

LETRAS

97-98



ÓRGANO DE LA
FACULTAD DE LETRAS Y
CIENCIAS HUMANAS

1999

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, Decana de América)



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Bucconelli Converso»

HEMEROTECA DE LETRAS



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS



Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Año 70. N° 97-98 Primer y Segundo Semestres de 1999

DECANO: Dr. Marco Martos Carrera

COMITÉ DE REDACCIÓN

Director: Dr. Marco Martos Carrera
Editor: Mg. Miguel Ángel Rodríguez Rea
Coordinadores: Dra. Martha Barriga Tello, Dr. Félix Quesada Castillo,
Dr. Carlos García-Bedoya Maguiña

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

SUMARIO

San Marcos ante el nuevo milenio

- GILBERTO BUSTAMANTE GUERRERO
San Marcos ante el nuevo milenio 7
- MARTHA BARRIGA TELLO
Hacia un nuevo proyecto de universidad 11
- GUSTAVO SOLÍS FONSECA
Interculturalidad: Encuentros y desencuentros en el Perú 17
- Arte**
- NANDA LEONARDINI
Las artistas mujeres en el Perú decimonónico 39

FERNANDO DE SZYSZLO
Gauguin: Lima como un paraíso perdido 47

Bibliotecología

ROSALÍA QUIROZ DE GARCÍA
Misión del bibliotecólogo de hoy 51

Comunicación Social

JUAN GARGUREVICH
Manuel Atanasio Fuentes: Un limeño del siglo XIX 61

Filosofía

FERNANDO BOBBIO
Sobre la filosofía del racismo en el Perú 81

FERNANDO MUÑOZ
La filosofía: ¿ángel de la muerte del amor? 103

DAVID SOBREVILLA
Wagner y Nietzsche: El problema de sus relaciones 117

MAGDALENA VEXLER
*«Jorge Puccinelli Converso»
El método de investigación en Francis Bacon* 135

Lingüística

JOSÉ LUIS RIVAROLA
El Inca Garcilaso, la lengua materna y la legitimación de la historia 171

MARÍA ELENA SÁNCHEZ ARROBA
La influencia de Panini en los comparatistas 185

Literatura

ELEODORO J. FEBRES
Novelas ejemplares: metáfora seglar y religiosa del universo 211

MIGUEL ANGEL RODRÍGUEZ REA
Guía de la revista Creación & Crítica (1971-1977) 259

Crónica

CARLOS GARCÍA-BEDOYA
IV Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, JALLA-99, Cusco 293

AUGUSTO ALCOCER
Visita al Perú del Dr. Víctor García de la Concha, Director de la Real Academia Española de la Lengua 295

Profesor Guillermo Núñez Soto integra comisión de la UNESCO 298

Reseñas

Bibliotecología

Arturo I. Cajas Rojas. *Producción de libros de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1980-1995)* (Miguel Ángel Rodríguez Rea) 299

Silvana Salazar y Dante Ponce. *Hábitos de lectura* (Helena Vargas Apolinario) 300

Comunicación Social

Winston Orrillo. *César Vallejo: Los géneros periodísticos* (Sonia Luz Carrillo) 300

Literatura

Martha I. Barriga Tello. *Vicente de Valverde como personaje en las crónicas del siglo XVI* (Miguel Ángel Rodríguez Rea) 304

Adolfo Vienrich. *Azucenas quechuas. Fábulas quechuas* (Miguel Angel Rodríguez Rea) 303

Lingüística

Rocío Caravedo, dir. *Léxico del habla culta de Lima* (Adriana Rodríguez Raymundo) 304

Luis Hernán Ramírez. *Estructura y funcionamiento del lenguaje* (Humberto Masgo Cabello) 305

César Vallejo. *Los heraldos negros. Yana Kachapurikuna* (Norma Meneses) 306



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

San Marcos ante el nuevo milenio

Gilberto Bustamante Guerrero
Departamento Académico de Filosofía

Dentro de muy pocos meses el calendario marcará el año 2000 de nuestra era, fecha que si bien todos sabemos que es meramente convencional –y que rige solamente para el mundo occidental y cristiano– sin embargo, nos cautiva, conmueve y preocupa.

El advenimiento de un nuevo milenio, de hecho, suscita en nosotros una actitud muy peculiar; por un lado, da paso a la formulación de interrogantes acerca del sentido y consecuencias de nuestro pensamiento y acción en todo lo que nos ha correspondido vivir hasta el momento; y, por otro, nos lleva a formular preguntas acerca de las proyecciones de nuestro quehacer como personas y como miembros de una comunidad histórica.

Precisamente, en esta perspectiva es que nos hemos dado cita para dar inicio a un diálogo acerca de las tareas que le corresponde cumplir a la Universidad de San Marcos en el futuro y, por cierto, en el campo de su competencia.

Soy plenamente consciente que el tema es amplio y complejo y que en una ponencia limitada a diez minutos de exposición, solamente se pueden formular algunas consideraciones generales e interrogantes cuyo fundamento o pertinencia dependerá, según el caso, de su correspondencia con los hechos a los que se refieran o de su alcance como elemento motivador de diálogo y de reflexión crítica.

Debo partir señalando algo que estoy seguro no escapa al criterio de los presentes, pero que de ser soslayado podría llevarnos a incurrir en errores de planteamiento del problema. Me refiero a la complejidad del tema, en el que se puede identificar múltiples dimensiones o variables a tener en cuenta; y, a la situación que de ella deriva en el sentido de que estudiarlas implica, necesariamente, el manejo multidisciplinario de conceptos y teorías en los diversos órdenes de la cultura.

Preguntarse por el rol que debe cumplir la Universidad de San Marcos en el futuro inmediato, obliga a cuestionar, por ejemplo, el propio concepto, fines y objetivos de nuestra Casa de Estudios en tanto universidad de un país concreto como el Perú, cuya articulación al sistema internacional de bienes y servicios es problemático, y en un momento histórico en el que se desarrollan con gran velocidad e intensidad, en los diversos ámbitos de la realidad sociocultural, procesos muy importantes que influyen de modo notable en la vida de los seres humanos, en la medida en que cambian aceleradamente las condiciones de su relación en los niveles del pensamiento y de la acción.

De lo que acabo de decir se deriva que, a mi juicio, la tarea no puede ser abordada por un sujeto individual, según los dictados de su particular saber y entender, sino por una comunidad de estudiosos desde los diversos campos de las ciencias, de las técnicas y de las humanidades, y siempre desde una perspectiva institucional.

Biblioteca de Letras

En esta línea de pensamiento, considero que una respuesta organizada y rigurosa debe precisar los fines, objetivos, líneas de acción, programas y proyectos con los que la Universidad de San Marcos pretende responder adecuadamente a las demandas del nuevo milenio. Técnicamente, en mi opinión, tal respuesta debería ser elaborada siguiendo los procedimientos propios del planeamiento estratégico.

A propósito, es del caso puntualizar que las más importantes, exitosas y mejor estructuradas instituciones del mundo proyectan su accionar en base a planes de desarrollo estratégico. Estos planes, requieren de rigurosos estudios con objetivos diagnósticos, evaluativos y predictivos acerca de aquellos aspectos de la realidad que son relevantes para el logro de los objetivos que le son propios.

Por ello creo que resulta una necesidad, el desarrollar en San Marcos una línea de investigaciones cuyo objeto de estudio sistemático sea, precisamente, la propia universidad. Es evidente la gran utilidad que tendrán los resultados de tales investigaciones con respecto a los innumerables aspectos de la organización y de la actividad propiamente académica que profesores y alumnos requerimos conocer a fin de decidir, con fundamento racional y objetivo, aquello que conviene al mejoramiento de la calidad académica, condición necesaria para que la Universidad de San Marcos cumpla, eficientemente, en el nuevo milenio las responsabilidades históricas que le conciernen.

De este modo, con mayor información acerca de nuestra propia universidad y de sus relaciones con el contexto nacional e internacional, será posible que tomemos mayor conciencia de aquellos aspectos que constituyen la fortaleza de la institución así como de aquellos otros que constituyen aspectos a superar o corregir.

A partir de este punto crítico creo que surgirán inconteniblemente ideas-fuerza que, traducidas en planes de desarrollo universitario, harán de nuestra Casa de Estudios, como otrora, la institución cuyo liderazgo, en el campo de la producción de conocimientos y de la formación de profesionales de más alto nivel académico, influya decisivamente en la vida y destino del Perú, precisamente en una época en que es absolutamente necesario rescatar y preservar nuestra identidad y nuestra independencia.

«Jorge Puccinelli Converso»

Como se verá, mi propuesta se orienta a recomendar se promueva y apoye la investigación multidisciplinaria para potenciar el desarrollo de nuestra universidad. Con ello pretendo enfatizar la necesidad ineludible de un trabajo sistemático, racional y objetivo, como alternativa a la informalidad, improvisación y anomia de épocas no muy lejanas que, felizmente, estamos superando mediante un proceso de reestructuración que, gracias a la actitud constructiva y decidida participación de profesores, alumnos y empleados administrativos, ha permitido sentar las bases de un desarrollo cualitativo, integral y sostenido.

No me ha sido fácil eludir la tentación de hacer referencia a las interpretaciones y proyecciones que se encuentran en la sugestiva literatura acerca de los procesos de desarrollo vertiginoso de la ciencia y de la tecnología en la presente era del conocimiento y de las tecnologías de la información, así

como de sus efectos en la dinámica social, económica, política, cultural, educativa, etc, tanto en la dimensión global de las relaciones geoestratégicas cuanto en la dimensión individual del comportamiento de todos los seres humanos que, de uno u otro modo, son partícipes de las innovaciones, tensiones y problemas de la aldea planetaria de la que forman parte los hombres de todos los pueblos del mundo. En todo caso, cada proyecto de investigación deberá partir de un marco teórico-conceptual y en éste será indispensable partir de las aludidas proyecciones e interpretaciones marco.

Queda para ocasión posterior, que espero sea posible, hacer referencia específica a la problemática universitaria peruana y, particularmente, a la de San Marcos. Sería muy valioso intercambiar ideas acerca de los problemas relevantes susceptibles de ser estudiados para determinar, después y en base a los resultados que se obtengan, las alternativas de solución, para cuyo efecto será necesario, también, diseñar propuestas técnica y académicamente viables.

Por ahora nos queda proseguir el esfuerzo para consolidar las bases organizativas, técnicas y humanas que permitan alcanzar los deseables niveles de excelencia. Dentro de pocas semanas nuestra Casa de Estudios inaugurará los servicios de la Biblioteca Central, diseñada para facilitarnos el acceso al mundo de la información.

Objetivamente es una obra digna de ser reconocida por su significado como expresión de modernidad. Quedan múltiples tareas pero una de ellas es clave para potenciar nuestras posibilidades de éxito en el futuro: Fortalecer nuestras comunidades académicas y fomentar en sus miembros la decisión de asumir responsabilidades directas en la solución de sus propios problemas.

Será necesario, sin duda alguna, invertir en el talento, proteger la economía de nuestros profesores, apoyar a nuestros mejores alumnos, estimular a nuestros empleados, continuar mejorando nuestra infraestructura y equipo.

Finalmente, permítanme expresar mi profunda convicción de que los profesores y estudiantes sanmarquinos, por la inteligencia y amor con la que participan en la vida universitaria, constituyen el factor definitorio que asegura que en el próximo milenio la Universidad Nacional Mayor de San Marcos responderá con niveles de excelencia a los retos de la época.

Hacia un nuevo proyecto de universidad

Martha Barriga Tello
Departamento Académico de Arte

Desde su creación el 12 de mayo de 1551 como universidad promotora en América, hasta el final del siglo XX, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos ha experimentado avances y retrocesos en sus propuestas académicas, en ocasiones por agentes externos que la mutilaron, en otras por agentes internos que la incomprendieron. Queremos hacer notar lo que significa la propuesta que hemos recibido de pensar en San Marcos de cara al "próximo milenio". Preferimos reducirnos a pensarla ante el nuevo siglo. Para la Decana de América es solamente otro siglo, de los cuatro que ya transcurrió. Cuatro veces ha debido detenerse a considerar su participación en el ámbito cultural del país, cuatro veces a evaluar la actividad realizada y cuatro veces a ponerse metas a largo y mediano plazo. Me pregunto si en estos significativos momentos San Marcos fue consciente de que la evaluación de las tareas pasadas y sus propósitos para las futuras, estaban entrañablemente ligadas a las del país y que, siendo loables sus esfuerzos, hay un sino que la ata a la tierra y a sus circunstancias. Si no fue consciente de sus vínculos nacionales, la realidad tuvo que recordarle que su historia la compromete al compañero de viaje que es el Perú. La compromete en tanto en ella se reflejan, y en ocasiones se anticipan, los hechos que lo conmueven o que lo ayudan a enfrentar sus recurrentes crisis, y que tanto San Marcos como el Perú, en ocasiones duda de sí misma. Cuando digo San Marcos y el Perú no me refiero a instituciones, me refiero a individuos, a los individuos que los configuramos. San Marcos como el Perú somos todos y cada uno. Pero refirámonos solamente a la Universidad. Nada de ella se excluye de nosotros, ella es el marco en el que nos inscribimos como intelectuales y el aspecto que de nosotros se observa.

El advenimiento de un nuevo siglo es, finalmente, una convención temporal que no significará otra cosa que eso, el transcurso natural del tiempo. San Marcos, al margen de él, debe prepararse para enfrentar sin miedo y con audacia, los retos derivados de la situación socio-política del país y aquellos producto de los rápidos cambios que experimenta el mundo. Errar por exceso siempre ha sido mejor que hacerlo por inacción. No debe temerse a plantear soluciones radicales a problemas evidentes. En una universidad como la nuestra el direccionismo externo es epidérmico, no anula la irreductible voluntad de pensar, de reformular objetivos, de especular, de opinar libre y conscientemente en cuanto sustento de la dignidad humana y del avance científico. Por eso como docentes nuestro compromiso con la universidad como institución implica el que tenemos con sus alumnos. Deberíamos añadir que el compromiso de la universidad es el que fundamentalmente tiene con sus docentes, pilares insustituibles, sin los cuales no existiría como promotora de conocimiento. Pero sería ocioso llamar la atención sobre ello ahora. Los alumnos, sin embargo, sí constituyen la razón del trabajo de los docentes y de su permanente e indesmayable vocación, ajena a vicisitudes y controversias. En este sentido propondré, muy sucintamente, mis reflexiones a instancias de algunas experiencias recientes.

En primer lugar debo referirme al *nivel formativo promedio con el que acceden los alumnos a la universidad*. Tal como experiencias recientes confirman, en el desempeño de los alumnos se presenta una grave situación que cada vez se hace más notoria: la falta de curiosidad, del deseo de aprender, de responderse seriamente a cuestionamientos. Esto forma parte de una actitud a favor del conocimiento que no es incentivada desde la escuela y que la universidad tendrá que asumir. Deberá ofrecerse al alumno, desde su ingreso a la universidad, mayores y mejores oportunidades de obtener una cultura humanística a través de actividades extracurriculares que lo pongan en contacto con las diversas manifestaciones del arte y la cultura del país y del mundo, así como con los avances científicos que logren inquietar su curiosidad. Nuestra facultad está en condiciones de organizar ciclos de actividades que permitan quebrar la rutina y presentar otros aspectos del ámbito académico cultural, no solamente ligados a los cursos, en los ambientes de la facultad y como resultado de un proyecto sostenido programado por un equipo docente-administrativo, dedicado exclusivamente a esta actividad formativa-básica. Debe incentivarse la capacidad del alumno por inquirir, fomentar el intercambio interfacultativo con programaciones combinadas, que lo pongan en contacto con otros puntos de vista y otros objetivos. Una experiencia

altamente positiva de décadas anteriores fue la posibilidad de llevar cursos en otras facultades junto con alumnos de las especialidades a que pertenecían los cursos, fructífera costumbre que se abandonó por consideraciones administrativas. Es altamente perjudicial aceptar la preeminencia de lo administrativo sobre lo académico. Actualmente, que escuchamos ponderar el trabajo interdisciplinario, debemos recordar que gran parte de la responsabilidad de que se haya perdido la saludable costumbre de investigaciones multidisciplinarias fue la de obligar el dictado para nuestros alumnos de cursos de otras especialidades en grupos específicos. Los cursos de otras especialidades deben llevarse allí donde se imparten, para fomentar el intercambio de conocimientos, la socialización con los especialistas y, ciertamente, que se dicten con el rigor suficiente.

Una segunda preocupación es que *los estudiantes demuestran bajo nivel de compromiso y de participación*: Una de las causas es la incertidumbre es resultado del desequilibrio entre oferta y demanda en el campo laboral de las especialidades humanísticas, lo que se manifiesta en la presión sobre el alumno tanto desde el ámbito familiar como desde el personal. Ellos muchas veces se ven obligados a trabajar y a estudiar. Existen razones económicas obvias para ello, pero también es cierto que la fuerte competencia obliga a abrirse un espacio pronto. Esto genera un círculo vicioso de insatisfacción. Los alumnos cumplen mal ambas actividades, como consecuencia de la dedicación a una u otra. Finalmente las dos se ven perjudicadas y, al centro, tenemos al alumno desanimado y deprimido por su mediocre desempeño. Pierde confianza en sí mismo y termina por abandonar uno de los dos. Con frecuencia opta por la deserción académica. En el proceso el alumno no se integró a la universidad y constituyó un elemento perturbador para el conjunto. La universidad puede colaborar con ellos. No pueden superarse las razones económicas serias, pero sí puede apoyarse el esfuerzo y premiar la competencia buscando los mecanismos para establecer convenios de puestos de trabajo con instituciones. La universidad no incentiva a sus alumnos porque no premia la excelencia. Es positivo un sistema de reconocimiento a quienes demuestran altas y creativas condiciones académicas y de investigación. Estos alumnos deben ser apoyados ejercitando sus cualidades en Ayudantías y propiciando su mejor desempeño profesional a través de nexos con instituciones internacionales que les permitan realizar estudios de perfeccionamiento con becas de tiempo variable y en campos específicos, canalizados por la misma universidad que tiene la experiencia y los contactos para permitir un mejor y más expeditivo trámite. Otro sistema es el de los diplomas de estudio en aspectos

puntuales de nuestras especialidades, dirigidos a aspectos específicos de aplicación con apoyo de las mismas empresas o instituciones que requerirían de estos profesionales. En el campo de la Historia del Arte hace más de tres años que presentamos el proyecto para el Diploma o Segunda Especialidad de Conservación y Restauración de Bienes Muebles y otros, más antiguos en Museología y Musicología, para responder a necesidades crecientes del medio. En este lapso otras instituciones acogieron proyectos similares con singular éxito, habida cuenta del alto costo de los mismos. San Marcos está perdiendo esta fuente segura de ingreso además de estarse marginando como universidad atenta a las inquietudes del país en lo referente a su patrimonio cultural.

Otro aspecto reciente y álgido es *la masificación*. El incremento inconsulto del número de ingresantes no consideró recursos humanos para atenderlos ni ambientes físicos para recibirlos. Aceptada la decisión, tampoco se ha demostrado voluntad interna para solucionar los problemas derivados. Adicionalmente de lo que ha significado para el personal docente y administrativo de la facultad de Letras y Ciencias Humanas salir al encuentro de soluciones, hay un aspecto que se ha descuidado. El de los usuarios. Creadas las expectativas, de todo punto especulativas e irresponsables, el alumno se encontró con ambientes insuficientes y muchas veces inexistentes y con ajustes de última hora para cubrir las plazas docentes, también insuficientes y frecuentemente inexistentes. Finalmente no tendrán la certeza de haberse preparado adecuadamente. Hay un aspecto aún más grave. Las condiciones de estudio inducen actitudes para el mismo. Salones hacinados propician sentimientos de opresión y de exclusión. El estudiante interpreta que se improvisa y que, en última instancia, es una carga para la institución, en consecuencia, tiende a marginarse y a no participar. Esta situación no la hemos generado en la universidad, pero a nosotros nos toca aplicar mecanismos imaginativos para, por lo menos, paliarla. Las actividades de campo es uno de ellos. Otra es permitir el uso de ambientes amplios y abiertos en los que los estudiantes puedan reunirse a intercambiar ideas y estudiar, en los que se sienta cómodo y acogido. Actualmente esta función la cumplen ambientes fuera de la facultad. Paralelamente y en relación con ello, debe fomentarse el autoaprendizaje que permita cubrir las expectativas de conocimiento. Aparejada a las actividades extracurriculares, esta propuesta apunta también al uso de los recursos informáticos y al equipamiento de las bibliotecas, tanto como a permitir la libre discusión en clase y a un sistema de evaluación sustentado en la reflexión, antes que en la repetición de información. En ello debe incidirse porque es el sustento de

la mejora de la calidad académica con el que todos deberemos estar comprometidos, tal como fue propuesto por el Decano de la Facultad de Letras como meta este año.

Aquí propondré un último punto que asume los anteriores y sobre todo lo último mencionado: la *urgencia de restablecer la conciencia crítica y la postura ética*. Este esfuerzo debe ser coherente con el que se realice en los niveles de educación básica. Nos engañamos si pensamos que podremos sortear la actual crisis en la educación en el país, la deserción escolar, las reformas educativas paliativas de problemas mayores y más profundos, el abandono del maestro. Debemos ser conscientes que nuestros planteamientos para San Marcos en el próximo siglo no serán para ser aplicados a los actuales alumnos, que debieron generar recursos psicológicos de protección ante la situación de violencia extrema que vivió el Perú, sino para aquellos fruto de la falta de oportunidades y de la crisis de valores. Como institución decana, de largas y contradictorias experiencias, San Marcos está en la obligación de exponer abierta y libremente sus puntos de vista respecto al modo de conducirnos. La libertad de pensamiento, la capacidad de razonar críticamente, como paso primordial de la especulación teórica, es indispensable para lograr profesionales conscientes y creativos, abiertos a mejorar las estructuras que conducen al ejercicio profesional efectivo y eficiente, atento a las necesidades del país y de sus habitantes, con preocupación humanística y social, por la que estén listos a aplicar todas las posibilidades de su inteligencia. Permítase al alumno el debate y la discrepancia. Que sustente sus puntos de vista, que los defienda. No propiciemos mentes sumisas y consecuentes, convertidas en repetidoras, sin voluntad de perfeccionamiento. Lo contrario puede parecer más cómodo, más fácilmente manejable, pero estamos aniquilando la capacidad de los jóvenes de ver más claro y, finalmente, de decidir sobre el mundo que heredarán pronto, bajo nuevas condiciones y no bajo las nuestras. De cualquiera de las opciones seremos responsables. Procuremos que se conozcan a sí mismos abriendo ventanas al conocimiento múltiple, variado y atractivo, facilitemosles los mecanismos que la realidad circundante quiere negarles.

Por otra parte vivimos en una sociedad que progresivamente está perdiendo el respeto de los valores mínimos de humanidad. Se aduce que el vertiginoso ritmo cotidiano y la denodada lucha por sobrevivir, ha hecho que olvidemos el respeto al otro y que en este momento es válido cualquier mecanismo que garantice el bienestar individual. Probablemente será difícil inducir normas y pautas éticas a jóvenes que observan el atropello cotidiano

y la indiferencia por sus consecuencias. Hay una sólida corriente académica entre las universidades del Perú que introduciendo el curso de Etica, descartado por inútil anteriormente, pretenden salir al encuentro del caos. Sin embargo, en cuanto no internalicemos y conduzcamos nuestras vidas éticamente ¿cuántos cursos deberán impartirse? ¿Puede finalmente un curso modificar el conocimiento empírico? ¿Qué relación hay entre lo que se enseña y lo que se practica? Este es un punto que requiere un análisis profundo y sincero. Debemos volver a nosotros mismos e indagar en qué medida somos consecuentes con los principios éticos mínimos y en qué medida los hemos olvidado. El pensamiento crítico, para ser válido en cuanto objetivo, tiene que basarse en la postura ética ante la vida, debe responder a nuestra condición de seres humanos.

