a una necesidad del momento. Los géneros que mencionaba por ejemplo, exóticos hoy día, fueron entonces conocidos y usados entre nosotros. Las navajas barcelonesas, el bombacé inglés, la yerba del Paraguay, el Milo cuzqueño, los hilos ricos de Flandes, el menjuí, las estameñas, las topilas de Cambray, la bengala y el lienzo de Bizco, entre docenas de nombres, son los mismos que figuran en los inventarios de la época y años más tarde (1824-1836) en los informes consulares franceses del Quai d'Orsay.

De mayor importancia es la Segunda Parte o Manual de Mercaderes, cuyo nombre serviría para designar a toda la obra. Rada

expuso en esas páginas las reglas para vender y comprar el oro y la plata y dedicó varios capítulos a las diversas instituciones y giros de negocios. Los capítulos sobre la Bula de Cruzados, el Señoreaje, Diezmo, etc... son en realidad pequeñas monografías que como el inédito Gazophilacio del arequipeño Feijóo, nos proporcionan una imagen aproximativa, aunque sumaria, de la economía virreinal. De todas esas disgresiones retengo las más significativas de la preocupación comercial de este hombre de Iglesia. Por ellas nos informamos que ya entonces, a mediados del XVIII, eran posibles y autorizadas diversas formas de asociación o compañía mercantil, como las compañías-simples y mixtas-absolutas y condicionales, intrínsecas o extrínsecas, que Rada como buen alumno de Seminario estudió y describió con la morosidad de un escolástico.

Las opiniones de Rada sobre otros aspectos de la vida económica confirman las conclusiones del capítulo precedente acerca de los sacerdotes y el comercio. A semejanza de Rodríguez de Mendoza o todavía peor, a semejanza de los Usureros de Moquegua, Rada tampoco concedía mucha importancia a las prohibiciones evangélicas. Es cierto que en algún momento al hablar del "cambio seco" lo definió con muy débil reprobación como usura paliada; pero en general fué indulgente frente a todas las formas de lucro y de beneficio. En su capítulo dedicado al "rédito del rédito" reconocía que esa era práctica condenada por la Iglesia y por las Leyes, pero desarrollaba a renglón seguido minuciosamente las reglas que le concernían, bajo el pretexto de otras aplicaciones.

No todo en Rada fué "laico" y "moderno"; de ahí precisamente el valor de su testimonio de transición. Si, durante años se había "quemado las pestañas" para ofrecer a la gente del mundo un catecismo laico de mercaderes, Rada no olvidó los eternos principios religiosos: la finitud del hombre, el riesgo de la muerte, la pérdida del alma. Todos esos motivos se mezclaron con los anteriores y surgieron en su obra sometidos a la idea obsesiva del Tiempo, el gran personaje de la última parte, el Enchiridión, el verdadero tema oculto presentado a manera de epílogo de todas sus disquisiciones sobre el empleo y manejo de las riquezas temporales. Aquí sus guías no fueron ya los prosaicos textos que había resumido en las primeras páginas. Las calendas, el número áureo, los números naturales, las ruedas móviles y las ruedas perpetuas dominicales, la colección gregoriana, manos cronológicas, el cómputo y correspondencias del tiempo secular y de los tiempos religiosos, se suceden unos tras otros en el vértigo de una narración acumulativa. Al margen, versos alusivos sentencian la caducidad de esas mismas cosas terrestres para cuya adquisición había sido escrito el libro] ⁸².

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

(1) Véase: 1) Basadre, Jorge "Historia de la idea de Patria en la Emancipación del Perú" Mercurio Peruano, n. 330, 1954; 2) Pacheco, César "La emancipación del Perú y la revolución burguesa del siglo XVIII". Idem, n. 332, 1954; 3) Gil Munilla "Teoría de la Emancipación" Estudios Americanos n. 7, 1950. Bibliografía complementaria en el mencionado artículo de Pacheco. Pacheco traza la historia de las diversas interpretaciones del fenómeno de la Independencia; desde la prolongación de la leyenda negra (la administración española como causa principal de la rebeldía) hasta las tesis liberales (influencia ideológica de Francia) y las recientes hipótesis de Giménez Fernández (la supervivencia de doctrinas tradicionales "populistas") o las de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla para la que la independencia fue hasta cierto punto una sublevación burguesa. Por su parte Pacheco prefiere con José María Jover hablar no de "clase social" sino de grupo caracterizado por una misma circunstancia económica y por peculiaridades ideológicas y afectivas; sin definir previamente lo que él entiende por clase social. Señala asimismo que los protagonistas del separatismo americano fueron de extracción social muy diversa y que no fue una sola la ideología o doctrina que seguían.

Una interpretación similar, en sus líneas esenciales, en el trabajo de Basadre.

En cuanto a Gil Munilla, después de estudiar las opiniones de Rodríguez Casado, Patricio Peñalver, Poras Muñoz y otros; se inclina por las hipótesis de Suárez Verdaguer: la desmembración del imperio español fue el aspecto parcial de un fenómeno más amplio, la ya tantas veces citada sublevación de la burguesía.

(2) Se habrá de evitar entonces, como lo evitamos también en este ensayo toda toma previa de posición sobre la influencia de la doctrina católica en la génesis del capitalismo. Una historia de este problema en Fanfani, Amitore "Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo". Madrid 1953.

(3) La pérdida o clausura de muchos archivos eclesiásticos peruanos me ha impedido consultar los textos de la predicación diaria que enriquecería la imagen de la doctrina social católica, estudiada aquí sobre todos a través de los sermones excepcionales, con pretensiones literarias, escritos para las grandes ocasiones.

(4) Cf. mi estudio "El Clero y el conservadorismo peruano del siglo XIX"; en prensa.

(5) Cf. Le Bras, Gabriel "Pour une Sociologie Historique du Catholicisme en France". Cahiers Internationaux de Sociologie vol. XVI. 1954.

(6) Cf. P. Macera "Religión y pensamiento moderno en el Perú del siglo XVIII".

(7) Distinción tomada textualmente de Bastide, Roger "Messianisme et développement économique et social". Cahiers Internationaux de Sociologie vol. XXXI, 1961.

(8) Cf. más adelante, por ejemplo, los pasajes de la pastoral de Echague escrita en 1825.

(9) Véase "Exposición sobre los inconvenientes que se derivan del decreto expedido por las Cortes de Cádiz para la industrialización de la caña de azúcar", Lima 1811, Biblioteca Nacional del Perú; secc. mss. D1166. La Iglesia peruana, durante el arzobispado de Gonzales de la Reguera, había favorecido a los cultivadores de viñas en su disputa con los hacendados de la caña de azúcar. Atendiendo no sólo a las disposiciones del Estado español (reales cédulas de 1693, 1714; bandos de Escobedo y Avilés; sentencia judicial de la Real Audiencia de 1766) y de

algunas instituciones laicas (El Protomedicato), sino, principalmente, para impedir la ruina y pobreza de todos aquellos que de una u otra forma dependían del producto de las viñas. En sólo Arequipa, como indicaba Fermín de Bernal en el informe citado, se calculaba en cerca de 100 mil los que serían perjudicados si se concedía permiso para la elaboración del aguardiente de caña. La elaboración, por otra parte, había comenzado desde hacía mucho tiempo, según el mismo texto, gracias a los alambiques privados y clandestinos. Las decisiones de Gonzales de la Reguera recogían otras anteriores del episcopado peruano.

(10) Ladrón de Guevara, Diego; Virrey del Perú. "Carta Pastoral..." Madrid 1712. La primera impresión de esta Carta fue de 1695, siendo Ladrón de Guevara Obispo de Panamá. Si su autor creyó oportuno reimprimirla, después de haber sido Obispo de Huamanga y de Quito y mientras desempeñaba el cargo de Virrey del Perú, fue sin duda porque sus advertencias las consideraba válidas y extensivas a gran parte de las colonias españolas que conocía por propia experiencia.

Sobre Ladrón de Guevara véase: 1) Peralta, Pedro de "Imagen Política de Gobierno del Excmo. ... D D Diego Ladrón de Guevara..." Lima 1711; 2) Salazar, Tomás de "Respuesta por el Excmo. ... D D Diego Ladrón de Guevara... a los cargos de residencia..." Lima 1718.

(11) Cf. más adelante ps. 18 y ss.

(12) P. Macera, estudio sobre "La Vida sexual en el Perú durante el siglo XVIII Lima, 1959 (Archivos de la Facultad de Letras de San Marcos).

(13) Cf. Mendiburu, Manuel de "Apuntes históricos", Lima, 1902 ps. 42 y ss. En 1613 según las sinodales del arzobispo Lobo Guerrero había en el Perú 48 días de fiesta y de feriado, sin contar los domingos ni los días dedicados a recibimientos, natalicios reales, honras fúnebres, etc. ... Algunos de esos días eran feriados para todas las clases y castas; otros exclusivos de los españoles. La Sinodales de 1640 mantuvieron todas esas festividades. En el siglo XVIII fueron suprimidas algunas y agregadas otras de acuerdo con los cómputos de Mendiburu. Sin embargo, buena parte de esas festividades (que llegaron a 71) eran consideradas como "medias fiestas" en que era lícito el trabajo. El Estado español y la Iglesia trataron de remediar los abusos y los perjuicios económicos que suponía este exceso de días sin labor (Fernando VI el Papa Benedicto XIV). En coincidencia con ellos el arzobispo de Lima, Berroeta, publicó un Edicto (2 de noviembre 1751) ordenando que con excepción de las festividades expresamente establecidas por el Papa, en todas las demás "sólo se deberá oír misa, pero se podrá trabajar y ejercitar con cualesquiera obras serviles sin ningún escrúpulo de conciencia". Estas medidas y otras reseñadas por Mendiburu demuestran que la Iglesia intentó conciliar las exigencias religiosas y las costumbres tradicionales con las exigencias económicas.

(14) Ver nota (26).

(15) Es el caso de José Pezet ("Salud Pública" En "El Verdadero Peruano" Lima, 1812) quien plagió a Cantillón (Ensayo sobre la Naturaleza del comercio en general"; cito la edición mexicana, FCE 1950) casi al pie de la letra, pero omitiendo las acusaciones de Cantillón contra el catolicismo. Sin embargo todos los argumentos y ejemplos de Pezet-Cantillón suponían esas acusaciones.

(16) Echnague, Francisco Javier "Carta Pastoral..." Lima, 1825.

(17) Sánchez Rangel, Hipólito "Fragmentos de una Pastoral escrita en Maynas en la fuga de su primer Obispo" Madrid 1825. Estos fragmentos fueron enviados a Lima para su publicación e interceptados por los "insurgentes". Probablemente redactadas en 1821. Suerte parecida tuvieron otras dos pastorales de Sánchez Rangel, fechadas en 1808 y 1820, pues San Martín ordenó recoger la edición confiscando cerca de 600 volúmenes. Véase del mismo prelado "Pastoral Religiosa, Po-

lítico Geográfico" Lugo 1827. En algunos pasajes de sus Fragmentos Sánchez Rangel puso en claro su posición frente a las jerarquías sociales:

"Tienen número las muertes impensadas al acrecentar vuestras chácaras y trapiches por vuestras embriagueces y pependencias. ¿O es posible calcular y detener entre muertes de sorpresa en el empeño temerario de haceros cavalleros y comerciantes a costas de otros, por vanidad y por llevar una vida blanda y holgazana que no corresponde a vuestra humilde esfera, abusando torpemente de los fondos agenos y de la confianza de vuestros amigos, esponiéndooos, y esponiéndolos a ellos?..." "Que no queráis por el mismo (medio: el comercio) y a pura fuerza ser en el mundo más que aquello que quiere Dios que seais naturalmente, conforme a vuestro nacimiento y proporciones. Como si Dios, siéndole vosotros fieles, aunque no lo seais, para ver si lo sois, no tuviera cuidado de daros lo conveniente para vuestra salvación y sustento, cuando el Señor da de comer a las aves del cielo, viste los lirios del campo, sin que aquellos ni éstos trabajen ni hilen".

(18) Idem anterior.

(19) Soto Francisco del "Reflexiones Crítico Apologéticas. "T. I. Lisboa 1751: "El mundo político es, como el natural, un armónico instrumento compuesto por varias voces, cuya sonora desigualdad coordina la sabiduría infinita, con aquella acordé consonancia que corresponde a los altos, inescrutables fines de la Divina Providencia. Tan ageno de razón es conceptuar en este maravilloso instrumento una igualdad perfecta de fortunas, como pretender una variedad armoniosa en la perfecta unisonidad de los cuerpos".

(20) José de Santiago Concha "Cartel del Certamen del Nuevo Héroe de la Fama..." Lima 1762. ps. 16 y ss. Una variación (La Ciudad y el Cuerpo Humano) en Francisco Ruiz Cano "Júbilos de Lima..." Lima 1755; otra en Baquijano (El Comercio y las Venas) "Disertación histórica y política sobre el comercio del Perú" Mercurio Peruano tomo I, f. 209 y ss. Lima, 1791. En su ataque a Hobbes pronunciado en las Cortes de Cádiz Morales Duárez no atacó estas comparaciones entre el cuerpo humano y el organismo político, sino lo que él consideraba mecanicismo ateo e inmoral del Leviathan. Anotemos de paso que Hobbes fue casi desconocido en el Perú como que fuera de la primera edición, en inglés del Leviathan (1651) y de la latina de 1682, las de 1678 y 1794 fueron publicadas en holandés y alemán, idiomas del todo desconocidos entre nosotros.

(21) Como lo prueban sus proyectos pedagógicos. Cf. P. Macera "La enseñanza en el Perú del siglo XVIII" Lima 1959 (Archivos de la Facultad de Letras de San Marcos).

(22) Baquijano y Carrillo, José "Elogio del excelentísimo Señor Don Agustín de Jáuregui..." (Lima 1781) en el Boletín del Museo Bolivariano, año I, 1929 n. 12, p. 505.

(23) El Investigador, Lima 1814 n. 25.

(24) Cf. P. Macera "Religión y pensamiento moderno. II".

(25) Argote, Romón de En "Lágrimas de Lima en las exequias... de D D Pedro Antonio Berroeta..." Lima 1776.

(26) "Traducción mandada hacer por Diego Ladrón de Guevara del discurso en francés sobre la limosna publicado en el tomo 2 de los discursos sobre la piedad". Lima 1745. Ladrón de Guevara, laico, presentó varios memoriales y solicitudes a la Iglesia y al Estado, a fin de obtener ayuda para la construcción de un hospicio de pobres. El Virrey Amat por orden y bando del 20 de Junio de 1765 hizo conocer que la metrópoli aprobaba esos proyectos (Biblioteca Nacional de Lima; secc. mss. C3955).

(27) Idem anterior.

(28) Thimeo (Gonzales Laguna) Proyecto económico sobre la internación y población de los Andes... Por D. Juan de Bezares" Mercurio Peruano t. L. f. 290, 1792.

(29) Idem anterior.

(30) Liñán y Cisneros Melchor de "Carta Pastoral de Exortación..." Lima 1695. Véase también su "Carta Pastoral que escribe... a los Dueños de Chácaras, Panaderías, Obrajes y Tenerías..." Lima 1697.

(31) Berroeta, Pedro Antonio "Carta Pastoral... con ocasión de las noticias que se han participado en España..." Lima 1756.

(32) Idem 30. Confrontar con los testimonios de Manuel Antonio de Urismendi (1812), cura de los Atabilos Bajos y de Canta, en las sierras del Lima; y los de los redactores de El Investigador (1814). **Urismendi**, Manuel Antonio de "Sermón Panegirico que en honor y celebridad de la Gloriosa Virgen Santa Rosa de Santa María... dixo..." Lima 1812: "Ya el hombre actual siente sometido su espíritu a la rebelión de la carne... Nada le parece más insoportable que el yugo del Señor... ¿A qué fin aterrorizarme con los horrores de la penitencia cuando hay delicias en el mundo? ¿A qué entregarme al ayuno y la oración, quando hay negocios de más importe sobre que discurrir, empresas y proyectos que efectuar? ¿Porqué he de ser en la soledad y el retiro un miembro inútil en la sociedad?" **El Investigador**. ("Artículo Comunicado" por el Verdadero cristiano; n. 44 133 de febrero de 1814): "Lo que antes era verdad, hoy es falsedad y engaño: si antes se conocía que nuestra alma era inmortal, hoy se quiere hacer creer su mortalidad: los que se amaban como hermanos hoy se miran de enemigos: y en fin se trata de atesorar sea del modo que fuese, sin atender a las circunstancias de una vida pasajera que no presenta mas que jardines aparentes y una borachera ansiosa del tesoro como si éste fuese con nuestro cuerpo y alma a toda una eternidad. Aquí pues, es preciso preguntar ¿cómo habrá sido lo ganado del tesoro y en qué términos su adquisición?"

(33) Pezet ob. cit.

(34) A pesar de sus inexactitudes, no son erróneas en lo esencial las versiones escolares que hablan del "contrato de Panamá" y que oponen y reúnen las figuras del soldado Pizarro y del mercader Almagro.

(35) Anónimo (El Judío Portugués) "Descripción del Virreinato del Perú "Crónica métrica de comienzo del siglo XVII Rosario 1958. Edición de Boleslao Lewin. La primera noticia sobre esta descripción (hoy en la Biblioteca de Paris) fue de José de la Riva Agüero. Raúl Porras parecía haber identificado a su autor pero no comunicó sus descubrimientos. Sus investigaciones en la Sección Protocolos del Archivo Nacional de Lima lo condujeron a reconstruir la descendencia de un Rector de San Marcos a fines del XVI, propietario de una casa o quinta en los alrededores de Lima, una de cuyas hijas casó con el "Judío Portugués". Entre sus libretas de notas entregadas a su discípulo Félix Alvarez Brun debe haber mayores precisiones.

(36) Bravo de Lagunas, José "Voto Consultivo..." Lima 1761. Segunda Edición corregida; Montero, Victorino "Estado Político del Reino del Perú..." Madrid 1747. Copias manuscritas de esta obra en la Biblioteca Nacional biográficas y en poder de Andrés Aramburu Menchaca. Referencias biográficas sobre su autor en mi estudio "Las breas coloniales del siglo XVIII".

(37) Cf. P. Macera "La vida sexual en el Perú del siglo XVIII".

(38) El Conde de Premio Real quien obtuvo en 1807 concesión del Rey para introducir y vender negros en América y para la exportación de mineral a los países neutrales. Archivos del Quai d'Orsay. Fonds Pérou. 1746-1823, Tomo V, fs. 53-78.

(39) Cf. P. Macera "Las breas peruanas de la colonia" Lima-1959 (Archivos de la Facultad de Letras de San Marcos).

(40) Carrió de la Bandera "Descripción del Perú" Lima 1782. Mss. del Archivo de la familia Moreyra.

(41) Avellafuertes, Juan José; Intendente de Tarma Carta a su protector el Marqués de Casa Tremañes, Mayo de 1781. Mss. del Archivo de la familia Moreyra, sin clasificar. "...Digo a todos que el Rey ha declarado por noble la profesión y que si no hubiera sido minero sería un pordiosero y el hombre más abatido y avergonzado que se encontraría entre los de mi clase con lo que conluio este punto".

(42) Ariz, José de "Elogio del Señor Don Ambrosio O'Higgins..." Lima 1800.

(43) Feyjóo, Benito "Valor de la Nobleza e Influxo de la sangre" del Teatro Crítico, T IV Madrid 1730.

(44) Ladrón de Guevara, Diego, vecino de Lima ob. cit.

(45) El franciscano Olavarría decía en su Discursos sobre el Comercio (Semanario Crítico, Lima 1792): "Dios ha querido determinadamente que hubiese trato y contrato entre los hombres"; agregaba que el comercio era, o debía ser, una ciencia y una práctica. Opiniones similares en el "Elogio del Comercio" del clérigo Larriña (El Argos Constitucional, Lima 1812).

(46) Cf. nota 28. En el Archivo de la Buena Muerte de Lima se conservan hasta hoy los diversos expedientes a que dio ocasión el proyecto de Bezares.

(47) Rossi y Rubí, José "Análisis de la humanidad contrahida a la Caridad cristiana y exemplos prácticos de su ejercicio". Mercurio Peruano tomo I, f 13. Como apéndice a la historia de la hermandad y hospital de la Caridad. Según Rossi, cuando el filósofo ayuda a otro hombre lo hace impulsado por el deber y su compasión es efímera; mientras que el cristiano obedece a un mandato divino y en el interior de su acción obra el amor a su prójimo. Rossi que es una de las figuras claves del movimiento ilustrado en el Perú ha desarrollado en otros lugares algunos de los conceptos que vemos aparecer en la ideología económica de la Iglesia. En el tomo II por ejemplo (f. 17. "Descripción histórica y Corográfica de la provincia de Chinchas y Tarija) hablando del honor, el prestigio y los méritos, Rossi indicaba que la pobreza implicaba algo más que una carencia económica; pues una de sus consecuencias era la de disminuir o derogar en el hombre —a juicio de sus semejantes— las virtudes que legítimamente poseía. Al lado, así, de la exaltación eclesiástica de la pobreza y de la aproximación de la imagen del pobre a la del Redentor, coexistía el desprecio laico, el juicio social peyorativo. De ahí que como demuestran otros testimonios, sea necesario no acordar a la predicación religiosa y las ideas e ideales que proponía la Iglesia una vigencia excesiva en el interior de la sociedad civil. Por el contrario, como expondré en otro ocasión, lo característico del siglo XVIII fue el lento desaparecer o la debilidad de los arquetipos cristianos, poco a poco substituídos por una visión utilitaria y racionalista del mundo.

"La pobreza en las cosas humanas hace el mismo efecto que las lentes inversas en los tubos ópticos: empequeñece los objetos y los confunde. A estas calidades que en cierto modo le son inherentes, la opinión tirana de los conceptos ha añadido otras más sensibles. El hombre pobre es necesariamente obscuro, incivil, abatido, defectuoso y por colmo de infelicidad se vuelve ridículo. No le basta el ser virtuoso para merecer el aprecio de sus semejantes, es menester que sea un monstruo o que haga milagros".

Una posición semejante a la de Rossi y a la que se expone en el texto puede encontrarse también en otro redactor del Mercurio Peruano, Meligario. Cf. "Disertación histórica ética sobre el Real Hospicio General de pobres..." MP tomo IV, f. 124. El autor seguía a Thiers y a Feyjóo y consideraba que la caridad era una virtud necesaria y justi-

ficable —como la pobreza— dentro de la organización jerárquica y divina del universo. La desigualdad social era pues legítima, más los privilegiados tenían, por encima de todos, el privilegio de su responsabilidad; eran como imágenes o sombras de Dios en la tierra. El rico era el intermediario entre la Providencia y el pobre. Sin embargo, con la prodigalidad el cristiano caritativo no debía ser confundido con el pródigo ni proteger la pereza o ahuyentar a los hombres del trabajo.

(48) En la "Fúnebre Pompa, Magníficas Exequias... a la justa Memoria del Illmo. Señor D. Juan de Castañeda..." Lima 1756.

(49) Sánchez, Juan. Sermón San Lázaro. La limosna para Sánchez era el beneficio para el rico, pues si mediante ella el pobre recibía habitación, en cambio el rico obtenía palacios más durables en la eternidad: "Vierais en fin a la Limosna artifice aun mismo tiempo de dos palacios: vierais la emplear de suerte los primores de su arte que quando parece no traza más que un Edificio, son dos los que idea; quando parece que sólo cuyda de darle habitación al pobre, le labra también palacios al rico; porque haciendo que ambos se den la mano para su provecho, de tal modo mueve al Rico a que levante al Pobre Hospitales en la tierra, que se sirve también del Pobre para que fabrique al Rico Palacios en la Gloria".

(50) Bermúdez, José Manuel "Oración fúnebre del... señor... Don Juan Domingo Gonzales de la Reguera..." Lima 1805.

(51) Marimón, Juan de "Oración Fúnebre... del hermano Fray Francisco Verástegui" Lima 1767.

(52) Del Corro, Diego; Arzobispo de Lima "Sermones..." Lima 1759.

(53) Idem nota anterior.

(54) "Traducción mandada hacer por Diego Ladrón de Guevara del discurso en francés sobre la limosna publicado en el tomo 2 de los discursos sobre la piedad" Lima 1745, tomo 109 de la Colección Zegarra: "Por un desorden perjudicial, el comerciante, el villano y el más vil, tiene la misma grandeza y magnificencia que el más noble y el más grande de un estado, persuadido que con la fortuna entra en una familia la nobleza y la grandeza".