Mis reflexiones no se orientan ambiciosamente a considerar grandes proyectos para el siglo XXI, menos aún para el próximo milenio. Por mi experiencia histórica no creo en la significación de un hecho que no pasa de lo circunstancial. Aceptar que entraremos a un nuevo siglo no representará cambio radical alguno por sí mismo. Debemos solucionar problemas inmediatos si queremos afrontar el rápido cambio mundial, el avance tecnológico y la presión que ejerce la globalización. Tenemos que enfrentarnos creativamente a la comprobación de las cada vez más escasas oportunidades para las disciplinas humanísticas. Lo que no deja de ser un contrasentido, toda vez que es, precisamente, por el abandono de la reflexión humanística, que se han perdido los valores y se ha permitido que se albergue con derecho la indiferencia y la prepotencia. Habernos olvidado del otro como ser humano nos hace retroceder temporalmente, aunque el calendario nos contradiga. Es al ser humano creativo, constructivamente crítico y atento al que debemos recuperar en San Marcos. Rescatar la capacidad de escuchar, aprobar o disentir permite el avance, todo lo demás es inútil y vacío. Yo insisto en mi confianza en los sanmarquinos, en su fuerza de voluntad y en su orgullo centenario. Quiero creer que tal como se erigió en siglos pasados, también hoy San Marcos puede liderar y representar la recuperación científico-humanista, así como un cambio de timón en la pendiente prioritariamente tecnológica e indiferente del pensamiento en el Perú contemporáneo.

Interculturalidad: Encuentros y desencuentros en el Perú

Gustavo Solís Fonseca
CILA-UNMSM

Este trabajo comprende dos partes. La primera se refiere básicamente a *interculturalidad*, vista como conducta cultural y como preocupación social. La segunda parte trata de la pluralidad de experiencias de orden cultural que constatamos en el Perú, favorecida por la presencia de diversas formaciones culturales, muchas de ellas existentes desde cientos o miles de años.

I. CULTURA E INTERCULTURALIDAD

1. ¿Qué es cultura?

Por comodidad, respondemos la pregunta con algunas definiciones del concepto antropológico de cultura que transcribimos en seguida, y que asumimos en este trabajo.

- a. "Una cultura es un conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, percibir, comportarse, organizarse socialmente, comunicarse, sentir y valorarse a uno mismo en cuanto individuo y en cuanto a grupo. Es intrínseco a las culturas el encontrarse en un constante proceso de cambio". (Heise, et al.: 1994 p. 7).
- b. "Una cultura es una variedad de sistemas desarrollados por las sociedades humanas como medio de adaptación al ambiente en

el cual se vive; como totalidad, un sistema cultural constituye el medio a través del cual el grupo al cual pertenece dicho sistema consigue su supervivencia como una sociedad organizada". (R.W. Young: 1972, 35).

2. *¿Qué es interculturalidad?*

La interculturalidad es la conducta cultural para desenvolverse en contextos de relación de culturas. Es una conducta de las personas o de los grupos humanos en situaciones de multiculturalidad. Se trata de un saber manejarse entre miembros de diferentes culturas con quienes se interactúa. La interculturalidad no debería implicar a priori el "saber manejarse bien o mal", sólo saber manejarse, pues una u otra alternativa específica dependerá de la política sobre interculturalidad que asumen las personas o los grupos humanos. Dicha política puede estar explícitamente formulada o, lo que es común, implícitamente vigente. En este contexto, el prefijo *inter* no hace referencia sino a la relación entre dos o más culturas, en que actúa la persona o el grupo humano.

2.1 *Caminos para la interculturalidad*

La interculturalidad es, en tanto realidad, una realidad cultural; y como todo fenómeno cultural, la conducta intercultural se aprende sea como miembro de una determinada cultura, o de un grupo de culturas en contacto. Esa conducta intercultural puede tener una realización adecuada o no adecuada en su propósito de permitir desenvolverse en situaciones de interculturalidad.

La primera condición para que exista interculturalidad es el contacto de culturas. Pero para que la interculturalidad sea una conducta, lo que debe ocurrir es un proceso de aprendizaje, ya sea natural —como parte de la socialización de las personas— o planificado, es decir, formalmente.

No es raro en los últimos tiempos en Latinoamérica que los estados asuman en sus sistemas educativos una política explícita de interculturalidad para todos sus miembros, repito, para todos sus miembros. Este es el caso del Perú, según reza en un documento de política de educación intercultural bilingüe del Ministerio de Educación.

Dicho enunciado específico de política de educación en el Perú representa un avance en el reconocimiento de la importancia de la interculturalidad para el desarrollo social. En la práctica, significa darse cuenta sobre las limitaciones de políticas parciales de interculturalidad, que en el caso del Perú solo involucraban a los hablantes de lenguas amerindias, pero excluían a los miembros de la cultura occidental, hablantes de castellano. Conviene aclarar que la educación en general puede ser intercultural y no ser bilingüe y no ser intercultural. La vigencia de cualesquiera de estas alternativas concretas responderá a políticas específicas que asumen las sociedades.

2.2 *Los alcances de la interculturalidad*

La interculturalidad tiene múltiples posibilidades. Por ejemplo, ella puede tener una práctica intracultural, es decir, puede ser un ejercicio que involucra a grupos que conforman subculturas dentro de una estructura mayor. Es el caso de una interculturalidad que tiene como componentes a las variedades de lo que se reconoce como una misma cultura. En esta perspectiva, todos en el mundo son por lo menos intrainterculturales, pues no es imaginable la existencia de culturas homogéneas. De otro lado, no todos en el mundo están en una relación intercultural, esto es, sus relaciones no involucran necesariamente a dos o más sistemas culturales diferentes. La multiculturalidad no implica necesariamente interculturalidad, pues las personas pueden mantener separadas las culturas de su multiculturalidad.

Biblioteca de Letras

La globalización ha resaltado la conveniencia de la interculturalidad como conducta de los seres humanos, pues ha puesto frente a sí a personas de diferentes culturas, generando como consecuencia convicciones sobre conductas apropiadas para desenvolverse en el mundo globalizado. Si bien pareciera que nos dirigimos hacia un mundo de interculturalidad plena, tal vez con todas las culturas del mundo en contacto; avizoramos, sin embargo, que no todas las culturas ahora existentes tienen la misma posibilidad de ser componentes permanentes en la relación intercultural, ya que algunas están condenadas a la desaparición debido a las relaciones desiguales entre las sociedades respectivas, generando etnocentrismo, racismo, etnocidio, genocidio, o falta de autoestima.

La presunción sobre implicancia de homogeneidad cultural en el mundo, como consecuencia de la globalización, felizmente no es algo absolutamente seguro, pues tiene en contra la imposibilidad de la invariación cultural.

Lo previsible es que la globalización generará necesariamente formaciones específicas de orden cultural, como parte del proceso normal de cambio del que no puede estar ajena ninguna cultura, menos la "cultura global".

2.3 La práctica de la interculturalidad

Las relaciones interculturales que se establecen entre los grupos humanos pueden ser armónicas, pero también pueden estar marcadas por desequilibrios que hacen que dichas relaciones sean inequitativas, y atentatorias contra el desarrollo mismo de los grupos humanos. La discriminación peyorativa entre culturas es uno de los factores nefastos para las relaciones interculturales equitativas. Estas discriminaciones pueden implicar conductas racistas, antidemocráticas, genocidas, etnocidas, etc.

Algunos estudiosos señalan la vigencia de la interculturalidad negativa, con relaciones que no contribuyen a una convivencia armónica entre las culturas y los grupos humanos. Frente a la interculturalidad negativa tenemos aquella que busca formas de relación que amplían el conocimiento cultural sobre los otros, para que las personas y los grupos humanos puedan desenvolverse creativamente y con tolerancia en su ambiente multicultural. Asimismo, podemos hablar de una interculturalidad pasiva frente a una interculturalidad activa.

2.4 Educar en interculturalidad

Los seres humanos en los últimos tiempos han llegado a la convicción de la condición positiva de la práctica de la interculturalidad como estrategia de relación humana, con miras a un desenvolvimiento armónico y creativo de las sociedades humanas. Este convencimiento induce a plantearse estrategias para el aprendizaje de la interculturalidad, entendida ésta como práctica de un tipo de relación entre miembros de distintas culturas, esencialmente positiva para el desarrollo humano. En tanto motivo de aprendizaje, la interculturalidad ha devenido objeto de preocupación de la actividad educativa, al mismo tiempo que sujeto de planeamiento en la tarea de enseñanza-aprendizaje. Muchos estados marcados por la multiculturalidad y el multilingüismo comenzaron a generar en las últimas décadas espacios de preocupación en sus sistemas educativos para enfrentar la educación de sus miembros teniendo en cuenta su realidad multicultural. Una estrategia para la interculturalidad ha sido imaginada desde lo que ahora se llama precisamente la Educación Intercultural Bilingüe, pensada especialmente en vista de las limitaciones

conceptuales de la llamada educación bilingüe e incluso de la educación bilingüe bicultural¹. En el desarrollo de esta conceptualización tenemos a estudiosos latinoamericanos en posiciones descollantes, como es el caso del lingüista venezolano Esteban Emilio Mosonny, quien fue el primero en usar la expresión Educación Intercultural Bilingüe.

2.5 Aspectos de una Conducta intercultural positiva

No puede haber práctica intercultural positiva si es que los miembros de los grupos humanos no asumen una conducta de tolerancia hacia la diversidad cultural. La intolerancia niega al otro, haciendo que la relación intercultural sea prácticamente inexistente.

La tolerancia en sí es insuficiente, pues sólo asegura que el otro exista. Un paso más avanzado para propiciar la interculturalidad será el respeto mutuo de los componentes de la posible relación intercultural. Tolerancia y respeto hacen bastante, pero no todo. Se necesita un esfuerzo cognoscitivo y de comprensión del otro como diverso de uno para construir una relación intercultural creativa, duradera y positiva.

En el marco de tolerancia, conocimiento y comprensión del otro como diverso, los seres humanos estamos descubriendo y enriqueciendo nuestra percepción de la humanidad, reconociendo a la diferencia y a la especificidad como un derecho humano, tal vez el más importante, que está en la base de la increíble diversidad de la vida misma en el planeta. A partir de esta aseveración resulta fácil identificar a la diversidad como un bien intrínseco y como un recurso para el desarrollo de la vida y de las sociedades humanas.

2.6 Estrategias de interculturalidad

En los últimos tiempos comienza a hacerse presente en la preocupación de los estados la necesidad de plantearse políticas para el desarrollo de la

¹ La educación bilingüe puede ser una estrategia que posibilita la interculturalidad, pues pone en relación a culturas y a lenguas diferentes. Los bilingües son generalmente personas interculturales, pues casi siempre han aprendido dos o más culturas. El aprendizaje de conducta intercultural puede ser planificado explícitamente. La estrategia educativa más apropiada para este fin es la llamada educación intercultural bilingüe, la misma que conceptualmente desarrollará la interculturalidad como objetivo y como medio de una conducta intercultural determinada.

interculturalidad. Es sintomático que estas preocupaciones surjan en los estados multilingües, como los americanos, e incluso en aquellos estados no necesariamente multilingües, pero cuyo desarrollo les ha planteado la necesidad de relaciones amplias y sostenidas con estados de culturas diversas, con la evidencia de beneficios que derivan de la práctica de la interculturalidad.

La preocupación por desarrollar la interculturalidad en el Perú ha venido de la mano con el quehacer educativo con los pueblos amerindios involucrados en diversas modalidades de educación bilingüe. Tal como se ha señalado antes, las limitaciones conceptuales de la educación bilingüe (e incluso bicultural) han sido la palanca para pensar en la interculturalidad como necesidad para el desarrollo de relaciones cualitativamente superiores en términos de armonía entre los diferentes componentes del multilingüismo y multiculturalismo. De un planteamiento inicial de educación bilingüe intercultural para los pueblos amerindios peruanos, se ha pasado a percibir y plantear la necesidad de una educación intercultural para todos, aunque no necesariamente adoptando la modalidad bilingüe.

Son muy poco hoy los estados suramericanos que no se plantean una educación intercultural bilingüe para su población originaria americana. También es verdad que algunos estados tienen conciencia de la necesidad de una educación intercultural para todos, tal como en el Perú, o en Bolivia. La consigna "interculturalidad para todos" se hace cada vez más fuerte en muchos países, favorecida por el proceso de globalización y por la exigencia de procurar un posicionamiento auspicioso en el contexto de un mundo globalizado.

2.7 *Condiciones para una interculturalidad rica y creativa*

Hay en el mundo espacios multiculturalmente pobres y ricos, pues unos contienen más diversidad cultural que otros.

La riqueza de culturas es una condición básica para una interculturalidad rica y creativa. En esta perspectiva, el Perú es un espacio rico en culturas, por lo que tenemos la posibilidad de desarrollar en nuestro país una interculturalidad que puede significar un aporte relevante para la humanidad. Para que esto sea posible necesitamos construir conocimientos mutuos respetuosos de la diversidad de los peruanos, pues interculturalidad significa –como dice Heise, et al. 1994:– diálogo, negociación permanente, reflexión cotidiana sobre dere-

chos y modos de ser, aceptación del otro como legítimo para la convivencia. El requerimiento para la interculturalidad es conocer la propia cultura y conocer las otras, para construir identidades desde las cuales nos relacionamos los unos con los otros. Este conocimiento es respuesta a interrogantes fundamentales: sobre nuestro origen como pueblo, nuestras creencias, nuestra lengua; sobre conductas cognoscitivas que nos hacen asumir, suponer, dar por entendido, o nos dicen que las realidades con las que contamos en el mundo en que vivimos y convivimos.

La diversidad radical entre las culturas peruanas, así como el número de estas culturas, es una de las mayores riquezas de los peruanos. Gran parte de estas culturas son plenamente vigentes, con capacidad creativa alta; pero también hay varias culturas peruanas que corren el peligro de la extinción a muy corto plazo.

2.8 *"Condiciones" adversas para el desarrollo de la interculturalidad*

La interculturalidad tiene enemigos poderosos y mortales. Dos de estos enemigos son los genocidio y el etnocidio.

El genocidio desaparece al otro en tanto entidad física y viva, y al desaparecerlo, aniquila su cultura, anulando la posibilidad de establecer relación con una diferente. A su turno, el etnocidio elimina a la otra cultura, o la discrimina peyorativamente. En la historia de la humanidad las conductas etnocidas y genocidas son las causas más recurrentes de la desaparición de pueblos y culturas, y del consiguiente empobrecimiento de la humanidad en su posibilidad de usufructuar los logros generados con esfuerzos de miles de años.

Aparte de estas dos prácticas extremistas, también son adversas las prácticas de aculturación, que pueden ocurrir de forma violenta e impositiva, pero también con delicada sofisticación.

2.9 *Política de interculturalidad*

Una política intercultural es en lo fundamental política sobre actitudes de personas y sobre relaciones interculturales. En este entendido, la interculturalidad es de las personas; pues a diferencia del bilingüismo, que se da en el habla; en el caso de la interculturalidad se da en la relación de las personas, pero enmarcada por la gramática de la cultura.

Tal como señala Xavier Albó², la política sobre interculturalidad tiene en cuenta y asume:

- a. El derecho a la diferencia (que configura la identidad de las personas y de los grupos).
- b. La conveniencia social de conocer al otro y de aprovechar (sus logros culturales, mediante el intercambio cultural).

De otro lado, es indispensable asumir la realidad de culturas tal como es, lo que en nuestro caso involucra:

- Culturas dominantes y culturas oprimidas, y las consecuencias de esta realidad, que implica asunciones y estrategias particulares en la política de interculturalidad.

Una política intercultural para estados como el peruano implica una labor de ingeniería social y cultural imaginablemente compleja, en razón a la diversidad de culturas, lenguas y relaciones sociales vigentes al interior del país. Se trata de una tarea difícil, en vista de la complejidad de nuestra diversidad y en razón a las fuerzas contrapuestas que animan a nuestra sociedad, en la que el racismo, el machismo, el autoritarismo, la ausencia de democracia étnica, la falta de respeto a la diversidad cultural, las múltiples formas de discriminación, etc., deberán dar paso a una conducta de tolerancia y respeto mutuos entre todos los miembros de los diversos pueblos que vivimos en este espacio geográfico que llamamos Perú. A todas luces, más que una labor de ingeniería social, se trata de una reingeniería de las culturas y de la sociedad peruanas. Es una reingeniería para la globalización, que deberá ser sin pérdida de nuestras identidades específicas como pueblos peruanos.

¿Qué objetivos de interculturalidad cabe plantearse?

Considerando nuestra realidad específica —marcada por la inequidad étnica y cultural— deberemos considerar como fundamental:

² Bolivia ha formulado recientemente (Albó) un proyecto de Políticas Interculturales, y nos parece que el ejemplo va a cundir en los demás Estados.

- El derecho a la propia cultura, en consecuencia desarrollar este derecho.
- La promoción de la interrelación respetando al otro, con miras a una mejor convivencia en la sociedad mayor.

Puede no percibirse adecuadamente esta propuesta de objetivos. Para aclarar, hagamos un ejercicio preguntándonos, ¿“valen” igual todos los peruanos en el Perú? ¿“Vale” igual un haitiano frente a un aimara, a un quechua, o frente a alguien de origen español? ¿“Valen” igual los peruanos según su color de piel, o según como se visten?

Todos sabemos que en el Perú la respuesta, que es NO. Entonces ¿no convendría formular una política para salvaguardar el derecho de ser diverso, pero con equidad, sin discriminación que atente contra el otro, forjando así una convivencia más deseable? Si queremos tal tendríamos que asumir precisamente una política de interculturalidad signada por determinados rasgos, que nos permitiría un estado multicultural con equidad étnica entre sus miembros (democracia étnica); sin actitudes negativas entre las personas por razón de su especificidad cultural.

Si puestos imaginariamente en el futuro percibimos indicios tales como:

- a. Todos en el Perú conocen la gramática de la cultura que se verbaliza a través del castellano.
- b. Los miembros de la cultura dominante tienen una comprensión por lo menos básica de la gramática cultural de las culturas oprimidas ahora, pero fortalecidas después, y esta comprensión orienta sus relaciones interculturales con miembros de las otras culturas peruanas, estaremos participando de una convivencia cualitativamente más rica en el Perú.

Si este panorama nos parece deseable, entonces, la política de interculturalidad para el Perú³ puede apuntar como meta a:

³ Albó señala que toda política de interculturalidad debe actuar en varios escenarios para asegurar sus logros. Por ejemplo, debe tener en cuenta:

- a) El escenario de la propia cultura, para fortalecer la autoestima de las personas y de los grupos

- Preservar nuestra rica pluriculturalidad
- Buscar el logro de la equidad cultural mediante la práctica de una democracia cualitativamente superior. (La gente llama a esto democracia étnica).
- Avanzar en el logro del conocimiento mutuo entre los peruanos de distinta cultura.

Aunque hay ahora razones para entusiasmos y esperanzas, no se debe olvidar nunca que ninguna política intercultural puede de por sí asegurar la pluricultura en ningún lugar del mundo. Se requerirán otras acciones y el logro de otras metas, tales como libertad, autonomía, democracia, etc.

II. IDENTIDADES ÉTNICAS Y CULTURALES: PLURALIDAD DE EXPERIENCIAS EN EL PERÚ

Todo aquel que recorre el territorio del Perú ahora encuentra pueblos de habla y de conducta cultural diversa. A simple vista, son los vestidos, o las creencias culturales, o los patrones de comportamiento, etc., o las variedades de una misma lengua, o las diferentes lenguas existentes a lo largo y ancho del país, los que nos hacen ver el gran mosaico de variedad que es el Perú. La diversidad del Perú fue tan evidente a la llegada de los españoles que obligó a que muchos cronistas lo anotaran por escrito. Uno de ellos, Cieza de León, para hacer patente lo diverso y plural que era el Perú al tiempo de su llegada, habla de las muchas naciones y lenguas que existían en el territorio peruano. Lamentablemente, aquella riqueza real o imaginaria percibida por Cieza de León hoy se nos aparece muy disminuida, pues ya no están presentes las naciones y sus lenguas de la costa, y muchas de la sierra y de la selva son ahora extintas o en vías de desaparecer.

-
- b) El escenario de la cultura dominante, para construir actitudes compatibles con ideas de igualdad, contrarias a jerarquías
 - c) El escenario de las culturas coiguales (paratócticas), para desarrollar respeto y apertura mutuas.

El escenario de las culturas oprimidas, para procesar las actitudes de discriminación de que son objetos.

1. *Áreas culturales peruanas*

Hace por lo menos unos cinco mil años que comenzó en lo que es hoy el Perú —con el neolítico— un proceso de sedentarización que generó una serie de comunidades culturales y lingüísticas ampliamente diversificadas. Tales grupos humanos, desde más o menos nueve mil años, habían empezado a practicar la agricultura desarrollando una experiencia cultural rica y variada que fue haciéndose cada vez más específica a través de la consolidación de una serie de rasgos singulares que van dando forma a las especificidades culturales. Estas especificidades hacen que sea difícil hablar de la vigencia en el territorio peruano de una única formación cultural, pues lo que vemos en el Perú es que las tradiciones culturales no son iguales; no son todas producto de una misma horma. Lo que tenemos son las culturas concretas de los machiguengas, de los cocama, de los Cajatambo; o la tradición aimara, yaminagua, bora, etc. Para cada uno de los grupos humanos implicados podemos enumerar rasgos particulares y fundamentales de naturaleza cultural específica.

La diversidad lingüística del Perú tiene correlato en las diversas conductas culturales particulares. Esta diversidad se gestó con la sedentarización que propició una mayor relación hombre-naturaleza y hombre-hombre, generando prácticas sociales y culturales compartidas y el desarrollo de una cosmovisión particular de grupo.

Biblioteca de Letras

A aquella etapa de sedentarización que favoreció, por su aislamiento, el surgimiento de diversidad de comunidades lingüístico-culturales, le sigue en el territorio peruano la etapa que los arqueólogos llaman del Desarrollo Regional, que da como resultado la aparición de importantes organizaciones estatales de alcance regional, las mismas implican, entre otras cosas:

- extinción de lenguas y culturas de grupos sociales minoritarios de entones
- síntesis culturales de formaciones que se adscribían a culturas relativamente diferentes
- advenimiento de idiomas con una comunidad de hablantes más grande y territorios necesariamente más extensos

Todo esto es posible a partir de contactos humanos, y culturales intensamente homogenizadores de las diferencias preexistentes. Hablando con el lenguaje actual, diríamos que en esta etapa de nuestra historia ocurrió un primer proceso de globalización en el Perú, con todo lo que ello implica. El panorama configurado durante la época del surgimiento de los estados regionales es, en lo lingüístico, básicamente el mismo que aquel encontrado por los españoles a su llegada a Cajamarca en 1532. Dicha configuración lingüístico-cultural sigue marcando la impronta de lo común y lo heterogéneo que advertimos hasta hoy en el área geográfica peruana.

Quienes se preocupan por la diversidad de tradiciones peruanas deben buscar en esta etapa las raíces de muchos de los rasgos que caracterizan a los distintos grupos humanos del Perú, sea como rasgos de identidades específicas, o como rasgos que marcan comunidad de experiencia adquirida y desarrollada en el espacio que llamamos Perú, donde han habido varios procesos de globalización además del actual, pues las distintas etapas del imperio incaico, ligadas a sucesivas lenguas diferentes, también significaron globalizaciones de diverso grado. Por otro lado, la invasión europea constituyó, como sabemos, una de las más recientes globalizaciones, involucrando a nuevos mundos.

2. *Enumeración de áreas culturales en el Perú*

Una enumeración de conglomerados que ostentan rasgos de separación cultural en el Perú, que son la base de comportamientos integrales que permiten hablar de culturas diferentes, y de las posibilidades de la interculturalidad, resulta sumamente importante y relevante para reflexionar sobre la manera cómo en el Perú los hombres articulan sus respuestas ante los problemas de todo orden de cosas.

Entidades lingüístico-culturales asentadas en el territorio peruano, específicamente diferentes en tanto experiencia cultural, y con raíces que se hunden en una profundidad temporal que abarca fácilmente hasta los tres mil quinientos años de profundidad en el pasado, figuran como propuesta enumerativa en el Apéndice. Las zonas geográficas que se señalan corresponden a territorios con los que la entidad se asocia en forma primaria; en muchos casos dicho ámbito se modifica o cambia radicalmente en el curso de la historia social del grupo humano respectivo.

3. *Extinción de lenguas y culturas: Empobrecimiento de las posibilidades de interculturalidad*

Lenguas y culturas son realidades que se implican de manera mutua, de allí que la extinción de una sea también la extinción de la otra. Cuando una lengua o cultura desaparece, se convierte en nada a una experiencia humana irrepetible e insustituible, milenaria en existencia, empobreciendo a la humanidad tanto como la peor desgracia, pues minimiza la posibilidad de una interculturalidad más rica por disminuir la diversidad de sus componentes.

Algunos espacios geográficos del Perú, ahora de habla castellana, revelan substrato de culturas prehispánicas de reciente extinción. Una de estas zonas en la Amazonía peruana es el espacio entre Tingo María y Juanjuí, entre el Huallaga y el Marañón, correspondiente al grupo cholón-hibito. En el departamento de Lima, el área de Canta es otra zona donde una lengua indígena ha sido reemplazada por el castellano. La extinción de la lengua chacha dejó paso en un primer momento a ocupación quechua, pero esta se encuentra ahora en retirada, de modo que el territorio chacha quedará pronto como espacio exclusivo de habla castellana.

4. *Circuitos y contactos de interculturalidad*

Intercambios culturales en general entre la selva y la sierra se dieron a todo lo largo de estas dos regiones, especialmente a través de los valles que interconectan. No es explicable la riqueza de conocimientos de plantas medicinales selváticas por los callawayas del Altiplano si no fuera porque ellos aprovecharon su situación estratégica, que permitía sacar ventaja de los conocimientos adquiridos por grupos de selva de las regiones del Beni y del Chapare en Bolivia. He aquí una evidencia de la interculturalidad.

El río Amazonas es el elemento geográfico de mayor importancia sociocultural en la Selva. Su fácil transitabilidad permitió la extensa difusión de una lengua general, el tupinimbá, y con ella una serie de conocimientos de diversa naturaleza y procedencia en ambas direcciones del Amazonas, llegando hasta el Atlántico por el este. He aquí otro espacio de interculturalidad histórica practicada por pueblos amazónicos.

5. *Lenguas generales como vehículos de interculturalidad*

Los idiomas quechua, aimará, mochica, tupinimbá (omaguacocama) y secoya, entre otros, han sido instrumentos fundamentales en el Perú para la difusión a grandes distancias, y a pueblos muy diferentes, de logros culturales importantes. En esta perspectiva, han sido en la práctica factores poderosos para el desarrollo de la interculturalidad. Por ejemplo, una serie de conocimientos médicos fueron elementos de intercambio generalizado en toda Sudamérica, sobre todo aquellos conocimientos relacionados con el uso curativo de las plantas.

Tanto a través del secoya y del tupinimbá desde tiempos precolombinos y, durante la Colonia, a través del quechua por intervención de los misioneros jesuitas del Maynas, se difundieron conocimientos de toda clase en forma muy intensa, probablemente no imaginable ahora, entre los distintos pueblos amazónicos. Mas sorprendente resulta el callawayá, lengua de un grupo humano del altiplano, muchos de cuyos miembros eran especializados en medicina, y cuya fama hacía que recorrieran casi toda Sudamérica con sus conocimientos y medicinas a cuesta.

CONCLUSIÓN

Biblioteca de Letras

En el contexto de lo señalado, la primera conclusión es reconocer que el Perú es un espacio de rica experiencia intercultural desde hace miles de años. En un espacio como este, la interculturalidad es una práctica constante, multiplicada por la diversidad cultural que pone en juego especificidades culturales que hacen de la interculturalidad una experiencia compleja y rica.

La constatación precedente nos lleva a una serie de conclusiones subsidiarias, de entre las que señalaré sólo tres por ser ahora pertinentes:

1. La experiencia de interculturalidad en el Perú es una constante de nuestra historia.
2. Con cada lengua peruana tenemos especificidades culturales que hacen de la interculturalidad una posibilidad multiforme.

3. La cultura está sujeta a los avatares de las sociedades que la sustentan, y las experiencias de interculturalidad son variables, en unos casos enriquecedora, en otros simplemente negativas.
4. Varios grupos étnicos peruanos y sus culturas están en peligro de extinción, por lo que sus valiosos conocimientos, acumulados en miles de años, también están por desaparecer irremediamente. Esta eventualidad es una amenaza a las posibilidades de disfrute de una rica experiencia intercultural en el Perú.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAMAS, Roger D. y Rudolph C. TROIKE
1972 *Language and Cultural diversity in American Education.* University of Texas. Prentice-Hall, INC.
- AIDSESEP-TERRA NUOVA
1995 *San Lorenzo: Salud indígena, Medio ambiente, Interculturalidad.* Los cuadernos de San Lorenzo.
- ANSIÓN MALLET, Juan y Madeleine ZÚÑIGA CASTILLO
1996 *Interculturalidad y educación en el Perú.* Documento de Trabajo. Foro Educativo. Lima.
«Jorge Puccinelli Converso»
- BOUYSSSE CASSAGNE, Thèrese
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica. (Siglo XV, Siglo XVI).* HISBOL-IFEA. La Paz.
- BELLIER, Irene
1983 "Mai Juna: Los orejones. Identidad cultural y proceso de aculturación". En: *Amazonía Peruana*, N^o 9, pp. 37-61. CAAAP. Lima.
- BERGLI, Agot (Compiladora)
1990 *Educación Intercultural.* Ministerio de Educación del Perú-ILV. Yarinacocha.

- COLE, Michael y Sylvia SCRIBNER
1977 *Cultura y pensamiento. Relación de los procesos cognitivos con la cultura.* Ed. Limusa, México.
- ESCOBAR, Alberto, José MATOS MAR y Giorgio ALBERTI
1975 *¿Perú país bilingüe?* IEP. Lima.
- FIGUEROA, Francisco de
1986 *Informes de jesuitas en el Amazonas. 1660-1684.* IIAP-CETA. Colección Monumental Amazónica. Iquitos.
- GOES NEVES, Eduardo
1995 "Os indios antes de Cabral: Arqueología e Historia Indígena no Brasil". En: Lopes da Silva, Arecy y Benzi Grupioni, Luis Donisete. pp. 171-192. Brasilia.
- HEISE, María; Fidel TUBINO y Wilfredo ARDITO
1994 *Interculturalidad: un desafío.* CAAAP, Lima.
- MARONI, Pablo
1988 *Noticias auténticas del río Marañón.* IIAP-CETA. Colección Monumenta Amazónica. Iquitos.
- MARZAL, Manuel
1984 *«Jorge Puccinelli Converso»*
"Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato Peruano". En: *Amazonía Peruana* N° 10, pp. 7-45.
- MORA, Carlos y Alberto CHIRIF
1976 *Atlas de Comunidades Nativas.* Lima. SINAMOS.
- SOLÍS, Gustavo
1987 *Multilingüismo y extinción de lenguas en el Perú.* En: *América Indígena*, Vol. XLVII, N° 4.
- TORERO, Alfredo
1986 "Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana". *Revista Andina.* Qosqo.

- TORRE, Luis de la (Compilador)
1998 *Experiencias de educación intercultural bilingüe en Latinoamérica*. Abya Yala-GTZ. Quito.
- TRILLOS AMAYA, María (Compiladora)
1998 *Educación indígena frente a educación formal. (Lenguas aborígenes de Colombia)*. Memorias del CCELA, Universidad de los Andes.
- URIARTE, Manuel
1986 *Diario de un misionero del Maynas*. IAP-CETA. Colección Monumental Amazónica. Iquitos.
- VARESE, Stefano
1983 "Los grupos étnicos de la selva peruana". En: Pottier: *América Latina en sus lenguas*.
- WATERS, Bill
1989 "Comparación preliminar entre las culturas quechua del Napo y del Pastaza". En: *Estudios Etnolingüísticos*. Documento de Trabajo N° 21, ILV. Pucallpa.
- WISE, Mary R. y Darcy RIBEIRO
1978 *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana. Comunidades y Culturas peruanas 13*. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa.
- YOUNG, Robert W.
1972 "Culture". En: Roger D. Abrahams y Rudolph C. Troike: *Language and cultural diversity in american education*. University of Texas. Prentice-Hall, Inc. New Jersey.

APÉNDICE 1

LENGUAS EXTINGUIDAS

La lista que sigue es de lenguas extinguidas en las últimas décadas del presente siglo en la Amazonía Peruana.

Lengua	Familia
1. Aguano	?
2. Andoa	Zaparo (1993)*
3. Cahuarano	?
4. Cholón	Seeptsa (1984-5)*
5. Muniche	Munichi
6. Omurano	Zaparo
7. Panobo+	Pano (1991)*
8. Sensi+	Pano
9. Shimi-gae	Zaparo
10. Yameo	Peba-yagua (1949)*

* Año en que falleció el último hablante

+ No determina su condición de lengua o dialecto

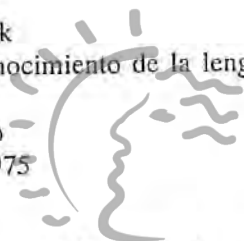
LENGUAS EN PELIGRO DE EXTINCIÓN

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Varias lenguas peruanas están en peligro de extinción, sobre en todo en la región amazónica. Enumeramos las lenguas y culturas amazónicas en peligro de extinción (Wise 1978; Solís 1987).

1. Arabela: Fam. Zaparo
150-200 en 1975
2. Cahuarano: Fam. Zaparo
? # de hablantes
3. Chamicuro: Fam. Arawak
100-150 hablantes en 1975
4. Cocama: Fam. Tupí-Guaraní
Población altamente integrada

5. Iquito: Fam. Zaparo
150 en 1975
6. Isconahua: Fam. Pano
28-50 hablantes en 1975
7. Jebero: Fam. Cahuapana
Población altamente integrada
8. Ocaina: Fam. Huitoto
150-250 en 1975
9. Orejón: Fam. Tucano
190-300 en 1975
10. Resígaro: Fam. Arawak
7 personas con conocimiento de la lengua en 1998
11. Taushiro: Fam. Zaparo
18 hablantes en 1975



APÉNDICE 2
Biblioteca de Letras

AREAS DE ENTIDADES LINGÜÍSTICO-CULTURALES EN EL PERÚ

En la región de la Costa (de norte a sur)

- El área lingüístico-cultural del Tallán, en el extremo norte del Perú (de Sechura hacia el Ecuador). (Martínez de Compañón-Zevallos Quiñones 1948)
- El área lingüístico-cultural mochica, con su centro principal en lo que es hoy Lambayeque.
- El área lingüístico-cultural del quignam (por otro nombre también conocido como Pescadora, de Trujillo hasta el valle de Chancay (en Lima), o quizá incluso hasta el Chillón, según referencias de algunas crónicas.

- El área cultural y lingüística primaria del quechua –la hipotética cuna del protoquechua– (ubicada en la Costa Central y serranías adyacentes de Ancash y Lima).
- El área lingüístico-cultural primaria del aru (ubicada en la costa sur central: Nazca-Ica y territorios inmediatos de la sierra en los que su ocupación sin interrupción continua en Tupe y en otros pueblos de la cuenca del río del mismo nombre).
- El área de una hipotética lengua, que puede ser el idioma que se suele llamar chango (al sur de Ica y hasta alcanzar Tacna y Arica). Esta área presenta una serie de interrupciones de formaciones culturales diversas (puquina, aimara, quechua).

En la región de la Sierra

En la parte norteña de esta región, las entidades lingüístico-culturales parecen ser por lo menos tres:

- El culle, con su centro histórico en Huamachuco (sitio arqueológico de Marca Huamachuco, territorio tradicional del reino de Cuismanco. (Silva Santisteban 1983).
- Otras dos entidades lingüístico-culturales habrían tenido vigencia en esta zona norteña de la sierra peruana. Una, la llamada Den y, otra, la llamada Cat. La primera ocupaba toda el área geográfica cuyos nombre de lugares se caracterizan ahora precisamente por su terminación en la secuencia –den o –ten. La otra área –cat–, habría estado vigente en el territorio que hoy se caracteriza por la presencia de nombres geográficos finalizados en –cat, –cot (cate). Ej. Macate, (Amalcate-Cutervo), etc. (cf. A. Torero, 1986). Más al norte cabe señalar otras entidades culturales, por ejemplo, la Palta de Ayabaca, relacionada con el jíbaro.
- Al sur de las áreas que acabamos de señalar, se ubican hoy, inmediatamente el área lingüístico-cultural del quechua y, mediatamente, la del Aru. Hoy mismo tenemos en Tupe (Yauyos, Lima) al cauqui o jaqaru, que es una rama del proto-Aru, superviviente en su territorio primario desde hace por lo menos dos mil años, pero que en otros tiempos abarcó una zona más amplia que incluía la costa adyacente de Nazca y Paracas.

- Hacia el extremo sur de la sierra peruana tendremos el área cultural Puquina, vigente como entidad lingüística en pequeñas zonas hasta el siglo pasado, pero que anteriormente tenía presencia desde las cercanías del Qosqo hasta las inmediaciones del lago Tititaca, y también hacia el Pacífico por los alrededores de Moquegua.
- Más allá del territorio Puquina, en el extremo sur del Altiplano, estaba el Uroquilla, aun hoy con representantes en zona boliviana. Por ser territorialmente adyacente debe señalarse en esta relación el área cultural del Machaj Juyay, que hoy se suele llamar Qallawayá.

En la región de la Amazonía

Una propuesta de áreas lingüístico-culturales para la región amazónica, válida en la mayor parte de los casos hasta una profundidad temporal de tres a cinco mil años, podría ser coincidente con la distribución espacial actual de las lenguas en esta región, sobre todo si la consideramos en términos de grandes familias o troncos lingüísticos. En este sentido, quince o dieciséis familias de lenguas existentes actualmente, parecen ser las mismas de hace tres o cinco milenios; sin embargo, sus territorios tienen que haber sufrido a veces serias modificaciones a lo largo de la historia.

A continuación, para dar una idea de la riqueza lingüística y cultural de la Selva, y de las posibilidades de interculturalidad en esta región, presentamos un listado simple de las familias lingüísticas y de las lenguas respectivas (Pozzi-Escot 1998). Una familia lingüística es casi siempre un grupo de lenguas que descienden de un idioma antecesor común. A veces una familia lingüística consta de una sola lengua.

- I. Familia Arawa
Lengua: Culina
- II. Familia Arawak
Lenguas: Ashaninka, Machiguenga, Nomatsigenga, Piro, Cugapacori, Amuesha, Resfágaro, Chamicuro
- III. Familia Bora
Lengua: Bora

- IV. Familia Candoshi
Lengua: Candoshi-Shapra
- V. Familia Harakmbet
Lenguas: Amarakairi (Huachipairi)
- VI. Familia Huitoto
Lenguas: Huitoto, Ocaina, (Andoque)
- VII. Familia Jebero
Lenguas: Jebero, Chayahuita
- VIII. Familia Jíbaro
Lenguas: Aguaruna, Huambisa, Achual
- IX. Familia Pano
Lenguas: Amahuaca, Cashibo, Shipibo-Conibo, Yaminahua, Mayoruna, Capanahua
- X. Familia Peba-yagua
Lengua: Yagua
- XI. Familia Quechua
Lengua Quechua
- XII. Familia Simaco **Biblioteca de Letras**
Lengua: Urarina **Jorge Puccinelli Converso»**
- XIII. Familia Takana
Lengua: Ese-eja
- XIV. Familia Tupí-Guaraní
Lenguas: Cocama, Omagua
- XV. Familia Tucano
Lenguas: Orejón, Secoya
- XVI. Familia Ticuna
Lengua: Ticuna
- XVII. Familia Záparo
Lenguas: Andos-Shimigae, Arabela, Iquito, Taushiro, Cahuarano.



Las artistas mujeres en el Perú decimonónico

Nanda Leonardini
Departamento Académico de Arte

El primer nombre femenino que registra la Historia del Arte Peruano, es el de la limeña Juana Valera, quien durante el siglo XVII pinta bodegones.

En el arte de la centuria decimonónica se sabe que las mujeres practican el dibujo y la pintura, pues dentro de la currícula escolar dicha asignatura está comprendida en casi todos los establecimientos femeninos. Asimismo, cuando los artistas ofrecen sus servicios para dictar clases particulares, en particular aquellos referidos a la primera mitad del siglo, los anuncios se hallan generalmente dirigidos hacia las damas, señalando que pueden concurrir a sus domicilios particulares.

Afortunadamente no todo es anonimato con respecto a ellas. Por medio de algunas noticias locales, es posible rescatar algunos de sus nombres; así se ha determinado que existen artistas peruanas y extranjeras. De todas ellas ninguna es escultora, y al menos dos son maestras de Dibujo y Pintura: Sabina Meucci y Eduvijis Sánchez. La primera establece su propio colegio en 1843 en el que se imparte Dibujo, Pintura al óleo, acuarela, temple y Miniatura, mientras la segunda dicta clases de Dibujo en el Colegio Peruano de Enseñanza Mutua para 1851¹. Sin lugar a dudas esto es reflejo del positivismo decimonónico que considera a la educación como la carrera idónea para las mujeres pues a través de ella pueden manifestar las dotes femeninas naturales.

¹ "Colegio Peruano de Enseñanza Mutua". En *El Comercio*, Lima, 28 de marzo de 1851, p. 1.

Así Sabina y Eduvijes se insertan en el mundo laboral sin olvidar su misión de esposa, madre e hija.

A mediados de 1845 arriba a Lima Clara Filleul, pintora francesa que acompaña a Monvoisin, quien junto a él permanece en esta ciudad hasta 1847. Retratista como su maestro, mientras lo ayuda aprovecha a realizar algunos óleos como el *Retrato de Matilde Codesido de Bello*, obra que no está firmada pero que doña Matilde aseguraba a sus hijos que “una ayudante de Monvoisin era la autora de la obra”².

De las limeñas activas la primera noticia registrada data de 1848, año en el cual se establece el Gabinete Optico, galería de arte que todas las semanas cambia sus exposiciones con veinte y dos “vistas” diferentes, la mayor parte proveniente de Europa, aunque también exhiben artistas nacionales. En la muestra inaugurada el sábado 5 de agosto, entre las obras hay una

Interesante vista del incendio del Vaticano en el pontificado de León IV, hecha por una señorita Limeña, discípula del Sr. Yañez³.

Como se puede observar el breve comentario no estipula el nombre de la autora; es pues el anonimato, en la mayoría de los casos, la característica que envuelve las obras femeninas.

Durante el agasajo que se le hace al Presidente Echenique en Palacio de Gobierno, en noviembre de 1853, los invitados tienen la oportunidad de deleitarse con un cuadro de reciente factura; se trata de la *Santa Familia*. La sorpresa se convierte en estupor cuando los asistentes comprueban que la tela es realizada por la mano femenina de Eduvijes de Corpancho, a quien de inmediato la comparan en calidad y rango con los pinceles de Francisco Laso y Luis Montero. La crítica entusiasmada comenta al día siguiente de la recepción que la obra está

desempeñada con maestría, perfección y delicadesa [...] nos hizo contemplar por largo espacio y con verdadera admiración, esa magnífica joya de las pinturas peruanas, circunstancia que nos

² James, David. *Monvoisin*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1949, p. 65.

³ “Gabinete”. En *El Comercio*, Lima, 4 de agosto de 1848, p. 1.

impele á felicitar á la pintora limeña, estimulandola a que no desmaye en ese jenero de estudio en que está llamada á dar gloria á su patria⁴.

Gracias a la exposición organizada por Leonardo Barbieri en agosto de 1860, sus discípulos, entre los que se encuentran varias damas, pueden exhibir algunos de sus estudios. Entre las expositoras están las señoritas Estenós, García y Dupuch quienes en sus telas, a decir del periodista, “manifestaban ventajosas disposiciones”⁵.

Al año siguiente Isabel Larrañaga, discípula del español Gaspar Valls concentra la atención de la prensa local; al referirse a su *Virgen del Carmen* rodeada de ángeles y nubes, comenta:

Claro oscuro, tintes ropaje, sencillez y bondad, magestad, misericordia; gracia, contornos, resplandores que difunden el pismo, el entusiasmo y se apodera del espíritu una comision divina [...] Llor inmarcesible á la habil señorita que tanto ejemplo da de aprovechamiento y habilidad⁶.

El periodista aprovecha su artículo para reclamar al Gobierno y exigirle, una vez más, que proteja e impulse a la juventud reflejada en la señorita Larrañaga, a fin de difundir el arte.

«Jorge Puccinelli Converso»

Sin embargo algunas mujeres persisten en no firmar sus obras; esto se percibe cuando la revista *El Perú Ilustrado* señala:

En la misma página del anterior grabado se hallan un tipo limeño y otro de caballo, en 1740, tipos que el lápiz de una señorita ha copiado, espresamente para este número de las obras de Don Antonio Ulloa⁷.

⁴ “Peruanos, Artista Peruana”. En *El Comercio*, Lima, 18 de noviembre de 1853, p. 3.

⁵ “La Exposición de Pintura”. En *El Comercio*, Lima, 21 de agosto de 1860, p. 2, edición de la tarde. p. 2.

⁶ “La justicia social”. En *El Comercio*, Lima, 21 de agosto de 1861, p. 3.

⁷ “Nuestros Grabados”. En *El Perú Ilustrado* N° 36, Lima, 14 de enero de 1888, p. 2.

Los grabados a los que se refieren se encuentran en la página 13 sin firma, bajo el título de *Español en el traje del Perú-1740* y *Vendedor de ramitos de flores*. En esta revista es muy usual encontrar litografías carentes de firma, lo que hace presumible que pudieran ser obras de alguna dama.

El año de 1891 reserva algunas sorpresas femeninas. En el mes de febrero se publica la breve noticia que la señorita Casaretti realiza hermosísimos paisajes sobre conchas de mar, expuestos en las vidrieras de la imprenta del semanario *El Perú Ilustrado*. Para el mes de mayo, en algunos salones de la Biblioteca Nacional, se lleva a efecto una gran exposición-concurso, convocado desde París por la filántropa peruana Adelina Concha de Concha. Además de los once artistas reconocidos en el ámbito, se presentan treinta y nueve participantes; estos tienen como condicionante no ser extranjeros ni ser consagrados. Once son mujeres⁸, y a pesar del reglamento, una de ellas es italiana. Se trata de Emma Codda que había llegado al país a la edad de cinco años.