(55) "Traducción de tres capítulos de la obra moral que escribió en italiano el rudísimo Luis Antonio Muratori" con el título de la caridad cristiana en quanto es amor del prójimo". Manuscrito sin fecha en la Biblioteca de la Universidad de San Marcos (sin catalogación) Muratori recomendaba ardientemente la ayuda al pobre pero sin excesos, disciplinándola. Las reglas principales que señalaba eran: 1) no permitir que aumentase el número de pobres; 2) no proteger al ocioso; 3) preferir en la limosna a los hombres de la propia nación y dentro de ellos a los más pobres. Señalaba también los peligros sociales de la mendicidad, causa primera, a su entender, de la delincuencia.

(56) Idem nota 54. Ideas similares en Bravo de Lagunas, José "Discurso Histórico Jurídico del origen, fundación, reedificación, derechos y exenciones del Hospital de San Lázaro en Lima...", Lima 1751.

(57) Ladrón de Guevara, Diego, vecino de Lima, op. cit.

(58) Unanue, Hipólito. "El clima de Lima", Lima 1805.

(59) Sobre la extensión de la mendicidad en el Perú no existen hasta hoy documentos ni estudios publicados. Podemos en cierta medida conocerla en un lugar concreto del Perú (Huamanga 1792) por un grupo de documentos (22 peticiones de mendigantes) que pertenecen a la colección particular del canónigo ayacuchano Ernesto Navarro del Aguila. Me limito a extractarlas, sin mayores comentarios. Como podrá observarse, la pobreza y la limosna alcanzaban a grupos de muy diverso origen pues se verá desfilar en las peticiones españoles, mestizos, nobles y villanos:

Algunos como el español José Escandón pedían además de una corta limosna siquiera un empleo en el Palacio Episcopal "de escaleras

abajo". Otra peticionaria dice estar ciega "sin tener a quien bolber los ojos para ber de mantenerme ya abanzada de edad y no tener un trage como cubrir mi desnudez aun para la frecuencia de los santos sacramentos". (Margarita Pacheco). Francisca Villaverde, viuda, pedía limosna para mantener la virtud de sus tres hijas doncellas pues sólo se mantenía con "el limitado uso del Ilado que se acostumbra en el país" y que muy pocos compraban. Juana Machado, con una sintaxis mestiza de español y quechua pide sostenimiento pues se halla "mitida en un rincón sen padre ni madre" cuidando a una hermana muda. Una "humilde obeja", Jacinta Porras, viuda con crecida familia, en los mismos términos. José Gregorio Paredes, con tres hijas, decía haber buscado trabajo sin conseguirlo y que sus hijas padecían miserias "a causa de las pocas o ningunas medras que les ministran sus trabajos". Cinco hermanas huérfanas y doncellas, con la madre ciega, apellidadas Ascorga, no tenían con qué vivir desde la muerte de su padre que las había mantenido recluidas en el monasterio de Santa Clara. Vivían de amparo en casa de su hermano y estaban en la miseria pues habían muerto también sus tías, monjas de velo negro en los monasterios de Huamanga. Doña Fulgencia Gutiérrez de Quintanilla, de antiguas y nobles famalias, pedía una limosna "correspondiente a mi calidad y estado" y hacía ver que "aunque sufro estas estreheces (Hablo con ingenuidad y veneración) me mantengo (gracias al Señor) sin lección en la integridad como es público y notorio en esta ciudad". Tomasa Ventura López Palomino "viuda de una de los principales vecinos" por iguales motivos demandaba ayuda. También Micaela Infanzón mujer del que fue Francisco de Barco "pues la suerte me ha conducido al mayor abatimiento e inopia después de tanta abundancia". La "humilde povre". Martina Salcedo hacía valer su petición porque "a pesar de mis indigencias y calamidades he procurado guardar mi virginal sin desviarme en cosa alguna". María Ambrosia Espinoza, vieja y enferma, pedía limosna "por los pocos días que que quedan". Por excepción hay esta vez un proveído inmediato en el oficio "Podrá atenderse". Manuela Basavilvao declaraba que vivía miserablemente con un "hilado corto" y que iba quedándose ciega "por lo que me veo precisado a mendigar por puertas". Una forastera, la viuda Felipa Randuli, enferma, rogaba "una corta limosna para que ya pueda pasar la Vida mientras los pocos días que me quedan... pues de lo contrario pereceré de hambre y mas en este lugar que todo es tan escaso aun para los mesmos del lugar como habrá quedado bien impuesto". Micaela Riva, de edad avanzada, quería limosna para sus hijas a fin de que "no se expongan con la necesidad a perder y marchitar la hermosa flor de su Virginidad". Cathalina Ponce de León no tenía "ni desensia alguna con que salir a misa", alimentaba a su abuela y vivía "retirada del bullicio del Mundo... y de su peligrosa tentación que persuaden a una Vida desarreglada". Leonardo Villaberde, español ciego de ochenta años, que no podía caminar. Una madre Isidora Soto solicitaba la limosna para que su hijo fuera recibido de Colegial en el Seminario de Huamanga. María Inés Pando, de estado honesto que junto con sus hermanas sostenía a su madre "con el corto producto que reportan las labores de sus manos". Y otros...

(60) Idem nota 57.

(61) Carrió de la Bandera, Alonso ob. cit.

(62) Borda y Orozco, José Antonio "Relación de las Reales Exequias... de la Reyna Madre... Isabel Fernesio..." Lima 1768; Baquíjano y Carrillo, José. "Disertación histórica y política sobre el Comercio del Perú" Mercurio Peruano (1791-1794); Feyjóo de Sosa, Miguel "Expediente promovido por el Director y Comisionado de la Rta de Tavecacos..." Lima 1791 Mss. Archivo Nacional del Perú; Breas, sin clasificar.

(63) Le Bras, Gabriel. Artículo "Usure". En el "Dictionnaire de Théologie Catholique..." Tomo XV París 1935-1951.

(64) Ver nota (10).

(65) Larraga, Francisco "Prontuario de Theología Moral", Lima 1720.

(66) 'Defensa de D. José Antonio Polo y Caso, escrita... por el D D Justo Figuerola en la causa que por apelación pende en esta Curia...', Lima 1813; ejemplar del Cabildo de Huamanga.

(67) Francisco de la Fuente "De lo bueno lo mejor, Gobierno espiritual y político...", Lima 1693.

(68) Citado en El Mercurio Peruano, Lima 1792, Tomo I. f 102. Entre otros testimonios y para lo que concierne a España. Cf. "Representación del Real Colegio de Boticarios de la Villa de Madrid" s.l.n.f., aunque impreso del siglo XVIII. Biblioteca de la Universidad de San Marcos; sección de impresos raros. Según este informe había, sólo en Madrid, (¿hacia qué fecha?) siete boticas abiertas por religiosos de comunidades que competían con las de los laicos. Ese negocio, como cualquier otro, decía el Real Colegio Madrileño es incompatible con el estado eclesiástico. "Estando dividida la República Christiana en dos estados y siendo el Religioso y Eclesiástico, por su elevada perfección, dedicado solamente a la Oración, Oficio Divino, Exercicios espirituales y cultivo del Alma, debe estar enteramente apartado de todo estrépito, oficio y cuydado temporal". "Y si a los que sirven en la Milicia Temporal les prohíbe justamente la negociación y el comercio, porque no se distraigan de la vigilancia, cuidado y obligaciones de su cargo; con cuanta mayor razón, y causa se les debe prohibir a los Soldados de Cristo que se ocupen y embaracen en los negocios y ejercicios profanos".

Las Comunidades religiosas, agregaba el impreso, que se dedicaban a estas actividades económicas perdían el carácter de su instituto y podían ser comparadas a una Compañía Comercial. No faltaban entonces autores que, como se verá páginas adelante (Pastoral Ladrón de Guevara, 1712) sostenían que el negocio era permitido si se trataba de vender cosas simples y no transformadas por la industria o el artificio humano. Los Boticarios madrileños negaban la probabilidad siquiera extrínseca y levisima de esta doctrina.

(69) Salinas y Córdova, Fray Buenaventura "Memorial presentado al Rey Nuestro Señor...", Madrid, sin fecha; probablemente de 1645.

(70) Virrey Ladrón de Guevara Op. Cit. Sobre las actividades económicas del clero colonial véanse las disposiciones del VI Concilio Limense (1772-73). En particular la Acción III, Libro III, Título I "De Vita et honestate clericorum"; caps. 13 a 16. Vargas Ugarte Rube "Concilios Limenses" Tomo II (Textos) Lima 1952.

(71) En el caso de la medicina, por razones públicas y no de provecho personal. Años más tarde, el padre Gonzales Laguna ("El Zelo sacerdotal para con los niños no nacidos...", Lima 1781) opinaba que los sacerdotes se hallaban autorizados para practicar la operación cesárea en caso de que no hubiera otro que mejor pudiera hacerla. Seguía en esto Gonzales Laguna, la obra del canónigo Gongamilla (Embriología Sacra) elogiada por Carlos III y la Teología Médica Moral del cistercense Alfonso José Rodríguez. Para prevenir todos los escrúpulos, Gonzales Laguna decía que al practicar esa operación los sacerdotes no pecaban contra la castidad porque "Entrando el cuchillo se equivoca de inmediato el cuerpo con el de un puerco taraceado". Anotemos que paradójicamente para despertar "el zelo sacerdotal para con los niños no nacidos" Gonzales Laguna seguía a San Pablo (los niños son vasos de ira y contumelia antes del bautismo), negaba la existencia del Limbo y hasta parec, en sus teorías sobre la Gracia, haber utilizado sin citar la obra de Jansenius.

(72) Pérez Calama, miembro de la Sociedad de Amantes del País, fomentó en su diócesis de Quito los proyectos económicos para la construcción de barcos, la explotación del añil, la grana y la cochinilla, etc.... Mercurio Peruano, Lima 1793, tomo IV, f. 68. Sobre Gonzales Laguna

y su intervención en los proyectos colonizadores de Bezares véase nota (28).

(73) "Arbitrios propuestos acerca de la construcción de máquinas..." 1786. Archivo Nacional del Perú, sección Minas, sin clasificar (referente al cura García). "Expediente n. 18 relativo al nuevo orden de beneficiar metales de Plata..." 1793. Biblioteca Nacional de Lima, Sección manuscritos C1099 (referente al cura Aguilar). Aguilar había propuesto su método en 1764, pero en 1777 lo presentó como suyo en Méjico Don José Cornejo Prieto. A su Nuevo Orden, que contemplaba entre otros puntos el reemplazo de los indios por los caballos para la trituración de metales, Aguilar agregó una Cartila Instructiva. Sobre los arbitristas del siglo XVIII existe un informe inédito de Don Cosme Bueno en la Biblioteca de Rouen (Colección Coquebert de Montbert) que publicaré próximamente.

(74) "Petición de doña Juana de Escobar a fin de que se prohíba al presbítero Cayetano de León la elaboración de pergaminos", Lima 1754, Biblioteca Nacional de Lima, sección manuscritos C2317. De gran importancia para conocer el desenvolvimiento de la industria en Lima, pues indica cuales eran los "barrios industriales" de la época. Una queja similar a la de Juana Escobar fue presentada a fines del siglo por la Perricholi contra el barón de Nordenchlift.

(75) 1786. "Petición presentada por el P. Vicente de Amil y Feyjóo...", Biblioteca Nacional de Lima; sección manuscritos C473; 1806, "Expediente iniciado por los padres de los niños de la Escuela de Desamparados...", Biblioteca Nacional de Lima; sección manuscritos D9947. Citado P. Macera en "La enseñanza en el Perú del siglo XVIII" (Archivos de la Facultad de Letras de San Marcos). Sobre Isidro Guidiño véase Mendiburu, Manuel "Diccionario..." Lima 1876, tomo IV.

(76) "Un manuscrito inédito de Toribio Rodríguez de Mendoza". Boletín Bibliográfico de la Universidad de San Marcos, Julio 1946.

(77) "Expediente relativo a la solicitud del Dr. Dn. Joseph Fabián y Dn. Toribio Rodríguez de Mendoza a la Superioridad para que se les de amparo y registro de una veta de azogue..." 1795. Archivo Nacional del Perú: Superior Gobierno, legajo 13.

(78) Amat, Manuel de, Virrey del Perú "Memorias...", Sevilla 1947.

(79) "Usureros de Moquegua..." 1748, Biblioteca Nacional de Lima; sección manuscritos C3957. Del año siguiente en un Real decreto mencionado por Palma en su Catálogo del Salón América, regulando los intereses legítimos y señalando las reglas para reducir los contratos a equidad y justicia.

(80) Biblioteca Nacional de Lima; sección manuscritos B147.

(81) Biblioteca Nacional de Lima; sección manuscrito F454.

(82) Escojo algunos de los versos: "Como el Vaso del Oñero/ Es el Hombre fabricado/ Que en un Triz queda quebrado". "Todos los hombres por tiempo/ Faltarán y acabaremos/ Y en ceniza acabaremos". "Oh qué día será aquel/ En que seremos juzgado/ De todos nuestros pecados". "Piensa tus antiguos días/ Y con dolor de tus daños/ Teme los eternos daños". "Con tiempo haz penitencia/ Pues tienes lugar viviendo/ que no podrás en muriendo" "Tus manos que son tus Obra/ Te darán el premio eterno/ O las penas del Infierno".

Años antes el jesuita Francisco de Enciso en su Sermón "Del Buen Uso del Tiempo" (Lima, 1710) decía: "Sí, Católicos, tan precioso es el tiempo que no se puede comprar el más mínimo espacio de él, ni con todo el oro del mundo, ni con todas las riquezas del mar, ni cuanto tienen todos los Reyes de la Tierra. Es verdad que en algún precio podrían comprarse las Pirámides de Egipto, los Mausoleos de los Césares, los palacios de los Reyes, las Coronas de los Emperadores y también todos todos los Reinos del Mundo; pero de tal modo es precioso el tiempo que a ningún precio se puede comprar un solo momento de él".

Notas y Comentarios

EL IX CONGRESO DE LA FEDERACION INTERNACIONAL DE LENGUAS Y LITERATURAS MODERNAS

Las amplias dependencias de la Universidad de New York albergaron las deliberaciones del IX Congreso de la Federación Internacional de Lenguas y Literaturas Modernas.

No pudo haberse elegido sede más acorde con las inquietudes de los hombres de letras y universitarios distinguidos que en número mayor de 500 han concurrido a este certamen universal.

La parte baja de Manhattan, los alrededores de Washington Square, la tradicional Greenwich Village o simplemente la "Village" de los neoyorquinos bohemios, los artistas, y los estudiantes de ropas i actitudes más o menos existencialistas, han matizado puertas afuera con singular tono festivo, las deliberaciones de severos profesores de literatura venidos de todas partes del globo. Antiguas callejas que acogieron en otros tiempos las angustias creadoras de Poe y Henry James, de Walt Whitman y Mark Twain, de Theodore Dreiser y Eugenio O'Neill, y más recientemente de "la generación perdida" o de los beatniks, así como otras rúas que albergan en las noches una ruidosa multitud que llena cafés, cuevas, teatros de vanguardia, librerías y comercios de antiguallas, ofrecieron singular atractivo a los congresales después de fatigosas reuniones de especialistas. Se agregaba a todo ello la coincidencia, en horas del día, sobre las veredas de más de treinta calles, de la exhibición al aire libre de pinturas figurativas y abstractas, informalistas y "pop-art", que atraían una concurrencia curiosa de turistas, compradores, aficionados o profesionales de la pintura, admiradores de un centenar de pintores malos y buenos.

Puertas adentro, alternaron en las deliberaciones, presididas por James Hester, a su vez Rector de la New York University, por Albert Baugh, Presidente de la Federación de Lenguas y Literaturas Modernas y por Leon Edel, del Comité Organizador del Congreso, im-

portantes ponencias sobre diversos aspectos de la Crítica literaria e Historia literaria actuales y tuvo cumplido desarrollo un "Simposio del Este y Oeste", bajo el auspicio de la Unesco y con intervención de distinguidos delegados de Japón, China, India y Pakistán.

Ofrecía el Congreso singular atracción por la presencia de notables y precaras figuras de la investigación y los estudios literarios.

Estuvieron presentes, entre muchos más, Roger Asselineau (de la Soborna, Francia), Krishna Kripalani (de Shaitya Academy, India), René Wellek (de EE.UU, Universidad de Yale), Ronald Hilton (Stanford), Robert Spiller (Universidad de Pensilvania), Marcel Bataillon (Colegio de Francia), Wladimir Weidle (Bélgica), W. Kellermann (Goettingen, Alemania), Hans Rheinfelder (Munich), Hans Galinsky (Mainz), Raimond Tschumi (Suiza), J. Terlingen (Holanda), y los españoles Pedro Bohigas, J. Valbuena Briones y Antonio Rodríguez Moñino. Destacada actuación cupo a los profesores italianos Mario Praz (Roma) y Vittore Branca (Padua).

Por primera vez el Congreso había escogido su sede en América. Antes, todas las reuniones se habían realizado en Europa (Paris, Budapest, Amsterdam, Lyon, Florencia, Oxford, Heidelberg y Lieja) y en esta primera oportunidad se invitó a investigadores de América Latina, entre ellos al Perú.

Concurrieron así figuras de la investigación literaria latinoamericana como Raimundo Lida, Antonio Alatorre, Ana María Barrenechea y Antonio Castro Leal. Por el Perú concurrió el autor de este informe con su ponencia "La literatura comparada en Hispanoamérica".

Está fuera de lugar hacer detallado recuento de sesiones e incidencias. Señalamos sólo lo esencial. Provocó intenso debate la comunicación de Douglas Bush (Harvard) en donde señala que la ciencia moderna ha desplazado la consideración del arte literario a un grado de inferioridad alarmante, a punto tal que puede aventurarse que podrá venir una oscura era de desmedro para las humanidades. Alguien arguyó que era deber de los estudiosos de la literatura, efectuar todos los esfuerzos para preservar el valor esencial de la literatura, y que el origen del fenómeno anotado se encontraba en la actitud misma de los literatos volcados en tareas ajenas a las inquietudes del hombre de hoy, vivientes en un pasado yerto y ajenos a los problemas vitales de la época. La ciencia en

cambio resulta un campo creador, en donde el mundo moderno encuentra sus raíces vitales, dijo Ronald Hilton. Para el hombre culto, la ciencia juega un papel más notable que la literatura a causa de que pocas obras literarias contienen un mensaje de significación para el hombre de hoy, y en cambio la ciencia invade todas sus inquietudes. Se le rebatió con el argumento de que la excesiva preocupación por los problemas del presente pueden restar el rango y nivel desinteresado de la obra de arte o el valor humanístico de su estudio erudito.

Otro punto de interés constituyó el planteamiento de la interdependencia e intercambio entre la crítica y la historia literaria. La reacción contra la historiografía que significó en lustros pasados el progreso de las técnicas de análisis de textos y de la investigación del estilo, basados en la estricta investigación filológica, poca— por medio de una filología que sea historia y una historiografía literaria, puesta de manifiesto en muchos trabajos del Congreso, lo cual fue acaso su conclusión implícita. "La investigación literaria sólo puede renovarse y justificarse —afirmó Vittore Branca— por medio de una filología que sea historia y a una historia que sea filología". Para revivir históricamente el sentido que entraña un texto literario y entender su mensaje personal y social y la vida espiritual y material de su época, es necesario analizarlo desde un punto de vista que sea a la vez filológico e histórico. Ninguna obra literaria podría ser interpretada solamente teniendo como base su simple texto, sino además requiere el estudio de su contexto subjetivo y social, esto es, de su significación histórica. Y como decía Curtius, maestro de críticos, varias veces citado por otros maestros como Branca, "una buena preparación crítica ha ayudado la visión histórica y a su vez, una buena preparación histórica ha ayudado a la crítica en alcanzar solidez y precisión".

La literatura comparada mereció en su nuevo aspecto de investigación historico-filológica (y superado ya el mero "rebuscamiento de influencias" o el "provincialismo" europeo señalado por Bataillon) consideración muy especial en relación con el fenómeno literario hispanoamericano. Dentro de poco tiempo ha de aparecer, bajo el auspicio de la Universidad de Maryland, una revista dedicada especialmente a investigaciones de este tipo referidas al hemisferio occidental y al mundo ibero-americano. Llega así a su realización un anhelo expuesto por nosotros hace más de 10 años en la Jornadas Hispoamericanas de Salamanca y ahora fructuosamente conseguido.

Estuardo Núñez

LAS ANTIGUAS CULTURAS DEL PERU

Por Emilia Romero de Valle

Los dos países de América que tienen el más interesante pasado precolombino, son sin lugar a duda México y el Perú. En México se han llevado a cabo investigaciones y trabajos muy amplios, lo cual ha permitido desentrañar ya una parte importante de ese pasado brumoso anterior a la llegada del español a las playas americanas. En el Perú, las investigaciones arqueológicas han sido más lentas y más tardías por causas que no viene al caso señalar.

Los dos nombres más importantes, en el campo de la arqueología peruana, son hasta hoy el del alemán Max Uhle, llamado con justicia "padre de la arqueología peruana" y del peruano Julio C. Tello, discípulo de Uhle, autor de una teoría sobre el origen de las culturas peruanas contraria a la de su maestro y formidable investigador de campo, lo que le permitió realizar descubrimientos importantísimos, tanto en la costa como en la sierra peruanas. Pero ninguno de ellos elaboró un manual de consulta, ya que su obra escrita consta sólo de estudios y monografías sobre determinados aspectos de la arqueología peruana.

El francés H. Beuchat publicó hace ya muchos años un "Manual de Arqueología Americana" que durante un tiempo fue de indispensable consulta para conocer algo del pasado arqueológico del Perú, así como lo fue "South American Archaeology" del inglés Thomas Athol Joyce. Pero ambos textos quedaron definitivamente anticuados a la luz de los nuevos descubrimientos realizados en ese enorme cementerio de culturas extintas que es todo el territorio peruano.

El doctor J. Alden Mason, de la Universidad de Pensilvania, publicó en 1957 su importante manual "Las antiguas culturas del Perú" y la versión española, hecha por Margarita Villegas de Robles, ha aparecido en México, editada por el Fondo de Cultura Económica, en 1962. Se apoya en una magnífica bibliografía y consta de 16 capítulos abarcando el estudio hasta la llegada de los españoles.

El doctor Mason presenta un cuadro cronológico de dichas culturas que se inician en una era llamada "incipiente", dividida en los períodos preagrícola y agrícola antiguo, aproximadamente hacia el año 8,000 a. de C.. El horizonte cultural más antiguo conocido hasta hoy, el de Huaca Prieta (2,550 a. 1,250 a. de C.), situado en la costa, corresponde según ese cuadro al llamado agrícola antiguo. Mason enumera las características culturales de ese primitivo y todavía atrasadísimo período, al igual que los de los períodos siguientes hasta llegar a la conquista española en 1532 .

En una era posterior, titulada "de desarrollo" señala la aparición de la cultura Chavín, cuyo centro principal se halla al oriente del Callejón de Huaylas y del que queda hasta hoy un magnífico templo decorado con estelas de piedra y del que el naturalista italiano Antonio Raimondi, rescató en el siglo pasado el monolito que lleva su nombre y se halla actualmente en el Museo de Arqueología de Lima. A este período corres-

ponde también el horizonte "Cupisnique", en la costa norte. Pero se puede señalar aquí una omisión importante. En 1937 el arqueólogo Julio C. Tello, llevó a cabo una expedición arqueológica en el Valle de Casma y muerto él, la Universidad de San Marcos publicó los resultados de dicha expedición con el título de **Arqueología del Valle de Casma** (Lima, 1956, 340 pp.), habiendo ordenado los papeles Toribio Mejía Xesspe, uno de sus discípulos. La desaparición de Tello fue doblemente lamentable para el Perú porque no pudo concluir los estudios emprendidos en aquella zona de enlace entre Chavín, propiamente dicho, y las culturas costeñas influenciadas por dicho centro, sobre todo en Sechín. Mason sólo dice: "Una zona arqueológica muy importante que ha sido causa de muchas discusiones entre los arqueólogos es la de Cerro Sechín, en el Valle de Casma. La característica más notable y extraordinaria es una hilera de losas de piedra erguidas, grandes, planas e informes sobre las que están grabadas grandes figuras y cabezas humanas en bajo-relieve..... Cerro Sechín corresponde aparentemente a una subcultura sui generis, que no se parece a nada conocido hasta ahora". (p. 54).