Sobre este asunto el crítico Emilio Gutiérrez comenta indignado, a favor de la señorita:

He oído hablar de una señorita Emma Codda, á quien por cierto á causa de este accidente se le desconoce (por fuera) el derecho de disfrutar los premios del concurso. Creo que en esta opinión habrá más de envidia y bajeza que de justicia, si en verdad esta señorita, aunque nacida en Italia se domicilió en Perú antes de cumplir sus cinco años, esto es, cuando el nativo clima aun no pudo formar su tipo físico; cuanto menos nacionalizar su fisonomía moral y apropiarse de su talento⁹.

Una vez superado el incidente Emma Codda presenta tres obras: *La mujer de Sprecia oyendo la proclamación de Moro*, *Una cara de niño* y *La Venta del título* (copia de Ignacio Merino) con las que se hace acreedora a una medalla de oro. Por su parte la peruana Estela Gómez Carrillo exhibe *Un Joven*, y Aurora San Cristóval, de la que no se especifica cuál es su trabajo; ambas obtienen medalla de plata.

⁸ "La fiesta del arte". En *El Perú Ilustrado* N° 209, Lima, 9 de mayo de 1891, p. 2087.

⁹ Gutiérrez de Quintanilla, Emilio. "Concurso de bellas artes.". En *El Perú Ilustrado* N° 208, Lima, 2 de mayo de 1891, p. 2017.

Clorinda Corpancho participa con tres motivos peruanos: *La flor de la puna*, *Fortaleza de Saccaihuaman* y *Nevado del Ausangati*, además de un *San Francisco de Asís* y dos paisajes al pastel; por la calidad de estos recibe una mención honrosa. A Clotilde Rosas se le da un premio extraordinario "por sus delicadas labores de porcelana". Otras señoritas que exponen son: I. Solf, *Un retrato* y un *Cuadro de comedor*; Segovia, *Un pájaro* y una *Virgen*; Carrillo, *Un joven*; Prince con dos paisajes; Lissón con *La Virgen y el Niño*; Elsa Lohengrin, los carboncillos *Un ángel* y *Eva ante sus hijos dormidos*¹⁰.

Gracias al mencionado concurso son develados varios nombres, sin embargo el anonimato continúa siendo la característica de las mujeres. Esto se percibe nuevamente cuando en agosto de ese mismo año de 1891, Belisario Garay realiza un retrato de una joven pintora. El semanario *El Perú Ilustrado*, donde es publicada la litografía, comenta:

El segundo grabado de la presente edición, bello trabajo de Belisario Garay, representa a una señorita limeña aficionada al arte de Merino; nos complace sobre manera engalanar así nuestro semanario, alentando de algún modo á los que sienten en el alma el fuego divino del arte¹¹.

Al año siguiente (1892) la obra de Rebeca Oquendo es conocida en Lima gracias a la Exposición Nacional habida por el IV Centenario del Descubrimiento de América. Natural de Lima, Rebeca Oquendo nace en 1850 en el seno de una familia acomodada, lo que le posibilita estudiar en París y participar en la Muestra Internacional de 1878 donde se hace acreedora a una Medalla de Plata. Sus lienzos son eminentemente retratísticos, aunque también ejecuta algunas pinturas de género y de paisaje urbano¹².

Por su parte Aurora San Cristóval, debido a las enseñanzas de su padre el litógrafo Evaristo San Cristóval, a la edad de once años ya publica sus estudios en el semanario cultural *El Perú Ilustrado*, revista que abre las puertas a los jóvenes artistas a fin de que estos puedan darse a conocer a la

¹⁰ "Concurso artístico". En *El Perú Ilustrado* N° 208, Lima, 2 de mayo de 1891, p. 2047.

¹¹ "Nuestros Grabados". En *El Perú Ilustrado* N° 224, Lima, 22 de agosto de 1891, p. 4051.

¹² Núñez Ureta, Teodoro. *Pintura contemporánea, Primera parte. 1820-1920*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1975, p. 114

opinión pública. Cuando su padre edita en 1893 *El Perú Artístico*, las posibilidades para Aurora se multiplican. Así sus litografías, que versan sobre variados temas como el retrato, el paisaje, las antigüedades prehispánicas, el género, tienen la oportunidad de ser difundidas durante su vida.

De todas estas damas, nada más se ha podido recoger. Hay asimismo otras mujeres que se dedican a bordar cuadros en raso o papel, reproduciendo aldeanas o paisajes, obras a las que no les dan ningún valor pues a veces las rematan para obtener fondos¹³. Para abril de 1887 la señorita Clorinda Corpancho pinta al óleo el escudo nacional en el Pabellón Peruano de la Bomba Lima, labor que le demanda dos meses¹⁴.

Sin lugar a dudas los nombres y las obras de estas peruanas no son significativas para la sociedad de su época. Si bien es cierto que su presencia es real, está sirve para que, con posterioridad, otras puedan abrirse camino en este ámbito y sus obras fuesen cotizadas.

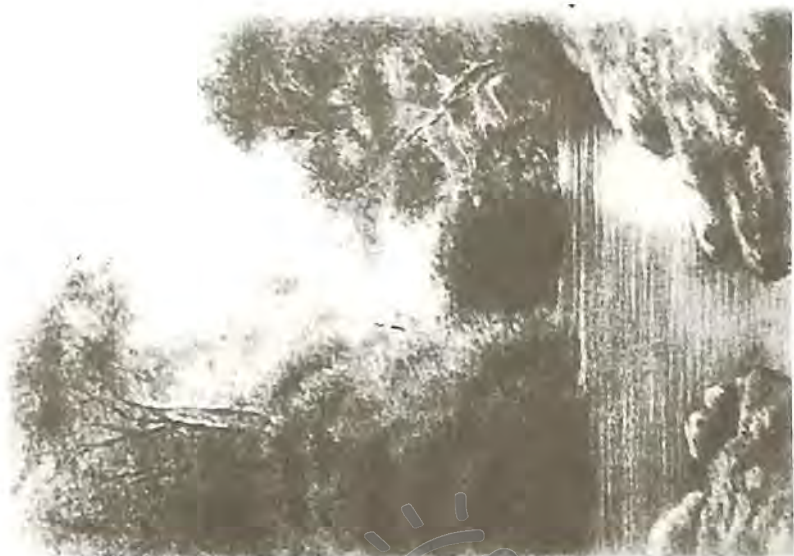
En una sociedad eminentemente tradicional, donde además resulta difícil vivir de la producción artística, es comprensible que esto suceda, por lo que no resulta extraño que sean pocos los nombres registrados de las mujeres que en este ambiente se atreven a incursionar.

Biblioteca de Letras

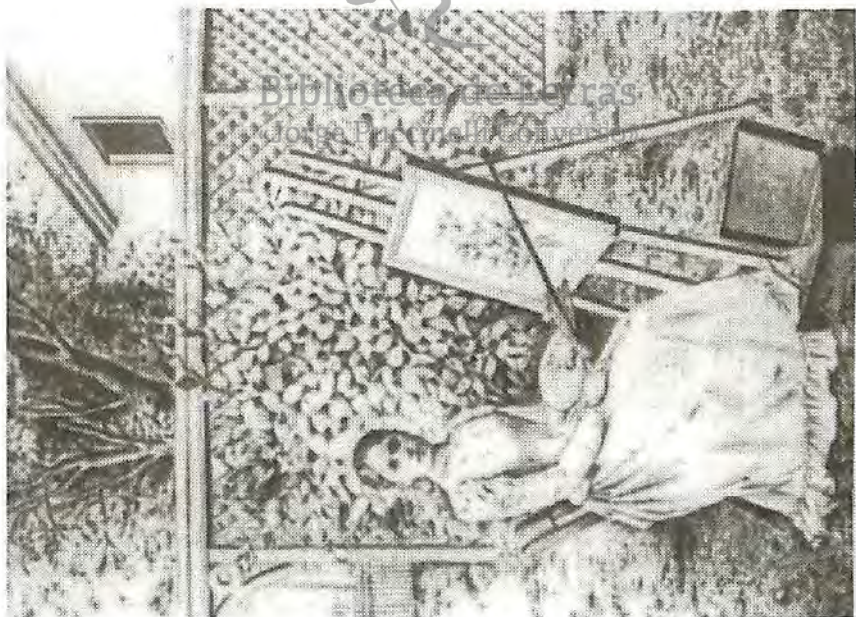
«Jorge Puccinelli Converso»

¹³ "Remate". En *El Comercio*, Lima, 20 de julio de 1863, edición de la tarde p. 2.

¹⁴ "El Pabellón Peruano". En *El Comercio*, Lima, 29 de abril de 1887, p. 2.



Aurora San Cristóbal a la luz de la luna.
Litografía Lima, 1894



Belisario Garay. Una limeña. Litografía Lima, 1894



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Gauguin: Lima como un paraíso perdido

Fernando de Szyszlo
Academia Peruana de la Lengua

Tengo una remarcable memoria visual y recuerdo nuestra casa de esa época y tantas cosas... el Palacio de la Presidencia, la iglesia cuya cúpula había sido colocada posteriormente y que era esculpida en madera. Veo todavía a nuestra pequeña negrita, la que debía, según la regla, llevar la pequeña alfombra sobre la que arrodillábamos para rezar. Veo también nuestro doméstico chino que sabía tan bien planchar la ropa. Fue él, por otra parte, el que me encontró en una tienda de abarrotes en donde estaba comiendo una caña de azúcar entre dos barriles de melaza, mientras que mi madre desesperada me hacía buscar por todas partes... En su calidad de muy noble española, mi madre era violenta y yo recibí algunas bofetadas de su pequeña mano suave como de caucho... En Lima, en donde jamás llueve, el tejado es una terraza en donde se encuentran locos atados por un anillo a una cadena y que el propietario debe alimentar. Recuerdo que un día mi hermana, la pequeña negrita y yo estábamos acostados en mi cuarto, cuya puerta daba a un patio interior, y fuimos despertados al percibir al loco que descendía la escalera. La luna iluminaba el patio. Ninguno de nosotros se atrevió a decir palabra. Vi, y veo todavía, al loco entrar en nuestro cuarto, contemplarnos, y luego tranquilamente volver a subir la terraza.

De esta manera recordaba Paul Gauguin su estadía en Lima, en su libro *Avant et Après*, escrito en 1903, el año de su muerte, 54 años después de su llegada al Perú. La casa de don Pío Tristán, en donde estaba alojado, ahora

es el número 234 de la avenida Emancipación. Allí vivieron los Gauguin desde agosto de 1849 hasta agosto de 1854, mejor dicho desde que Paul tenía un año hasta los seis años de edad. Era, pues, un niño, y por ello es más impresionante comprobar que esos años lo marcaron de una manera indeleble más aún, inclinaron su vida hacia la búsqueda de un paraíso perdido en ese país irrecuperable que es la infancia. Esa edad de oro la persiguió toda su existencia y lo llevó, primero, adolescente, como marino mercante y luego en la armada francesa a todos los océanos del mundo. Más tarde, ya descubierta su vocación de pintor, lo hizo ir a Martinica, Panamá y finalmente a Tahití y las Islas Marquesas.

Quizás sea útil hacer un poco de historia. La abuela de Paul Gauguin era Flora Tristán. Personaje fascinante que dejara un recuerdo permanente en la historia del socialismo en Francia. Flora Tristán es hija de don Mariano Tristán Moscoso, por tanto sobrina del hermano de éste, Pío Tristán, virrey interino en los últimos momentos de la Colonia, y acaudalado residente de Arequipa y Lima.

La madre de Flora Tristán, Teresa Laisnay, escribe repetidamente a don Pío Tristán reclamándole la parte de la herencia que le corresponde. Nunca recibió respuesta. Será Flora la que consiga que su tío entre en contacto con ella. Después de un matrimonio fracasado con un pintor grabador de nombre André Chazal, del que tiene una hija, Alina –futura madre de Gauguin–, Flora, fatigada de la pobreza y mediocridad en que vive y atizada por los sueños de aristocracia y fortuna que le ha inculcado su madre, se decide a venir al Perú a recoger su herencia. Es quizá el fracaso de este intento de recuperar lo que considera suyo y que le es escamoteado, lo que radicaliza su manera de pensar y la inclina totalmente hacia la política. Antes escribirá un libro importante: *Peregrinaciones de una paria*, publicado en 1836, dos años después de su regreso al Perú, que le vale una cierta celebridad y la reputación de ser una pensadora socialista de vanguardia. En 1848, dos años después de su muerte, los obreros de Marsella le erigirán un monumento.

TRAVESÍA AL PERÚ

A la muerte de Flora Tristán es George Sand la que protege a Aline, que entonces tiene 19 años. En esta época Aline conoce a un periodista, Clovis Gauguin, cuya carrera está llena de promesas y, con la protección de George

Sand, inicia Aline una relación que termina en matrimonio. Fruto de este matrimonio es una niña, Marie, nacida en 1847, y al año siguiente Paul, nacido el 7 de junio de 1848. Los avatares de la política francesa, en esos años tormentosos de la masacre de la Comuna y la ascensión al poder de Luis Napoleón, dejan sin trabajo a un periodista de ideas republicanas como era Clovis Gauguin. La crisis les devuelve a la memoria sus contactos con el Perú y con la familia Tristán Moscoso. ¿Por qué no ir en busca de una herencia que seguramente los está esperando?

Parten al Perú el 8 de agosto de 1849 Clovis Gauguin, su mujer Aline y sus hijos Marie, de dos años y medio, y Paul, de un año y dos meses. La travesía será larga y difícil. Al pasar el estrecho de Magallanes, Clovis sufre un ataque cardíaco y muere.

Es enterrado en Port Famine, el sitio más extremo de la Patagonia. Tres meses después de haber salido de Francia, arriban al Callao. Los recién llegados son recibidos con los brazos abiertos y alojados espléndidamente en la enorme casa que tiene tres patios sucesivos. Esos años, en que todo está a su disposición y en que es atendido y cuidado como un niño privilegiado, quedarán grabados en la memoria de Gauguin.

De regreso a Francia en donde su madre espera recibir la herencia de un tío, Guillaumin Gauguin, Paul es enviado a un colegio jesuita cerca de la ciudad de Orleans. Al principio la educación es difícil pues el niño no habla sino español. Gauguin conservará toda su vida un atractivo especial por las personas de esa lengua. No se sabe en donde vio por primera vez objetos de arte peruano precolombino, seguramente fue en 1871 en la casa de su protector Gustave Arosa. Los que pudo haber visto durante su estadía en Lima pueden haber quedado como muy vagos recuerdos, casi subconcientes. Pero todos los críticos especialistas en Gauguin están de acuerdo en encontrar a lo largo de su obra testimonios visuales de su interés por el arte precolombino.

En ninguna de las diferentes técnicas y medios que usó Gauguin para expresarse en esto más patente que en la cerámica. Muchas obras de cerámica de Gauguin tiene una influencia notoria de las cabezas mochica. Más tarde aparecen figuras vinculadas a las formas de las momias precolombinas. También en sus escritos y en sus expresiones orales se manifiesta el vínculo profundo que sentía dentro de él con el país donde había transcurrido su primera infancia.

A menudo decía “soy dos cosas que no pueden ser nunca ridículas: un niño y un salvaje”, otras veces gritaba: “Yo soy un salvaje del Perú”, otra vez desde Bretaña le escribe a su amigo Schuffnecker: “el último [cuadro] es una lucha de dos chicos al borde del río, pintados por un salvaje del Perú”.

Cuando termina su enrolamiento en la marina mercante francesa y, posteriormente, su servicio militar en la marina de guerra, su madre consigue que vaya a trabajar en una agencia de bolsa (Berlín) recomendado por los hermanos Arosa, financistas exitosos, de los que era una amiga cercana. Gustave Arosa se convierte en el tutor de Gauguin. Los Arosa deben su fortuna al comercio de guano del Perú que iniciara su padre.

La misteriosa relación con el Perú continúa: Gustave Arosa es coleccionista de objetos de arte precolombino, de platería colonial y muy especialmente de pintura. La parte precolombina de la colección Arosa es suficientemente importante para que en 1875 Demmin, que publica su segundo volumen de la *Historia de la cerámica*, reproduzca en gran formato piezas de la colección de Arosa y algunas de la colección de la madre de Gauguin, lo que nos provee la única ocasión de ver las piezas de arte precolombino con las que Gauguin vivió y que marcaron el desarrollo de sus búsquedas de una manera importante.

En la Exposición Universal de París de 1878 podrá Gauguin ver otra colección, aún más grande, de arte precolombino, constituida por cerámica peruana, principalmente de las culturas mochica y chimú.

Es frente a la colección de Arosa que Gauguin descubre la pintura y su vocación. Viene entonces la guerra con Alemania en 1870, el sitio de París, la derrota. La casa de su madre en Saint-Cloud es incendiada por los prusianos. “Si creemos a Gauguin, todo lo que él había admirado y amado ha desaparecido, en particular los recuerdos de su infancia en el Perú: las cerámicas Inca han quedado pulverizadas, los amuletos en plata se han fundido y los papeles de la familia se han quemado”, dice el crítico inglés David Sweetman.

Misión del bibliotecólogo de hoy

Rosalía Quiroz de García
Directora de la EAP de Bibliotecología

Abordar el término *misión* nos lleva aproximarnos a lo que en su momento señalara el eminente filósofo Ortega y Gasset: "*Misión significa, por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida [...], la misión es algo exclusivo del hombre. Sin hombre no hay misión [...]. Las carreras o profesiones son tipos de quehacer humano que, por lo visto, la sociedad necesita. Y uno de éstos es desde hace un par de siglos el bibliotecario*". Mensaje vigente que resume con claridad y sencillez lo que entendemos por misión y formación profesional, aspectos a tratar dentro del marco de la formación profesional del licenciado en bibliotecología y ciencias de la información.

La información traducido en conocimiento humano, ha ido dejando huellas con el correr del tiempo, las mismas que han sido plasmadas o registradas para su mejor conservación en todo tipo de soportes, sean éstos de carácter textual (libros, revistas), audiovisual (discos, vídeos, etc.), magnético, etc. información que continúa incrementándose en proporción directa al avance de la ciencia y la tecnología, constituyendo así la gran memoria de la humanidad, depositadas o almacenadas en sus inicios en bibliotecas, archivos, luego en centros de documentación, bases de datos, banco de datos, centros de referencia, etc. en suma, en todo tipo de unidades de información. La información constituye el objeto de estudio de las ciencias de la información, y como tal ha sido definido ampliamente por la UNESCO: "*Elementos sim-*

¹ Ortega y Gasset, José. *Misión del bibliotecario*. Madrid: Revista de Occidentes, 1962, pp. 51, 56-57.

bólicos, datos o documentos utilizados para comunicar el conocimiento científico, técnico o cultural, independientemente de su carácter (numérico, textual, icónico, etc.), de los soportes materiales, de la forma de presentación, etc. Se refiere tanto a la sustancia o contenido de los documentos como a su existencia material; también se emplea este término para designar tanto el mensaje (contenido y forma) como su comunicación (acción). Cuando es necesario se distingue entre información bruta (hechos, conceptos, representaciones) y los documentos en los que está registrada”.

Por otro lado, las ciencias de la información, disciplina científica reciente, que no debe ser confundida con las ciencias de la comunicación, fue definida por primera vez en 1961-62 por el Instituto de Tecnología de Georgia, EE.UU.: *“Es la ciencia que investiga las propiedades y el comportamiento de la información y las leyes que gobiernan los flujos de información y su procesamiento para su óptimo acceso y utilización. Proceso que incluye la generación, la diseminación, la recolección, la organización, el almacenamiento, la recuperación, la interpretación y el uso de la información”*.

Consecuentemente, la esencia de la labor profesional del bibliotecólogo y especialista de las ciencias de la información, es organizar la información contenida en diferentes soportes, los mismos que requieren de un manejo profesional desde su selección, adquisición, organización, almacenamiento, recuperación y transferencia, hasta llegar al servicio de usuarios, tanto estudiantes, educadores, investigadores, políticos, juristas, industriales, gerentes, etc permitiéndoles elevar su nivel cultural y en otros, una adecuada y oportuna toma de decisiones en el ámbito de sus actividades, compatibilizando con quienes sostienen que *“la transferencia de información científica y técnica es condición primaria e indispensable de todo progreso o desarrollo...”*² y como tal: *“la información es un recurso económico con efecto multiplicador muy superior a otros recursos, que no se gasta y que puede duplicarse y transmitirse a cualquier parte con costos relativos mínimos”*³.

Sin embargo, la función del bibliotecólogo profesional y su quehacer en

² Guinchat, Claire. *Introducción general a las ciencias y técnicas de la información y documentación*. Madrid: UNESCO, 1990, p. 22.

³ Fernández-Aballi, Isidro. “La información: un recurso esencial para el desarrollo”. En. *INFOLAC*, Vol. 9, N° 3, 1996, p. 4.

el mundo de la cultura, aún no es entendida en su total dimensión por los diferentes sectores de la sociedad, sorprende el desconocimiento que existe en considerable números de profesionales de otras áreas quienes, sin ninguna duda, durante toda su formación académica y desarrollo profesional necesitaron y aún siguen necesitando de información, dentro o fuera de una biblioteca u otro tipo de Unidad de Información; cuando manifiestan, acaso ¿para conducir una biblioteca se requiere estudiar?, respuesta que en la práctica equivale a considerar que la labor del bibliotecólogo, probablemente asociado a su denominación, sólo se limita a ordenar libros en las estanterías y hacer las veces de un auxiliar (el préstamo de material bibliográfico), y como tal, puede prescindirse de sus servicios sin mayores implicancias en la marcha de la institución, nada más errado y con nefastas consecuencias que esta concepción.

El rol social que desempeña el bibliotecólogo de hoy, es el manejo de la información, dirigido al servicio del usuario, asumiendo a su vez liderazgo en la difusión sobre la esencia de la labor profesional, que permita la comprensión y el reconocimiento del silencioso trabajo del bibliotecólogo, concientizando y alertando a los responsables comprometidos en este quehacer, que si los valiosos documentos que muchas veces representan ingentes recursos invertidos carecen de tratamiento profesional, la situación inmediata será su desactualización, obsolescencia y por tanto, recurso mal empleado; y si consideramos que la información es considerado recurso estratégico para el desarrollo de toda actividad humana, que crece y se incrementa incontrolablemente en todo tipo de organizaciones, necesitando la presencia de un profesional preparado para cumplir la delicada misión social de ser el puente entre la información y el usuario.

Si en los albores de la humanidad, el bibliotecario era considerado el guardián de libros, y luego en el siglo XIX éstos se hacen socialmente imprescindibles, a tal punto que "La sociedad democrática es hija del libro, [...] en donde "Las masas se abalanzan sobre los volúmenes con una urgencia casi respiratoria, como si fueran balones de oxígeno"⁴. En la actualidad ya en el tercer milenio, este profesional con el apoyo de los últimos adelantos que la tecnología nos ofrece, se ha convertido en el facilitador no sólo del libro con los lectores, sino del encuentro de la información relevante y oportuna, con los usuarios, que en última instancia es a quienes nos debemos.

⁴ Ídem, p. 67.

EL USUARIO DE LA INFORMACIÓN

La búsqueda de una óptima formación profesional y el desempeño de la misma sobre la base de una educación permanente tiene por finalidad responder las exigencias de la sociedad (en sentido macro), pero que en última instancia pasa –en lo que concierne al bibliotecólogo– por una labor eficiente en el manejo de la información. Pero ¿a quién representa esta sociedad concebida en abstracto, receptora de todo este esfuerzo?, sin duda son los usuarios (hoy llamado clientes) en la medida que todo este trabajo apoyado en adecuados medios de formación de usuarios, posibilite la satisfacción de sus necesidades informativas, podremos afirmar categóricamente que estamos cumpliendo nuestra misión profesional, hecho que validará la actividad profesional en la sociedad.

FORMACIÓN PROFESIONAL

Los fines esenciales que cumple la Universidad, son las de impartir formación científica (adquirir conocimientos), técnica (destrezas y habilidades) y humanística (valores y actitudes). Al respecto el educador Jorge Capella escribe: *“La misión de la universidad es la búsqueda y la comunicación del saber en todas sus expresiones, y para cumplir con esta misión la universidad, sea cual fuere el signo ideológico de quienes la regentan, debería plantearse fines académico-epistemológicos, fines socio políticos y fines axiológicos, tratando de mantener el equilibrio entre ellos”*⁵. Sobre la base de estos enunciados, la formación del futuro bibliotecólogo tiene como objetivo lograr una sólida preparación que le permita responder al requerimiento de la sociedad, académicamente, estas exigencias buscan concretarse en la correspondencia que debe existir entre el perfil profesional (imagen-objetivo) y las necesidades de la sociedad (el mercado laboral).

Pera el caso de los profesionales en bibliotecología y ciencias de la información que forma la UNMSM, el perfil diseñado por primera vez con amplitud, luego de largos días de jornadas curriculares forma parte del nuevo plan curricular de 1996, comprende las áreas: profesional, académica, perso-

⁵ Capella Riera, Jorge. *Una década en la educación peruana, 1980-1990. Reflexiones y propuestas*. Lima: Ed. Cultura y Desarrollo, 1990, p. 340.

nal humanística y de proyección social; y que señala que al concluir sus estudios el licenciado en Bibliotecología y Ciencias de la Información, será capaz de:

Area profesional

1. Diseñar, planificar, organizar, administrar y asesorar y evaluar rigurosa y creativamente sistemas y servicios de información en realidades diversas, en las que aplicará técnicas de mercadeo orientadas a su autofinanciamiento.
2. Utilizar, actualizar y proponer métodos, técnicas y procedimientos manuales, automatizados y de calidad total para el tratamiento y recuperación de la información y la adecuada transferencia de la misma.
3. Identificar y satisfacer las necesidades de información de los usuarios, así como promover y fomentar el uso de la información y la participación activa de los usuarios en los sistemas de información.
4. Conocer la existencia, forma de uso, límites, potencialidades de aplicación, condiciones de acceso, criterios de evaluación y tendencias en el desarrollo de los recursos y fuentes de información, formales y orales, manuales y automatizadas, públicas e inéditas y, en general, todos los materiales documentales que permitan proporcionar información a los usuarios.
5. Interactuar en un entorno virtual, y de globalización informativa. Así como en equipos profesionales cooperativos y multidisciplinarios.
6. Desempeñarse como profesional liberar o dependiente en asesorías, consultorías, capacitación, evaluación, diagnósticos, empresas de servicios y cualquier estudio o proyecto relacionado con las Ciencias de la Información: Bibliotecología, archivología, museología y documentación; así como en sus áreas instrumentales, como lo son la informática y las telecomunicaciones aplicadas a la documentación.
7. Capacidad de análisis y síntesis en la elaboración de productos informativos.

8. Conservar y restaurar los diferentes soportes en los que se encuentra la información.
9. Gerenciar la información de las diferentes áreas del conocimiento.
10. Conocer el idioma inglés como un curso instrumental indispensable para el manejo de la información.

Area personal

1. Demostrar sentido de organización, orden, responsabilidad, vocación de servicio, buen trato personal e iniciativa; así como observar una ética en el ejercicio profesional y personal sustentada sobre sólidos principios humanistas.
2. Adaptarse a un entorno tecnológico y conceptual marcado por el permanente cambio.
3. Fuidez y corrección en la comunicación oral y escrita.
4. Mostrar seguridad en sus conocimientos y capacidades para el ejercicio profesional.
5. Observar y actuar críticamente en los procesos culturales y los problemas sociales.

Perfil diseñado sobre la base de la adquisición de conocimientos, capacidades, destrezas y aptitudes en el manejo de la información, el mismo que comprende, todo el proceso como ya se dijo líneas arriba de selección, tratamiento, recuperación, transferencia y control de la información, lo cual supone adquirir durante su formación profesional, competencias exigidas por el mercado, tales como la capacidad de diagnosticar, evaluar, diseñar, planificar y operacionalizar sistemas y unidades de información de todo tipo, tanto en organizaciones públicas como en las privadas.

Y si contrastamos con la realidad aquí y ahora, este diseño plasmado en el currículum de formación profesional, en algunos casos (los menos afortunadamente), constituye un objetivo, logro que muchas veces se encuentra restringido por las limitaciones propias del sistema educativo en nuestro

país, que indudablemente depende de muchos factores, que bien puede ser tema de otro análisis, pero que tiende a concretarse en el ejercicio práctico, actividad fundamental que permite afianzar y mejorar las competencias del profesional, poniendo en práctica, desde el ámbito en que se encuentra, uno de los principios fundamentales de la educación de adultos (Montreal 1960), en la que se afirma que el hombre no cesa de aprender desde que nace hasta que muere, planteamiento reforzado por Isabel Olivera cuando sostiene, *"La preparación efectiva para el siglo XXI requiere de una educación profesional que responda tanto a los cambios que se están produciendo ahora como a los que se están pronosticando, y que el resultado de ello sea un profesional que no sólo se anticipe al cambio, sino que él mismo sea un agente de cambio proactivo"*⁶, hecho que implica adoptar actitudes conducentes a la permanente mejora en la calidad profesional, dentro y fuera de las aulas universitarias, tendientes a lograr que la función del bibliotecólogo sea reconocido y valorado en la verdadera dimensión que ésta tiene y como dijera los especialistas del marketing, lograr el posicionamiento de la carrera en la sociedad.

EL AVANCE DE LA INFORMÁTICA

El incesante avance en la última década de la informática y las telecomunicaciones (red telefónica, satélites de telecomunicaciones, fibra óptica, computadoras interconectadas, etc.), ha dado lugar que algunos profesionales enfraquen su mayor preocupación en los aspectos tecnológicos ligados al manejo de la información, dejando en un segundo plano el análisis y la reflexión sobre la direccionalidad que debe asumir el trabajo bibliotecario a fin de superar las enormes barreras y dificultades que en países como el nuestro, limitan al usuario el acceso y la oportunidad a la información, olvidando que el derecho a la información constituye uno de los derechos humanos más importantes consagrados en la Constitución. Frente a este avance tecnológico, los especialistas recomiendan que el bibliotecólogo afronte este reto con la actualización y la permanente adaptación al cambio, sin perder de vista lo que en su momento alertara Páez Urdaneta, no caer en el síndrome de la tecnología informativa, hecho que "herramientaliza" la profesión.

⁶ Olivera R., Isabel. *El profesional de la información del futuro: cambio y reconversión*. Exposición.

Y sobre el uso cada vez más generalizado de INTERNET, a tal punto que algunos vaticinan el fin de las bibliotecas al ser reemplazado por este medio que nos permite el acceso a las bases de datos de las grandes universidades, centros de investigación, a grandes bibliotecas etc., es oportuno resaltar el punto de vista de los especialistas, quienes afirman que existe una impresión errónea de que esta supercarretera de la información pueda llegar a sustituir y desplazar a las bibliotecas, centros de documentación, archivos, etc. por lo que es pertinente reproducir lo que nos dice sobre el peligro de la infoadicción, el gran filósofo argentino Mario Bunge: *"Información o mensaje no es lo mismo que conocimiento, Internet difunde no sólo verdades, sino también falsedades e incluso mentiras, pero sobre todo banalidades.. [...] no se distingue de otros medios de comunicación masivo.. Todos estos medios se distinguen de las publicaciones científicas, cuyo material es pasado a filtro antes de ser publicado [...] en Internet no hay filtro, pasa tanto basura como joya [...] no hay filtro porque no hay estándares y porque la decisión de publicar o no queda librada al arbitrio del individuo, sin discusión con colegas, ni, menos aún, con maestros [...]. Internet no podrá desplazar a la biblioteca pese a las profesías que se vienen propalando desde hace años"*⁷. Asimismo el periodista Gabriel Valle agrega: nunca antes un escenario había sido capaz de albergar a tan dispares actores, que representan la locura y la cordura, la ciencia y la necedad, lo sublime y lo grotesco, lo sano y lo morboso, lo noble y lo ruin, en donde la caudalosa información, medida en millones de metros cúbicos por segundo y ofrecida con tempestuoso desorden, puede llevar al desconcierto y al vértigo.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFÍA

BUNGE, Mario

1996

"¿Adónde lleva? Autorruta de la información", *El Comercio*; Suplemento dominical. 10 de noviembre, p. 9.

CAPELLA RIERA, Jorge

1990

Una década en la educación peruana, 1980-1990. Reflexiones y propuestas. Lima: Editorial Cultura y Desarrollo.

FERNÁNDEZ-ABALLI, Isidro

1996

"La información: un recurso esencial para el desarrollo". En: *INFOLAC*. Vol. 9, N° 3.

GUINCHAT, Claire

1990

Introducción general a las ciencias y técnicas de la información y documentación. Madrid: UNESCO.

OLIVERA R., Isabel

1994

El profesional de la información del futuro: cambio y reconversión. Exposición de la autora en la Mesa Redonda sobre Formación Profesional de las Jornadas del Colegio de Bibliotecólogos del Perú. 17-18 de noviembre.

ORTEGA Y GASSET, José

1962

Misión del bibliotecario. Madrid: Revista de Occidente.

PÁEZ URDANETA, Iraset

1992

Gestión de la inteligencia, aprendizaje tecnológico y modernización del trabajo informacional. Retos y oportunidades. Caracas: Instituto de Estudios del Conocimiento de la Universidad Simón Bolívar. Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica.

PONJUAN DANTE, Gloria

1998

Gestión de la información en las organizaciones. Centro de Capacitación en Información. Santiago de Chile: Universidad de Chile.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Manuel Atanasio Fuentes: Un limeño del siglo XIX*

Juan Gargurevich Regal
Departamento Académico de Comunicación Social

Manuel Atanasio Fuentes (1820-1889) propuso una visión de Lima y lo limeño que no era totalmente personal. En sus textos recogía de su entorno las características que forjaron la idea del Perú que una importante fracción de peruanos asumieron, divulgaron y que podría decirse que persiste todavía en sectores conservadores.

Periodista, abogado, editor, médico, estadígrafo, juez, fiscal: estas fueron las profesiones de Fuentes, intelectual limeño del siglo XIX cuya existencia transcurrió en los años de la muy difícil formación de la nación. Intelectuales de su envergadura fueron los que construyeron el modelo de país que somos. Y lo hicieron desde sus aciertos y equivocaciones, abonando un proyecto político, cultural, que avanzó muy lenta y dolorosamente a la par de sucesos violentos protagonizados por quienes ambicionaban el poder por el poder mismo y sin más proyecto que el protagonismo personal.

Aquellos intelectuales estuvieron divididos desde antes del nacimiento de la república en "liberales" y "conservadores", categorías que son definibles en propiedad sólo a partir de la descripción de la situación concreta (social, política, económica, cultural en general). La separación venía por supuesto de

* Texto de parte del proyecto de investigación que el autor está realizando en el Doctorado de Ciencias Sociales, Especialidad de Historia, de la UNMSM bajo la dirección del Dr. Manuel Burga.

mucho más atrás, de los tiempos en que era posible la neutralidad y la rapidez de los acontecimientos exigía definiciones tajantes, aquí o allá, realista o independentista.

Las definiciones básicas que proponen los manuales sólo sirven entonces para una idea general que recogemos para iniciarnos en el estudio de Manuel A. Fuentes y establecer su importancia, su significación en el proceso peruano. Un personaje de tanta y tan variada actividad, reconocido en su tiempo como "notable" dejó huellas en la sociedad limeña y el horizonte cultural peruano.

Se debe avanzar entonces hacia la búsqueda de Fuentes como constructor de una propuesta, de un modelo de país que no pasaba necesariamente por la realidad, pues para que poco le interesaba la vida más allá de los linderos de la capital peruana. A lo largo de sus textos, ya sean periodísticos, con lo apurada que esta práctica suele ser o de libros más meditados y compuestos, Fuentes construye sin duda una idea del Perú que logra proyectar al exterior con sus traducciones y, en particular, con sus ediciones¹.

Debe imaginarse que cuando un europeo culto de finales del siglo pasado quería saber cómo era Lima, acudía a los textos de Fuentes. Esa era la Lima que veía, cultivaba, proponía.

Biblioteca de Letras

¿Cuál era su posición política? Un "liberal" peruano de mediados del siglo XIX era un constitucionalista que rechazaba la monarquía como forma de gobierno, que reclamaba el voto para todos y una participación mayor de los ciudadanos en los asuntos del Gobierno. En lo económico no eran partidarios de una excesiva participación estatal pues preferían los mercados libres.

¿Y un conservador? Nadie se autodefinía así pues en un tiempo en que se pedían cambios y se proponía modelos renovadores de gobierno y de gestión (nuevas Constituciones) la mayoría de los intelectuales se reclamaba "liberal". Pero se distinguía con nitidez a los conservadores por sus propuestas frente a problemas cruciales de la nueva nación tales como la organización

¹ Véase el valioso trabajo de Deborah Poole, *Vision, race and Modernity – a visual economy of the Andean image world*. Princeton University Press, 1997.

del Estado, la educación, la actitud frente a los indígenas, el reclamo de proteccionismo estatal a las exportaciones. Eran, en suma, los que pedían un “Estado fuerte”.

La discusión —cuando no se extremaba hasta tomar las armas— se expresaba en varias arenas, siendo las más importantes el periodismo y el Parlamento. Como se sabe, no hubo un partido político formal, el Civilista de Manuel Pardo, hasta 1872, habiendo sido necesario que los procesos económicos y políticos proporcionen las condiciones que harían posible las bases para su fundación. Pero había “partidos”, a la manera que los describió Santiago Távara², Prologuista de éste, Jorge Basadre nos ayuda a describir mejor las diferencias iniciales:

En el momento histórico de génesis política y social a que pertenecen los primeros años de nuestra Emancipación, en un ambiente típicamente favorable a las turbulencias, los monarquistas y los autoritaristas, sus herederos, fueron en cierto sentido los precursores de las actuales concepciones del “gobierno fuerte”. Pero ellos estaban equivocados y eran nocivos en cuanto se aferraban a las instituciones injustas, en cuanto desdeñaban al pueblo, al país propiamente dicho. En cambio los liberales acertaban al querer destruir las bases de la feudalidad colonial³.

La palabra “partido” en su acepción política es identificada hoy como agrupación que se organiza para alcanzar el poder de manera formal, legal, en ejercicio democrático. En los tiempos de Távara, en cambio, el vocablo tiene que ver con “partidarios” de facciones, caudillos y visiones de gobiernos autoritarios, “fuertes”, como se los llamaba entonces.

Esta discusión, decíamos, corre paralela a eventos dramáticos que llegan a separar a los peruanos nivel del enfrentamiento con las armas. De tal manera, que un peruano nacido en 1820, como Manuel Atanasio Fuentes, pudo, si no participar, por lo menos espectral los enfrentamientos entre caudillos de la talla de militares como Agustín Gamarra, Andrés Santa Cruz,

² “La historia de los partidos” fue publicada en el diario *El Comercio* por partes, a partir del 17 de julio de 1862.

³ Basadre, Jorge. Prólogo a *La historia de los partidos* de Santiago Távara. Lima, Editorial Huascarán, 1951, p. LXX.

Ramón Castilla, Rufino Echenique, Manuel Vivanco, Miguel San Román, José Balta, Mariano Ignacio Prado, Andrés Avelino Cáceres, Miguel Iglesias, entre los principales del tiempo que le tocó vivir. Y conoció a civiles como Domingo Elías, Nicolás de Piérola, Francisco García Calderón, y, por supuesto, al grupo de jóvenes liberales encabezados por Manuel Pardo Lavalle, fundadores no sólo de un Partido, el "Civil", sino autores de un verdadero proyecto nacional.

"Mis abuelos fueron españoles" escribirá Fuentes en 1863 "y no vinieron ni de marineros ni de pulperos; cuando llegaron a Lima tuvieron hijos y ninguno de esos hijos, mi padre y tíos, fueron nunca comerciantes quebrados, ni azotados por las manos del verdugo, ni civilizadores ambulantes, o charlatanes o alquilones de pluma..."⁴.

¿A qué generación pertenece Fuentes? Siguiendo a Varillas (quien a su vez tomó modelos de Ortega y Gasset y Julián Marías) encontramos que nuestro escritor pertenece a la cuarta generación del siglo XIX, los nacidos entre 1807 y 1821. "Los integrantes de esta generación ya no pudieron apreciar el gobierno enérgico y riguroso del virrey Abascal sino crecieron dando testimonio del desorden que caracterizó los primeros años de la vida independiente peruana"⁵.

Pacheco Vélez aplica también el método de Ortega buscando la figura éponima del grupo, y llama "la de Manuel Pardo" a los nacidos entre 1817 y 1831⁶. En cualquier caso la generación de Fuentes podría ser conocida como la de la transición a la República pues nacieron en el límite, con padres españoles o criollos ("españoles americanos") que enfrentaron la transformación del país donde vivían.

⁴ Fuentes, Manuel A. *Biografía del Murciélago (dibujo) Escrita por él mismo para proporcionar un momento de placer a su tocayo D. Manuel de Amunátegui Propietario del acreditado periódico El Comercio*. Lima: Imprenta del Mercurio, 1863, p. 1. Los apuntes biográficos de la primera mitad de la vida de Fuentes, que mencionaremos más adelante, están tomados de este texto.

⁵ Varillas, Alberto. *La literatura peruana del siglo XIX. Periodificación y caracterización*. Lima: 1992, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, p. 141.

⁶ Pacheco Vélez. "El método histórico de las generaciones y la generación peruana del novecientos". En *Ensayos de Simpatía. Sobre Ideas y Generaciones en el Perú en el Siglo XX*. Universidad del Pacífico, Lima: 199, p. 32.

El proceso vital sería entonces el siguiente (siempre siguiendo a Vari-llas):

Nacimiento	1807 a 1821
Periodos de niñez y juventud:	
– Niñez	1807 a 1821
– Juventud	1822 a 1836
Periodos de iniciación y predominio:	
– Iniciación	1837 a 1851
– Predominio	1852 a 1866
Inicio del periodo de vejez	1867

Fuentes, que nació en 1820, resulta ser de los menores de su generación de intelectuales y se sentirá seguramente más cómodo con los integrantes de la siguiente, la quinta del siglo XIX, de los nacidos entre 1822 y 1836. Tendrá coetáneos notables como Modesto Basadre (1806-1905), Juana Gorriti (1818-1892), Tomás Lama (o de la Lama) (1815-1905), Sebastián Lorente, nacido en España pero emigrado al Perú (1813-1884), Felipe Pardo y Aliaga (1820-1873), José Gregorio Paz Soldán (1808-1875), Mariano Felipe Paz Soldán (1821-1866), Juan Antonio Ribeyro (1810-1886), entre los más importantes y conocidos.

No podía ser peor la situación de los limeños cuando nacía Manuel Atanasio Fuentes, como ciudadano español el 2 de mayo del histórico y dramático año de 1820. El largo y doloroso proceso de la Independencia había comenzado ya hacía años y el virrey Fernando de Abascal había librado las primeras batallas con éxito contra los patriotas.

Su sucesor, Joaquín de la Pezuela, no tuvo tanta fortuna y era en ese momento abrumado por la presión patriota que llegaba particularmente del sur, de Chile, donde el general San Martín se aprestaba a invadir su virreinato.

En la Capitanía General de Venezuela los patriotas perseguían a los restos de la expedición realista de Morillo; en el Virreinato de Nueva Granada (Colombia) pese a que Bolívar había derrotado a los españoles en Boyacá, en agosto del año anterior, se seguía combatiendo; en la Presidencia de Quito el marqués de Aymerich todavía resistía; en el Río de la Plata reinaba la anarquía desentendiéndose de los realistas mientras que en el Alto Perú se batía el teniente coronel Agustín Gamarra contra los patriotas. En Chile sólo un grupo

de realistas se refugiaba en Chiloé y sin esperanzas, luego de la batalla de Maipú. En el mar, la escuadra chilena y Lord Cockrane desarmaban sistemáticamente a los barcos realistas, asegurando su dominio, preparando la gran invasión.

Abundan historias y testimonios sobre aquellos años en Lima. Elegimos uno, de parte, del historiador español Mariano Torrente, que nos parece significativo porque es seguro que recogiera de contemporáneos testimonios sobre el ánimo de aquel 1820:

... Empero, el horizonte político se fue cargando poco a poco de nubes y empezó a amenazar una próxima tempestad. Habían sido desembarcados en el año anterior de la escuadra chilena varios emisarios de San Martín, con el objeto de pervertir el espíritu público y de conmover las provincias: algunos habían sido aprehendidos; pero los más seguían ejerciendo su pestífero influjo. Entre los planes del citado caudillo había sido concebido el de asesinar al virrey cuando saliera de paseo, o el de sobornar algún individuo de su familia para que le administrase un veneno contra los manjares de su mesa. Un tal Pezet y Paredes estaban encargados de esta horrible ejecución. Otro de los emisarios llevaba la comisión de corromper algunos artilleros para que con los ingredientes que al efecto debía entregarles, desfogonase la artillería que se hallaba situada en la capital; y finalmente se emplearon todos los medios de la más depravada malicia para introducir el desorden y asegurar su triunfo⁷

En este ambiente de rumores, buenas y malas noticias, preparación militar, ejercicios bélicos, es probable que el cirujano español Francisco de las Fuentes (luego "Fuentes" a secas) probablemente no atendiera a su esposa Andrea Delgado en los trabajos de parto porque trabajaba con el ejército y probablemente viajaba al interior junto con las expediciones punitivas que enviaba Pezuela.

⁷ Torrente, Mariano. "Historia de la Revolución de la Independencia del Perú". En *Memorias, diarios y crónicas*. Volumen 4º Tomo XXVI. Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú. Lima, 1972.

Poco después, los propios oficiales españoles depusieron al virrey de su cargo y lo enviaron a su casa de campo y luego a España. En su lugar eligieron al general José de la Serna, activo y diligente pero sin más esperanza que dilatar el proceso esperando una ayuda de España que nunca llegaría.

Escasos meses tenía nuestro Manuel cuando circuló en Lima la amarga a la vez que burlesca despedida de Pezuela en forma de Manifiesto en el que llega a decir:

...Que me veo en la necesidad de declarar solemnemente como lo declaro: que yo y mi ejército estamos ya vencidos, que nos damos por tales, y que sólo esperamos el momento de que S.E. el excelentísimo general San Martín guste pasar a ocupar esta ciudad..

...Que si esta mi solemne declaración desagradase a los señores de las tiendas y cafés, e insisten en la necesidad de destituirme del mando, les será muy obligado si lo hacen dejando salvo mi pellejo; que por lo que respecta a las pesetas de mis ahorrillos e industrias, y las de mi Angela, ya las tengo aseguradas en puesto de salud hace rato...