En cambio Tello, en el libro citado —y que según parece no ha consultado el doctor Mason— condensa las características de Sechín en 16 consideraciones, señalando que "Sechín Alto es la waka más grande entre las existentes en el Perú y en la que hay testimonios evidentes que justifican su clasificación entre los templos de la cultura Chavín" (p. 143). Y subraya su importancia en estos términos: "El descubrimiento de un templo megalítico en la costa peruana constituye uno de los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos en la historia de las investigaciones arqueológicas. El hallazgo de un edificio ciclópeo construido con piedras y barro, revestido totalmente con estelas de granito ostentando diversas figuras simbólicas y mitológicas, que son partes de un sistema relacionado con el cómputo del tiempo en el área andina sudamericana, plantea una interrogación en el arduo problema de apreciación de la antigüedad peruana....." (pp. 143-144). Y esto lo dice un arqueólogo que conocía bien el terreno, mejor que los que sólo han hecho excavaciones en lugares de la costa en forma circunscrita y esporádica.

Hasta ahora se han hecho estudios intensos sobre la agricultura, en especial en las zonas agrícolas mexicana, peruana y centroamericana, sin haber llegado aún a desentrañar el misterio del maíz, si bien Mason señala la importancia que tiene el hallazgo de polen de maíz en México, a profundidades de más de 60 metros, lo que llevaría hasta una antigüedad de 60,000 años. Y este descubrimiento puede ser altamente importante para las culturas americanas y su definitiva fijación en el tiempo. Pero hay otro punto que Mason no ha tocado y que, respecto al Perú tiene importancia capital: la domesticación de los auquénidos. En el período llamado "Guañape" —entre 1250 a 850 a. d. C.— dice Mason que se han encontrado restos de llama en una tumba y de llamas sacrificadas, en un tosco templo del Valle de Virú. Habría que preguntar: ¿Cuánto tiempo puede transcurrir para domesticar a un animal salvaje —el huanaco, una variedad de estos auquénidos no ha sido domesticado hasta hoy— para que este animal, como ocurre con la llama, cambie

de color en su lana y llegue su degeneración física hasta el punto de no poderse reproducir espontáneamente? Los auquénidos son originarios de la meseta andina y no de costa y el hecho de que se encuentren sus restos en la costa, demuestran que fueron llevados allí por el hombre, quien los había domesticado en la sierra sabe Dios desde cuantos milenios anteriores hasta adquirir las características que hoy tienen. Sabido es que la paleo-llama existió en una época hasta en California y Argentina— y por lo tanto esa evolución es otro de los problemas americanos más importantes y cuyo estudio no se ha hecho hasta hoy en forma debida.

Una prueba de la antigüedad de las culturas andinas —sobre las de la costa— la da el autor, al decir que se ha encontrado en Huaca Prieta (p. 46) “tela” de corteza machacada, “lo que resulta sorprendente por tratarse de un procedimiento propio de la cultura de la selva tropical”. Y esta afirmación es muy importante, porque la teoría del origen amazónico de la cultura peruana, emitida por el doctor Tello tendría apoyo.

En cuanto a la historia de los Incas, Mason la divide oportunamente en dos partes: el Imperio legendario y el Imperio histórico. Efectivamente, no habiendo conocido los antiguos peruanos ninguna forma de escritura, las tradiciones y leyendas que de viva voz se transmitieron de aquellas remotas edades no pueden considerarse historia. El origen de los Incas es mítico, pues hay varias leyendas sobre él. Mason adopta la de que Manco Cápac y sus hermanos salieron de la cueva de Paccari Tampu (o cavernas de las cuatro ventanas); pero en nota añade algo perfectamente fuera de lugar: que el explorador Hiram Bingham “ha identificado tres ‘ventanas’ en un muralla de Machupicchu como lugar tradicional” (p. 144). Esto es completamente absurdo porque los cuatro hermanos Ayar, según la leyenda salieron de cuatro ventanas y no de tres, y, además, Machupicchu no pudo haber sido jamás la cuna del imperio incaico porque su construcción como ciudad fortificada y su arquitectura corresponden a los tiempos del Incario.

Tampoco es válida la afirmación que hace (p. 131) de que la madre de Atahualpa fuese hija de un rey de Quito. Esta afirmación no concuerda en lo absoluto con una fuente muy seria que él cita con frecuencia: “La Historia Indica”, de Sarmiento de Gamboa, quien dice con claridad, en la p. 132, que Atahualpa “era hijo bastardo de Guayna Capac y de Tocto Coca, su prima del linaje de Inga Yupanqui, al cual Guayna Capac había llevado a aquella guerra” (la de Quito). Y en la p. 125 dice el mismo Sarmiento que “mandó que se aderezasen para ir con él a la conquista de Quito a Atawallpa y Ninan Coyochi, sus hijos bastardos que eran ya buenos mancebos”. La pretendida historia de la madre de Atahualpa, princesa “shiri” o quiteña, fue una invención del Padre Velasco, en el siglo XVIII. Posteriormente las investigaciones arqueológicas y las fuentes históricas publicadas, después de los “Comentarios Reales” de Garcilaso de la Vega, no dan validez alguna a esta antojadiza aseveración, que no resiste la crítica seria.

Otro de los cronistas más serios y veraces de aquella época es Pedro Cieza de León, quien llegó al Perú hacia 1547, fué testigo de

las guerras civiles entre los conquistadores y recorrió luego el país para informarse detalladamente de las costumbres y organización social de los Incas. En "Del señorío de los Incas" (Cap. LXIX, p. 264 - 265) dice, refiriéndose al origen de Atawalpa: "Guascar era hijo de Guayna Capac, y Atahuallpa también. Guascar de menos días, Atahuallpa de más años. Guáscar, hijo de la Coya, hermana de su padre, señora principal; Atahuallpa, hijo de una india Quilaco, llamada Tupac Palla. El uno y el otro nacieron en el Cuzco, y no en Quito, como algunos han dicho y aún escrito para esto, sin lo haber entendido como ello es razón. Lo muestra, porque Guayna Capac, estaba en la conquista de Quito y por aquellas tierras aún no doce años, y era Atahuallpa, cuando murió de más de treinta años; y señora de Quito, para decir lo que ya cuentan que era su madre, no había ninguna, porque los mismos Incas eran reyes y señores del Quito y Guascar nació en el Cusco, y Atahuallpa era de cuatro o cinco años de más edad que no él. Y esto es lo cierto, y lo que creo". Y en nota puesta al pie por el erudito español Jiménez de la Espada dice que Cieza alude a lo que Gómara había escrito en el capítulo de su Historia titulado "Linaje de Atabaliba", y que el P. Velasco siguió y amplificó, inventando hasta el nombre de la reina de Quito, quien, según él se llamaba Sayrí Paccha.

En otro capítulo de la misma obra, Cieza explica igualmente este origen de Atahuallpa (Cap. LXII, p. 239): "Volvió al Cusco (Huayna Capac después de haber regresado de Chile) a donde fué recibido de la ciudad honradamente y los sacerdotes del templo de Curicancha le dieron muchas bendiciones, y él alegró al pueblo con grandes fiestas que se hicieron. Y nacíanle muchos hijos, los cuales criaban sus madres, entre los cuales nació Atahuallpa, según la opinión de todos los indios del Cuzco, que dicen ser así, y llamábase su madre Tuta Palla, natural de Quillaco, aunque otros dicen ser del linaje de los Orencuzcos; y siempre desde que se crió, anduvo Atahuallpa con su padre, y era de más edad de Guascar".

Anteriormente, en "La Crónica del Perú" (cap. XXXVII, p. 125 Ed. 1922) el mismo cronista Cieza de León había explicado: Más adelante están los aposentos de Carangue, donde algunos quisieron decir que nació Atabaliba, hijo de Guaynacapa, aunque su madre era natural deste pueblo. Y cierto no es así, porque yo lo procuré con gran diligencia, y nació en el Cuzco Atabaliba, y lo demás es burla".

Y otro historiador de los Incas, de gran seriedad, el inglés Clements R. Markham ("Los Incas del Perú". Lima 1922, Trad. de Manuel Beltroy, p. 208), dice en una nota, refiriéndose a Atahuallpa: "Por cierto que no puede ser verdadera la tradición que hace a la madre de Atahuallpa natural de Quito o princesa de este reino, pues aquél era un hombre adulto antes de salir del Cuzco. De haber nacido en Quito, habría contado sólo ocho o diez años a la muerte de su padre".

Es muy interesante el capítulo de Religión, en que trata de interpretar el mundo espiritual de aquellas gentes que, incluso, llegaron a concebir un dios creador supremo, a quien llamaron Viracocha. Pero creo que Mason disminuye la importancia del culto a la Luna, o **Mama**

Quilla, pues hay un hecho muy interesante sobre este culto, correspondiente a la costa. La rápida conquista del territorio peruano por los últimos Incas, a partir de Tupac Yupanqui —algo realmente sorprendente— se debió en gran parte a que todos los pueblos y tribus sometidos tenían un sistema familiar y social idéntico, basado en el *ayllu*, y la conquista, fue propiamente, la unificación y confederación de esos ayllus. Así pues, cuando Túpac Yupanqui quiso celebrar la paz con algunos de estos pueblos de la costa y quiso imponerles —como era su costumbre— el culto del Sol, el alegato presentado en contra fue el de que ellos no podían adorar al Sol, que los quemaba, pues sus dioses eran la Luna y el Mar, que los refrescaban; y sólo después de grandes discusiones pudieron llegar a una transacción. Este curioso e interesante incidente es relatado por Joyce en su "South American Archaeology" que, aunque superado, contiene algunos datos que deben tomarse en consideración, como esta discusión muy significativa en aquellos tiempos y entre pueblos de formación mental y religiosa primitiva.

Es muy importante el capítulo dedicado al arte textil, que en el Perú alcanzó enorme adelanto. Mason dice: "Resulta difícil escribir sobre el arte peruano del tejido sin utilizar frases superlativas y sin correr el riesgo de parecer exagerado o de tomar partido. Los peritos textiles (no solamente los arqueólogos entusiastas) dicen que los antiguos peruanos utilizaron prácticamente todas las técnicas de tejido y adorno textil conocidos hoy en día, con excepción del estampado a máquina, y de algunos procedimientos muy especiales inventados últimamente....."

Es interesante la definición que hace del Estado Inca, que constituía una curiosa mezcla de teocracia, monarquía, socialismo y comunismo, y en esto hay diferencia con la opinión del economista francés Louis Baudin, quien en su estudio "L'Empire Socialiste des Inka" (Paris, 1928) lo califica de "socialista" únicamente. El régimen incaico fue una creación de los Incas que fueron muy hábiles gobernantes. Era, en efecto, una mezcla de los cuatro ingredientes que Mason señala. Pero habría que inventar un término especial, porque difiere muchísimo del socialismo o comunismo tal como se entiende hoy. En un país en donde no existía moneda, no había comercio organizado, ni el oro tenía valor alguno fuera del suntuario, y en el que la vida era de tal manera sencilla que las necesidades materiales se reducían a tener una choza, comer con gran sobriedad y vestirse pobremente, era muy fácil mantener la austeridad general. Pero era un régimen de castas y había enorme diferencia entre un inca o un sacerdote y el hombre corriente (el *hatun-runá*). Por eso existe en el concepto total una contraposición absoluta entre el régimen Inca y los conceptos igualitarios actuales. La igualdad para el hombre común era el trabajo, la ignorancia, la pobreza y las limitaciones, con muy escasas posibilidades de mejorar su suerte, aun cuando nunca padeció miseria. Baudin calificó al Perú de los Incas "une ménagerie d'hommes heureux".

La edición del Fondo es magnífica y muy bien ilustrada y contrasta con la modestia de la edición americana de 1957. El lector, salvo las observaciones hechas y algunas más, puede tener una idea general de

cómo vivieron y se civilizaron los pueblos sudamericanos de la región central andina, en una extensión comprendida hoy entre las fronteras actuales del Ecuador y Colombia, hasta el río Maule, en el centro de Chile y el noroeste argentino, con una superficie de más de 900,000 kilómetros cuadrados.

Recreo de Palabras

Respecto al empleo de algunas palabras hay que hacer ciertas observaciones: ¿Por qué el autor usa los términos "Sierra Blanca" y "Sierra Negra", "Vilcapampa", cuando en todos los textos geográficos, tanto peruanos como extranjeros se llaman esos sitios **Cordillera Blanca**, **Cordillera Negra** y **Vilcabamba**? Y no se trata de un error de traducción porque así aparece en el texto inglés de 1957. Usa también el término: "azabache" (jet) en vez de **obsidiana** (p. 50 y otras). ¿Por qué emplear aztequismos en la traducción cuando se trata de un libro netamente peruano? En el Perú y otros países de Sudamérica se dice **ají** al "chilli pepper" que en el libro aparece con la palabra "chile", usada sólo en México y Centroamérica. Tampoco se usa en el Perú el término "cahuate", sino el de **maní**; ni se le dice "conejillo de Indias" al **cuy**, originario de la región andina; ni se le dice "reata de llamas" sino **recua** de llamas. Y así por no alargar esta nota, sucede con algunas palabras más.

LAS CULTURAS PRECERAMICAS DE LA COSTA CENTRAL DEL PERU*

Edward P. Lanning

Habiendo terminado las labores de investigación arqueológica que emprendí como becario de la Comisión Fulbright de Intercambio Educativo en la Universidad N. M. de San Marcos, el presente informe intenta un resumen preliminar y sintético de estas pesquisas.

Las investigaciones se realizaron en la zona de Ancón, Ventanilla, y la parte baja del Valle del Chillón, bajo la autoridad de la Resolución Suprema Nº. 360, de fecha 9 de septiembre de 1957. Desde el 1 de agosto de 1961 hasta el 31 de enero de 1963, gozando de una beca de la comisión Fulbright, dicté además un curso de Métodos y Técnicas de la Arqueología en la Universidad de San Marcos, cuyos estudiantes me acompañaron en el campo. Entre el 1 de febrero y el 4 de abril de 1963, seguí con el mismo programa de enseñanza y de investigación, esta vez como voluntario, y por encargo del Dr. Jorge Puccinelli, Decano de Letras de dicha Universidad, y del Dr. Jorge C Muelle, Director Interino

* Informe de las Investigaciones Arqueológicas practicadas en la Zona de Ancón, Ventanilla, y el Valle de Chillón, presentado a la Comisión Fulbright de Intercambio Educativo, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y el Patronato Nacional de Arqueología.

del Departamento de Antropología de la misma institución. El trabajo de campo se ha llevado a cabo, en todo momento, con la ayuda y cooperación, no sólo de la Universidad, sino también del Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

El tema central de mis indagaciones ha sido el conocimiento, en sus aspectos cronológicos, culturales, y geográficos de las culturas precerámicas y de las primeras que hayan usado la cerámica, en la zona ya indicada. El programa se ha desarrollado en 4 fases:

- 1) Exploración exhaustiva del terreno, ubicando e identificando los sitios arqueológicos.
- 2) Pequeñas excavaciones de sondeo en los yacimientos escogidos
- 3) Preparación de un mapa arqueológico de la zona explorada.
- 4) Supervisión de las excavaciones practicadas por los alumnos Hermilio Rosas Lanoire, Rogger Ravinez, y Thomas C. Patterson.

La tercera de estas labores, la preparación del mapa arqueológico, todavía no ha llegado a su término, por lo que dicho mapa no acompaña este informe.

En total, se han encontrado 97 sitios definitivamente identificados como precerámicos, existiendo la posibilidad de que se identifiquen algunos más en el proceso de completar el mapa. Los yacimientos se dividen de la siguiente manera:

Precerámicos puros: 81
Precerámicos, con ocupación posterior durante el estudio de cerámica: 16

Estos sitios están ubicados en diversas zonas geográficas. Los más numerosos se encuentran en las pampas y las faldas bajas de los cerros, por encima de los 50 m. de altura, donde antiguamente florecía la vegetación de las lomas. Otro grupo de yacimientos está constituido de talleres líticos en los cerros empinados. Aún otros sitios son conchales en el litoral, mientras que unos pocos asientos aparecen en la llanura cultivada del Valle. Clasificados según el tipo de habitación o de uso, los yacimientos aparecen así:

Canteras y talleres líticos: 39
Campamentos invernales, en las lomas: 52.
Pequeños conchales en el litoral: 1.
Pueblos: 3.
Templos: 2.

Hasta el momento ha sido posible reconocer nueve distintas culturas precerámicas, no faltando indicios que sugieran la existencia de una o dos más. Por otro lado, hay un sólo caso de estratigrafía, donde se aprecia una clara superposición cultural. De allí, también que la cronología que aquí se presenta, tenga el carácter de tentativa, basada en la seriación según el grado de semejanza entre los artefactos, las compara-

ciones con culturas ya fechadas en otras partes de los Andes, y ciertas consideraciones de orden geográfico y geológico. En la reseña que sigue, estas culturas serán descritas en su supuesto orden cronológico, comenzando por la más antigua.

Chivateros.— Este antiquísimo complejo cultural está representado en una serie de canteras y talleres líticos de los Cerros Los Perros, Ventana, El Perro, Cucaracha, Los Chivateros, Mal Paríaso y Oquendo, ubicados en el sur de Ventanilla y el Valle del Chillón. Comprende los sitios PV45-157, 158, 159, 161, 162, 163, PV46-27, 28, 46, 47, 48, 87, 88, 90, 91, 92, 112, 113, 114, 115, 126, y 127, y parte del sitio PV46-83.

Sus artefactos típicos son dos: bifaces grandes y toscos, generalmente puntiagudos, algunos de los cuales se asemejan a las hachas de mano chelenses de Europa, Africa y Asia; y puntas de lanza muy largas, anchas y delgadas. Hay además unos pocos raspadores laterales, terminales, o escotados, y, muy raros, "cepillos" redondos. Todos estos implementos son, sin excepción, de grandes dimensiones labrados sin retoque a presión. Igualmente abundantes en los talleres de esta cultura son las enormes lascas características de ella.

Todos los artefactos del Complejo Chivateros son hechos de cuarcita verdusca, marrón, gris, ploma, amarilla, blanca, o negra. El yacimiento principal, PV46-27 en Cerro Chivateros, es el más grande y rico de todos los talleres precerámicos en la zona. Allí habrá, por lo menos, unos 100,000 bifaces enteros y fragmentados en toda etapa de manufactura.

Este sitio destaca también por la abundancia de puntas de proyectil de buen tamaño, sin pedúnculo y sin retoque a presión. Se encuentran puntas de lanza en los otros talleres correspondientes a esta cultura, pero raras veces puntas de proyectil. Una excavación practicada en PV46-27 esclareció parcialmente este problema. El sondeo, de 47 metros cuadrados y de 10-40 cm. de profundidad hasta la roca del cerro, demostró la existencia de dos estratos: uno inferior, con el típico conjunto de grandes bifaces y puntas de lanza, y uno superior con los mismos artefactos además de numerosas puntas de proyectil. Estas son de tres tipos, ninguno con pedúnculo ni retoque a presión: igualmente pocas bipuntas y lanceoladas, largas y delgadas, de tipo Pampilla; y abundantes bipuntas largas y gruesas con una marcada quilla en una o las dos caras. Al parecer hay una mezcla de tres culturas en este nivel, debido al continuo uso del taller. Dos de estas son Oquendo y Pampilla. Las largas puntas con quilla parecen representar una segunda fase del Complejo Chivateros, asociada todavía con los bifaces y las puntas de lanza, ya que se encuentra esta misma combinación en los talleres de Cerro El Perro y Cerro los Perros. Los talleres de los Cerros Oquendo, Mal paríaso y Cucaracha, en cambio, contienen restos únicamente de la primera fase, sin puntas de proyectil.

Al parecer, los grandes bifaces de Chivateros con casi idénticos a unos implementos encontrados en gran cantidad y sin puntas de proyectil por J. M. Cruxent en la sierra de Venezuela. Igualmente, las largas puntas de quilla central se asemejan mucho a las del Jobo, Venezuela. Estas últimas, que, igual que en Chivateros, son posteriores a los gran-

des bifaces, ha sido fechadas por dos muestras de radiobarbón en $12,340 \pm 500$ y $14,415 \pm 444$ años antes de Cristo (Cruxent y Rouse 1956, Crane y Griffin 1962, p. 200).

Oquendo.— Son siete los talleres líticos que corresponden al Complejo Oquendo al sur del Río Chillón. En estos sitios, se encuentra gran cantidad de esquirlas y otros restos industriales, todos de cuarcita verde y negra. Ya no hay ni grandes bifaces, ni puntas de lanza, ni puntas de proyectil con quilla. Las pocas puntas de proyectil carecen de pedúnculo y son cortas y asimétricas, pero la gran mayoría de los artefactos son de otros tipos. Hay abundantes buriles; raspadores terminales, laterales o cuadrados, más pequeños que los de Chivateros; raspadores escotados; e implementos combinados, que tienen tanto el filo del raspador como la punta del buril.

Aproximadamente el 20% de las esquirlas toman la forma de láminas y microláminas y, entre éstas, casi la mitad muestran huellas de uso por los costados. Algunas microláminas han sido retocadas, y las láminas han servido de base para la preparación de raspadores y buriles. Se encuentran núcleos semi-prismáticos, de los cuales han sido desprendidas las láminas, y también algunos núcleos que podrían ser "cepillos" más pequeños que los de Chivateros. No hay evidencias seguras del uso de retoque a presión, aunque esta técnica puede haberse empleado en la reparación del filo de los buriles antes de dirigirse en "golpe de buril".

La presencia de unas pocas microláminas y puntas de tipo Oquendo en el nivel superior de PV46-27 indica que Oquendo es posterior a Chivateros. Sin embargo, la ausencia general de retoque a presión, la ubicación y naturaleza de los talleres, y la falta de sitios de habitación, causan una impresión de semejanza entre Chivateros y Oquendo, en contraste con las culturas de las lomas y del litoral, las cuales deben ser posteriores a aquellas de los cerros del Valle.

Pampilla.— El sitio PV45-156, ubicado en la falda baja de Cerro Ventana, también forma parte del grupo de talleres líticos, sin sus correspondientes sitios de habitación, en donde no aparece ninguna huella de retoque a presión. Aquí se han recogido solamente núcleos, lascas retocadas, y una pocas puntas de proyectil. Estas son grandes, largas pero delgadas, de forma lanceolada una forma que también se encuentra en pequeña cantidad en el nivel superior de PV46-27. Por su aislamiento en PV45-156, sin ninguno de los elementos típicos de las culturas Chivateros y Oquendo, estas puntas deben formar parte de aún otro conjunto cultural, aunque hasta ahora no hay suficientes evidencias para formular la definición de esta cultura, ni para fijarla en el tiempo antes o después del Complejo Oquendo, por lo que tampoco no se puede atribuir a uno u otro período geológico. Denomino "Pampilla" al tipo de puntas encontrado en este sitio.

Luz.— Con el Complejo Luz, tenemos sitios de habitación, y vemos el primer gran cambio en la relación entre el hombre y el terreno. Es probable que los cazadores de Chivateros y Oquendo hayan apro-

vechado de los bosques que habrán llenado los valles del Chillón y del Rimac durante el final del Pleistoceno. Los sitios del Complejo Luz, en contraste, se encuentran en las pampas desérticas en la zona de Cerro Arenal y Cerro Campana. Los yacimientos son PV45-72B-E, 83, 84, PV46-20 y 21. Hay además, un pequeño taller perteneciente a la misma cultura, en medio del sitio PV45-29A. Típicas de estos lugares son las grandes puntas pedunculadas como las de la Pampa de los Fósiles y la Pampa de Paiján. Semejantes a los artefactos de la Pampa de Paiján son unas hojas bifaciales que parecen miniaturas de los bifaces de Chivateros, y algunos raspadores redondos, éstos frecuentemente con filos aserrados. Otros objetos son una pequeña punta de pedúnculo triangular, para uso con la estólica, lanzas de piedra, raspadores escotados, machucadores más o menos redondos, pequeños cuchillos ovoides, e implementos de punta corta y generalmente roma, tentativamente interpretados como retocadores a presión. La presencia de éstos corresponden a la aparición del retoque a presión en las puntas y leznas. La mayoría de estos artefactos son hechos de cuarcita verde, gris o negra, pero hay algunos de hornfels silíceo, cuarzo, brecha silícea, y rocas volcánicas. Aparecen también, unos pocos implementos para moler: morteros y moledeiras con sus respectivas manos.