...Que todos cedan a la necesidad y las circunstancias, y que cada cual escape como pueda, como lo haré yo.

...Ordeno y mando que este mi manifiesto se publique, fije y circule en la forma acostumbrada; que es fechado en este mi palacio virreinal de fierro viejo a 16 de diciembre de 1820. Ultimo de mi Mando. Joaquín de la Pezuela. Toribio de Acebal. Secretario.

Inquietante, inseguro, era pues el ambiente que rodeaba el evento del nacimiento del futuro escritor, que bromeó sobre su llegada al mundo diciendo que lo había asistido Ña Conce Sarmiento “una hermosa negra de desenvueltas caderas”⁸. No dejó de recordar en aquel texto que su familia, los Fuentes “no fueron fruta descolgada de la horca” aludiendo a la honradez de su antecesores.

⁸ Ibid.

Al reseñar la biografía de Fuentes el historiador Tauro se pregunta si el padre era "Fuentes o de las Fuentes", probablemente debido a que halló citado el segundo nombre en documentos de Simón Bolívar. En la lista de "Sueldos y Gastos Militares" pagados en marzo de 1824 aparece un abono de 34 pesos al "Cirujano de Ira. Clase del ejército del Perú D. Francisco de la Fuente por media 'paga de sus sueldos'⁹. Pero en la *Guía de Forasteros* de 1822, aparece entre la lista de "Cirujanos del Ejército" Francisco Fuentes como Cirujano de Ira. Clase¹⁰. Probablemente era el mismo, que había reducido su apellido.

El propio Fuentes contaría más tarde que veinteañero, al entrevistarse con el mariscal Agustín Gamarra, le preguntaría sobre su padre, "el médico".

Hubo en su tiempo otro médico notable Fuentes, Manuel, que cita Germán Leguía junto con Manuel Falcón como "Los dos médicos que prestaron tan abnegados servicios al Ejército Unido Libertador, en la terrible epidemia que lo diezmo en las proximidades de Lima"¹¹.

Francisco Fuentes era sin duda un médico de cierto prestigio pues llegó a ser alto directivo del Colegio de la Independencia. Lastres lo registra: "En 1833 el Dr. Juan Gastañeta sucedió en el cargo de Protomédico a Miguel Tafur. El mariscal Gamarra lo nombró con fecha 19 de diciembre. Rector interino del Colegio lo fue en esa época el Dr. Francisco Fuentes"¹². (El Real Colegio de Medicina y Cirugía de San Fernando fue transformado en 1821 en el "Colegio de la Independencia")

⁹ Colección Documental de la Independencia del Perú. *Obra Gubernativa y Epistolario de Bolívar. Volumen 1º Legislación 1823-1825*. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1975, p. 175.

¹⁰ Paredes, José Gregorio. *Guía de Forasteros de Lima, Correjada para el Año de 1822*. Colección Documental de la Independencia del Perú. *Obra de Gobierno y Epistolario de San Martín. Volumen 2º*. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1976, p. 522.

¹¹ Leguía, y Martínez. Germán. *Historia de la Emancipación del Perú: el Protectorado. Tomo II*. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, p. 247.

¹² Lastres, Juan B. *Historia de la medicina peruana. Vol. III. La medicina en la República*. Lima, UNMSM, 1951, p. 177.

El padre de Manuel se graduó de médico en 1816 en San Fernando como "Cirujano latino" pasando luego a ejercer en el Hospital de Santa Ana en 1829 y de San Bartolomé en 1830¹³. Murió en 1837, dejando a su familia sin recursos

Como la mayoría, fue educado en una de las pequeñas escuelas particulares de mayor prestigio, "Museo Latino" para luego pasar al Convictorio de San Carlos donde culminó sus primeros estudios como "bachiller en Filosofía y Cánones", cuando sólo tenía 16 años. En ese momento decidió estudiar medicina, pero lo sorprendió la muerte de su padre. Fue entonces cuando recibió la ayuda decisiva de dos viejos amigos del cirujano Francisco, esto es, el mariscal Santa Cruz y el famoso médico Cayetano Heredia, quienes gestionaron y lograron una beca en el "Colegio de la Independencia" (antes Escuela de Medicina). Pronto estaría practicando en el Hospital Santa Ana como "barchilón" (asistente).

Retornando a la generación de Manuel Atanasio, veremos que todos frisaban los veinte años cuando decidieron su participación temprana en la política y en general en la vida pública. Se encontraron, repetimos, con distinguidos miembros de la generación anterior, como Domingo Elías, Bartolomé Herrera, Felipe Pardo y Aliaga, Manuel Ascensio Segura.

Varillas se pregunta sobre quién lideró esta generación: "Se aprecia la existencia de dos grupos, conservadores y liberales [...]. El núcleo liberal se encuentra muy ligado a un integrante de la generación anterior, Domingo Elías [...]. El núcleo conservador tuvo como abanderado a Bartolomé Herrera"¹⁴.

Sin partidos, parte de la historia de la política y de las ideas del Perú republicano de buena parte del siglo XIX está en periódicos que hoy reposan en las colecciones de las bibliotecas sin que se pueda calcular con exactitud cuál fue su importancia en el momento, el día y circunstancias en que circularon. Varios compiladores han hecho largas listas de títulos que sólo aportan datos cuantitativos. Al final, serán las referencias de contemporáneos las nos darán idea cabal de la significación.

¹³ Valdizán, Hermilio. *Diccionario de medicina peruana. Tomo IV. Segunda Parte*. Lima, 1958, p. 131. Cita también el autor que Fuentes era hijo de Miguel de las Fuentes y Mercedes de Ureta., españoles, según Manuel Atanasio.

¹⁴ Alberto Varillas, *op. cit.*, p. 160.

¿En qué episodios participó Fuentes actuando desde las trincheras del periodismo? Podemos por lo menos citar que cuando muy joven decidió que era momento de apoyar a su protector Santa Cruz y su proyecto de la Confederación Perú-boliviana y en consecuencia atacar a su enemigo, Gamarra. Para ello editó una hoja de muy escasa significación, *El Busca Pique* que se unió al numeroso periodismo que circuló en aquellos años de 1838, 1839 y que Basadre resalta como escaso en comparación a la explosión editorial del primer gobierno de Gamarra¹⁵. Durante la "Restauración" —luego de la derrota de Santa Cruz— bajó el tono periodístico, cerraron varios diarios y sólo destaca la fundación del diario *El Comercio*, en mayo de 1839. San Cristóval también observó el periodismo de aquellos años turbulentos de lucha entre los mariscales Santa Cruz y Gamarra destacando la presencia de *El Intérprete* de Pardo y Aliaga que atacaba a Gamarra con violencia¹⁶ y debe destacarse que en su documentada relación de títulos no incluye al periódico de Fuentes.

Al triunfar Gamarra, Fuentes cree que será perseguido y huye al exilio, al Ecuador y regresa pronto. Gamarra lo recibe, lo reconoce como hijo de su antiguo amigo el Cirujano de Primera Clase Francisco Fuentes y lo despide con una palmada cariñosa en la cara. No le dio importancia a la confesión del joven abogado de haberlo atacado en el periódico que fundó, el modesto *Busca Pique*.

Luego de un breve paso por el ejército en el Batallón "Comercio", en 1839, decidió iniciar sus prácticas de abogado y se instaló en el Estudio Arenas pero al poco tiempo lo enviaron a Huacho para ayudar en algunos casos y en 1843 volvió a Lima para reanudar los estudios de Medicina.

En 1845 Fuentes da un paso decisivo en su vida cuando su protector Cayetano Heredia lo designa para ir a Francia a comprar material para un Gabinete de Física e Historia Natural, encargo que cumple a cabalidad. Al regresar a Lima reasume el derecho y es nombrado Juez de Primera Instancia en Huánuco, donde protagonizará algunos episodios divertidos, como su batalla legal con un juez de paz.

¹⁵ Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. 5ª ed. Tomo II. Lima: Ediciones "Historia", 1961, p. 651.

¹⁶ San Cristóval, Evaristo. "Cinco años de periodismo en el Perú (1834 a 1839)". En *El Comercio*. 4 de mayo de 1939, p. 61.

Hacia 1850 regresa a Lima y se decide a participar en la política cuando se enfrentan Andrés Vivanco y José de Echenique. Inmediatamente se hace “vivanquista” y es obligado al exilio marchando a Chile (nunca dejará de atacar a Echenique) y al volver, se integra al periodismo compartiendo así labores de abogado, médico y comentarista político. Había iniciado sus colaboraciones en el diario *El Nacional*, defensor de Vivanco¹⁷ para más tarde decidir actuar por cuenta propia lanzando su propia hoja, *El Murciélago* y adoptando este seudónimo. La revista apareció en diferentes épocas y su autor la revivía cuando le hacía falta expresarse políticamente. Fue así como la editó en, repetimos, 1855, 1867-68 y 1879.

Lo encontraremos también colaborando en las revistas *El Monitor de la Moda*, *Semanario de los Niños*, *La Gaceta Judicial* (que editó en 1861 en una primera etapa y luego entre 1874 y 1875). Algunos de sus primeros artículos los repudjo en la compilación que editó en Francia en 1866 y que tituló *Aletazos del Murciélago*¹⁸ y que reunió más de trescientas piezas periodísticas.

Entre sus mejores logros estará la edición del diario *El Mercurio*, en 1862, que es una valiosa referencia para estudiar la cotidianidad limeña de su tiempo (Uno de sus redactores era Ricardo Palma). Pero desgraciadamente los mayores y mejores espacios del periódico fueron destinados a zaherir a sus adversarios políticos, como José Gregorio Paz Soldán y en particular al periodista y literato colombiano José María Samper, contratado por *El Comercio*. Era un liberal de avanzada, venía de París con nuevas ideas y encontró en Lima a un interesante grupo de liberales con los que compartió sus inquietudes. Pero encontró también adversarios formidables, como Fuentes, que eligieron la vía del insulto y la burla cruel, hasta el punto de casi obligarlo a marcharse del país. Lo acompaña su esposa, la famosa escritora Soledad Acosta de Samper, quien tampoco se libró de la furia de Fuentes –aunque después insistiera éste en que no había querido mencionarla.

¹⁷ Este periódico, del que tenemos pocas referencias, no debe ser confundido con el diario del mismo título que fue fundado en 1865 por Juan Francisco Pazos y Rafael Vial. En su primera etapa se opuso resueltamente al tratado Vivanco-Pareja. En 1871 fue vendido a la familia Canevaro. Dejó de circular en 1903.

¹⁸ Fuentes, Manuel A. *Aletazos del (dibujo del murciélago). Colección de artículos publicados en varios periódicos por Manuel A. Fuentes. Segunda Edición.* París, Imprenta de Afd. Lainé y H. Havard. Calle de los Santos Padres, 19, 1866.

Ya estaba entonces Fuentes inscrito en la larga lista de periodistas que sostienen sus ideas con la diatriba. Hacia uso de sus recursos de humor para burlarse de sus adversarios llegando a extremos inéditos, Gálvez cuenta que Fuentes mandó a confeccionar en Francia bacinicas de loza que tenían en el fondo un dibujo con el rostro de José Gregorio Paz Soldán; y las puso a la venta¹⁹.

Su virulencia periodística, su actitud crítica constante, sus ataques desmedidos lo hicieron seguramente conocido en el medio pero no como para apreciarlo en los espacios políticos.. Cuando San Cristóval reseñó su vida, escribió:

Difícilmente se encontrará un solo individuo en el Perú y demás repúblicas americanas, a que sea desconocido el prestigio poder de su pluma, que puesta al servicio de una causa, es un lisonjera expectativa de triunfo; y en contra, una poderosa palanca que amenaza su ruina. Por eso la vida de Fuentes, desde su cuna, ha sido el blanco de las más opuestas alternativas: o amigo del poder, gozando de los favores de la más halagueña fortuna, o enemigo, comiendo el pan del proscrito²⁰.

En general los comentaristas de su obra y actividad lo critican con dureza, ya sea desde la visión puramente política e incluso literaria, donde se le concede poco valor. Riva-Aguero sólo lo menciona casi de paso "derrochó sus aptitudes satíricas en las luchas políticas y las diatribas personales"²¹; José Carlos Mariátegui lo ignora; Ventura García Calderón ni siquiera lo incluyó en su antología de satíricos y costumbristas²²; Sánchez le hace una crítica severa: "La obra de Fuentes, aunque brillante, dista de ser original. Le falta empuje e inventiva; y le sobró amargura en la alusión"²³. Pero es rescatado

¹⁹ Gálvez, José. *Nuestra pequeña historia*. Lima, UNMSM, 1966, p. 381.

²⁰ San Cristóval, Evaristo, *Adición y notas a la 2ª ed.*, del *Diccionario histórico-biográfico del Perú* de Manuel de Mendiburu. Tomo V. Librería e Imprenta Gil. Lima. 1933. p. 313.

²¹ Riva-Aguero, José de la. *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962, p. 209.

²² García Calderón, Ventura (compilador). *Costumbristas y satíricos*. París, Desclée de Brouwer, 1938. (Biblioteca de Cultura Peruana. Primera Serie N° 9).

²³ Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*. 4a. ed. Lima, P.L. Villanueva, Edito, 1970, pp. 984-985.

por algunos estudiosos del costumbrismo y la sátira aunque de menor nivel que, por ejemplo, su contemporáneo Pedro Paz Soldán "Juan de Arona".

Así, poco reconocimiento obtendrá la frondosa obra literaria y periodístico-política de Fuentes porque cultivó resentimientos que lo persiguieron por mucho tiempo.

Las actividades de Fuentes sin embargo iban mucho más allá que este periodismo de combate pues luego de su retorno de Francia inició una carrera de editor que ejercería hasta el final de sus días y en paralelo a sus actividades como médico, estadígrafo y escritor. Como editor, fundó una importante imprenta que pasó después al Estado, siendo nombrado además Administrador, en 1868, como lo certifica García Calderón²⁴.

Tenía sin duda talento de organizador pues la historia lo reconoce como el gran organizador de la Primera Exposición Nacional en un gran parque que tenía como centro el "Palacio de la Exposición" (que todavía existe, hoy Museo de Arte, en el Paseo Colon y la avenida Garcilaso de la Vega). Fue inaugurada el 1° de julio de 1870, poco antes del asesinato del Presidente José Balta. Fuentes recibió una Medalla de Honor por su trabajo²⁵.

La variedad de intereses de Fuentes lo hicieron abordar temas aparentemente dispares, como las estadísticas de la ciudad y las memorias de los virreyes. Sus obras más importantes fueron sin duda su *Estadística* y, sobre todo, *Lima*, una bella edición que publicó en París y en versiones en castellano, francés e inglés.

Las obras que publicó Fuentes fueron las siguientes (en orden cronológico):

- 1852 *Ligera exposición jurídica de los derechos de don Felipe E. Cortés al Patronato de la Capellanía, fundada por el conquistador del Perú Francisco Pizarro*. Lima, Imp. del Correo.

²⁴ García Calderón, Francisco. *Diccionario de legislación peruana*. París, 1878, p. 1511.

²⁵ Basadre. *op. cit.*, pp. 1823, 1824.

- 1852 *Lijera [sic] exposición de los derechos de D. José Antonio Alvarado a la 3ª. Parte de los bienes del intestado D. Manuel Mena y Villalta.* Lima, Imp. del Comercio.
- 1852 *Perú. Código de enjuiciamiento en materia civil.* 1852.
- 1856 *Biografía del Excmo. e Ilustrísimo señor Ramón Castilla Libertador del Perú, escrita por el más fiel de sus adoradores.* Valparaíso, 1856. [Burla del mariscal, con quien luego se reconcilió para recibir importante ayuda para editar algunos libros].
- 1858 *Villarancidío (con perdón del plagio) o asesinato de un poema en once cantos mortales que, con el título de Victoria de la Palma, escribió un Fiscal de la Corte Superior, 'personaje notable por un par de bigotes a la rusa; comételo un (murciélagos. DIBUJO) admirador de cuanto escritor prosista o versista ha venido al mundo con el talento de escribir para que no se le entienda.* Lima.
- 1859 *Bofetón circunstanciado que el criminal J.G. Fernández se permite dar al Excmo. Sr. Juan A. Menéndez y al que le fabricó la Exposición dada a luz con el objeto de probar que don Juan Manuel Menéndez no es hijo de su padre y en la cual se inserta una doctrina legislativa desconocida en toda tierra de racionales.* Lima. [Atribuida a M.A. Fuentes, Basadre, 1971: 337]
- 1859 *Elementos de higiene privada, extractada de diversos autores.* Lima.
- 1859 *Los notables del Cuzco. Comedia en tres actos escrita en francés por Charles Narrey y traducida libremente al español por M.A.F.* Lima, Imprenta por José Sánchez.
- 1859 *Memorias de los Virreyes que han gobernado al Perú, durante el tiempo del coloniaje español.* Lima, 6 t. Lib. Central de Felipe Bailly.
- 1859 *El honor y el dinero, comedia en cinco actos escrita en francés por F. Ponsard, arreglado al teatro nacional por M.A.F.* Lima, Tip. Nacional de N.N. Corpancho.

- 1861 *Guía del viajero de Lima. Apéndice.* Lima, 1860.
- 1860 *Guía histórico-descriptiva, administrativa, judicial y de domicilio de Lima. Pub. Por Felipe Bailly.* Lima, Lib. Central.
- 1861 *Biblioteca Peruana de historia, ciencia y literatura; colección de escritos del anterior y presente siglo de los más acreditados autores peruanos del antiguo Mercurio Peruano.* Lima, Felipe Bailly, 9 t. Contiene: T. I-IV: Escritos sobre historia, viajes, misiones y descripciones geográficas y políticas.- T. V: Escritos sobre química, mineralogía y botánica.- T. VI: Escritos sobre botánica, agricultura, comercio y navegación.- T. VII: Escritos sobre religión, educación, geología, meteorología, física, geografía, estadística, economía, política y policía. T. VIII: Escritos sobre literatura, bibliografía y variedades.- T. IX: Escritos sobre variedades.
- 1860-62 *Colección de causas célebres contemporáneas, civiles y criminales, del foro peruano y extranjero.* Lima. 1860-62. 10 v.
[Un tomo para 1860, cuatro para 1861 y cinco para 1862] (Basadre, 1971: 81)
- 1860 Y Albertini, Luis Eugenio. *Album limeño.* Lima.
[Canciones con música de Albertini y letra de Fuentes para piano y canto. Entre ellas *La limeña*, *El colegial*, *La tapada*. Obra rarísima. Basadre 1971: 329].
- 1861 *Compendio de Derecho Político y Economía Social por P. Pradier Foderè, traducido del francés por ... con un apéndice original sobre algunos puntos del Derecho Político del Perú.* Lima.
[Dedicado a Ramón Castilla "como débil prueba de reconocimiento"].
- 1861-64 *Biblioteca de historia, ciencia y literatura. Colección de escritos del anterior y presente siglo de los más acreditados autores peruanos. Antiguo "Mercurio Peruano".* Lima. 9 v.
- 1866 *Guía histórico descriptiva, administrativa, judicial y de domicilios en Lima.* Lima. 1861. Edición en inglés, Londres 1866. Edición en francés, París, 1866.

- 1862 *México y la alianza hispano-anglo francesa.* Lima.
- 1863 *Guía de domicilios de Lima para el año de 1864.* Lima.
- 1863 *Biografía del Murciélago escrita por él mismo para proporcionar un momento de placer a su tocayo D. Manuel de Amunátegui, propietario del acreditado periódico El Comercio.* Lima.
- 1863 *Cartas al vecino con sus apéndices.* Lima.
- 1863 *Breves observaciones a los principios en que los representantes de la finada señora Da. Catalina Merino, fundan los derechos de esta al intestado de Mena y Villalta.* Lima, Imp. de J. María Monterola.
- 1864 *Manual de Prácticas Parlamentarias.* Lima, Imp. del Estado.
- 1864 *Compendio de derecho político y economía social. Pradier Fodéré, Paul. Tr. Del francés por M.A.F. Con un apéndice original sobre algunos puntos del derecho político del Perú.* Lima, Imp. de "El Mercurio", por Carlos Prince.
- 1866 *Aletazos del Murciélago. Colección de artículos publicados en diversos periódicos. 2a. ed. París. 3 v.*
 «Jorge Puccinelli Converso»
- 1866 *Estadística general de Lima.* Lima. 1858. París.
- 1867 *Arte poética de Horacio, anotada y explicada con una tr. Literal según el sistema [!] adoptado por la Sociedad de profesores de los colegios de Francia.* París, Imp. parisiense L. Berger y Comp.
- 1867 *Corona fúnebre del H. Sr. Justo Roman Valdez, autor del sublime poema La Democracia. Escrita por un pícaro murciélago políglota venido al mundo para martirio de sabios y de justos y mucho más de los justos sabios.* Lima.
- 1867 *Lima. Apuntes históricos descriptivos, estadísticos y de costumbres.* París, Fermín Didot hnos., hijos y Co.

- 1867 y Fuentes, Francisco A. *Compendio histórico de la literatura griega, latina y francesa*. París.
- 1868 *Flores místicas del Murciélago*. Lima.
[Sátiras de la política nacional. Basadre, 1971: 423].
- 1891 *Compendio de Historia Santa*. Lima. 1868. 2a. ed., Havre, 1870, 3a. ed. Lima.
- 1869 y Lama, Miguel Antonio de la. *Legislación judicial del Perú. Código de Enjuiciamiento en Materia Civil, con notas y concordancias*. Lima, 1869.
- 1869 *Reglamento de Tribunales, Jueces de Paz y Comercio*. Lima.
- 1870 y M.A. de la Lama. *Reglamentos de tribunales, de jueces de paz y de comercio: con notas y concordancias*. Lima, Imp. del Estado.
- 1872 *Reglamento de Comercio con notas y concordancias*. Lima.
- 1873 *Apuntes sobre exhumaciones y autopsias y modelos de reconocimientos médico-legales*. Lima. Imprenta de "La Patria".
- 1873 *Derecho Constitucional Filosófico*. Lima.
- 1873 *Investigaciones sobre las causas de la indigencia por A. Clement*. Lima.
- 1873 *Formulario para los jueces de paz del Perú*. Lima, Imp. del Estado.
- 1874 *Derecho Constitucional Universal e Historia del Derecho Público peruano*. Lima. 2 v.
[Con José Antonio Barrenechea, José Jorge Loayza, Ramón Ribeyro, Emilio del Solar y Alfredo Gastón. Fuentes publicó en enero de 1874 el diario "La Gaceta Judicial". Este diario, a través de su redactor en jefe, Manuel Atanasio Fuentes, tuvo la iniciativa para que se realizara en Lima un Congreso de Juristas

- Americanos. Dejó de aparecer el 30 de setiembre de 1876. Basadre, 1971: 449].
- 1874 *Derecho Constitucional Universal e Historia del Derecho Público Peruano*. Lima. 2 v.
[En el segundo tomo están los textos comparados de todas las Cartas dictadas hasta entonces en el Perú, así como un esquema de historia constitucional. Basadre. *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú con algunas reflexiones*. Lima, Ediciones P.L. Villanueva, 1971. p. 74].
- 1875 *Compendio de Derecho Administrativo*. Lima.
- 1875 *Repertorio judicial*. Lima. 4 v.
[Agrupado en causas civiles y criminales. Todas son peruanas. Entre 1876 y 1877. Fuentes fue redactor principal del *Repertorio Jurídico Administrativo*. Basadre, 1971: 449].
- 1876 *Lecciones de Jurisprudencia Médica dadas en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Lima*. Lima, 1875. 2a. ed. Lima.
[Basadre: Fuentes fue el primer catedrático de esta asignatura].
- 1876 *Curso de enciclopedia del Derecho*. Lima, Imp. del Estado.
«Jorge Puccinelli Converso»
- 1876 *Principios de Derecho Político peruano para el uso de los colegios de Instrucción Media*. Lima, Imp. del Estado.
- 1877 *Catecismo de Economía Política*. Lima. 1876. 2a. ed. Lima.
[Uno de los primeros textos nacionales sobre esta materia, después de la obra de Felipe Masías (1860) y del libro elemental de Agustín de La Rosa Toro (1871). En diciembre de 1871 fue nombrado Fuentes Director de Estadística. Editó el Censo de la República, inició el *Boletín Semestral de Estadística* e impulsó enérgicamente las actividades en este campo. La Dictadura en 1880 hizo desaparecer la Dirección de Estadística. Basadre, 1971: 449].