Dos excavaciones en el sitio PV45-84 sumaron 76 metros cuadrados, pero penetraron una basura que mide menos de 15 cm. de profundidad. Esta basura consiste de arena con un contenido de ceniza suelta, carbón de *Tillandsia*, caracoles terrestres, unas pocas conchas marinas, piedras quemadas, y casi ningún artefacto. El suelo está lleno de raicillos, los que, junto con los caracoles, indican que anteriormente estas pampas desérticas estaban cubiertas de vegetación de lomas. Así, estos campamentos estaban habitados durante el invierno — la estación cuando florecen las lomas, que en esta época habrán proveído no sólo sus plantas silvestres, "yuyos" y raíces sino también los venados y guanacos que allí pastaban, las lechuzas y otros pájaros, y quizás las lagartijas y los caracoles terrestres.

Augusto Cardich me informa que él ha excavado dos puntas pedunculadas, muy semejantes a la pequeña punta del Complejo Luz, en basura correspondiente a Lauricocha I en una de las cavernas de Lauricocha. Si resulta haber una verdadera relación histórica entre estas puntas pedunculadas de la sierra y de la costa, la fecha de 7565 años antes de Cristo para Lauricocha I se podría aplicar al Complejo Luz que, de esa manera, pertenecería al primer milenio del Periodo Post-Pleistoceno. Asimismo, la gran extensión de vegetación de lomas indica un clima desértico pero más húmedo que el actual — condiciones que seguramente prevalecían al disminuirse la lluvias al final del Pleistoceno. (Cardich 1960, p. 108).

Arenal.— De esta cultura se conocen solamente los sitios PV45-71 y 72A, siendo, los dos, campamentos invernales en la Pampa de Arenal. Arenal es una cultura muy semejante a Luz, con artefactos hechos de la misma roca, con los mismos raspadores redondos y escotados, leznas de piedra, machucadores, cuchillos ovoides, implementos puntiagudos,

morteros y molederas. Faltan, sin embargo, las grandes puntas de tipo Paiján y las hojas bifaciales, y se encuentran nuevas formas de puntas y raspadores. Estas incluyen puntas de un solo hombro y otra de pedúnculo triangular, siendo éstas algo más grandes que su pequeño prototipo del Complejo Luz; grandes raspadores ovoides, muy finamente hechos; raspadores laterales dobles y puntiagudos; y pequeños raspadores terminales de tipo "ñato", también muy finamente acabados.

Una excavación de 72 m.² en PV45-72A, penetró 15-20 cm. de basura del mismo tipo excavando en PV45-84. De este sondeo salió un pequeño pedazo de mate o calabaza.

Piedras Gordas.— Esta es otra de las culturas ubicadas en las pampas donde antes florecían las lomas. Los sitios incluyen PV45-15, un taller ubicado en un pequeño cerro de la Pampa de Piedras Gordas, el cual hemos bautizado Cerro Cruxent; y 11 campamentos invernales en la Pampa de Piedras Gordas y las faldas bajas de Cerro Monturita y Cerro Cruxent: PV45-16, 28, 29, 45, 48, 49, 50, 51, 66, 67 y 70. El inventario de artefactos de piedra es ya más pobre: morteros, molederas, machucadores, implementos puntiagudos, raspadores hechos sobre lascas irregulares, y unas cuantas puntas.

Estas últimas son todas fragmentarias e inconclusas, de tal manera que no se puede definir su forma. Notable es la abundancia de machucadores en Piedras Gordas, y el predominio de una cuarcita gris o verdusca de muy mala factura.

Es dudosa la posición cronológica de Piedras Gordas, ya que podría ser anterior a Luz o posterior a Arenal. Se hizo un pequeño hueco en el sitio PV45-29B, con el fin de sacar muestra de carbón. La basura, de muy poco grosor, parece idéntica a la de Luz y Arenal. El carbón, analizado por el laboratorio de la Universidad de California en Los Angeles, rindió la fecha de 5351 años antes de Cristo, lo que parece demasiado reciente, sea cual fuese su ubicación cronológica.

Canario.— El complejo Canario es algo mejor conocido que cualquiera de los anteriores. Se ha encontrado en una serie de campamentos invernales en Loma Ancón, la Pampa del Canario, Cerros de Corbina, y Cerro Piedras Gordas (PV45-30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 58, 89, 90, 91, 92, 93, 133, 137, 138, 139, y 140). Los elementos culturales más típicos de Canario son: puntas de proyectil sin pedúnculo, de doble punta, muy finamente labradas a base de presión; gran abundancia de lascas desprendidas de cantos rodados; y numerosos pequeños núcleos de forma discoidal. Los machucadores, implementos puntiagudos, y puntas pedunculadas son ya muy escasos, y no se encuentra ningún raspador, lezna o cuchillo. Las piedras de moler, especialmente los morteros y sus manos, se encuentran ya con más frecuencia. Aunque la cuarcita sigue como la materia prima más popular, casi la mitad de las puntas son hechas de otras rocas, especialmente hornfels.

Una muestra de carbón sacada del sitio PV45-31 ha sido fechada en 4751 años antes de Cristo (UCLA-203). Aproximadamente la mitad

de las puntas de Canario corresponden estrechamente con las de Lauricocha II, Ayampitín e Intihuasi. Estas puntas han sido fechadas en 6012 ± 100 y 7111 ± 100 años antes de Cristo en la Provincia de Córdoba, Argentina (González 1957, p. 6; Ralph y Stuckenrath 1962, p. 157).

Corbina.— Esta cultura es mal documentada, puesto que se conocen solamente un campamento invernal (PV45-20, Loma Encanto) y dos canteras (PV45-65, Cerros la Corvina; PV45-97, Loma Ancón). Destaca por la forma lanceolada y lascas de ortocuarcita blanca, y por la forma lanceolada, de base redonda, de las puntas retocadas a presión. También hay las molederas y sus manos, e implementos puntiagudos de cuarcita blanca, pero ya no se encuentran los morteros, ni los machucadores, las puntas pedunculadas, raspadores, o núcleos discoidales, y las lascas de canto rodado son escasas.

Encanto.— Se trata de la última cultura antes de la introducción del algodón. Es conocida en los sitios PV45-22, 23, 24, 25, 26, 27, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, y 63, y posiblemente en PV46-9 y 111. Los yacimientos que llevan la sigla "PV45-" son campamentos invernales y talleres líticos en Loma Encanto y la Pampa del Canario. Los de la sigla "PV46-" son un pequeño templo que consiste de tres plataformas revestidas de bloques de piedra (PV46-111). Estos últimos sitios, a base de sus materiales líticos, podrían pertenecer al Complejo Encanto o a la subsiguiente cultura precerámica con tejidos de algodón.

El inventario lítico de Encanto es la muy reducido: abundantes molederas y manos; pequeñas puntas de doble punta, sin retoque a presión, más pequeñas y simétricas que las de Chivateros y Oquendo; y muy raros microraspadores laterales. Dos pequeños cateos, en los sitios PV46-25 y 26, revelaron la presencia de abundantes piedras quemadas y conchas marinas en la basura, además de mates (*Lagenaria siceraria*), escasos huesos de mamíferos terrestres (probablemente venados), juncos, y abundantes semillas procedentes de diversas plantas de las lomas.

En una conferencia en la Universidad de San Marcos, Frédéric Engel ilustró varias puntas de tipo Encanto de la zona de Chilca, donde ocurren asociadas con tejidos entrelazados de fibra vegetal (no algodón) y pesos-anuelos combinados como los de Punta Pichalo en Chile. Este conjunto tiene una fecha radiocarbónica de algo menos de 4000 años antes de Cristo (Engel, sin fecha, p. 32), la cual debe ser aplicable también al Complejo Encanto en Ancón.

PV46-136.— Esto es un compacto basural al extremo norte de la playa de Ventanilla, en el cual se ha practicado una excavación de 16 metros cuadrados y de 150 cm. de profundidad. Dicha excavación ha arrojado muy poco material lítico fuera de esquirlas de cuarcita y numerosas lascas de canto rodado. No apareció ningún tejido, ni evidencia ninguna del algodón, durante la excavación. En cambio, abundaban los anzuelos de concha (*Mytilus chorus*), los hilos y cordeles de fibra vegetal (no algodón), y cuentas hechas de huesos de ave y de grandes

caracoles. En los niveles inferiores había muchos restos de calabazas, incluso, al parecer, la forma cultivada *Cucurbita moschata*, además de algunas vainas que parecen ser de *Canavalia*. En los niveles superiores casi no se encuentran restos de calabazas u otras plantas comestibles, sino inmensa cantidad de huesos de lobos marinos, pescados y aves. Se trataría, entonces, de una agricultura más antigua que el algodón o los tejidos, la cual perdió importancia en Ventanilla, durante el período representando por los niveles superiores de PV45-136.

Este yacimiento, hogar de agricultores y pescadores, fué contemporáneo con alguna de las culturas cazadoras-recolectoras de las lomas. Sin embargo, no se puede precisar si se trata de otro grupo de gente, o de la economía veraniega de los que moraban en las lomas a través del invierno.

Precerámico con Algodón.— Prefiero no poner nombre a esta cultura en nuestra zona hasta que se conozca mejor.

Tenemos cinco sitios que, con sus típicos tejidos entrelazados de algodón, definitivamente pertenecen a ella: PV45-2 (El Tanque) y PV45-5 (Yatch Club) en las Colinas de Ancón, PV45-100 (Punta grande) en Ventanilla, PV46-35 (Chuquitanta) al pie del Cerro Mal Paraíso, y PV45-21 en Loma Encanto. Los primeros tres son basurales correspondientes a pueblos, mientras que el cuarto es un gran templo asociado con basura de habitación, y el quinto es un pequeño campamento en las lomas. Ya hemos dicho que PV46-9 (Media Luna) y PV46-111 pueden corresponder a esta cultura.

PV 45-5 fué casi totalmente destruido antes de ser descubierto por John H. Rowe y sus estudiantes. Yo excavé lo poco que quedaba. La Basura precerámica de PV45-2 ha sido excavado por Jorge C. Muelle y el personal del Museo Nacional de Antropología y Arqueología y por Ramiro Matos de la Universidad N. M. de San Marcos. En PV45-100 hice dos pequeños cateos, sin intentar una excavación de mayores proporciones, mientras que no se ha excavado en PV46-35, donde me limité a sacar un par de tejidos entrelazados de una zona donde se han perforado huecos redondos en la basura.

En todos los sitios se encuentran tejidos entrelazados de algodón. En PV 45-5 se excavaron anzuelos de concha (*Mytilus chorus*), pesos amarrados, cuentas de **Oliva**, de piedra, y de hueso de ave, una moledera y mano, una punta de tipo Encanto, limas de arenisca, esteras de juncos, y unos pocos fragmentos de implementos de hueso y madera. De PV45-2 han salido al menos los anzuelos de concha y unas puntas semejantes a las de Encanto pero algo más grandes y toscas. Los cateos en PV45-100 rindieron unos pocos implementos de madera y cuentas de hueso de ave, además de un par de esteras de junco. En Ancón (PV45-2 y-5) se vivía principalmente del mar, ya que hay muchos huesos de pescados y aves guaneras, algunos huesos de lobo marino, y gran cantidad de conchas. Aunque hay abundantes restos de algodón y mates, se ven pocas evidencias de plantas comestibles, excepto ají y guayaba. En cambio los habitantes de Ventanilla (PV45-100) parecen haber vivido de moluscos y de raíces cultivadas. Entre éstas hay al me-

nos la achira y el camote, y probablemente también la oca y la papa.

Periodo Inicial del Estadio de Cerámica.— aunque nuestro proyecto ha tratado principalmente con el estadio precerámico, se comenzó una pequeña excavación en basura del Periodo Inicial en PV45-2 (El Tanque, Colinas de Ancón).

Poco después de iniciarse la excavación, la Municipalidad de Ancón arrasó la zona —incluso la excavación— con un bulldozer. Sin embargo, fué posible comprobar la naturaleza de la cerámica que yacía directamente encima de la basura precerámica .

Esta incluye ollas delgadas de borde en bisel, como los de La Chirra en Lima, y pequeñas botellas de color anaranjado, de pico grande y base plana, decoradas con líneas pintadas de negra, al parecer sin la asociación de incisión ninguna. Junto con esta cerámica van tejidos, tanto entrelazados como hechos a telar, todos de algodón. En su gran trinchera dentro del muro del tanque de agua, en el mismo sitio PV45-2, Hermilio Rosas La Noire encontró este mismo estilo asociado con una impresionante serie de plataformas revestidas de bloques de piedra, por debajo de 4 metros de basura con cerámica incisa y pintada de rojo, incluso piezas de tipo Chavinoide.

BIBLIOGRAFIA

- Cardich, Augusto
1960. Investigaciones prehistóricas en los Andes peruanos. En **Antiguo Perú: Tiempo y Espacio, Trabajos Presentados a la Semana de Arqueología Peruana, 9-14 de Noviembre, 1959**, pp. 89-118. Librería Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
- Crane, H. R., y James B. Griffin
1962. University of Michigan Radiocarbon Dates VII. **Radiocarbon**, vol. 4, pp. 183-203. The American Journal of Science, New Haven.
- Cruxent, J. M., y Irvin Rouse
1956. A lithic industry of Paleo-Indian type in Venezuela. **American Antiquity**, vol. 22, no. 2, pp. 172-179. Salt Lake City.
- Engel, Frédéric
Sin fecha. **Elementos de prehistoria peruana**. Stylos, Lima.
- Gonzalez, Alberto Rex
1957. **Dos fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón**. Universidad Nacional del Litoral, Instituto de Antropología, Rosario.
- Ralph, Elizabeth K., y Robert Stuckenrath, Jr.
1962. University of Pennsylvania Radiocarbon Dates V. **Radiocarbon**, vol. 4, pp. 144-159. The American Journal of Science, New Haven.

Documentos

PROYECTO PARA EL ESTABLECIMIENTO DE UN PROGRAMA COOPERATIVO DE ESTUDIOS SOBRE LA EDUCACION SUPERIOR DEL PERU

Lima, 17 de abril de 1963

Señor Doctor
Luis Alberto Sánchez
Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Presente
Señor Rector:

La Comisión que integramos, en representación de las Universidades Nacional Mayor de San Marcos, Pontificia Universidad Católica, Agraria y Nacional de Ingeniería, cumple con el encargo de elevar a su digno despacho el Proyecto para el Establecimiento de un Programa Cooperativo de Estudios sobre la Educación Superior en el Perú juzgando que contiene las recomendaciones hechas en el informe McGrath y toma en cuenta las necesidades que el Estudio de la Educación Superior plantea en el Perú.

Con este motivo reiteramos a Ud las seguridades a nuestra más alta consideración.

Dr. Jorge Puccinelli
Delegado de la Universidad
Nacional Mayor de San Marcos

Dr. Germán Ramírez Gastón
Delegado de la Pontificia
Universidad Católica

Dr. Manuel Vera
Delegado de la Universidad
Agraria

Arq. Eduardo Orrego V.
Delegado de la Universidad
Nacional de Ingeniería

A. EL PROBLEMA

1—No existe una fuente central de información que proporcione datos sobre la situación de las universidades e instituciones de educación superior e intermedia, en lo que se refiere a los programas de estudio que ofrecen, al número de estudiantes que siguen cada una de las ramas, al número y condiciones de trabajo de los profesores, a las disponibilidades de servicios de biblioteca, laboratorios, aulas y otros elementos necesarios para el desarrollo de la función universitaria, a la organización administrativa, y académica y a las rentas de que disponen.

2—No existe una política organica de desarrollo de la educación

superior en el país, que oriente la creación de nuevas universidades, el establecimiento de especialidades nuevas dentro de las Universidades existentes o de otras instituciones educacionales de nivel intermedio, y que permita la coordinación de los esfuerzos de las diferentes instituciones en función de las necesidades nacionales.

3—No existen estudios profundos sobre las necesidades del país en materia de educación superior, ni una determinación de los niveles en que es necesaria la educación post-secundaria, al nivel universitario o al nivel intermedio.

4—No existen medios de efectuar una evaluación objetiva de las funciones de las universidades, que permita a las autoridades de las mismas introducir oportunamente los cambios que sean aconsejables para una mayor eficiencia.

5—No hay una pauta que pueda guiar las investigaciones que se hacen en la educación superior, sea por parte del Gobierno, sea por parte de los programas de ayuda técnica internacional, o de las fundaciones interesadas en el desarrollo de la educación universitaria.

B. LA SOLUCION

Las cuatro Universidades participantes consideran que es indispensable iniciar y llevar a cabo un programa sistemático de investigación que contribuya a llenar el grave vacío descrito en la sección anterior. Para ello las cuatro Universidades han decidido entrar en un Programa Cooperativo de Estudio de la Educación Superior en el Perú, dotándolo de los medios y el personal necesarios para reunir e interpretar toda la información relativa a las instituciones existentes y a las necesidades del país en materia de educación en los niveles superior e intermedio.

Los resultados de esta labor han de tener valor inapreciable para coordinar los esfuerzos y asegurar la más estrecha cooperación académica entre los institutos superiores de enseñanza, en función de los más altos intereses del país. Sus datos y conclusiones servirán para trazar las líneas maestras del desarrollo universitario en el Perú, y permitirán orientar mejor las actividades universitarias y dar el sentido más conveniente a las diversas ramas de la educación post-secundaria.

El programa cubrirá todo el campo de la educación superior en el país y tratará por todos los medios de obtener la colaboración sin reservas de las instituciones universitarias, en el sentido de proporcionar informaciones exactas y completas y, donde sea necesario introducir los sistemas que permitan revelar esa información con mayor eficiencia.

Las cuatro Universidades participantes delegan su responsabilidad por la dirección y ejecución de este Programa Cooperativo en una Oficina Central, con la estructura, funciones y atribuciones que se detallan en el presente Proyecto.

C. OBJETIVOS DEL PROGRAMA

1.—Este Programa está destinado a proporcionar a las universidades del país un medio de centralizar toda la información necesaria acerca

de los diferentes aspectos académicos, administrativos y económicos de las instituciones universitarias.

2.—El Programa se ejecutará a través de una Oficina Central de carácter permanente y con la necesaria independencia para poder llevar a cabo una labor objetiva y eficaz.

3.—El Programa será sostenido por los aportes de las universidades Nacional Mayor de San Marcos, Nacional de Ingeniería, Agraria y Católica del Perú.

4.—La Oficina Central del Programa Cooperativo de Estudio de la Realidad Universitaria del Perú será un organismo de servicio público, y los resultados de sus investigaciones serán regularmente difundidos y puestos a disposición de los organismos del Gobierno, de las universidades, del Consejo Inter-Universitario, de las Instituciones de ayuda exterior, y en general de cualquier persona o entidad que se interese por conocerlos. Las funciones de la Oficina Central serán, entre otras, las siguientes:

- a) Recopilación y elaboración de todos los documentos y datos relativos a los estudiantes, a los profesores, a los planes y programas de estudios, y a las disponibilidades de recursos para el desarrollo de las labores universitarias.
- b) Análisis e interpretación de los resultados de la investigación, en función de las normas universalmente aceptadas de educación superior.
- c) Análisis de las condiciones básicas para el cumplimiento eficiente de las distintas funciones universitarias.
- d) Determinación de las necesidades de diferentes tipos de preparación post-secundaria, sea al nivel universitario, sea al nivel intermedio, en función de la realidad cultural, económica y social del país.
- e) Formulación de patrones de evaluación de la eficiencia de las universidades, sobre la base de la realidad existente y de los objetivos señalados.
- f) Publicación y difusión de todos los resultados de los estudios.
- g) Asistencia directa a las universidades, a su solicitud y dentro de un plan orgánico de trabajo, para realizar estudios particulares en campos específicos, o para planificar la introducción de reformas en la organización académica, administrativa o económica.
- h) Emitir informes específicos a solicitud de las universidades, de los organismos del Estado, de las organizaciones internacionales, Fundaciones o agencias similares, a base de las investigaciones que se desarrollen.

D. ORGANIZACION DE LA OFICINA

1.—La Oficina Central del Programa Cooperativa de Estudios de la Realidad Universitaria del Perú, funcionará como un organismo autónomo, con personería jurídica, y como fideicomisario de las cuatro

universidades para la realización de este Programa. Las Universidades participantes, reconociendo la gran importancia de este proyecto, se comprometen a sostener económicamente la Oficina con carácter permanente, y a colaborar a la realización de sus objetivos, sin interferir en su funcionamiento.

2.—La Oficina estará acargo de un Director, designado de común acuerdo con los representantes legales de las cuatro universidades participantes, y que tenga la suficiente preparación, autoridad, y prestigio para actuar con independencia de criterio y dar a la labor de la Oficina la solidez y la imparcialidad que son necesarias.

3.—El Director, con la asistencia de los expertos nacionales o extranjeros que se considere necesario contratar, será responsable de formular el plan de trabajo de la Oficina, el cual será sometido a aprobación en sus lineamientos generales por los representantes de las cuatro universidades participantes.

4.—Los Rectores de las cuatro universidades participantes, o los delegados designados por ellos, constituirán un Consejo Superior del Programa.

5.—El Director de la Oficina Central integrará el Consejo Superior con voz pero sin voto. El Consejo Superior tendrá las siguientes funciones:

- a) Aprobar el Reglamento Interno de la Oficina Central.
- b) Aprobar los presupuestos anuales de operación.
- c) Nombrar Director y ratificar al personal técnico de la Oficina Central.
- d) Aprobar los planes de trabajo, en líneas generales.
- e) Gestionar y aceptar la ayuda económica que sea necesaria para el mejor cumplimiento de los fines del programa.

6.—El Director de la Oficina Central, tendrá la responsabilidad por la labor investigadora de la Oficina y por la autenticidad de sus resultados y la publicación de los mismos. Decidirá sobre el método de investigación y sobre los diseños estadísticos destinados a revelar los hechos significativos; y ejecutará todas las funciones tendientes a cumplir en la mejor forma los propósitos del Programa.

7.—El Director formulará el presupuesto anual de operación a base de la contribución de las cuatro universidades participantes y de los aportes recibidos con carácter específico, y lo someterá al Consejo Superior para su aprobación.

8.—Para el mejor cumplimiento de sus funciones, la Oficina Central mantendrá una estrecha colaboración con todas las universidades, nacionales o particulares, del país, con los ministerios, con las entidades de planificación del desarrollo nacional, con los organismos internacionales de asistencia técnica y, en general, con todas las organizaciones que puedan contribuir a la más eficaz realización de los objetivos de este Programa.

9.—Los bienes, equipos, biblioteca, archivos, y otras pertenencias de la Oficina Central serán conservados bajo la custodia del Director

por toda la duración del Programa. Si el Programa no fuere prorrogado, el destino de dichos bienes será decidido de común acuerdo por los Rectores de las cuatro universidades participantes, o por los delegados designados por ellos.

E. FORMALIZACION, DURACION Y FINANCIACION DEL PROGRAMA

1.—Este Programa será puesto en ejecución mediante un convenio firmado por los representantes legales de las cuatro universidades participantes, debidamente autorizados, el cual será publicado como documento oficial de las cuatro universidades.

2.—La duración del Programa es por un mínimo de diez años, contados a partir de la fecha en que se firme el Convenio. Podrá ser prorrogado de común acuerdo.

3.—Los gastos ordinarios que demande el funcionamiento del Programa Cooperativo de Estudio de la Realidad Universitaria serán cubiertos por las cuatro universidades participantes en la siguiente forma:

Universidad Nacional Mayor de San Marcos	25%
Universidad Nacional de Ingeniería	25%
Universidad Agraria	25%
Pontificia Universidad Católica	25%

4.—Los aportes que se reciban de otras fuentes se dedicarán preferentemente a cubrir los gastos que demanden los proyectos específicos de investigación y la publicación de los resultados.

I EXPOSICION NACIONAL DE QUILCAS

El Departamento de Geografía de la Facultad de Letras de la UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS presenta la PRIMERA EXPOSICION NACIONAL DE QUILCAS.

Esta Exposición es el resultado de largos años de trabajos previos: En 1947, fundamos el DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES TOPONIMICAS, como dependencias del entonces recientemente creado Instituto de Geografía. El mencionado Departamento inició las investigaciones relativas a la ejecución de Diccionarios Toponímicos del Perú y de la América Andina. Después de quince años de paciente labor, se ha logrado reunir más de doscientos mil topónimos y se ha procedido al estudio de algunos de los numerosos géneros toponímicos, como el Género Toponímico "GRAFIA" cuyos topónimos más representativos son: QUILCA, QUILLCA, QUIL, QUILLA, QUIRCA, QUELCA, QUELLCA, QUELL.

En 1950, se realizó el Mapa del Género Toponímico "GRAFIA", que se incluye en el presente informe, y que ha permitido establecer la existencia de casi trescientos nombres de lugares en los cuales el an-

tigo peruano ha inscrito en el suelo, por medio de topónimo, la importante indicación de que en dichos sitios existen pictografías o petroglifos. Hemos visitado algunos de los lugares ubicados en el mapa y, en todos ellos, hemos comprobado la posibilidad indicada por los topónimos. Para no incurrir en generalizaciones falsas, hemos verificado la eficiencia de la Toponimia Peruana con el estudio de otros géneros toponímicos, tales como OJO DE AGUA, BOSQUE, PUENTE NATURAL, CAVERNA, REGION NATURAL, PLANTACION DE COCA, etc. . . y, en todos los casos, hemos tenido la complacencia de constatar que existe correlación entre el significado del topónimo y la realidad geográfica actual o pretérita.

Las quilcas que presentamos en la Exposición son calcos fieles de los originales, al tamaño natural; y hemos procurado, en lo posible, reproducir sus colores. En las pictografías predomina el rojo indio u ocre; el negro es muy escaso: sólo se utiliza para hacer el diseño previo a la pintura; también aparecen los colores amarillo, verde y azul. En la reproducción de los petroglifos, el color adoptado en las láminas es el que más se acerca al color de la roca en la cual ha sido practicada la inscripción. Así, en la cuenca del Río Mala, los petroglifos aparecen sobre grandes bloques de diorita y granodiorita que en la región se conocen con el nombre de "piedras azules", pues tal es la coloración que ofrecen vistas de lejos. En Checta, las rocas aparecen algo enrojecidas superficialmente por oxidación natural; pero hemos preferido conservar el color azulado.

En esta Exposición ofrecemos parte del material recogido en veinticuatro Centros de Quilcas: ciento cuarenta y nueve láminas con un gran total de más de dos mil figuras, grafías o temas susceptibles de análisis ulteriores.

Los trabajos de campo han corrido a cargo del suscrito, fundador y actual Director del Departamento de Investigaciones Toponímicas; del Profesor Máximo Barrantes Zamora, Jefe de la Sección de Toponimia; del Dr. Ciro Hurtado Fuertes, Catedrático de Geografía del Perú; del Profesor Ernesto Curril, Catedrático de Meteorología; y del Profesor Américo Albarrán, actual Secretario del Departamento de Geografía y Jefe de la Sección de Quilcas. En todos los trabajos de campo ha intervenido un equipo especializado de alumnas y alumnos del Departamento de Geografía, quienes han realizado los calcos y siguen actualmente estudiando otros centros. Ellos son: César Alcántara, Alberto Andrade Gamarra, Patrón Contreras, Enriqueta Gutierrez, Consuelo Jáuregui, Nuri Kuong, Julio Llanos, Roger Montesinos, Moisés Muñoz, Leticia Ponce de León, María Luisa Rivara, Leonidas Silva, Teófilo Sotomayor, Matilde Taboada, Juana Torres, Pedro Valencia, Félix Vidal y Lidia Zúñiga.

JAVIER PULGAR VIDAL

Director del Departamento de Geografía.

MARABAMBA

Toponimia.— El vocablo “Marabamba” parece proceder de las voces Runa-Shimi: “Mara” que significa “viejo o antiguo” y que también podría significar “batán”; y “Bamba” que, indudablemente, es “llanura”. Esto es que el nombre ha sido dado al roquedal, por la llanura.

Ubicación.— Departamento de Huánuco, Provincia de Huánuco. Se halla en la parte del gran cerro de Marabamba, el cual limita con la ciudad de Huánuco por el lado en que el Río Higueras afluye al Río Huallaga, por la margen izquierda.

Elevación.— Se eleva a más de dos mil cien metros, en plena región Yunga Fluvial.

Descripción.— Es una gran peñolería, que cubre varias hectáreas con un marcado desnivel, lo cual torna difícil la ascensión y la ejecución del recorrido y estudio. Solamente subsisten las pinturas que han sido protegidas por las salientes de las rocas, gracias a su especial ubicación entre las semi-cavernas y rocas más o menos inclinadas, que forman la estructura del acantilado. Muchas de las pictografías se encuentran casi borradas por el tiempo; otras han sido deliberadamente raspadas o rotas a golpes hace tiempo, lo que podría atribuirse a los extirpadores de idolatrías; algunas han sido dañadas recientemente, pues los curanderos y brujos han tomado la costumbre de recetar “polvo de quilca”, o sea el raspado de antiguas pinturas rupestres, para combatir ciertas afecciones.

Estudios.— Fue visitada por primera vez por Javier Pulgar Vidal en 1936, el que publicó en “El Comercio” de Lima, un artículo titulado “El Arte Rupestre de Marabamba”, y posteriormente, analizó las pictografías en sus tesis “Introducción al Estudio del Río Huallaga”. Publicó algunas pictografías como viñetas en el libro “Perú en Cifras 1943-1944” y otras en un folleto sobre el “Vaupés”, escrito por Enrique Pérez Arbeláez, en Colombia, en 1950.

En 1950 fue estudiada y calçada en su mayor parte por un equipo de alumnos del Instituto de Geografía, dirigidos por el Profesor Máximo Barrantes Zamora; se obtuvieron 29 calcos con un total de 239 temas.

QUILLA - RUMI

Toponimia.— La voz “Quilla-Rumi” procede de las voces antiguas “quilla” que significa “grafía” y “rumi” que significa “piedra”, en Runa-Shimi. Es posible que se trate de una mala audición de la voz “Quillarumi” que, indudablemente, sería más expresiva para el significado que le otorgamos. Durante mucho tiempo, se nos enseñó en Huánuco que “Quillarumi” significaba “la piedra de la luna” aludiendo a la forma redondeada que, vista desde abajo, ofrece la enorme piedra.

Ubicación.— El lugar está situado en la cadena de cerros que se alargan a continuación del Cerro de Marabamba, por la orilla izquierda del Río Higueras. Dista siete kilómetros de la ciudad de Huánuco, saliendo por el camino de Higueras, casi en la misma dirección y muchos

metros por encima del ya célebre monumento arqueológico llamado Kotosh.

Elevación.— Se eleva a casi dos mil cuatrocientos metros sobre el nivel del mar y a casi trescientos metros sobre el nivel del Kotosh, en la parte superior de la Región Yunga Fluvial del Río Higueras, afluente del Río Huallaga.

Descripción.— Se trata de una enorme piedra que ha sido partida por fenómenos naturales, ofreciendo una cara lisa que mira al piso y está protegida contra las inclemencias del tiempo, de suerte que las pictografías que la adornan se conservan perfectamente. En realidad, es una semi-caverna de 15 metros de ancho por 3 de alto que alguna vez ha sido ocupada por el hombre y lo es aún de tiempo en tiempo, por alguien que allí pernocta.

Algunas pinturas se encuentran a medio hacer y otras superpuestas; todas son de color rojo, excepto una de color negro, pero muy borrosa.

Estudios.— El Dr. Javier Pulgar Vidal la estudió en 1936. Posteriormente, en 1959, organizó un equipo de alumnos del Instituto de Geografía, quienes a órdenes del Profesor Máximo Barrantes Zamora, obtuvieron 46 calcos con 461 temas o grafías.

RETAMO Y COCHINERO

Toponimia.— Los topónimos “Retamo” y “Cochinero” son considerados como de origen español y parecen recientes. Bien se ve, que en el primer caso, se alude a la presencia de una casia peruana, cuyas flores amarillas la asemejan a la retama; pero para guardar la diferencia, se utiliza la voz en masculino. En el caso de Cochinerero y en relación con los corrales que todavía se ven junto a las piedras con quilcas, dicen las gentes del lugar que allí se criaron cerdos o cochinos, es decir, que hubo un chiquero o cochinerero.

Pero la voz “Cochinero”, por haberse conservado como topónimo no escrito por mucho tiempo, bien podría proceder de las voces Runa-Shimi “Cuchi” que significa “diligencia”, “diligentemente”; y “Nircuni”, que significa “acabar de decir o de contar”. Esto es, “un lugar en el cual se dice o se cuenta algo con diligencia”. Ciertamente, aquellas inscripciones nos cuentan mucho, con detalle y diligencia, aunque nuestros limitados conocimientos no nos permitan entenderlas todavía.

Ubicación.— Ambos Centros de Quilcas están situados en el fondo del valle del Río Mala, sobre terrazas fluviales más o menos recientes, a pocos kilómetros aguas arriba de Calango y casi sobre la misma carretera.

Elevación.— Se elevan a más de 500 metros sobre el nivel del mar, en plena región Yunga Marítima.

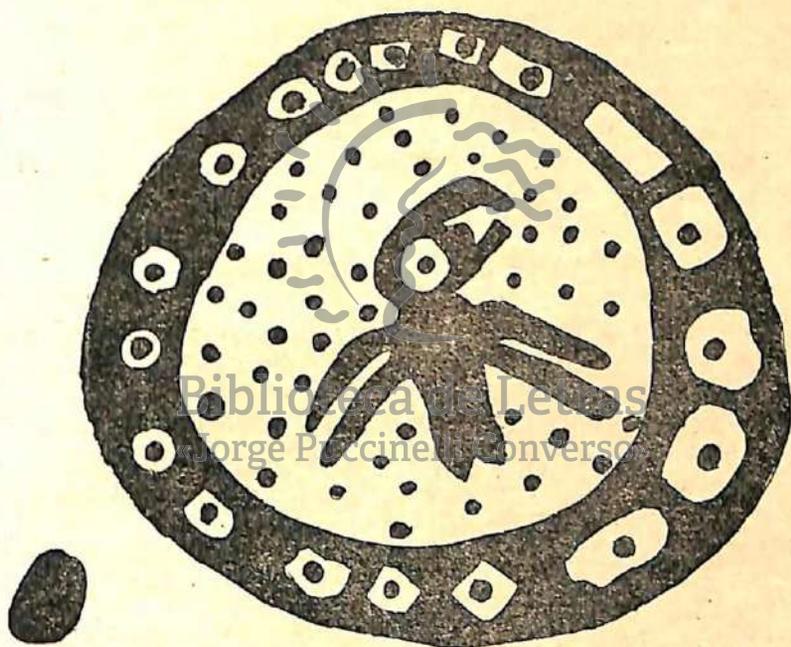
Descripción.— Están formados por dos grupos de grandes cantos semirodados, pulidos por los agentes naturales. Presentan inscripciones por incisión que parecen haber sido hechas con piedras más duras. La mayoría de estas inscripciones son antiguas; pero las hay recientes y hasta actuales.

Estudios.— En 1961, el Profesor Américo Albarrán sugirió una visita a dichos centros, la que se realizó bajo la dirección del Dr. Javier Pulgar Vidal. Ambos centros han sido visitados cuatro veces. El profesor Albarrán, con el equipo de alumnos del Departamento de Geo-

grafía, ha ejecutado los calcos y las fotografías de algunas de las piedras, obteniendo 18 grandes láminas y 937 grafías diferentes.

CHECTA

Toponimia.— La voz "Checta" procede del Ruma-Shimi "Chektay", que quiere decir "cosa rota a golpes o destrozada de intento". Evidentemente, en Checta hay numerosos bloques desprendidos de la roca madre que aflora en la cumbre del cerro. Además, las rocas utilizadas pa-



Quilca: Pictografía de Quilla-Rumi, Río Higuera, Provincia de Huánuco

ra realizar inscripciones han sido, a su vez, rotas intencionalmente a golpes. El topónimo se debe posiblemente a esta última ocurrencia violenta de que fueron objeto dichas piedras.

Ubicación.— Este Centro de Quilcas se halla situado en la margen izquierda del Río Chillón, en la Provincia de Canta, a inmediaciones de la carretera asfaltada que conduce de Lima a la ciudad de Canta, pocos kilómetros más allá del pueblo de Yangas.

Elevación.— Está situado sobre los 1.250 metros sobre el nivel del mar, en plena Región Yunga Marítima.

Descripción.— El Centro se halla sobre un gran cerro en cuyas faldas corre la Quebrada Alcaparrosa, afluente eventual del Río Chillón por la margen izquierda. Bloques desprendidos de la parte alta del cerro han rodado hasta incrustarse en los repechos y ramblas que ofrece la ladera. Muchos de estos bloques presentan inscripciones por incisión, las cuales corresponden, aparentemente, a tres épocas distintas: unas son tan antiguas que el color de la inscripción se confunde con el color superficial de la piedra; en otras, las inscripciones ostentan una coloración algo diferente del resto de la piedra, con lo que demuestran tener menos antigüedad; y, finalmente, hay inscripciones más recientes que ofrecen la coloración de la piedra recién raspada. El número de piedras con inscripciones pasa, posiblemente, de cien: unas han sido acomodadas o semi-acomodadas después de la destrucción; otras, medio enterradas; y no pocas aparecen tan destrozadas que es difícil re-ubicarlas; pero este trabajo de mosaico es necesario a fin de obtener una imagen clara de las inscripciones.

Estudios.— Monseñor Pedro Villar Córdova estudió Checta en 1928, publicando varias fotografías de los petroglifos en su libro sobre "Arqueología del Departamento de Lima". En Abril de 1962, el equipo especializado de alumnos del Departamento de Geografía, a órdenes de los Profesores Ciro Hurtado Fuertes y Ernesto Curril, procedió al alcalo y fotografía de catorce de las piedras más importantes.

ALTO MARAÑÓN

Toponimia.— Esta denominación genérica corresponde a los siguientes Centros de Quilcas; Liuyag-Machay, Ucuspan Alto, Milluaspacana, Gonatullo, Guellay-Huanca, Quilca-Machay, Quilcay y Pucachuco.

Liuyag-Machay, significa "la cueva del silencio"; Guellay-Huanca, "la piedra con inscripciones"; Quicay, "lugar con inscripciones"; Pucachuco, "sombbrero colorado", aludiendo a algunas de las quilcas antropomorfas o aparentemente realistas, pintadas de rojo.

Ubicación.— Estos Centros se encuentran situados en el Alto Marañón, en las alturas de los pueblos de Caramarca y Huagrín, de la Provincia de Dos de Mayo, Departamento de Huánuco.

Elevación.— Están ubicadas por encima de los 3,800 metros sobre el nivel del mar, es decir, que algunos de estos Centros se encuentran en la Región Suni, pero la mayoría está en plena Región Puna, más arriba de los 4,100 metros de altura.

Descripción.— Están constituidos por grandes cavernas, acantilados, peñoleras, formados por distintas rocas, incluso areniscas. Las pinturas han sido ejecutadas con tintes rojos y negros. Muchas han sido borradas por la acción involuntaria del hombre, quien al cocinar ha ennegrecido las pictografías con el humo; en otros casos, se percibe el borrado voluntario y la superposición de pictografías antiguas y modernas. Hay también inscripciones recientes.

Estudios.— El Dr. Javier Pulgar Vidal ubicó algunos de los Centros de Quilcas del Alto Marañón en Mayo de 1962, con ayuda del Sr. Guz-

mán Seráfico; y en Julio de 1962, en su calidad de Director del Departamento de Geografía, elaboró un plan de estudio, conforme al cual el Dr. Hugo Hurtado Fuertes y un equipo de alumnos experimentados estudiaron estos lugares y ejecutaron los correspondientes calcos y fotografías, con un total de 53 láminas y 172 temas.

LACHAY

Toponimia.— Parece que el nombre antiguo del lugar se ha perdido y sólo se conserva el topónimo Runa-Shimi de "Lachay", más reciente, que procede de la voz "Lachiy": "lo que causa ilusión o engaño". En efecto, el verdor de las lomas durante el invierno causa la ilusión de tierras feraces; más, una vez pasada la época de las garúas, vie-



Quilca: Petroglifo de Cheta, Río Chillón, Provincia Canta.

ne el sol que todo lo torna yermo. Sin embargo, una nueva contradicción espera al espectador: en medio de las arenas caldeadas, se levantan las inflorescencias del cebollín y, en lo más ardiente del verano, el arenal se cubre de flores anaranjadas.

Se dice también que "Lachay" podría proceder de dos voces antiguas: de "Lluychuy", que significa venado, animal que estacionalmente descendía a las lomas; o de "Llachas", "llacuas" o "Chacuas", especie de "Perdiz". En relación con esta última posibilidad, es conveniente recordar que, durante la Colonia, se conocía también a Lachay con el nombre de "Tambo de las Perdices".



Quilco: Pictografía de Marabamba, Río Huallaga, vecindades de la ciudad de Huánuco.

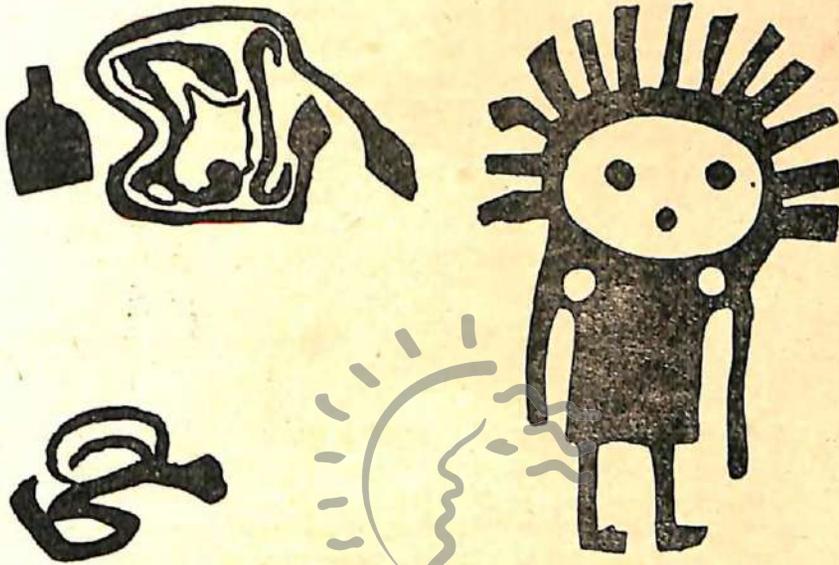
Ubicación.— Las Lomas de Lachay se encuentran en la Provincia de Chancay, al Norte del Río Seco que baja por el Portachuelo del Ahorcado, a la altura del kilómetro 89 de la Carretera Panamericana.

Elevación.— Se eleva desde los 200 hasta los 400 metros sobre el nivel del mar, en la más típica loma de la Región Costa o Chala.

Descripción.— Es el único centro de los estudiados que, en sus semicavernas y roquedales, presenta pictografías policromas: Los colores empleados son los siguientes: rojo, amarillo, verde, azul, blanco y negro.

Estudios.—Lachay se conoce desde los primeros días de la Conquista. En relación con las Quilcas no tenemos más informaciones que las

proporcionadas verbalmente por el sabio Juan C. Tello y la escrita de Andrés Mármol C., quien estudió algunas pictografías en el año de 1954. Posteriormente, el equipo Departamento de Geografía, a órdenes del Dr Javier Pulgar Vidal, con la ayuda del Sr. José Monteza y la colaboración de los Profesores Ramiro Matos Mendieta, Máximo Barrantes, Ci-



Quilco: Pictografía de Quilla-Rumi, Río Higuera, Provincia de Huánuco.

ro Hurtado Fuertes, Ernesto Curril y Américo Albarrán, ubicó en la gran área de las lomas de Lachay varios Centros de Quilcas, cuyos nombres son: Quebrada Yerbabuena, Quebrada Palo, Cerro Carbonera, Teatino, Doña María, Huajta-Teatino y Alto Viejo.

LA FACULTAD GESTIONA ANTE LA COMISION FULBRIGHT LA
VENIDA DE PROFESORES PARA EL DEPARTAMENTO
DE PSICOLOGIA

Lima, 17 de octubre de 1963.

Señor doctor don
Eduardo Indacochea,
Secretario Ejecutivo de la
Comisión Fulbright de Intercambio Educativo.

Señor Secretario Ejecutivo:

Tengo el agrado de dirigirme a Ud. para solicitar a la Comisión Fulbright que considere en su proyecto de intercambio educativo la ve-

nida de profesores de Psicología a fin de que dicten cursos anuales en calidad de Profesores visitantes y cooperen en la organización de algunos nuevos servicios en el Departamento correspondiente de la Facultad. El Departamento de Psicología, de reciente creación, cuenta con numeroso alumnado y dada la demanda de especialistas en nuestro medio, el aporte que la Comisión Fulbright pueda brindar será de gran valor para la formación de los futuros psicólogos y para la creación de los servicios en las especialidades que se indican en el memorándum adjunto.

Mucho agradeceré a Ud., que tantas muestras de cooperación y deferencia ha tenido con la Facultad de Letras, se digne prestar a este proyecto el apoyo que permita la venida anual de un Profesor Visitante.

Con este motivo reitero a Ud. las seguridades de mi más alta consideración y aprecio.

Jorge Puccinelli
Decano

MEMORANDUM SOBRE PROFESORES PARA EL DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

1.—PROPOSITO, DESCRIPCION Y JUSTIFICACION DEL PROYECTO

- a) Preparar especialistas en las ramas de Psicología Clínica especialmente de Niños, en Psicología Industrial y en Psicología de la Delincuencia Juvenil. También podrían ser especialistas en Psicología Escolar y en Psicología Social.
- b) Para su ejecución se requeriría un plazo mínimo de tres años.
- c) La escasez de suficiente número de especialistas en las indicadas ramas de la Psicología; la urgencia de preparar a los alumnos del Departamento en esas especialidades y la necesidad de crear servicios de esta índole.

2—METODOS DE EJECUCION

Sería por medio de clases, tres veces por semana, de una hora o 45 minutos de duración cada clase.

Los profesores deberán ser especialistas o catedráticos.

La Facultad brindaría todas las facilidades a su alcance.

No se puede señalar nombres de profesores norteamericanos que podrían utilizarse en el proyecto.

3—OBLIGACIONES DE LOS VISITANTES

- a) Dictar un número mínimo de tres clases por semana, de una hora o 45 minutos de duración. Tareas de investigación de su respectiva especialidad. Mesas redondas con profesores y alumnos.
- b) El profesor dispondrá de libertad para orientar su curso y determinar su contenido. Deberá estar en el país en el mes de

Abril de preferencia. Podrá tomar los exámenes que estime convenientes para controlar el aprendizaje. Los cursos que se dictarán son anuales.

- c) Los alumnos pertenecerán a cualquiera de los años de la Sección Doctoral (3º., 4º., ó 5º.). Los alumnos del departamento de Psicología, antes de pasar a la Sección Doctoral, estudian dos años de Cultura General. El departamento cuenta con 130 alumnos más o menos. Además de ellos podrían beneficiarse con la actuación del Profesor las instituciones como Hogar de Menores, de clínicas de orientación de la niñez, centros industriales, etc.
- d) Los cursos formarían parte del curriculum del Departamento. Al concluir los alumnos rendirían un examen final.
- e) El Profesor realizaría conferencias, mesas redondas, investigaciones en hogares para menores, fábricas, etc. etc.
- f) No es indispensable el dominio oral completo del español para dictar clases. Se le pondría un traductor.

RESUMEN DE LAS ACTIVIDADES REALIZADAS POR EL EXPERTO DE LA UNESCO DR. GUILLERMO BRIONES EN EL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA DURANTE EL PERIODO 1962 - 1963

OBJETIVOS DEL PROGRAMA

Las actividades del experto en el período señalado corresponden a la definición de su programa dada por el Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO en relación con la petición del Gobierno del Perú de proporcionar los servicios de un profesor para el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de San Marcos. En ese programa se contemplaron los siguientes objetivos:

- a) asesorar a las autoridades del Departamento en la preparación de su curriculum y de su programa de investigaciones;
- b) dictar un curso de Sociología para estudiantes del nivel doctoral;
- c) organizar y supervisar un programa de investigaciones.

A continuación se ofrece un resumen de las actividades en cada una de las áreas.

ACTIVIDADES DE ASESORAMIENTO

Las actividades de asesoramiento han cubierto diversos aspectos de la marcha y organización del Departamento de Sociología, mediante iniciativas y trabajo permanente conjunto con el Director, profesores y alumnos. Algunas de esas actividades son las siguientes:

1—Plan de Estudio.

Con el fin de considerar tanto la ampliación natural del Departamento de Sociología como los campos de especialización de la disciplina

que tienen más urgencia para las necesidades universitarias y el desarrollo económico del país, el experto propuso e intervino en la modificación del Plan de Estudio del Departamento, que fue aprobado y puesto en vigencia en 1963. Este nuevo Plan permitió ofrecer, en el año mencionado, 16 diferentes cursos en los tres años del ciclo doctoral, a cargo de 10 profesores nacionales y el experto, de la UNESCO.