- 1877 *Hojas de coca. Colección de artículos.* 2 t. Lima.
[Contiene: Tomo I: Artículos dispépticos, Tomo II: Artículos húmedos].
- 1877 *Almanaque de "La Broma" para el año de 1878.* Lima.
[Semanao dominical que apareció en 1877 y llegó hasta el 28 de abril de 1878. Nº 28. Lo redactaron siete escritores amigos: Ricardo Palma, Manuel Atanasio Fuentes, Acisclo Villarán, Aurelio Villarán, Julio Lucas Jaimes, Benito Neto y Miguel Antonio de la Lama].
- 1877 y Lama, Miguel Antonio de la. *Diccionario de Jurisprudencia y de Legislación peruana.*
- 1877-1878 *Juicio de trigamia; por los directores del semanario "La Broma".* 2a. ed. Lima, 1901.
[Colaboraron Miguel A. de la Lama, Acisclo Villarán, Manuel A. Fuentes, Ricardo Palma, Eloy P. Buxó, Julio Jaimes, Benito Neto].
- 1878 y Joseph Garnier. *Nociones elementales de estadística, extractadas del Tratado de Garnier.* Lima, Imp. del Estado. Además: "Reglamento de la Dirección General de Estadística".
- 1879 *Guerra con Chile.* Lima, Lit. P.T. Rinaldi.
"Jorge Puccinelli Converso"
- 1879 *Estadística del estado del Perú en 1872 á 1879, publicado por la Dirección del Ramo.* Lima, Imp. del Estado.
- 1883 *El purgatorio de nombres ó sea Extravagancia de apellidos.* Lima, Imp. del Universo de C. Prince.

Acercarse a la vida de Manuel Atanasio Fuentes es observar desde un lugar privilegiado el proceso social, político, cultural, de medio siglo de la historia del Perú y de Lima en particular, a pesar de no haber sido particularmente estimado, salvo en sus años finales. Al revisarse la ya extensa bibliografía que existe sobre el siglo XIX su nombre asoma en diversos episodios tan importantes incluso como la Guerra del Pacífico cuando integró un grupo de notables limeños que procuraba ordenar la ciudad ante los invasores chilenos.

Pero esta posición de lo que podríamos llamar «de segunda fila» detrás de figuras como Manuel Pardo en lo político, los Chacaltana y Aramburú en lo periodístico, Juan de Arona en el costumbrismo, no disminuye su importancia y más bien alienta a considerar si las historias de la historia del siglo XIX no fueron sesgadas por aquellos grandes personajes de nuestra vida republicana; y por sus historiadores.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Sobre la filosofía del racismo en el Perú

Fernando Bobbio Rosas
Departamento Académico de Filosofía

*Con profundo respeto
a la memoria de A.S.B.*

1. CULTURA, RELIGIÓN E IDEOLOGÍA

Cultura es la forma o manera de vivir de los grupos humanos; y así como en el análisis de los individuos se pueden distinguir anatomía y fisiología, lo mismo hallamos en el caso de las culturas. Hay una anatomía (que va de las pirámides a los alfileres y que es el material que estudia el arqueólogo en el caso de las culturas muertas) y una fisiología, que es el funcionamiento de una sociedad. Pero un organismo (individual o social) no es sólo anatomía y fisiología; hay algo que determina, rige u orienta sus acciones, actividades y funciones, todo ello obedece a un programa que es el fundamento de la vida, tanto en que ella es imposible sin él, como en que anatomía y fisiología sólo son la manifestación o exteriorización de un programa¹.

¹ Ludwig von Bertalanffy, *Concepción biológica del cosmos*. Santiago de Chile, 1963, esp. Cc. 2 y 4.

Íd., *Teoría general de los sistemas*. México, FCE, 1976, cc. V, VI y VIII.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*. Madrid, 1977, 1a. y 4a. ptes.

H.S. Jennings, *Bases biológicas de la naturaleza humana*. Buenos Aires, 1942, cc. XIV-XV.

Jacques Monod, *El azar y la necesidad*. Barcelona, 1971, c. II.

E.S. Russell, *La finalidad de las actividades orgánicas*. Buenos Aires, 1948.

Erwin Schrodinger, *What is life?* Cambridge, 1945, c. II.

C.H. Waddington, *La naturaleza de la vida*. Madrid, 1963.

L.L. Whyte, *Internal Factors in Evolution*. London, 1965, c. I.

D'Arcy W. Thompson, *On Form and Growth*. Cambridge, 1942.

En 1945, luego de una durísima lucha que en su terrible fase final duró poco más de un lustro, se decidió el dominio del mundo. En 1948, luego de un lustro de muy profundas meditaciones², un premio Nobel alumbró la definición de la cultura, 'cultura = df. religión': "la cultura y... la religión de un pueblo, no son aspectos diferentes del mismo objeto;... la cultura [es] la encarnación... de la religión de un pueblo"³. Agrega que la cultura europea es cristiana y que el cristianismo es la religión más verdadera (y la variante inglesa de dicho credo es el *non plus ultra* de la verdad). Por ello, la cultura europea (específicamente la inglesa) es la superior o, si se quiere, es la cultura. (Por cierto que con gran benevolencia también se puede ampliar el sentido de la palabra y, aún más, se podría conceder que en alguno que otro detalle sin importancia, alguna "cultura" no cristiana pueda ser superior⁴). No se menciona el *fait accompli*, que la cultura europea ya estableció, de modo indiscutible, su superioridad (la oligarquía angloyanqui ya se adueñó del planeta); pero en 1948, la *mauvaise conscience* todavía puede murmurar: "Si desaparece el cristianismo, desaparece toda nuestra cultura"⁵. (Medio siglo después del proceso, como todos los de degradación, es ya casi irreversible, sólo falta la ejecución de algunos detalles para la globalización).

Pero identificar cultura y religión es tomar la *pars pro toto*. Pensemos en una Madonna de Botticelli, eso no es religión, se podría aceptar que sin las creencias religiosas del autor el cuadro no existiría, pero esto sólo significa que esa pintura es el *out put* de un programa que podría llamarse religión (aunque la religión nada tenga que ver con su calidad de *chef-d'oeuvre*). Pero ¿se puede afirmar lo mismo de *La primavera* o de *El nacimiento de Venus*? ¿en qué medida es expresión del cristianismo holandés un cuadro que retrata putas y borrachos en una taberna? Se puede llamar religión al programa que subyace todas las actividades y todas las creaciones humanas; pero no es correcto, hay varios otros nombres más apropiados: visión o concepción del mundo, *Weltanschauung*, ideología o, si se quiere, filosofía.

Ahora bien, el programa, tanto en el individuo como en la sociedad, tiene varios niveles y en el más primitivo, el más profundo, yacen sus elemen-

² T.S. Eliot, *Notas para la definición de la cultura*. Buenos Aires, 1949, p. 11.

³ *Íd.*, p. 40.

⁴ *Íd.*, p. 48.

⁵ *Íd.*, p. 197.

tos irracionales, el corazón de toda ideología o filosofía es το της αλογιστίας ηθος. Pero esto no es totalmente negativo; lo que sí lo es que, como ya lo sabía la Musa Jonia, el θυμός nunca pierde⁶ y, muchas veces, tampoco pierde la nefasta ύβρις (de allí la extrema urgencia con que nos ordena aplastarla implacablemente⁷). Nada impide llamar 'religión' a ese núcleo de irracionalidad (con sus aspectos negativos y positivos, quizá sea el más adecuado de los rótulos) pero, nuevamente, es sólo parte de una totalidad mayor.

2. CULTURA Y CULTURAS

Una de las tantas falsedades tendenciosas aún vigente habla de las "culturas nacionales" (soporte de las "identidades nacionales"); habría una cultura peruana y una cultura boliviana, lo mismo que una francesa y otra española. Ciertamente, en el más lato de los sentidos, incluso puede hablarse de la cultura humana; pero, *stricto sensu*, no existen las pretendidas culturas nacionales, ni siquiera en el continente de la cultura de las nacionalidades (de odios y rencores y opresiones seculares) donde algunos grupos han dispuesto hasta de quince siglos (496 el primer rey merovingio) para ir destruyendo las culturas de sus vecinos y poder absorberlos. La madre patria de muchos "peruanos" es un ejemplo patético de este proceso, cuando hace más de cinco siglos Isabel y Fernando unificaron sus "predios", éste estaba condenando al millón de aragoneses a ser aplastados por los ocho millones de hijosdalgo castellanos; pero el regionalismo o separatismo catalán no es el único, muchos otros pueblos, dueños de sendas culturas soportan el yugo de Madrid. El último intento de aliviar en algo esta situación desembocó en una feroz carnicería que duró tres años (1936-9) donde se asesinaron un buen par de millones de personas, y varios millones más terminaron como desplazados o refugiados; a esto siguió una terrible represión que duró varios lustros más; así se mantuvo la "unidad" y la monarquía que ahora es "propiedad" de los herederos "legítimos" del caudillo.

En América, el panorama es muchísimo más complejo pese a que las atrocidades perpetradas aquí para, previa destrucción de las culturas autóctonas, imponer la de los conquistadores, han sido mucho más horribles. En algunos

⁶ Fr. 85.

⁷ Fr. 43.

lugares donde el genocidio fue absoluto (como en las islas caribeñas donde no quedó un solo nativo vivo) y en otros, donde se puede afirmar que prácticamente también se consumó (cuando la población indígena superviviente es insuficiente para mantener su legado cultural), el resultado no ha sido un cultivo sano, sino culturas enfermas

3. LA CULTURA "PERUANA"

El Perú ocupa la mayor parte, la central y la más rica, de lo que fue el Tahuantinsuyu, especie de confederación de culturas afines más o menos voluntaria y más o menos laxamente unificados por su propia conveniencia. Cuando los españoles llegaron a América su principal afán fue destruir las culturas que encontraron (sería imitados, y con mayor éxito por otros europeos). El método más fácil de alcanzar esa meta es el exterminio de las poblaciones nativas y es lo que hicieron cuando les fue posible.

En el Tahuantinsuyu, para imponer esa religión de paz y amor que es el cristianismo, el cura Valverde apretó el detonador de un proceso en el cual, en poco más de un siglo, fueron asesinados entre diez y doce millones de indígenas; por supuesto que no todos esos asesinatos fueron perpetrados directamente (como el complemento gramatical, los asesinatos también pueden ser indirectos o circunstanciales), pero eso no disminuye la fuerza "persuasiva" de tan épica hazaña cometida por tan cristianos caballeros. Pero quizá esa masacre no fue lo más espantoso; lo realmente abominable fue la esclavitud que por más de cuatro siglos estuvieron condenados a sufrir los descendientes de los supervivientes de la Conquista. (Y no se trata *d'épater les bourgeois* porque si bien el Perú, desde 1821, es una república soberana y democrática, con sucesivas constituciones que han garantizado la igualdad de sus ciudadanos, hasta hace muy poco podían ocurrir cosas como ésta que menciona Henri Favre: "En 1958, un hacendado de Lircay hizo mutilar a uno de sus trabajadores porque le había "faltado el respeto"... no se había arrodillado delante de él ni le había besado la mano"⁸).

⁸ Cit. por J.M. Arguedas, *Obras completas*. Lima, 1983, t. 2, p. 66.

4. LOS ROSTROS DEL PERÚ

Así como el Perú es, desde 1821, una república, desde el siglo XVI la cultura "peruana" es europea o, más exactamente, una prolongación, proyección o deyección de esa cultura. Desde el inca comentador hasta su historiógrafo oficial, toda la "inteligencia peruana" parte de una perspectiva europea y emplea métodos, categorías, normas, patrones, criterios y valoraciones europeos; esto es lo que está admitiendo Riva-Agüero cuando escribe que las cultura española y portuguesa "debemos considerarlas como propias"⁹ (El prolífico L.H. Delgado, crítico feroz de Riva-Agüero que, entre otras cosas, objeta su afrancesamiento, admite compartir el mismo vicio: "mi formación intelectual la debo a Francia", "mi patria espiritual")¹⁰.

Desde otro campo de la inteligencia peruana, el arquitecto Harth-Terré afirma: "nuestra cultura es secularmente occidental, nace del renacimiento español"¹¹ (El ilustre arquitecto no se refiere a ninguna cultura occidental, la china o la hindú, por ejemplo; la cultura que tiene en mente es la europea que, con la africana, son las culturas orientales o las del este¹²).

Como de toda tara fatal, jamás podremos librarnos de ésta europeísmo que vicia incluso la obra de quienes con mayor agudeza, claridad, profundidad e intensidad han pensado y sentido al Perú: José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

Pero para captar la realidad humana, quizá más importante que la literatura científica o filosófica sea la cuentística o novelística; Alain resalta la importancia del testimonio del novelista: "He aprendido en Balzac más que en los filósofos o políticos"¹³. (Lo mismo se puede decir de Proust o Céline).

⁹ *Obras completas*. Lima, 1964, t. III, p. 163.

¹⁰ *Olavide y Melgar*. Lima, 1972, pp. 161 y 163.

¹¹ Cit. por Aldo Giovanni Facho Dede, *Los cien primeros años de arquitectura republicana en Lima, 1821-1921*. Tesis para optar el título profesional de arquitecto. Lima, UNI, 2000, p. 93.

¹² Fernando Bobbio Rosas, "Dos fraudes intelectuales: la cultura 'occidental' y la 'lengua española'" (inédito).

¹³ *Con Balzac*. Buenos Aires, 1948, p. 60.

Coincidiendo con esta valoración, Arguedas, el menos contaminado por la cultura europea de todos los intelectuales peruanos (Guamán Poma es caso aparte) prefiere el relato novelesco para filmar un Perú que no tiene nada que ver con esa novelita rosa que es la "historia" oficial que ignora la espantosa explotación a que, hasta 1969, estuvo sometida casi toda la población indígena en beneficio de un puñado de gentes que (discrepamos con Carlos Malpica S.S.) no eran *Los dueños del Perú*, porque desde el siglo XVI los dueños del Perú viven allende sus fronteras y aquí son sus delegados o administradores los que velan por sus intereses. (La Revolución de Velasco ha sido el único intento emancipatorio que llegó al poder pero, desde sus inicios, fue torpedeada y abiertamente traicionada en cuanto se pudo; en 1980, los borbones fueron restaurados y se les devolvió todo lo que se pudo de "sus" antiguos *business*. Lo que sigue está muy cerca para ser enjuiciado *sine ira et studio*.)

Ciro Alegría, Arturo Hernández o C.E. Zavaleta presentan otros aspectos de este cosido (no tan cosido y de ningún modo cocido) que es el Perú. Y el más grande poeta castellano (la tragedia de la España agonizante, que ya murió y no es un decir, amigo César, inspiró una de las más conmovedoras creaciones de este siglo) esboza un cuadrito ("Paco Yunque") y un mural (*El tungsteno*) de esta realidad multifacética. Pero la prosa literaria es urbana *par excellence* y, desde el *Satiricón* hasta el *Ulysses* y *La palabra del mudo*, barriobajera; ése es el ambiente en el que se desenvuelven las obras de Ribeyro, Congrains o Remoso que presentan con un realismo insuperable la patética indefensión (la mudez) del marginado urbano, objeto y no sujeto de la maquinaria social (esta situación propia de la cultura europea ya está globalizada de Buenos Aires a Nueva Delhi y de Londres a Tokio).

Pero tampoco se puede confinar la literatura al arrabal o al albañal; la literatura europea medieval es caballeresca y cortesana (quizá no pudo haber sido de otro modo). Y si el mayor crédito de la prosa castellana reposa en el *Quijote* y en la novela picaresca, muy poco después, el más *kolossal* de los testigos, relatores, notarios y fedatarios nos revela las minucias de la más sofisticada y poderosa corte cristiana en la más exquisita de las prosas europeas. En el siglo pasado, al lado de *Los miserables* y de los impactantes cuadros de Zola, *La comédie* de Balzac es la de la llamada clase media. Y, a diferencia de Kafka o de Joyce, para revolucionar la literatura de este siglo, Proust toma sus materiales de salones cuyos hábitos pretenden seguir actuando *sous l'ancien régime*.

En el Perú, Palma recorre varios de sus nichos ecológicos, mostrando una gran predilección por el virreinato (de donde proceden varios cientos de sus “tradiciones” frente a sólo media docena de relatos de la época prehispánica) y por sus pisos altos con su desfile de esclavos y obispos, virreyes y mercachifles, oidores y cortesanas que simbolizan el Perú oficial que constituye una continuidad sin rupturas; en 1821 se marchó el virrey pero quedó todo lo demás.

En la segunda mitad de este siglo, un muy leal súbdito de sus muy católicas majestades los reyes de todas las Españas inicia su carrera literaria narrando algunos de los avatares de su vida de interno en un colegio de jóvenes provenientes de hogares pobres o muy pobres dando especial énfasis a los desahogos eróticos de sus ardientes condiscípulos; por ejemplo, recuerda con cierta delectación las expediciones burdelescas de sus compañeros o las “violaciones” de que hacen objeto a la Malpapeada (las otras, mejor no mencillas) y maltrata con mucha bajeza a un pobre profesor homosexual que, aparte del cuasi delito de ser profesor y del conexo e imperdonable crimen de ser pobre, es una de las figuras del parnaso castellano (¿de esas aguas no beberé?).

Pero muy pronto el propio Varguitas está relatando “el despichulamiento de Pichula de Cuéllar” ya en un colegio de clase media/alta con un lujo de detalles que envidiaría cualquier testigo y, por último, encarna en el hijastro elogiador alumno del santa maría cuando la plutocracia peruasna desasnaba sus críos allí. Claro que, como todo pastiche, estas últimas “revelaciones” suenan huecas, pese a la depurada técnica con que han sido manufacturados. (Por lo demás, esa técnica es la clave de su éxito comercial y éste, el de su “encumbramiento”: de contemplar los pies desnudos del Jaguar y aspirar sus efluvios, “ascendió” a admirar calzados regios y aspirar los aromas celestiales que emanan de los cuerpos reales¹⁴).

5. ESA LIMA EN INGLÉS, ENVIDIOSA DE MIAMI

Muy poco después del *bang* de Varguitas, uno de esos *babies born with a silver spoon in his mouth* (aunque la plutocracia *born in America* solía usar

¹⁴ “El intelectual entre la rebelión y la sumisión: Vallejo y Varguitas en España”.

la plata para sus orinales) desciende de su *penthouse* para exhibir (y explotar) las vivencias de su infancia dorada (incluidas carroza y banda presidenciales arrumadas entre los trastos): *Un mundo para Julius*.

Y, apenas ayer, llevado de la manita ya no por su mamama como en *Los últimos días de La prensa*, sino por el más vendido de los literatos castellanos, Bayly se integra al *team* del *boom*. Pero no es accidental que los exponentes de la Lima miamita sean *mister Bryce and mister Bayly*, como tampoco lo es que "el hombre más rico del Perú" que tanto impresionara a Yimito sea *mister Canock*, por más que se trate de un apellido ficticio; esto es lo "natural" en esta sociedad desnaturalizada donde sería raro que el hombre más rico apellidase Androide (el vecino de Yimito en el cerrito), Manrique o Pérez, pese a que son apellidos tan europeos como los otros; y donde lo inconcebible sería que Quispe o Huamán llegasen a ser los más ricos del país. (En 1066, un grupo de asaltantes capitaneados por Guillermo 'El Bastardo' se apoderó de Inglaterra y sometió a la población indígena a esa esclavitud que los historiadores llaman servidumbre; luego sus descendientes se apoderaron de Escocia e Irlanda. Hasta el siglo pasado la situación de los proletarios de las islas era casi equiparable a la del mujik ruso y apenas 'mejor' que la de las grandes masas de los desposeídos del resto del mundo, lo que provoca la reacción no sólo de los novelistas, que siempre han sido el termómetro de la sociedad, sino la elaboración de la teoría marxista. En la primera mitad de este siglo, su estado continuó siendo deplorable, como se aprecia, por ejemplo, en *Afuera y abajo* de George Orwell, todavía, novecientos años después de la conquista la mayor parte de las grandes fortunas inglesas continuará en manos de los descendientes de aquellos asaltantes).

En la presentación del primer libro de Bayly su padrino (literario) afirma que el joven escritor encarna "la filosofía de la juventud peruana"¹⁵; con menos descaro, el *godson* circunscribe su nicho: "esa Lima en inglés, envidiosa de Miami en la que yo vivía"¹⁶. Ese es el mundo que Bayly va a exhibir; en sus primeros libros, la exposición de la filosofía de esa Lima miamizada palidece frente a las preocupaciones más urgentes de sus héroes, jóvenes homos o drogos que, en medio de su insaciable sed de sexo o drogas, están clamando a gritos por su redención. Lograda ésta, al parecer, y ya cómoda-

¹⁵ *No se lo digas a nadie*.

¹⁶ *Yo amo a mi mami*. Lima, 1998, p. 186.

mente instalado en la respetabilidad burguesa, el héroe más reciente de Bayly ya puede bucear en su pasado más remoto para arrancarle sus más inocentes vivencias y vendérmolas; total, *the life itself is a business*.

Desde la Eva del primer capítulo, arrojada a la calle por los celos estúpidos de la madre, hasta la Manuela de los dos últimos, muerta de agotamiento al pie de su batido, *Yo amo a mi mamá* es una serie de viñetas por las que desfilan quienes cuidaron y protegieron al principillo Yimito dándole no sólo ternura y comprensión, sino también algunos ejemplos de honestidad, laboriosidad o responsabilidad, cualidades muy escasas entre sus padres, parientes o amigos. De todos ellos los dos únicos que despiertan cierta simpatía son el papapa (que no vacila en estafar a la cía. de seg.¹⁷) y el tío revolucionario cuya aparición fugaz impide observarlo bien.

6. EL RACISMO

Φύζει, *homo sapiens* es discriminador y segregacionista; pero la europea es la cultura racista Κατ' ἔξοχην y lo es desde sus raíces más remotas. Ya los griegos (como lo harán los romanos) distinguen entre ellos y los βαρβαροι que, por principio, son inasimilables¹⁸. Cuando este legado griego se mezcló con el romano y el judío, su perniciosidad se potenció al máximo; el cocktail resultante se llamó Europa que, junto con "el árbol de sus razas" que el poeta reclama alborozado, transplantó a esta "América autóctona y salvaje" el bosque de sus prejuicios que ya "hace trescientos años, esplendorosamente florecía// y lleno de memeces, florece todavía".

En el Perú (y en todo este feo remedo de Europa que es América) los prejuicios raciales están tan arraigados y extendidos que funcionan como axiomas; el terrateniente no es el único "convencido hasta la médula, por la acción de los siglos, de su superioridad sobre los indios"¹⁹, sino que también lo está cualquier blanco, blanquecino o blancuzco. En el medio urbano esta actitud encaja con la de gran parte de la población cholindia desarraigada que se siente inferior y trata de blanquearse. (Por otro lado, cómo puede sentirse

¹⁷ Íd., p. 142.