Un elemento importante del nuevo Plan de Estudio lo constituye la obligación para los estudiantes de realizar 150 horas controladas de práctica, a lo largo de los tres últimos años, exigencia que estimula las actividades de investigación tanto de profesores como de alumnos del Departamento.

2—Instituto de investigaciones.

El experto ha recomendado muy especialmente la creación de un Instituto de Sociología en la Universidad cuyos objetivos específicos sean los de realizar investigaciones en las diversas áreas de la disciplina y, a la vez, proporcione práctica a los alumnos del Departamento. Este Instituto tendría un valor estratégico para impulsar estudios empíricos directos de la sociedad peruana y, de manera particular, efectuar análisis de los aspectos sociales del desarrollo económico.

Un proyecto de creación del Instituto fue presentado al Señor Rector de la Universidad.

3—Relaciones del Departamento de Sociología con organizaciones Internacionales.

Con el fin de abrir las posibilidades a la cooperación interamericana en el campo de las ciencias sociales, se tomaron diversas iniciativas para conectar el Departamento de Sociología de San Marcos con organizaciones internacionales de la especialidad. Producto de ellas ha sido un acuerdo concertado con el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, patrocinado por la UNESCO y los gobiernos de Latino América, con sede en Río de Janeiro, por el cual el Departamento será el órgano correspondiente del Centro en el Perú y, en tal carácter, tendrá a su cargo la realización de investigaciones sociológicas y actividades de documentación consultadas en el programa regional del Centro. Estas investigaciones serán financiadas total o parcialmente por el referido Centro.

Como resultado también de los mismos propósitos de vincular al Departamento de la Universidad con otros institutos de ciencias sociales fue posible realizar una investigación en forma cooperativa con el Programa Interamericano de Información Popular, con sede en San José de Costa Rica, sobre difusión de informaciones y oportunidades de empleo en la industria, cuyos detalles se dan más adelante.

4—Ayuda Internacional para el Departamento de Sociología.

El experto de la UNESCO ha asesorado a las autoridades universi-

tarias en diversas gestiones ante organismos internacionales destinadas a obtener asistencia técnica o recursos económicos para la ampliación del Departamento de Sociología (Fundación Ford, OEA, Fulbright, Universidades norteamericanas, etc.). Consecuencia de ellas ha sido la ayuda que proporcionará la Comisión Fulbright mediante el envío de un profesor de Sociología por año, durante tres años. Este programa se encuentra actualmente en la fase de reclutar el personal requerido.

Con el mismo propósito mencionado en las líneas anteriores intervino en las diligencias para que el Programa de Cátedras y Becas de la OEA enviara un profesor al Departamento de Sociología. La ayuda fue aprobada y el profesor trabajará en la Universidad durante el periodo académico de 1964.

5—Becas.

Con la finalidad de que el Departamento forme los cuadros de completación y ampliación con personal nacional, la misión de la UNESCO ha tenido especial preocupación por aprovechar las oportunidades de becas que permitan a los egresados del Departamento hacer estudios de especialización en el extranjero. En este aspecto asesoró a la Comisión Nacional Peruana de cooperación con la UNESCO en la selección de los candidatos para la beca UNESCO ofrecida para realizar estudios de post-grado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Santiago de Chile en el período 1964-65. Igual función cumplió con las becas ofrecidas para el mismo centro de estudios por la OEA.

Conforme a los objetivos anteriores, dos alumnos egresados del Departamento harán uso de becas de especialización durante 1964 y 1965.

CURSOS Y LABORES DOCENTES «Jorge Puccinelli Converso»

1—Cursos.

Durante 1962 y 1963 se dictaron los cursos de Teoría Sociológica Avanzada y Sociología Económica, para los alumnos de 4º y 5º años del nivel doctoral.

El curso de Teoría Sociológica tuvo como objetivo general presentar, de manera sistemática las orientaciones de la Sociología moderna. El curso fue completado con un Seminario de lecturas obligatorias.

El programa del curso de Sociología Económica comprendió, en su mayor proporción, el análisis de los aspectos sociales del desarrollo económico, incluyendo la planificación educacional. Se dio especial importancia a los materiales latinoamericanos. Este curso también fue complementado por un Seminario de lecturas.

2—Preparación de material didáctico.

Con el fin de facilitar la lectura exigida en los cursos anteriores, se preparó, a mimeografo un material bibliográfico especialmente seleccionado.

3—Seminario de métodos y técnicas de investigación social.

Durante 1963 el experto dirigió un Seminario de métodos y técnicas de investigación social para los alumnos de 5º año de Sociología y Antropología. La parte expositiva del Seminario estuvo destinada al tratamiento sistemático del diseño de una investigación, desde el planteamiento del tema o problemas, construcción de los instrumentos (cédulas, cuestionarios, etc.) diseño de la muestra, codificación de los datos y análisis.

Bajo la orientación del profesor los alumnos prepararon los siguientes trabajos:

- 1) Socialización y orientación políticas de los estudiantes universitarios.
- 2) Características sociales de los líderes estudiantiles de la Universidad.
- 3) Valores y normas políticas en la Universidad.
- 4) Percepción de la estructura y de la movilidad social en el Perú entre los estudiantes Universitarios.
- 5) Prejuicios, estereotipos e integración nacional.
- 6) Las instituciones militares y los estudiantes universitarios.

Los cuestionarios preparados para esos trabajos han sido aplicados a los alumnos de la Universidad.

4—Práctica.

Con ocasión de la preparación de los datos de la investigación realizada entre los obreros de la industria de Lima, se dió práctica a un grupo de alumnos del Departamento de Sociología en codificación, tabulación mecánica (uso de máquina IBM), cálculos estadísticos, etc.

5—Cursillo y conferencias.

En 1962 el experto ofreció un cursillo de Sociología del Trabajo en el primer Seminario de Capacitación Sindical, organizado por la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Marcos.

Ha dictado también conferencias en San Marcos y otras universidades.

ACTIVIDADES EN INVESTIGACION

1—Aspectos sociales de la industrialización en el Perú.

Este estudio tuvo los siguientes objetivos: a) migración rural y adaptación a la ciudad y a la cultura industrial; b) movilidad ocupacional; c) educación y niveles de calificación; d) satisfacción en el trabajo; e) participación sindical y relaciones obrero patronales; f) actitudes y participación política y g) niveles y formas de aspiración.

La investigación se realizó entre los obreros de la industria de Lima y Callao. La información se recolectó mediante entrevistas individuales.

les a 1.096 obreros que fueron seleccionados por medio de una muestra probabilística estratificada. Actuaron como entrevistadores más de 70 alumnos de la universidad.

La investigación fue financiada por la universidad y por un "grant" de US dollars 4.000.— (cuatro mil dólares) otorgado al experto, para este propósito, por el Programa Interamericano de Información Popular de San José de Costa Rica.

En 1963 apareció, mimeografiado, un informe preliminar sobre uno de los temas de la investigación con el nombre de "La calificación y adaptación de la fuerza de trabajo en las primeras etapas de la industrialización". La versión final del total se encuentra ya terminada y será publicada próximamente por las prensas de la Universidad de San Marcos con el título de **Aspectos Sociales de la Industrialización en el Perú.**

Esta investigación fue realizada con la participación del profesor del Departamento de Sociología doctor José Mejía Valera.

2—Estudio sobre difusión de informaciones.

Esta investigación se realizó en forma cooperativa con el Programa Interamericano de Información Popular de San José de Costa Rica. El objetivo central consistió en estudiar la difusión de informaciones sobre oportunidades de empleo y adiestramiento profesional en Lima. Los datos fueron tomados en las mismas entrevistas hechas a los obreros industriales.

2.—Estudio sobre difusión de informaciones.

Como forma de Colaboración entre el Departamento de Sociología de la Universidad de San Marcos y la Oficina de Planificación del Ministerio de Salud Pública, el experto ha preparado, conjuntamente con un médico asesor de ese Ministerio, un proyecto de estudio y un cuestionario que será aplicado a los estudiantes de medicina de las diversas Facultades del país. Este estudio forma parte de un programa de trabajo sobre planificación de los recursos humanos en Salud Pública.

4—Otros proyectos de investigaciones

En forma conjunta con los profesores Mejía Valera e Ismodes del Departamento fueron diseñados algunos proyectos para su posible realización por organismos del Gobierno, como "Sociología aplicada a la salud pública", presentado al Ministerio de Salud Pública y "Estratificación y movilidad social en Lima", preparado a solicitud del Instituto Nacional de planificación.

5—Publicaciones.

Además del trabajo mencionado sobre niveles de calificación en la industria, se han preparado las siguientes publicaciones: 1) "Un es-

tudio en la industria de Lima", a publicarse por la Internacional Social Science Journal, de la UNESCO; 2) "Occupational Mobility in the Stages of Industrialization", leído en la reunión anual de la Rural Sociological Society, realizada en los Angeles, USA, en agosto de 1963. Una versión en español será publicada por la revista "América" editada por el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales de Río de Janeiro; 3) "El proceso de incorporación a la vida urbana en el Perú", ponencia presentada al Primer Forum Nacional sobre Comunidades Indígenas y Reforma Agraria, organizado por la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Ica, en Noviembre de 1963. Se han entregado también artículos para ser publicados por las revistas de Sociología y de Antropología de la Universidad de San Marcos.

LA O.E.A. APRUEBA GESTION DE LA FACULTAD DE LETRAS
PARA LA VENIDA DEL PROF. HERNAN GODOY URZUA

PAN AMERICAN UNION
WASHINGTON 6, D. C., U.S.A.

26 de noviembre de 1963

Señor Jorge Puccinelli
Decano, Facultad de Letras
Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima
Lima, Perú
Señor Decano:

En uso de mis atribuciones como Secretario General de la OEA, y de acuerdo con las Instrucciones sobre el Régimen de Adjudicación y Administración del Programa de Cátedras de la OEA, vista la recomendación favorable de la Junta Consultiva del Programa de Becas y Cátedras, tengo el agrado de comunicarle que se ha concedido al Departamento de Sociología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, una Cátedra de la OEA para cursos de Sociología de la Familia y Organización Social, a ser desempeñada por el Profesor Hernán Godoy Urzúa.

La Cátedra tendrá una duración de diez meses, a partir del 1º de abril de 1964, y cubrirá los gastos de transporte internacional y honorarios, tal como se indica en el Certificado de Concesión de Cátedra adjunto. Ruego a usted revisar cuidadosamente este documento, y devolvernos, debidamente firmado, el original de dicho documento si usted acepta, en nombre de la Institución, las condiciones que en él se estipulan. Las copias quedarán en su poder para los fines que usted estime convenientes

Salúdole con la mayor consideración.

En nombre del Dr. José A. Mora
Secretario General de la OEA
Javier Malagón
Secretario y Técnico del Programa
de Becas y Cátedras de la OEA

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FACULTADES DE
LETRAS

**DELEGACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS**

Lima, 9 de noviembre de 1963

Señor Decano de la
Facultad de Letras de la
Universidad Nacional de Arequipa

Señor Decano:

Me es grato dirigirme a usted para acreditar a los Delegados Profesores de esta Facultad al Primer Congreso Nacional de Facultades de Letras, los señores Catedráticos Dr. Luis Alberto Sánchez, invitado y miembro de honor del Congreso, Dr. Miguel Angel Ugarte Ch., Dr. José Mejía Valera, Dr. Enrique Barboza y Dr. Armando Zubizarreta.

Los Delegados Alumnos son los señores Augusto Alcocer, Antonio Núñez Begazo y Teodoro Zavaleta.

Con este motivo reitero a Ud. las seguridades de mi más alta consideración y hago votos por el mayor éxito del Congreso en el cual la delegación de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos que me honro en presidir prestará su más decidido concurso.

Dios guarde a usted

Jorge Puccinelli
Decano

.. **CONCLUSIONES DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE ...**
FACULTADES DE LETRAS
REALIDAD Y FINES DE LAS FACULTADES DE LETRAS

I.—Periodicidad del Congreso.

Que los Congresos Nacionales de Facultades de Letras se reúnan por lo menos cada dos años.

II.—Oficina Permanente de Coordinación.

Que se constituya una oficina Permanente de Coordinación de las Facultades de Letras, con sede en Lima, para que mantenga información constante acerca de las actividades estudiantiles, docentes, de investigación y de extensión universitaria; coopere en la organización de los futuros Congresos; sirva de nexo para el intercambio de alumnos y profesores en el país y en el extranjero; gestione en nivel nacional la visita de profesores de prestigio internacional; lleve el Registro del Colegio de Doctores en Letras; publique un Boletín Informativo y contribuya a la promoción de los fines específicos de las Facultades de Letras del Perú.

III.—Ampliación del Nombre

Se acordó ampliar el nombre de la Facultad de Letras, con el objeto de que en él se expresen las nuevas actividades y profesiones que vienen desarrollándose en el campo de la docencia y de la investigación, para lo cual se resolvió añadir al nombre tradicional de **Facultad de Letras**, el de **Ciencias Humanas**, que ya se utiliza en otras universidades del mundo, de tal suerte que el nombre será en lo sucesivo:

“FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS”

IV.—Extensión Cultural

Que una de las misiones principales de la Facultad de Letras debe ser la difusión intensa de la Cultura, por todos los medios a su alcance en beneficio del pueblo. Asimismo, acordó felicitar a las Facultades que vienen cumpliendo con este deber.

V.—Libertad de Cátedra

Reafirmar, practicar y defender el principio de la libertad de Cátedra, que es el fundamento de la auténtica función universitaria.

VI.—Instituto Interuniversitario de Investigaciones

Recomendar la creación de un Instituto Interuniversitario de Investigaciones que realice una labor sistemática de estudio sobre la Realidad Nacional, la Cultura y la Ciencia. Recomendar que el Estado proporcione los medios económicos necesarios para que las Universidades puedan cumplir debidamente con los fines de investigación que le son inherentes, a través de sus Institutos, así como la integración y planeamiento de estas investigaciones en escala nacional por el Instituto Interuniversitario de Investigaciones.

Asimismo, auspiciar la iniciativa de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para integrar en nivel nacional las investigaciones que desarrollan las Facultades de Letras, acogiendo la sede propuesta del “Instituto Raúl Porras Barrenechea, Escuela de Altos Estudios y de Investigaciones Peruanistas”, como un homenaje al ilustre historiador cuyo magisterio unifica a todas nuestras universidades y cuya residencia de la calle Colina 398 (Miraflores), continuará siendo así lo que siempre fue: un claustro interuniversitario peruano y un aula abierta a la cultura universal y a todos los investigadores, maestros y estudiantes del país.

VII.—Declaración de Principios

1.— Que el humanismo constituye la base de la formación integral del hombre.

2.— Que las Facultades de Letras han sido y son el núcleo formativo en las Universidades, como expresión de la más alta cultura.

3.— Que en la época actual se comprueba el enorme desarrollo que ha logrado la ciencia, determinando la revolución tecnológica que confiere al hombre la posibilidad de un dominio cada vez mayor sobre las fuerzas de la naturaleza, en olvido del factor fundamental de ella, que es el hombre, sujeto y objeto primordial de la cultura.

4.— Que en algunas disciplinas, en su propósito de profundizar cada vez más en el conocimiento de un sector de la realidad, no siempre han tenido en cuenta la unidad del saber humano, provocando por lo tanto, su fragmentación.

5.— Que el destino del hombre y de la cultura se ven seriamente comprometidos a consecuencia de este desequilibrio, ya que el poder y la fuerza creados por la técnica requieren una profunda conciencia humanística para su racional aplicación en beneficio de la sociedad y del individuo.

6.— Que el progreso de la comunidad y las necesidades del país exigen la incorporación en las Universidades de nuevas actividades y profesiones, vinculadas estrechamente con las ciencias del hombre cuyo estudio coresponde a las Facultades de Letras.

7.— Que de todo lo expuesto se desprende, que la estructura y la orientación actual de la Facultad de Letras en el Perú, requiere una urgente renovación y ampliación de la misma, de conformidad con las necesidades principales del país y las exigencias de la hora presente.

8.— Que es necesario mantener la posición central de la Facultad de Letras dentro de las Universidades, en razón de la tradición y proyección humanística que ella representa y del carácter inherente a sus principios y fines.

Biblioteca de Letras

ASPECTOS ACADEMICOS Y PROFESIONAL

I.—Escuela Pre-Universitaria

1.— Recomendar al Ministro de Educación Pública la Reforma de la Educación Secundaria, de tal manera que ésta alcance, entre otros fines, el de capacitar al alumnado para el ingreso en la Universidad. Asimismo, recomendar desaparezca el carácter de especialización prematura que tienen los dos últimos años de educación secundaria.

2.— Recomendar a las Universidades la creación de un ciclo preparatorio en el que puedan inscribirse libremente los postulantes a universitarios.

3.— Recomendar a las Universidades la creación de una comisión organizadora interfacultativa (de las Facultades interesadas en el ingreso), que organice los mecanismos técnicos apropiados para dotarla de profesores idóneos y para que prepare el curriculum más apropiado.

4.— Recomendar que la Escuela pre-universitaria no sólo proporcione una revisión de los conocimientos de la Educación Secundaria, sino

que los supere y que procure dotar al postulante de una actitud universitaria fundada en una amplitud de visión cultural, con una voluntad de trabajo y un espíritu de crítica intelectual, con especial insistencia en la metodología del aprendizaje y la orientación profesional.

II.—Exámenes de ingreso

1.— Recomendar a las Univesidades la elaboración de exámenes de ingreso que garanticen una selección calificada mediante mecanismos adecuados.

2.— Recomendar la formación de una comisión técnica que estudie la posibilidad de adoptar criterios comunes a todas las Universidades para el examen de ingreso.

III.—Profesionalización

1.— Recomendar a las Facultades de Letras la creación de escuelas y títulos profesionales, a base de las técnicas que puedan enseñar.

2.— Recomendar a las Facultades de Letras que al lado de los grados académicos otorguen títulos profesionales en sus Departamentos o Institutos para que sus egresados puedan ejercer profesionalmente.

Recomendar, también utilizar la denominación de **licenciatura** para los títulos profesionales que, en el futuro, puedan otorgar las Facultades de Letras.

IV.—Sobre el rango de los graduados y egresados de las Facultades de Letras en la docencia secundaria.

1.—Solicitar al Ministerio de Educación Pública que los grados y títulos otorgados por las Facultades de Letras, sean considerados equivalentes a los grados y títulos otorgados por las Facultades de Educación para el ejercicio de la docencia secundaria.

V.—Primer Congreso Nacional de Lengua y Literatura

1.— Auspiciar la convocatoria de un Primer Congreso Nacional de Profesores de Lengua y Literatura.

2.— La sede del Primer Congreso Nacional de Profesores de Lengua y Literatura será la Facultad de Letras y Educación de la Universidad Nacional "San Luis Gonzaga" de Ica.

3.— La fecha de la convocatoria será oportunamente señalada por la Facultad sede.

4.— Se remitirá a la Comisión Organizadora de dicho certamen, las ponencias pertinentes presentadas al Primer Congreso de Facultades de Letras.

VI.--Enseñanzas de Lenguas.

1.— Recomendar al Ministerio de Educación Pública la reforma de la enseñanza de idiomas en la Educación Primaria y Secundaria, organizando la enseñanza de los idiomas extranjeros modernos e implantando la de los idiomas clásicos y aborígenes del país.

2.— Que la enseñanza del quechua sea general y obligatoria por disposición del Ministerio de Educación Pública.

3.— Recomendar que los idiomas extranjeros, clásicos y modernos, y las lenguas aborígenes sean enseñados en la Universidad y en los Institutos Superiores.

4.— Que la enseñanza de lenguas se imparta en las Facultades de Letras en sus Institutos de Filología y Lingüística.

Que dichos Institutos procuren distintos niveles de enseñanza para atender a la cultura básica de los primeros años de Letras y otras Facultades.

Que dichos Institutos procuren la profesionalización de estos estudios mediante la dación, con currículum apropiado, del título profesional Profesor de Lenguas y Traductor.

Que dichos Institutos organicen como tarea científica y oficina técnica un servicio de traducciones.

5.— Recomienda que en el Instituto de Filología y Lingüística haya, además de un Sección de Lenguas Clásicas y una sección de modernas, una de lenguas americanas, con especial atención al quechua, aimará y lenguas selvícolas.

6.— Recomienda que sea obligatorio para los alumnos universitarios en general, el conocimiento de una lengua clásica, una lengua moderna y una americana, especialmente el quechua.

VII.—De las Tesis y su Difusión.

1.— Que las Facultades de Letras deberán procurar todos los elementos técnicos y el asesoramiento necesario para la elaboración de las tesis universitarias.

Así mismo, para sentar los requisitos científicos e indispensables deberán contemplar la dación de un reglamento adecuado.

2.— Que las Facultades de Letras publiquen y distribuyan anualmente extractos de las tesis presentadas, que contengan fichas bibliográficas, sumario, conclusión y bibliografía.

VIII.—Exposición del Libro Humanístico.

Recomendar la realización de la Exposición del libro Humanístico, cada vez que se realicen Congresos de las Facultades de Letras

IX.—Currículum.

1.— Recomendar a las Facultades de Letras la adopción de un sistema de currículum flexible, técnico y debidamente organizado, con

materias básicas y electivas; materias llave (previas) y materias secundarias, incluyendo dentro de las electivas materias de interés regional. Dicho sistema deberá ser evaluado por el sistema de crédito, cuya sistemática universal deberá ser correctamente ajustada. Tales sistemas deberán suponer en cuanto al tiempo, dos principios: a) flexibilidad en el tiempo asignado a cada curso según su contenido y valor (horas de dictado, periodo anual, semestral, o trimestral); b) fijación de un número determinado de créditos alcanzables en un año.

2.— Recomendar la planificación del curriculum de las Facultades de Letras a fin de evitar la repetición de los mismos contenidos (totales y parciales) en cursos diferentes, a menos de que sean objeto de distinto enfoque por ciencias diversas.

3.— Recomendar a las Facultades de Letras que los programas de las asignaturas atiendan a sus relaciones con la realidad regional y nacional a sus vínculos con los desarrollos científicos de Escuelas y autores nacionales.

4.— Recomendar a las Facultades de Letras la creación de un tipo especial de matrícula libre, en cualquier asignatura para los alumnos y egresados de cualquier Facultad de la Universidad y para cualquier persona carezca o no de estudios secundarios. Dicha matrícula, que satisface el libre afán de conocimientos, sólo podrá dar derecho a una constancia de haber estudiado tal o cual asignatura.

5.— Recomendar a las Facultades de Letras y a los organismos interfacultativos, la organización técnica de este sistema de curriculum flexible y créditos, como medio de alcanzar, un nivel técnico riguroso, y por esta vía facilitar el traslado de sus alumnos de una a otra.

X.— Estudios Generales.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

Recomendar la creación de un Ciclo Básico Humanista, previo al ingreso a cualquier Facultad o Escuela Profesional, común y obligatorio para todo estudio universitario. Dicho Ciclo, que atenderá a los alumnos de todas las Facultades deberá estar bajo la dirección de todas las Facultades de Letras en cuanto a organización y vigilancia, con especial colaboración de las Facultades de Ciencias.

XI.—Obligatoriedad de llevar en los años Prefacultativos las Asignaturas de Geografía e Historia del Perú.

1.— Todos los profesionales, egresados de las Universidades Nacionales deben llevar y aprobar en los años pre-facultativos las asignaturas de Geografía e Historia del Perú.

2.— Los profesionales peruanos graduados en el extranjero deben aprobar estas asignaturas.

ASPECTOS LEGAL Y ADMINISTRATIVO

I.—Provisión de Cargos en las Representaciones Diplomáticas Nacionales en el Extranjero.

1.— Pedir a los Ministros de Educación Pública y Relaciones Exteriores, la creación de plazas de Agregados Culturales en todas las representaciones diplomáticas en el extranjero.

2.— Recomendar que dichas plazas sean cubiertas en concurso de méritos y constituya requisito fundamental para aspirar a ellas el grado de Doctor en Letras.

II.—Creación del Colegio de Doctores en Letras.

El Congreso acordó la formación del Colegio de Doctores en Letras.

III.—Cargos Culturales.

Pedir al Ministerio de Educación Pública considere como requisito o mérito preferente para ocupar plazas directivas o administrativas en las dependencias culturales del país, Casas de la Cultura, Museos Nacionales, Departamentos Culturales de grandes Unidades Escolares y Colegios y demás reparticiones afines, el poseer el grado académico de Doctor en Letras.

IV.— Salvaguarda de los Restos Arqueológicos y Museos de Sitio.

1.— Que la salvaguarda y custodia de los Museos regionales, de sitio, lugares y monumentos históricos, situados en zonas donde funcione una Universidad Nacional se encargue a la Facultad de Letras de esta Universidad, la conservación y el cuidado del acervo histórico y arqueológico de la región.

2.— Que se fijen las rentas necesarias para el mejor cumplimiento de este acuerdo.

V.—Información de las Carreras Académicas y Profesionales.

Que el Primer Congreso de Facultades de Letras del Perú recomienda a las Facultades de Letras que hagan la divulgación de las carreras académicas y profesionales, en las cuales preparan a sus estudiantes.

VI.—Protección Profesional.

Solicitar al Poder Legislativo la dación de una ley que disponga que para desempeñar determinados cargos en la administración pública (Instituto Nacional de Planificación, Instituto de Reforma Agraria, Junta Nacional de la Vivienda, Centros de Reeducción y Rehabilitación, cárceles y penitenciarias, relaciones industriales, etc), se requiere el título de sociólogo, antropólogo social o psicólogo, según los casos.

VII.—Derogación de la Resolución Suprema del 7 de Setiembre de 1960.

Se aprobó pedir la derogatoria de esta Resolución Suprema.

DEL PERSONAL DOCENTE Y DE LOS ESTUDIANTES

I.—Becas de Estudio y Perfeccionamiento.

1.— Solicitar a los Poderes Públicos que las becas otorgadas por Gobiernos, instituciones, fundaciones y organismos internacionales en favor de docentes y estudiantes de las Universidades del país, sean dadas a conocer, oportunamente a los organismos universitarios a fin de que éstos a su vez les den la debida publicidad para los efectos de su mejor aprovechamiento.

2.— Las autoridades universitarias gestionarán ante los gobiernos extranjeros por conducto regular y ante los organismos internacionales y fundaciones el otorgamiento de BECAS de estudio y perfeccionamiento tanto para estudiantes como para docentes.

3.— Solicitar a las autoridades universitarias incrementar las partidas correspondientes a fin de que se aumenten el número de becas y de bolsas de viajes para profesores y estudiantes de las Facultades que tengan que realizar estudios, investigaciones y representaciones a Congresos, tanto en el país como en el extranjero.

4.— Recomendar, mediante un sistema de selección se creen becas integrales para los estudiantes carentes de recursos económicos, pero que sean particularmente dadas para el estudio y la investigación.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

II.—Régimen de Tutoría

Que un determinado número de docentes universitarios de tiempo completo y dedicación exclusiva, sea destinado para cumplir labores de tutoría a favor de los estudiantes.

III.— Intercambio de Docentes

Las Facultades de Letras mantendrán una constante vinculación académica mediante intercambio de profesores para dictar cursillos, cursos anuales y para realizar trabajos de investigación.

IV.—Profesores a Tiempo Completo y Dedicación Exclusiva.

Que dentro de lo posible se cumpla de inmediato la disposición del art. 40 de la Ley 13417 en cuanto al nombramiento de Profesores a tiempo completo y dedicación exclusiva.

ASPECTO ECONOMICO

I.—Creación de la Librería Universitaria.

Recomendar la creación de una Librería Universitaria, en cada Universidad, por ser una exigencia económica impostergable, procurando se aplique el sistema cooperativo.

II.—Difusión de las Obras Universitarias.

1.— Pedir al Patronato del Libro Universitario amplíe su difusión publicando obras que le soliciten las Universidades en forma de ediciones populares.

2.— Recomendar a las Universidades del país, previo acuerdo con el Patronato del Libro Universitario, aporten determinada cantidad de dinero para que se constituya un Fondo Editorial de carácter nacional para publicar las obras que recomiende la Universidad.

III.—Creación de Rentas.

1.— Que se establezca un impuesto ad-valorem a todos los minerales que se exporten de las minas del país, no menor del 1%, con el propósito de que se destine al fomento de la cultura humanística, a los estudios y a las investigaciones que se realizan o que deben realizarse en los Institutos, Escuelas, y Departamentos de las Facultades de Letras de las Universidades Nacionales.

2.— Que se cree un sobreimpuesto que incida sobre las utilidades de las Urbanizaciones particulares, hechas con el único objeto de realizar negocios benéficos y lucrativos, con no menor del 2%, destinados al desarrollo de los estudios e investigaciones de los Institutos, Escuelas y Departamentos de Letras de las Universidades Nacionales.

3.— Que se imponga una contribución sobre las utilidades de los Bancos comerciales o particulares, no menor del 1%, destinado al desarrollo de la cultura superior humanística y a los estudios o investigaciones de Letras.

4.— Que se emita una estampilla, pro-fomento de la cultura humanística de 5 centavos, en forma permanente, para respaldar y ayudar con becas integrales, el estudio regular de los alumnos peruanos pobres que deseen seguir estudios de Letras en cualesquiera de los Institutos, Escuelas, Departamentos o Centros de Investigaciones.

5.— Que se cree un impuesto no menor del 2%, sobre el mayor valor que adquieren los bienes particulares sean de personas naturales o jurídicas, con las realizaciones de las obras públicas nacionales, como caminos públicos, carreteras, ferrocarriles, encausamiento de ríos, construcción de represas, irrigaciones, construcción de puentes, diques o defensas; o por la construcción de puertos, embarcaderos, terminales, campos de aterrizaje, o cualquier otra instalación que signifique una revaloración de los bienes próximos o del área económica, cobrándose

de inmediato; destinado a las investigaciones y estudios que se lleven a efecto en las Facultades de Letras de las Universidades Nacionales.

6.— Que se cree un timbre fiscal de $\frac{1}{2}\%$, que grave todos los pasajes por vía aérea, así como los pasajes de primera de los ferrocarriles y barcos; destinados a sostener las bolsas de viajes de los alumnos peruanos de las Facultades de Letras para que puedan realizar sus estudios de perfeccionamiento.

IV.—Subvención las Universidades.

Solicitar al Gobierno peruano, la ampliación de la ley 13406 en el siguiente sentido:

- a) Que el medio pasaje universitario tenga valor permanente durante el año.
- b) Que los alumnos que deseen realizar estudios de investigación en el extranjero, gocen de las mismas facilidades.

HOMENAJE AL DR. VÍCTOR ANDRÉS BELAUNDE EN SU 80^o
ANIVERSARIO

UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS
RECTORADO

Lima, 18 de diciembre de 1963.

Of. N^o. 12517

Sr. Dr.

Jorge Puccinelli

Decano de la Facultad de Letras

Señor Decano:

Como es de conocimiento de Ud., el lunes 23 de los corrientes tendrá lugar el homenaje que se tributará en la Casa de la Cultura al Sr. Dr. Víctor Andrés Belaúnde, con motivo de haber cumplido ochenta años de edad.

Dada la vinculación del Dr. Belaúnde con la Facultad de su Decanato, este Rectorado considera que Ud. debe llevar la palabra oficial de la Universidad en dicho homenaje, por lo que le agradeceré se sirva aceptar esta honrosa designación.

Aprovecho la oportunidad para reiterar a Ud. los sentimientos de mi distinguida consideración.

Dios guarde a Ud.

Mauricio San Martín
Rector

Actividades del Claustro

TAREAS DOCENTES DE LA FACULTAD DE LETRAS DURANTE EL AÑO 1963

La Facultad de Letras ha impartido enseñanza durante el presente año académico a 4330 *alumnos*, distribuidos en la siguiente forma:

a) En la sección de *Cultura General*, 2715 *alumnos*, de la siguiente manera: En el Primer año, 83 para Letras; 261 para Derecho; 352 para Educación; 427 para Económicas; 884 para Ciencias. En el Segundo Año, 117 para Letras; 215 para Derecho; 376 para Educación; 69 con cursos de cargo para Derecho.

b) En la sección *Doctoral*, 1546 *alumnos*, de los cuales 651 son de Letras y 895 de Educación. Los correspondientes a Letras están distribuidos por Departamentos en la siguiente forma: Arte (9); Antropología (52); Filología (19); Filosofía (57); Geografía (41); Historia (83); Literatura (97); Psicología (171); Sociología (100); Escuela de Periodismo (22). Los alumnos de Educación que siguen estudios en nuestra doctoral se distribuyen del siguiente modo: Castellano y Literatura (263); Filosofía y Psicología (269); Historia y Geografía (363).

DIRECTORES DE LOS DEPARTAMENTOS

Durante el año 1963 fueron elegidos Directores de Departamentos los catedráticos Dr. Augusto Tamayo Vargas, del Departamento de Literatura; Dr. César Arróspide de la Flor, del Departamento de Arte; Dr. Alberto Tauro, del Departamento de Historia; Dra. Ella Dunbar Temple, del Departamento de Geografía; Dr. José Matos Mar, del Departamento de Antropología; Dr. Enrique Barboza, del Departamento de Filosofía; Dr. José Mejía Valera, del Depar-

tamento de Sociología; Dr. Miguel Angel Ugarte, del Departamento de Filología y Lingüística.

EL NUEVO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

El Consejo Universitario ratificó en 1963 el acuerdo de la Facultad por el que se creó, independientemente del Departamento de Filosofía, dentro del cual había venido funcionando, el Departamento de Psicología. El Departamento eligió como Director al Dr. Gustavo Saco.

GALERIA DE CATEDRATICOS HONORARIOS Y PROFESORES EMERITOS DE LA FACULTAD

El Decanato ha encomendado a la señorita Etna Velarde, egresada de la Escuela de Bellas Artes y alumna de la sección doctoral del Departamento de Arte, la galería de catedráticos honorarios, eméritos y doctores honoris causa de la Facultad. Los óleos, que han sido entregados a los departamentos correspondientes, son los de Ricardo Palma, Pedro Paz Soldán y Unánue, Manuel de Mendiburu, M. F. Paz Soldán, Max Uhle, Pablo Patrón, Julio C. Tello y Jorge Basadre. Esta galería mantendrá vivo el recuerdo de los escritores o estudiosos vinculados al claustro por un título o grado honorario. Como un homenaje a dos maestros eminentes se ha colocado en el Departamento de Sociología un óleo de Mariano H. Cornejo y en el de Literatura el de Luis Fabio Xammar.

HOMENAJE DE LA FACULTAD DE LETRAS A CESAR VALLEJO EN EL XXV ANIVERSARIO DE SU MUERTE

La Facultad de Letras organizó el 15 de abril un programa de homenaje a César Vallejo, con motivo del XXV aniversario de su muerte, el cual se desarrolló en el antiguo claustro de la Facultad de Letras (Patio de Naranjos) y contó con la asistencia de las autoridades universitarias, miembros del cuerpo diplomático, familiares del poeta, catedráticos y alumnos.

La actuación se inició con las palabras del Decano de la Facultad, Dr. Jorge Puccinelli quien expresó lo siguiente:

“No podía faltar, en el vigésimo quinto aniversario de la muerte de César Vallejo, la voz de la Facultad de Letras de la Universidad Na-

cional Mayor de San Marcos, no sólo por la circunstancia de haber frecuentado el poeta sus aulas, como alumno de la sección doctoral, el año 1919, sino fundamentalmente por el hecho de estar consagrada la Facultad al estudio y exaltación de los más altos valores de la nacionalidad. Vallejo ha ganado ya, en el tiempo transcurrido desde su muerte, el puesto cimero que le correspondía en el cuadro de la literatura peruana, al lado de sus pares el Inca Garcilaso, Palma, González Prada, Chocano y Eguren. Voz peruana con vigencia ecuménica, supo insertar lo nuestro en la poesía de todos los tiempos, sin encerrarse en ninguna torre de marfil ni caer en un folklorismo colorinesco. Hay dos versos en "Telúrica y magnética" de **Poemas Humanos** que podrían considerarse la divisa de su poesía y la clave de su evolución literaria: "Sierra de mi Perú, Perú del mundo, / y Perú al pie del orbe". Su obra en este aspecto parece querer demostrar la esterilidad de la discusión entre los apologistas de la tesis romántica de las literaturas nacionales en oposición a la concepción universalista de la Weltliteratur goetheana.

Al vacío que rodeó sus primeras producciones o a los denuestos iniciales de la crítica oficial y engolada, a la injusticia que se ensañó desde su juventud con el poeta, sucede una etapa de conocimiento amoroso de su obra que encuentra su antecedente y punto de partida en las Palabras Prologales de Antenor Orrego a la primera edición de Trilce, que son clara premonición de la gloria literaria que habría de alcanzar. En este itinerario de la crítica o la semblanza que ha ido iluminando diversos aspectos de su personalidad o de su estilo se encuentran los trabajos de Mariátegui, Sánchez, Basadre, Porras, Spelucín, Núñez, Xavier Abril, Tamayo, Alegría, Azálgara Ballón, Mendoza, Eielson, Iberico, León Barandiarán, Samaniego, Villanueva, Miró, More y Lora Risco, y en otro ámbito, los de Bergamín, Larrea, Meléndez, Coyné, Valverde, Fernández Spencer, Iduarte, Rojas Paz, Monguió, Lizcano, Díaz Casanueva, Cardona Peña, Yurkievich, Bajarlia y Meo Zilio.

Numerosas revistas del país y del extranjero le han dedicado en los últimos tiempos números extraordinarios y una que lleva el nombre de "Aula Vallejo" ha nacido en la Universidad Nacional de Córdoba como resolución de un Simposium Internacional acerca de "la vida, la obra y el significado de César Vallejo" y como punto ideal de convergencia para cuantos se interesan por los valores del Nuevo Mundo, sintetizados en la obra y en la personalidad del inolvidable poeta peruano.

Nuestra Facultad de Letras no ha permanecido a la zaga en este movimiento de interés universal por Vallejo y son muchos las tesis y los trabajos críticos, las conferencias y las reuniones de mesa redonda, que se han desarrollado acerca de él en los últimos años. En 1954 organizamos en el Seminario de la Facultad la Exposición Vallejana que despertó verdadero interés nacional y permitió reunir por breve lapso, con la colaboración de los deudos y amigos del poeta, un valioso conjunto de manuscritos, fotografías, recuerdos personales, libros, artículos periodísticos y documentos relacionados con la personalidad del autor, que fueron convenientemente presentados con sentido pedagógico,

acompañados de cuadros cronológicos —vida, obra, coetáneos y contemporáneos— y de una geografía literaria en que se revivía la trayectoria vital y creadora del poeta, echando las bases de lo que podría ser en nuestro medio un Museo de la Literatura Peruana que nos proponemos llevar adelante. El 15 de abril ha sido invariablemente conmemorado, no como una fría rutina convencional sino como reafirmación de una cálida vocación de la Facultad que es conocimiento y es amor, que es comprensión admirativa de la ética y la estética del poeta. Su vida y su obra se muestran como una unidad indisoluble, porque, como observa Andrés Iduarte, "sólo conocieron su dolor sus amigos. Oyéndolos se me ha venido a las mientes, continuamente estas dos palabras: los inermes. A la selecta raza de los inermes pertenecía Vallejo. Inermes —es claro— desde el punto de vista material y cotidiano. Inermes porque carecen de la malicia necesaria para engañar, de crueldad para herir, de servilismo para adular, de vanidad para exhibirse, de codicia para llegar a tener, ... No tuvo ni el apetito de ser admirado. No quiso, tampoco, administrar su propaganda de escritor y de poeta. Le faltaba toda condición para eso que llama el éxito. No admitió ser poeta bufón de poderosos, ni secretario de imbéciles, ni traspunte de badulaques, ni aprovechador de demagogias. Por eso sólo conocieron su talento y su corazón los que por azar, por amor o amistad coincidieron con él en la vida. Pero a pesar de todo ello, su obra —escrita en el escondite de su pobreza y de su amargura— lo salva de toda frívola acusación de negación o de egoísmo. Vivió en la amargura y en la pobreza, pero sin rencor ni resentimiento. Eludió la caravana y la maniobra, el servilismo y el embuste, pero sin caer en el escepticismo ni en la cólera. Supo, incluso, ver las humanas bajezas con más lástima y pena que desprecio. No cayó nunca en el grito estridente de protesta. Ni siquiera huyó de los hombres: murió siendo un militante en la causa de pueblo".

En este vigésimo quinto aniversario de su muerte hemos querido que se plasmen en el bronce todos estos sentimientos de admiración irrestricta que en docentes y discentes suscitan la personalidad y la obra de Vallejo. Un joven y prestigioso artista peruano, Carlos Bernasconi, compenetrado con el espíritu del poeta por anteriores trabajos de su oficio ha interpretado el perfil de Vallejo en la placa de bronce que ruego al Sr. Rector descubrir y que hemos colocado en este ángulo del claustro, lugar preferido en 1919 por el autor de los Heraldos Negros.

Aunque la Facultad de Letras por necesidades imperiosas de espacio y local adecuados ha tenido que trasladarse a la ciudad Universitaria, queremos que este antiguo y querido claustro se siga poblando con el recuerdo viviente de los estudiantes y maestros que aquí moraron y que han dejado huella imperecedera en la vida del país. Por eso, al lado de esta muestra temporal de los tesoros de San Marcos que ha dado cita a los óleos de los viejos maestros de las cátedras de Prima, del Digesto y de las Pandectas, quedarán permanentemente los broncees que corresponden a los hombres egregios de San Marcos y del país como Gálvez, Tello, Porras y Vallejo. Y en el aire de este patio de Naran-

jos seguirán resonando, por el sortilegio suscitador de la presencia, las estrofas del Himno a la Juventud, las lecciones llenas de vida y animación del maestro Porras y los poemas humanísimos de Vallejo. Porque su personalidad y su obra, como el combatiente del poema Masa, ya hace tiempo que se han incorporado y echado a andar”.

Al término de las palabras del Decano de la Facultad, el catedrático Dr. Augusto Tamayo Vargas dio lectura al poema “Todo recuerdo me lleva a tí, César Vallejo” del que es autor, y el estudiante la Facultad Sr. Mario Castillo Moreno, Presidente de la Federación Universitaria de San Marcos, habló en nombre de ese organismo estudiantil. Finalmente el Decano invitó al Rector de la Universidad, Dr. Luis Alberto Sánchez, a descubrir una placa recordatoria, obra del escultor Carlos Bernasconi, que presenta un perfil en bronce de César Vallejo. El Rector cerró el acto con una evocación de la Facultad de Letras el año 1919 en que fue compañero de estudios y amigo de Vallejo, que había trasladado su matrícula de la Universidad de Trujillo, y de quien trazó una animada semblanza.

INAUGURACION DEL NUEVO PABELLON DE INSTITUTOS Y DEPARTAMENTOS DE LA FACULTAD

El 31 de mayo de 1963 se inauguró el nuevo Pabellón de Institutos y Departamentos, construido en ocho meses por la firma García-Sarmiento, Ingenieros, que obtuvo la buena pro en la licitación pública convocada al efecto por acuerdo del Consejo Universitario.

El acto de inauguración se desarrolló en el Hall del nuevo pabellón, con asistencia del Rector y del Vice Rector de la Universidad, Decanos de las diversas Facultades, Directores de los Departamentos, catedráticos y estudiantes de la Facultad. El Rector de la Universidad, doctor Luis Alberto Sánchez hizo entrega oficial a la Facultad del nuevo edificio, en un discurso en que puso de relieve la expansión de la Facultad desde su traslado a la ciudad universitaria el año anterior y la forma cómo se habían atendido las necesidades de la población estudiantil y del profesorado en los nuevos locales. El Decano, doctor Jorge Puccinelli, agradeció en nombre de la Facultad el interés y la deferente atención del Rector en atender las necesidades de la Facultad de Letras, una de las que cuenta con mayor alumnado en la Universidad. Se refi-

rió a los diversos locales que había ocupado la Universidad de San Marcos a lo largo de su historia. Fue el primero el Convento del Rosario, el que se fundó por obra del dominico Fray Tomás de San Martín. En 1574 se trasladó al local comprado a los agustinos en la actual Parroquia de San Marcelo y allí se eligió por sorteo el nombre del abogado y patrono, el evangelista San Marcos. El crecimiento de la población estudiantil obligó a buscar un local más adecuado y el 25 de abril de 1577 se instaló en el edificio de San Juan de la Penitencia, en la Plaza de las Tres Virtudes Teologales, también conocida como Plaza del Estanque o de la Inquisición, cuya Aula General restaurada luego por Peralta, albergaría más tarde al primer Congreso Constituyente. En 1855 el local del Convictorio Carolino fue elegido para que en él funcionara, entre otras la Facultad de Filosofía y Letras, y en sus claustros de Naranjos y Jazmines han discurrido durante más de un siglo ilustres generaciones formadas en su seno. El traslado en 1962 a la Ciudad Universitaria y la inauguración del edificio correspondiente a los Departamentos e Institutos marcan una nueva etapa tanto en el orden material, —al dejar un local vetusto e inadecuado, que no respondía a las más elementales exigencias pedagógicas— como en la orientación misma de los estudios, que ponen especial énfasis en la docencia e investigación en el campo de las ciencias humanas. Al asumir el decanato en 1961 —dijo el Dr. Puccinelli— exprese públicamente la necesidad inaplazable de terminar la construcción del nuevo local de la Ciudad Universitaria para trocar las viejas y ruinosas aulas por las que hoy ocupamos; todo ello ha sido posible gracias al empeño del señor Rector que ha prestado todo su apoyo a la Facultad. El Pabellón que hoy se inaugura permitirá que se impulsen en condiciones favorables las tareas de investigación y los estudios inherentes a los Institutos y Departamentos de la Facultad, para responder adecuadamente al reto de nuestro tiempo y a los requerimientos de nuestro pueblo. Al lado de los Departamentos e Institutos tradicionales de nuestra Facultad; Literatura, Historia, Filosofía, Filología y Lingüística, Geografía, Etnología y Arqueología, se desarrollarán en este local auspicioso las tareas de los nuevos departamentos de Sociología y de Psicología, creados en 1961 y 1962 que atienden necesidades vitales del país y acentúan el carácter de Facultad de Letras y Ciencias Humanas que ha asumido nuestro claustro.

A continuación describió el velo de la placa de mármol colocada en el ingreso del Pabellón de Departamentos e Institutos que recuerda la inauguración de esta importante etapa de la vida de la Facultad en su nuevo local de la Ciudad Universitaria.

PROFESORES VISITANTES DE LA FACULTAD DE LETRAS

Entre los profesores extranjeros que han prestado su valiosa cooperación en el desarrollo de las tareas docentes de la Facultad durante el presente año debemos mencionar al Dr. Guillermo Briones Aedo, experto de Unesco, quien se encuentra entre nosotros desde 1961 y a quien se ha acordado el título de Profesor Honorario.

El Dr. Gaetano Foresta, Agregado Cultural a la Embajada de Italia, se ha hecho cargo de la cátedra de Literatura Italiana, en reemplazo del Dr. Sillari. El Dr. Foresta inició el dictado de su curso con una conferencia pública acerca de la obra de Luigi Pirandello, acto que fue presidido por el Decano de la Facultad quien tuvo a su cargo la presentación del nuevo catedrático.

Invitado por la Facultad dictó un cursillo de tres meses a los alumnos del Departamento de Sociología el Dr. François Bourricaud, catedrático de la Universidad de Burdeos.

El Dr. Silvio Julio de Albuquerque, catedrático Honorario de la Universidad, ha continuado dictando el presente año en nuestra Facultad su curso de Literatura Comparada de las lenguas castellana y portuguesa.

El Dr. Aníbal Buitrón ha tenido a su cargo un curso en el Departamento de Antropología.

CONFERENCIAS Y REUNIONES DE MESA REDONDA

En el curso del año académico la Facultad recibió la visita del Profesor Kurt Baldinger, Decano de la Facultad de Filosofía de Heidelberg y eminente romanista. El Dr. Baldinger dictó un cursillo de tres conferencias a los alumnos del Departamento de Filología y Lingüística acerca de Semasiología y Onomasiología. El estructuralismo en la lexicología y Problemas lexicológicos: la interpretación de familias de palabras. Fue presentado por el Dr. Alberto Escobar.

En el Departamento de Sociología han dictado conferencias el Dr. Gino Germani, de la Universidad de Buenos Aires, sobre Problemas Sociológicos Contemporáneos; el señor Carlos Mariotti, acerca de la empresa privada y las Ciencias Sociales; y el Dr. William J. Whyte quien expuso sus investigaciones en torno a las actitudes frente al proceso de industrialización.

El escritor argentino Héctor A. Murena sustentó una conferencia sobre el tema Eclipse y perspectivas del hombre contemporáneo; el Dr. Luis J. Prieto, catedrático de la Universidad de Córdoba sobre Función y Significación; el Dr. Jorge Pedro Rona, de las universidades de Montevideo y La Plata, sobre Aspectos de la dialectología. El Instituto de Cultura y Lenguas Orientales organizó un ciclo de conferencias a cargo de los doctores Fernando Tola (Filología del Rig Veda), Alberto Tauro (Aproximación a oriente), José Russo Delgado (Filosofía Vedanta), Onorio Ferrero (Aspectos del budismo), Guillermo Coni-Molina (Las pinturas de Ajanta).

El Departamento de Psicología bajo la dirección del Dr. Gustavo Saco, organizó una semana de actividades académicas en la que sustentaron conferencias los doctores Reynaldo Alarcón (Desajustes de la personalidad en la juventud); Francisco Alarco (La fiesta brava: una interpretación psicológica); José Sánchez García (La función social del psicólogo en nuestro medio); Javier Mariátegui (Introducción a la Psicofarmacología), Baldomero Cáceres (El psicólogo y la sociedad). Se desarrollaron varias reuniones de mesa redonda acerca de los temas Organización de los estudios de Psicología; Ética y problemas profesionales del psicólogo; El psicólogo y la sociedad actual.

EL DR. AUGUSTO TAMAYO VARGAS DICTO CURSOS EN UNIVERSIDADES NORTEAMERICANAS

En enero de 1963 el Catedrático de Literatura Peruana General, Dr. Augusto Tamayo Vargas, viajó a Austin para dictar en la Universidad de Texas cursos sobre Literatura Hispano-Americana y en particular sobre Literatura Peruana, a invitación del Departamento de Lenguas Romances y de la División de Estudios Latino-Americanos. A más de los citados cursos el Dr. Tamayo Vargas ofreció un Seminario de Literatura Peruana Contemporánea para graduados, así como también dictó una conferencia sobre "Poesía

Contemporánea del Perú"; y una Lectura de Poemas de su propia autoría.

A El Paso, Méjico, invitado por la Dirección de Extensión Cultural de la Universidad Autónoma de Méjico, ofreció dos conferencias que versaron sobre la "Poesía de Eguren, Valdelomar y Vallejo".

Ya anteriormente, en 1960, el Dr. Tamayo Vargas estuvo invitado por las Universidades de Emory, en Atlanta; de Middlebury en Vermont, y de Indiana en Blomington, Indiana, dictando asimismo cursos de Literatura Hispano-americana y Seminarios de Literatura Peruana. En las tres Universidades citadas ofreció asimismo conferencias sobre "Poesía Contemporánea del Perú", sobre "Novela Peruana última", sobre "Valdelomar y el post-modernismo" y sobre "Vallejo, poeta de la angustia". También Emory Quaterly en su edición de primavera de 1960 publicó su poema *Cantata Augural a Simón Bolívar*, en versión bilingüe, Castellano e Inglés, siendo la última producto de la traducción del Profesor Sprugeon Baldwin.

PRIMERA EXPOSICION NACIONAL DE QUILCAS

En el sótano de la Facultad de Letras se presentó la Primera Exposición Nacional de Quilcas, organizada por el Dr. Javier Pulgar Vidal, Director del Departamento de Geografía, la cual concitó gran interés académico. En el acto inaugural hicieron uso de la palabra el Director del Departamento y el Decano de la Facultad.

VISITA DE DR. FELIPE HERRERA

El Dr. Felipe Herrera, Presidente del Banco Interamericano de Desarrollo visitó las instalaciones de la Facultad de Letras en la Ciudad Universitaria así como la Exposición de Quilcas y se interesó en conocer las necesidades de la Facultad. Fue atendido en su visita por el Decano Dr. Puccinelli; en el curso de la misma, evocó su antigua vinculación con la Universidad de San Marcos que conoció como estudiante, al frente de una delegación de universitarios chilenos.

REUNION CON FUNCIONARIOS DEL BANCO MUNDIAL

El 10 de junio se efectuó en el Salón del Consejo Universitario una reunión de los decanos de las diversas facultades con los funcionarios del Banco Mundial, en relación con el pedido de préstamos formulado por San Marcos para la Ciudad Universitaria. En dicha reunión el Decano presentó un informe acerca de la organización de la Facultad de Letras, estadísticas sobre alumnos y profesores; necesidades de material y equipo; perspectivas y proyecciones de la Facultad en el futuro; participación de los graduados y titulados en la vida del país; presupuesto de la Facultad; crecimiento de la Facultad en los últimos años.

ADQUISICION DE EQUIPO Y MOBILIARIO

El traslado a la Ciudad Universitaria y la inauguración del nuevo edificio de Departamentos e Institutos planteó más agudamente la necesidad de adquirir nuevo mobiliario y equipo para las diversas dependencias de la Facultad. Las limitaciones de nuestro presupuesto en materia de adquisiciones impulsó al decanato a gestionar algunos donativos de la empresa privada y de particulares entre los que debemos mencionar los del Banco de Crédito del Perú, Jorge Jelicio y P y A D'Onofrio, dedicados a la adquisición de la nueva estantería de acero, mobiliario y equipo de la Biblioteca y Hemeroteca. El mobiliario de la Hemeroteca está constituido por seis mesas y treinta y seis sillas. Se ha adquirido igualmente un Epivisor "Aldis" de 1,000 watios, de la firma Nizzola, que permite proyectar diapositivos, microfilms, vistas fijas, láminas, cartúlas o páginas de libros, etc. Se ha instalado un equipo de intercomunicadores Centrum en las principales oficinas y dependencias de la Facultad, con un altoparlante en el pabellón de Departamentos. Se ha adquirido un equipo de amplificación para las aulas de Cultura General; dos extinguidores de incendio "Bavaria" tipo N-10; seis archivadores y cuatro armarios de acero Moraveco; una máquina de escribir Triumph; una sumadora Olivetti; tres escritorios; un mueble de acero compuesto de treinta casilleros con sus respectivas puertas y chapas, que se ha instalado en la Sala de Profesores, archivadores y armarios de acero Lantex para diversos departamentos y para las oficinas del Decanato y Secretaría de la Facultad.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD

Además de la Revista "Letras", órgano de la Facultad, se ha impulsado la aparición de otras revistas o de volúmenes monográficos que reúnan los trabajos e investigaciones de los distintos departamentos.

El Departamento de Historia, bajo la dirección del doctor Félix Alvarez Brun ha editado el primer número de su revista "Nueva Cronica" impreso en los talleres de la Imprenta de la Universidad, al cuidado de Carlos Milla Batres. En más de doscientas cincuenta páginas presenta diez trabajos de profesores y alumnos que han merecido elogioso comentario de la prensa y de las instituciones universitarias nacionales y del extranjero.

El Departamento de Filología y Lingüística ha publicado regularmente su revista anuario "Sphinx" con nutrido material.

El Departamento de Sociología ha entregado a la imprenta los originales de su revista.

El Departamento de Antropología tiene en prensa la monografía colectiva "El Valle de Lurín y el pueblo de Pachacamac. Cambios Sociales y Culturales" y ha publicado "Cuadernos del Centro de Estudios" de la especialidad.

Los estudiantes del Departamento de Psicología han editado el primer número de su Boletín.

Entre los libros y folletos de reciente publicación se encuentran los siguientes: «Jorge Puccinelli Converso»

ARANIBAR Z., Carlos.— **Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI y XVII.**

BELTROY, Manuel.— **Florilegio occidental.**

BLUMENFELD, Walter.— **Los fundamentos de la ética y el principio generalizado de gratitud.**

CAMP, JEAN.— **Estampa de Lope de Vega.**

CASTRO PINEDA, Lucio.— **La cátedra de la Lengua Quechua**

CORNEJO POLAR, Antonio.— **Discurso en loor de la poesía (En prensa).**

DELGADO, Wáshington.— **La honra villana en el teatro de Lope. (En prensa).**

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA Syllabus del Departamento.

ESCOBAR, Alberto.— **Tensión, Lenguaje y Estructura: Las Tradiciones Peruanas.**

FARON, Louis.— **La formación de dos comunidades indígenas en un valle de la costa peruana.**

FORESTA, Gaetano.— **Selección de textos italianos para la explicación de clase.**

- FRIED, Jacob.— Enfermedad y organización.
FUNG PINEDA, Rosa.— Huaral: inventario de una tumba saqueada.
FUNKE, Gerhard.— Investigaciones Fenomenológicas trascendentales.
GUERIN, Maurice de.— El Centauro.
HILDEBRANDT, Martha.— Los peruanismos en el léxico de Bolívar.
JIMENEZ BORJA, JOSE.— Lope de Vega, poeta lírico.
JOYCE, James.— Música de Cámara, traducción de C. E. Zavaleta
KAUFMAN DOIG, Federico.— Origen mesoamericano de Chavín.
LUMBRERAS, Luis Guillermo.— La Cultura Wari, Ayacucho.
MACERA DALL'ORSO, Pablo.— Lenguaje y modernismo peruano del siglo XVIII.
—— Iglesia y Economía en el Perú del siglo XVIII.
—— El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII.
MANGIN, William.— Organización social en Vicos
MATOS, José.— El trabajo en una comunidad andina.
—— y otros.— El valle de Lurín y el pueblo de Pachacamac. Cambios sociales y culturales (en prensa)
MENESES, Teodoro.— En pos de una nueva traducción de los Himnos Quechuas del Cronista Cristóbal de Molina el Cusqueño.
MILLA BATRES, Carlos.— La Iglesia y el libro en el siglo XIX.
MIRO QUESADA, Francisco.— Apuntes para una teoría de la razón.
NUÑEZ, Estuardo.— La obra Lingüística y americanista de Tschudi
PEÑALOZA, Walter.— El conocimiento inferencial y la deducción trascendental.
PINTO, Ismael.— Los documentos del Museo Arqueológico de Magdalena.
RIVERA MARTINEZ, Edgardo.— El Perú en la Literatura de Viajes Europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII.
ROSENBLAT, Angel.— Lengua y cultura en Hispanoamérica.
ROSTWOROSKY DE DIEZ CANSECO, María.— Dos manuscritos inéditos sobre Manco II. Tierras personales de los Incas y mitimaes.
ROWE, John.— Una colección arqueológica de Arequipa en el Museo de Antropología de la Universidad de California.
RUDLER, G.— La explicación de textos.
RUSSO DELGADO, José Antonio.— Lecciones de Psicología General
SALAZAR BONDY, Augusto.— Tendencias contemporáneas de la Filosofía moral británica.
SANCHEZ, Luis Alberto.— Emilio Ballagas.
—— Cómo conocí a Riva Agüero.
TAURO, Alberto.— Poesías olvidadas de Ricardo Palma.
TOLA, Fernando.— Himnos del Rig Veda.
VERGARA ARIAS, Gustavo.— En torno a la denominación de las montañas y las partidas de guerrillas.
VIRGILIO.— Primera Bucólica.

PRIMERA EXPOSICION INTERNACIONAL DE REVISTAS

Continúan activamente los preparativos para la I Exposición Internacional de Revistas que presentará la Facultad. El Decano ha dirigido una circular a las principales universidades, instituciones doctas, ministerios de Educación, embajadas, editores y revistas, solicitando sus publicaciones periódicas y seriadas en los campos de Literatura, Historia, Filosofía, Filología y Lingüística, Arte, Antropología, Sociología, Geografía y Psicología. Entre los diversos envíos que se han recibido el más notable, por la cantidad y calidad de su contenido, es el de Francia que se ha gestionado a través del Agregado Cultural de ese país, Dr. Olivier Dollfus, ante la Federación Francesa de Sindicatos de la Librería.

La firma Ferreyco ha proporcionado graciosamente el material de ángulos ranurados para los paneles de la muestra y la Tipografía Valverde ha ofrecido la impresión gratuita en Offsett del Catálogo que se está preparando de la Exposición.

JORGE BASADRE, CATEDRÁTICO EMERITO DE LA FACULTAD

El Consejo de la Facultad acordó otorgar la categoría de Catedrático Emérito al Dr. Jorge Basadre, teniendo en cuenta sus altos merecimientos como docente y como investigador de la Historia de la República. El Consejo Universitario ratificó este acuerdo.

«Jorge Puccinelli Converso»

LUIS OYARZUN RECIBE EL TITULO DE CATEDRÁTICO HONORARIO DE SAN MARCOS

En cumplimiento del acuerdo del Consejo Universitario que otorgó el título de catedrático Honorario de San Marcos al Dr. Luis Oyarzún, Decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile, se efectuó en el Antiguo Salón de Grados de la Facultad de Letras la ceremonia de imposición de la medalla y entrega del diploma respectivo. Asistieron al acto el Rector de la Universidad, Dr. Luis Alberto Sánchez, miembros de la representación diplomática de Chile, el Decano de la Facultad, catedráticos y alumnos.

Tuvo a su cargo el discurso de incorporación el Dr. Jorge Puccinelli quien se refirió a la vieja tradición de intercambio cultural pe-

ruano-chileno que vincula a las más preclaras figuras de las letras de nuestros países y de sus instituciones doctas. La Universidad de San Marcos —expresó— tiene el alto privilegio de haber albergado en sus aulas, desde el siglo XVI, a hombres señeros como Pedro de Oña que dio a imprimir en Lima, el año 1596, en las prensas de Antonio Ricardo, los pliegos de su **Arauco Domado**. Oña, según lo recuerda el P. Bernabé Cobo en su **Historia de la Fundación de Lima**, vistió, bajo el rectorado del doctor Marcos de Lucio, el uniforme de los colegiales de San Felipe y San Marcos “de color azul oscuro añir, y las becas de color azul claro, con una corona amarilla en la beca que carga sobre el hombro izquierdo y sus bonetes”. Escribió por entonces Oña, a pedido de su amigo el impresor piamontés Antonio Ricardo, un soneto destinado a figurar en la edición de 1602 de las “Constituciones” de San Marcos, cumplido homenaje a la “florentísima Universidad de los Reyes” de la cual se proclama ufano “el menor hijo de ella” y a la que llama “Esclarecida fuente de agua pura/ tan pura que ante el sol victoria cantas./ Por quien el valle Antártico, sus plantas/ baña de humor y viste de frescura,/ Tú que conforme al peso de tu altura,/ a la región sublime te levantas,/ donde tus gotas son estrellas santas,/ que tornan con su luz la luz oscura./ No dudes ya, que las aguas vivas/ de tu doctrina y regla saludable,/ alcancen a las últimas naciones...” Soneto, éste, que sella la permanente vinculación del primer poeta chileno con la Universidad de San Marcos.

“El trasiego intelectual —según anota Raúl Porras— continuó en los siglos XVII y XVIII, particularmente en el primero pues según el Cabildo de Santiago, en carta al Rey, de enero de 1714, ‘la Universidad Real de San Marcos es la única del reino de Chile’ y según el Obispo franciscano fray Juan Pérez de Espinoza, si se fundase una universidad en Santiago ‘no saldrían los mancebos para el reino de Lima’. Y el reclamo era justo —añade Porras— porque aquellos aspirantes a licenciados, a canonistas, a poetas e historiadores, no volvían a ver el cielo patrio y morían en el Perú como Pedro de Oña, Marino de Lobera o Alonso de Ovalle. En el siglo XVIII el intercambio es recíproco: vienen José Perfecto de Salas y su hijo Manuel de Salas, y Corvalán, el primero de los economistas chilenos; José Antonio de Rojas, traductor de Robertson; y Camilo Henríquez “cuyo sueño de libertad se tendía sobre un colchón de libros en la celda limeña de precursor, y fue turbado por la Inquisición que presentía la **Aurora de Chile**; o el abogado santiaguino José Jerónimo de Vivar, maestro en Lima de Sánchez Carrión y de toda una generación de rebeldes. Un limeño, Juan Egaña, presta su concurso para redactar la primera constitución política de Chile y la figura máxima de O’Higgins, fundador de la independencia de Chile y el Perú, se constituye en símbolo tutelar de la amistad de nuestros pueblos y de la unidad americana. En la época republicana se prolonga este intercambio de escritores y de políticos que se acentúa con los eclipses de nuestra vida democrática. El cielo azul de Chile acoge siempre a nuestros proscritos y se cumple generosamente el designio que registra la letra de su hermosa can-

ción nacional: "que la tumba serás de los libres o el asilo contra la opresión".

Con motivo de la reciente Jornada Chilena, que ha proyectado en dimensión americana diversos aspectos de la vida cultural del país hermano, el Consejo Universitario de San Marcos, teniendo en cuenta estos vínculos seculares de cordialidad con los escritores de Chile y, atendiendo a los relevantes méritos del doctor Luis Oyarzún, Decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile y distinguido poeta, ensayista y crítico, ha acordado conferirle el título de Profesor Honorario de la Universidad y me ha confiado el honroso encargo de decir estas breves palabras de saludo y presentación del ilustre colega. Nuestro recipiendario nació en Santa Cruz; siguió estudios de Humanidades en el internado Barros Arana y luego de Filosofía y Derecho en la Universidad de Chile. Perfeccionó sus estudios filosóficos en Europa, principalmente en la Universidad de Londres, y desde 1946 es profesor de Filosofía y Estética. En 1954 asume el decanato de la Facultad de Bellas Artes y le imprime una orientación dinámica y moderna que trasciende al ámbito chileno y americano por el estímulo que dispensa a la creación artística, por sus Salones y Exposiciones y por la excelente Revista de Arte que dirige, como órgano de la Facultad y del Instituto de Extensión de las Artes Plásticas.

Paralelamente con este labor docente y de siembra artística, Luis Oyarzún ha ido desarrollando su propia obra literaria como fino poeta de lirismo introspectivo en **Murallas del sueño. Poemas en prosa, Ver, Mediodía**; como prosista de profunda evocación autobiográfica en sus relatos **La infancia y Los días ocultos**, o en sus crónicas alacres de su reciente **Diario de Oriente**; como historiador de las ideas en su certera semblanza de Lastarria; y como ensayista, sabio conocedor y expositor de las direcciones del arte contemporáneo, cuya inteligencia crítica se nutre, como en el caso de Baudelaire, en la sensibilidad, penetración y lucidez de un auténtico poeta. Refiriéndose a su obra creadora —y toda su producción lo es en buena medida— el crítico Droguett Alfaro ha dicho que el autor "ha sabido decantar su experiencia del mundo en una poética que se entronca con el pensamiento y el arte. En su disciplina, en un aprendizaje integral, ha ido, desde su primer libro de poemas en prosa, hasta el más reciente, descubriendo los rostros de la naturaleza y en un interrogarse permanente de su destino, el poeta hurga en el devenir, atisba casi la zona indivisible de los místicos, se deslumbra y se perturba ante la imposibilidad de ver en un acto único, trascendente. Pero la poesía de Luis Oyarzún ha nacido de un raptó de amor y de esta unión con el mundo las cosas se transfiguran a su entusiasmo lírico. En el devenir su poesía descubre la relación de los vasos comunicantes con su vena invisibles en el espacio, esos vasos comunicantes entre las cosas y el hombre, el fluir de su magia, el inesperado brote de su poesía, de la unidad en la diversidad. Y en este afán de descubrir el misterio de las cosas, el summum de lo inerte, el fluir de la mutable, el instante impreciso en que las cosas empiezan a dejar de ser, nace su arte poética, los elementos que la

engendran. La necesidad de ver se impone en su vida con esa lucidez mítica del ciego. ¡Ver! He ahí un programa y una poética... La poesía de Luis Oyarzún está signada por un sentimiento de pureza de asombrado contemplar del mundo y en un ansioso hurgar del conocimiento último, fin y desvelo de toda verdadera sabiduría del arte y de la vida".

Por toda esta vasta y fecunda labor cumplida como maestro universitario, como poeta y ensayista, como creador, "uomo universale" según quería Leonardo —artista al que ha consagrado un estudio magistral— la Universidad de San Marcos se honra esta noche al honrarlo incorporándolo como catedrático honorario de su claustro y tiene la seguridad de que contribuye en esta forma a una relación académica más intensa entre los pueblos de nuestra América".

Después del discurso del Decano de la Facultad, el Rector de la Universidad, doctor Luis Alberto Sánchez hizo entrega del diploma que acredita al Dr. Luis Oyarzún como catedrático honorario de San Marcos y le impuso la medalla correspondiente, pronunciando con este motivo palabras alusivas a la distinción que se discernía al Decano de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile.

El doctor Oyarzún agradeció a las autoridades de la Universidad de San Marcos por el honor que se le confería y sustentó a continuación el discurso de orden acerca de la poesía chilena a través de Pedro Prado, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, que fue largamente aplaudido.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FACULTADES DE LETRAS

Entre el 11 y el 18 de noviembre se desarrolló en Arequipa el Primer Congreso Nacional de Facultades de Letras convocado por la Universidad Nacional de San Agustín recogiendo la iniciativa lanzada por la Universidad del Cuzco y respondiendo a un anhelo institucional de confrontar realidades, problemas y perspectivas comunes. La convocatoria fue suscrita por el doctor Hermann Ugarte y Chamorro, Decano de la Facultad de Letras de La Universidad Nacional de San Agustín y en ella se invitaba, de conformidad con el Temario y Reglamento correspondientes, a participar en el Congreso mediante una delegación de docentes y discentes en la que se consideraba como miembro nato al Decano de cada Facultad de Letras. Con fecha 28 de setiembre el Consejo de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional de San Agustín acordó por unanimidad nombrar Miembro Honorario del Pri-

mer Congreso de Facultades de Letras al Dr. Luis Alberto Sánchez, teniendo en cuenta "sus esclarecidas dotes de maestro universitario y a su reconocido prestigio intelectual, consagrado en los más calificados círculos de la docencia superior, tanto nacionales como extranjeros", según expresan los considerandos de la comunicación transcrita.

La delegación de la Facultad, presidida por el Decano doctor Jorge Puccinelli, estuvo integrada por los doctores Luis Alberto Sánchez, José Mejía Valera, Enrique Barboza, Miguel Angel Ugarte Chamorro, Armando Zubizarreta y por los estudiantes señores Augusto Alcocer, Antonio Núñez Begazo y Teodoro Zavaleta. Concurrieron delegaciones de las universidades de Trujillo, Cuzco, Arequipa, Huamanga, Católica del Perú y San Luis Gonzaga de Ica. La Mesa Directiva del Congreso elegida fue la siguiente: Presidente, Dr. Hermann Ugarte y Chamorro; Vice Presidentes, doctores Jorge Puccinelli, Daniel Castillo, Mauro Herrera Calderón, Onorio Ferrero, Luis Lumbreras y César Angeles Caballero. Las sesiones plenarias, los trabajos de comisiones y las actividades académicas y sociales se desarrollaron entre el 12 y el 18 de noviembre. Los delegados de nuestra Facultad participaron activamente en las comisiones y Asambleas plenarias en un ambiente de cordial cooperación interfacultativa. Entre las ponencias presentadas por la delegación de San Marcos aprobadas por el Congreso está la que propone la ampliación del nombre de nuestras Facultades, añadiendo a la denominación tradicional de Letras la de Ciencias Humanas que refleja las nuevas direcciones en que se desarrolla la docencia y la investigación; la que rinde homenaje al Dr. Raúl Porras Barrenechea "cuyo magisterio unifica a todas nuestras universidades y cuya residencia, donada por sus herederos como sede del Instituto Raúl Porras Barrenechea, Escuela de Altos Estudios y de Investigaciones Peruanistas, continuará siendo lo que siempre fue: un claustro interuniversitario peruano y un aula abierta a la cultura universal y a todos los investigadores, maestros y estudiantes del país". Igualmente se aprobó la ponencia que recomienda que los grados y títulos de la Facultad de Letras habiliten para la docencia secundaria en el más alto nivel. Las conclusiones del Primer Congreso de Facultades de Letras se publican en la sección de Documentos del presente número de la revista "Letras".



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

S U M A R I O

EN EL MUNDO DE "TRILCE", por Mariano Iberico, Yolanda de Westphalen y María Eugenia de Gerbolini	5
INDIGENISMO, ANTROPOLOGIA E INTEGRACION NACIONAL, por Juan Comas	53
EL INDIGENISMO PERUANO Y "EL PADRE HORAN" DE NARCISO ARESTEGUI, por Augusto Tamayo Vargas ...	70
CRITICAS E INTERPRETACIONES DEL ARTE PIRANDELIANO, por Gaetano Foresta	84
EL INTELLECTUAL Y LA POLITICA, por Rolf Schroers	104
IGLESIA Y ECONOMIA EN EL PERU DURANTE EL SIGLO XVIII, por Pablo Macera Dall'Orso	118
NOTAS Y COMENTARIOS	160
DOCUMENTOS	177
ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO	207



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»