¹⁸ T.J. Haarhoff, *The Stranger at the Gate*. Oxford, 1948.

¹⁹ J.M. Arguedas, *Obras completas*, t. I, p. 105.

igual a sus amos, patrones o empleadores el peón o la doméstica a quienes todos tienen “derecho” a maltratar, cuando menos de palabra. Y cuando algunos de estos marginados que descubrieron *a new way to make money*, eludiendo la morosidad y la inmoralidad tradicionales de los canales oficiales²⁰, fueron arrojados con una ferocidad inédita en nuestra vida urbana la motivación, consciente o no, de este afán de “limpiar la ciudad”²¹, fue impedirles la posibilidad de escapar a la miseria a que están condenados).

Así pues, discriminación y segregación raciales son algo “natural” y sólo se les presta atención cuando la víctima de alguna manifestación de este tipo es un “personaje”; entonces, el “incidente” rellena algún periodiquillo amarillo, verde o rosa. “Cecilia Tait, un desgarrador testimonio sobre el racismo en el Perú”²² es un ejemplo de este tipo de sensacionalismo barato donde lo más importante no es el “desgarrador” testimonio ceciliano, sino la entrevista a un científico cholindio que cuenta haber salido de una de estas situaciones discriminatorias tomándolo a risa y, por supuesto, obedeciendo; con ello “evité un espectáculo que sólo hubiera conducido a que me golpeen”. Esta docilidad hilarante le permite sentirse “siempre por encima de... estos problemas. Que ellos existan nunca me asustó... no existe mejor manera de vivir... que reírse de los tropiezos”²³ (Paul Rassinier menciona la sumisión sonriente como una táctica femeninoeuropea: “La hembra siempre se somete riendo a la ley del vencedor...”²⁴; el personaje de la entrevista, como buen científico, la generaliza.)

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

El Aléxandros “desata” nudos *manu militari* y Wittgenstein “disuelve” problemas *more philosophico*; pero el aporte de este científico *made in Peru* siglo XX es más profundo, no sólo resuelve problemas y supera tropiezos, sino que ha enriquecido las reglas seculares que rigen la vida de las haciendas peruanas²⁵ con el principio de la obediencia risueña. Manes de José María ¿podrás perdonarnos?

²⁰ Hernando de Soto, *El otro sendero*. Lima, 1986.

²¹ “Réquiem por la informalidad”, *Letras*, N° 94, pp. 59-68. Lima, 1997.

²² Revista *Somas* del 3 de octubre de 1998, pp. 32-6. Entrevista a Cecilia Tait y Luis Millones.

²³ Íd., p. 36.

²⁴ Paul Rassinier, *La mentira de Ulises*. Barcelona, 1962, p. 40.

²⁵ J.M. Arguedas, *Obras completas*, t. III, p. 192. (Trabajo, silencio y devoción). En lo sucesivo todas las citas, excepto tres, son de *Yo amo a mi mami*:

7. LA FILOSOFÍA DEL RACISMO

A falta de estudios “científicos”, la otra gran “fuente” para estudiar el racismo en el Perú es la literatura donde, desde la prosa noble y angustiada de Arguedas hasta la de Varguitas y Bayly, el racismo ocupa el primer plano o se relega al trasfondo, repta vergonzante o se yergue descarado; esto es lo que ocurre en los libros de Bayly y, sobre todo en el último donde Yimito exhibe todo, su casa y sus autos, sus sirvientes y sus papis, sus lacoste y sus milkyway y, con el mismo desenfado, el programa que hace funcionar su mundo, la ideología y filosofía (degradando los términos para aplicarlos a ese amasijo de prejuicios, falsedades, supersticiones y simplezas que constituye el bagaje “intelectual”) de los ricos peruanos (adoptado por las masas de desarraigados que vegetan en todas las ciudades de estos reinos).

La espina dorsal de esta filosofía es el racismo impuesto aquí desde el siglo XVI; y este racismo se puede resumir en un credo bastante simple:

–Creo que hay dos tipos de gentes y que nosotros tenemos todas (o casi todas) las virtudes y ellos todos (o casi todos) los vicios o defectos; por eso, nos corresponden todos (o casi todos) los derechos y privilegios y a ellos todos (o casi todos) los deberes y obligaciones. Como el dinero corrompe este *rerum ordo*, ellos deben ser mantenidos en la pobreza *per secula seculorum*. Amén.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Comparando el inmovilismo de Lima (del Perú y de América en general) con el de alguna capital europea, la mami da su versión de este credo: “prefiero mi Lima donde la gente sencilla está en su sitio y no se viene a mezclar con nosotros,... qué pasaría si los cholitos en Puno descubrieran pozos de petróleo, sería el acabose, todo el orden natural de las cosas se echaría a perder, vendrían a Lima con sus millones cochinos y se pasearían por nuestro cerrito privilegiado, porque... como dice siempre tu papá, cholo con plata es más peligroso que mono con metralleta”²⁶. Hay pues un *ordo naturalis* que, sobre todo cuando ambas partes lo respetan, ya ni se siente y que está incluso en las formulaciones más inocentes, como cuando el papapa dice: “todos los seres humanos necesitamos hacer una siestecita”²⁷; implíci-

²⁶ p. 398.

²⁷ p. 137.

tamente los sirvientes ya ni siquiera son seres humanos, ellos no hacen siesta, no pueden hacerla porque su tarea es velar por la siestecita de los seres humanos.

8. FUTUROLOGÍA, TEOLOGÍA Y ÉTICA

El *little speech* con que la mami resume la filosofía del racismo revela cierta inquietud por el futuro que en otro lugar expresa más claramente: “la gente sencilla se está reproduciendo demasiado rápido y a veces me aterra que en unos años no quede más gente fina”²⁸. Al lado del lenguaje casi interjetivo de la gente fina (cholo ratero²⁹, mentiroso como buen serrano³⁰, cholerío pestífero³¹) el vuelo intelectual de la mami es notable, aunque papi también hace sus aportes: “Mi papi decía que los negros en el Perú han nacido para ser choferes, porteros o futbolistas del Alianza, nunca de la U...”³². Pero la mami gana ampliamente, no sólo se proyecta en el plano terrenal, sino también pontifica sobre lo más alto, como recuerda Yimito que, al morir, quiere ir al cielo con mami, con papi y con la hermanita “y también, si les dejan entrar, con los empleados, aunque ellos según mi mami, vivirían en una zona aparte... un cielo más modesto, como para ellos”³³. Mientras, preparándolos para el más allá, la mami tiene para los empleados, no un gueto, sino “la chanchería”³⁴.

Biblioteca de Letras

αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ ἀίτια ζητεῖται τοῦ βύτου, dice Aristóteles, caracterizando su quehacer; la mami no se queda atrás; pero, con mayor modestia y sentido práctico, se limita a buscar orígenes y causas no τοῦ βύτου, sino τῆς κακίας; y su respuesta es bastante acertada (aunque ella no pueda saberlo): “todo se comenzó a descomponer cuando los negros fueron sacados del África”³⁵.

²⁸ p. 388.

²⁹ p. 197.

³⁰ p. 337.

³¹ p. 359.

³² p. 308.

³³ p. 352.

³⁴ p. 346.

³⁵ p. 236.

9. DRAMATIS PERSONAE

¿Quiénes interpretan el guión? De un lado, los “blancos, bien parecidos, de ojos claros y modales refinados”³⁶; del otro, la gente simple o sencilla, cholos, “morenos y feúchos”³⁷. En realidad, lo principal es tener mucha plata y, simplemente, de ser uno de esos “señores millonarios” que viven en alguno de los enclaves que les proporciona su riqueza malhabida. Yimito pasa una revista impecable e implacable a sus vecinos en ese “cerrito que diosito inventó para la gente como nosotros”³⁸. Empieza con mrs. Zaric, la gorda borracha que, se cree, mató al marido por celos; sigue un exembajador inglés que abandonó el servicio y se quedó en el cerrito para rosquetear como loco (total, también eso sale más barato por aquí). Continúa el vago número 1 del Perú, “tacaño, pingaloca y pichicatero”. El siguiente es el gordo Androide, nuevo rico, “un tiburón para hacer plata”; Andrews es algo parecido, ya no a un tiburón, pero sí “una máquina de hacer plata, un gran negociante, su negocio es hacerse el loco”; el ciego Bonilla es el único casi decente de este vecindario tan exclusivo cuya lista cierra un tal Macri, traficante de armas argentino que, “cuando llegó, era un pobretón, no tenía donde caerse muerto”³⁹. Estos son *les élus du bon dieu*, la élite peruasna cuya obsesión es hacer plata, “más y más plata, toda la plata del mundo quiere mi papá”⁴⁰ y sus diversiones fornicar y emborracharse; que no leen porque “leer muchos libros a lo mejor te da algo de cultura, pero no te deja un puto centavo”⁴¹, (este agudo filosofema no es made in Perú siglo XX, es la más auténtica expresión del “espíritu” capitalista. Ya en el siglo XIV, Boccaccio se ve obligado a defender los estudios humanísticos “contra el desprecio de los filisteos, ... que afirmaban que ni la literatura, ni el estudio de la poesía eran lucrativos”⁴²) que se sienten autorizados para robar “porque en fin, se puede robar con

³⁶ p. 189.

³⁷ p. 197.

³⁸ p. 362.

³⁹ pp. 370-374.

⁴⁰ p. 342.

⁴¹ p. 373.

⁴² Millard Meiss, *La pintura en Florencia y Siena después de la peste negra*. Madrid, 1988, p. 189.

⁴³ p. 318.

dignidad⁴³ y cuyas dignas señoras esposas están prestas a entregarse al primer fulano que las requiera, siempre que tenga más dinero que su señor marido⁴⁴.

10. LA PRAXIS

Obtenida la riqueza se la ostenta del modo más estúpido e insolente; “la tía riquísima y solterona que daba a su perra croissants con mermeladas importadas⁴⁵ agrega maldad a la estupidez de su “cariño” enfermizo por la mascota. Y el interrogatorio a que es sometido el pobretón de Yimito por *baby* Canock es el colmo de la psicopatología infantil: “¿Cuántos carros tienen? Tres.- Nosotros cinco y tres camionetas para los cholos... ¿Cuántas empleadas? Cuatro.- Nosotros cinco y una sola para mí... Tengo un closet que vale miles de dólares... No tienes helados Milkyway, ni queso Philadelphia, ni cornflakes importados⁴⁶”.

Todo esto aplasta a Yimito: “tiene tanta plata que a su lado me quedo calladito y me siento su empleado... lo admiro⁴⁷”. El padre actúa de modo similar, cuando llega el viejo Canock, “mi papi se le acerca presuroso y sonriente como nunca lo he visto⁴⁸” y la conducta paterna “justifica” la del junior que, para conseguir la amistad de *baby* Canock, hará “lo que le pida, aparte de que mi papi es así de sobón con su papá⁴⁹”. Pero el pobrecito de Yimito no sólo es maltratado por Canock, también recuerda a ese “rubiecito engreído nos miraba a los peruanos como si fuésemos vicuñas⁵⁰ (evidentemente ignoraba el valor de las vicuñas). Ahora bien, este complejo conductual es natural, desde su aparición en la sociedad más simple (según Schjelderup-Ebbes, dos gallinas nunca viven juntas sin decidir cual de ellas ha de ser la dominante⁵¹) hasta la *mise en scène* más versallesca. Por lo mismo, la piadosa

⁴⁴ pp. 219-220.

⁴⁵ p. 174.

⁴⁶ pp. 212-214.

⁴⁷ p. 208.

⁴⁸ p. 211.

⁴⁹ p. 216.

⁵⁰ p. 196.

⁵¹ David Katz, *Animales y hombres*. Madrid, 1961, p. 232.

madre natura nos ha dotado de un espinazo muy flexible (que un antiquísimo proverbio chino agradece a los dioses) y, en el colmo del refinamiento, obedecemos o nos agachamos con la sonrisa a flor de labios.

Esto ocurre entre “los señores millonarios”; al otro lado está, por ejemplo, “Tiburcia, la planchadora quemada... llena de cicatrices vive la pobre por lo mucho que se quema con la plancha”⁵². Pero la *prima donna* de este submundo es la Manu de quien Yimito recuerda “sus recios olores de mujer sencilla que se lava con jabón para lavar ropa, pues Manu y su ropa se lavan con jabón y así mi mami está feliz porque ahorra unos centavitos y Manu ni se queja porque se resigna con cualquier cosa... y si un día mi mami la vendiese, no por cien, sino por mil soles, porque mami es vivísima para ganarse siempre un dinerillo, Manu aceptaría su suerte sin quejas ni rencores”⁵³.

No se queja, no guarda rencor y sonríe la Manu, así “supera” sus problemas, “se contenta con comer las sobras que dejamos para ellos, los empleados”⁵⁴ (los postres no sobran además, “la gente de la serranía”⁵⁵ no aprecia esas cosas). Luego de la cena y “terminadas sus tareas, en lugar de irse a dormir, tenía que limpiar toda la platería... yo veía a Manu cayéndose de sueño”⁵⁶; también hay que limpiar la docena de zapatos de la mami, “Manu todas las madrugadas, de cuatro a seis, se dedicaba a limpiar los muchísimos, excesivos zapatos de mi mami; la pobre Manu que sólo tiene un par de zapatillas viejas... por eso, cuando mami sale de viaje le recuerdo que le traiga a Manu unas zapatillas nuevas; pero ella se olvida siempre de Manu y de los demás empleados y con las justas les trae de regalo el azuquitar y las mermeladas del avión lo que claro, es más que suficiente para que Manu esté feliz”⁵⁷. Finalmente, la pobre Manu cae al pie de la paila, batiendo el maná, como lo hecho a lo largo de décadas (“mientras el maná se endurece, Manu envejece”⁵⁸ podría haber sido el lema de su vida).

⁵² p. 405.

⁵³ pp. 398-399.

⁵⁴ p. 335.

⁵⁵ p. 345.

⁵⁶ p. 341.

⁵⁷ p. 401.

⁵⁸ p. 403.

11. CONSUMATUM EST

Con todos sus defectos y deficiencias (casi todos impuestos por el sistema) los cholichanchos son los únicos que poseen cierta textura, calor y profundidad humanos. La gente fina está más alienada que sus víctimas; sus valores y sus metas son fatuos, superficiales, deleznable como los que Yimito envidia o admira en su primito: "Yo lo envidiaba, de grande quería ser como él, así tan grande y con esos ojazos azules.", "secretamente, lo admiraba, admiraba su belleza, ..., sus ojazos azules"⁵⁹. Eso es lo que se aprecia y desea, envidia y admira, el pellejo blanco (blanquecino o blancuzco, aunque sea), la pelambre amarilla (hasta castañita, cuando menos) los ojos claros; tener algunas de estas nobles cualidades da satisfacción y seguridad, el primito tiene esos "ojos celestes, orgullo de la familia"⁶⁰.

Toda esta tontería podría pasar; lo peor es la obsesión neurótica en conseguir, acumular y despilfarrar el dinero del modo más torpe; para obtenerlo se sienten autorizados a robar y a prostituirse y, sin mencionarlo, a asesinar. Cuando el sistema capitalista de explotación se siente amenazado, recurre con todo descaro a la solución final aunque se trate del hombre (aparentemente) más poderoso del mundo, como ocurrió con el mayor de los pequeños gracos (demasiado grandes para este siglo XX; además respetando el libreto; también se asesinaría al menor); como es natural, en estos casos, los equipos de investigación criminal más eficientes del planeta sólo sirven para enturbiar el panorama, aunque sea al costo de algunos asesinatos más. Pese a todo, el asesinato directo no es el peor, el más terrible es el indirecto, el que ni se admite ni se considera como tal; por ejemplo, las maniobras de los países ricos causantes de las hambrunas con que se asesina a millones de seres humanos de los países más pobres de esta tierra ya globalmente totalmente atormentada.

El dinero sirve para tener la casa, los autos y las mujeres más caras: "Qué ilusión conocer a ... Canock, seguro que tiene un carro mejor que el de mi papi y viene con un montón de guardaespaldas" y, de inmediato, viene la pregunta clave: "papi ¿qué harías si tuvieras toda la plata de Billy Canock?" La respuesta es obvia: "nos iríamos a vivir a Miami, me compraría un yate

⁵⁹ pp. 171 y 174.

⁶⁰ p. 174.

de lujo y me pasaría la vida navegando por el caribe⁶¹. Ese es el sueño, la meta y la Meca de los ricos latinoamerichanchos. Más que el pelo o los ojos del primito se envidia su *way of life*, su pasárselas en Miami⁶² yaciendo “bajo el sol mientras nosotros malvivíamos en un país sucio y caótico”⁶³.

Pero, para que los críos nazcan con la consabida *teaspoon in their mouths*, se precisa poseer cierta cualidad que quizá todos poseamos, pero no todos desarrollamos; *baby* Canock suele asesinar a los animalillos que encuentra en su vagar sin rumbo, “con el mismo instinto asesino que su padre debe tener para los negocios, le apuntó sin que le tiemble el pulso, disparó y la despedazó”⁶⁴; su señor padre “es la ballena asesina, nadie en el Perú tiene más plata que él”⁶⁵. Cuando ese instinto no ha sido perfeccionado ya no se puede robar con la suficiente “dignidad” y se resbala al último escalón. Por eso, muchos de los viejos condiscípulos de Yimito “están buscados por la policía o muertos por sobredosis”⁶⁶.

Esa es la última salida y, objetivamente hablando, no es la peor; además, el contenido apropiado para un recipiente de plata sólo puede ser áureo o argénteo y si por allí hay un maravilloso oro blanco que colma nuestros más prodigiosos sueños... Así terminó el buen primito, se esfumó (no siendo exhibicionista no permitió espectadores para su apoteosis): “Nunca lo encontraron, ni siquiera su cadáver”⁶⁷.

Biblioteca de Letras

Jorge Buccinelli-González

APÉNDICE: DE LA PSICOTERAPIA ONEROSA A LA LUCRATIVA

Noé maldice a Cam por haberlo mirado desnudo; Juan Ignacio no sólo ha contemplado (o imaginado) la desnudez de su madre, sino que la ha

⁶¹ p. 208.

⁶² p. 174.

⁶³ p. 172.

⁶⁴ p. 226.

⁶⁵ p. 200.

⁶⁶ p. 189.

⁶⁷ p. 179.

“pintado... calata, con rabo y en poses obscenas”⁶⁸. Pero Yimito supera a J.I., desnuda a su madre absoluta, definitivamente (lo más íntimo del ser humano no son sus genitales) la retrata sin ninguna piedad (con esa maliciosa ingenuidad infantil que es la peor de todas) y, culminando su faena, nos vende el retrato, siguiendo el ejemplo de uno de sus amigos que empezó sacando al mercado los desahogos eróticos de su tía y no paró hasta llegar a su madre a la que, sin mencionar su desnudez, nos permite vislumbrarla revolcándose con el padre en el cuarto contiguo (lo peor no es que Klitaimnéstra engañe al viejo Agamémnon, sino que traiciona al joven Oréstes; por ello hay que asesinarla, real o simbólicamente).

Goethe resalta el papel de la madre en la formación del gran hombre; pero todos tenemos madre, también los disminuidos, los frustrados, los amargados (al buen Yimito parece haberle resultado exitosa su kathársis literaria; pero hay otros que, pese a la fortunita conseguida y al consiguiente “ascenso”, continúan llenos de odio y rencor que babea en cuanto se les presenta la ocasión). Y si no todos hemos tenido la suerte de ser hijos de Olympia o de Leticia, alegrémonos de no haberlo sido de Klytaimnestra o de Dora, de la bella tía Bea o de la mami amada y, así, no necesitar asesinar a nuestras madres para obtener un poco de sosiego y, además, si el asesinato es mera y cobardemente literario, algún dinerillo, por supuesto.

El cuento y la novela tienen raíz autobiográfica y siempre han servido de válvula de escape para aliviar represiones y complejos, para desechar recuerdos indigeribles, para distraer descos inconfesables y para atenuar sentimientos negativos (miedos, ansiedades, fobias, angustias); la kathársis original es la del autor que se complementa con la del espectador o lector que capta el mensaje y, sin necesidad de hacerlo plenamente consciente, se identifica con él; sin esto, como ya nos lo enseñó el viejo Aristóteles, no hay obra de arte.

Pero este siglo (y todo hace suponer que el siguiente será peor) en el que un desarrollo científico y tecnológico sin precedentes ha permitido la mayor acumulación de riquezas para destinarla al despilfarro más insensato (que, en los países ricos se incentiva en todos los niveles de la población) mientras que las grandes mayorías de la humanidad aglomeradas en los países

⁶⁸ p. 176.

despojados (donde sólo los pocos ricos pueden ser consumistas, pero lo son con un entusiasmo que compensa la falta de consumo del resto de sus “compatriotas”) vegetan en una miseria que sólo les permite la mera supervivencia (de los que no han muerto ya de hambre, frío o de alguna de las secuelas de estas carencias) ha hecho de la literatura (y de cualquier expresión artística porque, *velis nolis*, el arte está inextricablemente ligado a la sociedad que, conscientemente o no, retrata o refleja directa o indirecta, fiel o inexactamente) casi exclusivamente, una cañería de desagüe.

Esto no significa poner al mismo nivel la obsesión por el tiempo perdido, la ansiedad por el retorno ineludible al lecho penelopesco o la angustia de la espera por el veredicto incomprensible e inexorable con cualquier “cuento” o “novela” que sean, simplemente, la expresión de algún desorden mental. Que Proust o Tennessee Williams hayan sido homosexuales no consagra como literato a cualquier homosexual que se anime a llenar carillas. Pero, y como parte del clima “intelectual” de este siglo, también hay un público neurótico, neurotizado o idiotizado ávido de desnudeces vergonzosas; por ello, cualquier fulano que, hasta hace poco, hubiese tenido que pagar para ser escuchado por el psicoanalista (con la remota esperanza de ser curado) ahora se desahoga por escrito y vende sus confesiones u obsesiones que, mientras más escandalosas u obscenas sean, le aseguran una mejor cotización y una mayor difusión. Y, si el escritor logra el máximo grado literario (el bestsellerato) devendrá, de vulgar *money-maker* a respetable “intelectual” capaz, incluso, de soñar con la presidencia porque, en este “paisucho perdido en la cola del tercer mundo”, “cualquier blanquinoso payason y palabrero puede... [no solamente]... tener un programa de TV”⁶⁹, sino que, hasta hace muy poco, tenía reservadas las canonjías más lucrativas, empezando por la presidencia de la república. En este aspecto, lo más pintoresco del último año de este siglo XX ha sido el viaje de un descendiente de virrey a la ciudad del madroño para ventilar sus aspiraciones a ocupar, la hasta hoy, Casa de Pizarro⁷⁰; para exas-

⁶⁹ Jaime Bayly, *La noche es virgen*. Barcelona, 1997, pp. 95 y 53.

⁷⁰ Nota históricoautobiográfica y de actualidad:

En algún momento del gobierno de Velasco, corrió el chisme de que la estatua de Pizarro iba a ser retirada del sitio que le había consagrado el fervoroso patriotismo de muchas generaciones de limeños; esto agudizó el miedo, la pena y el descontento de partidarios y defensores de la democracia, de las instituciones republicanas, de las libertades civiles, de los derechos humanos y de la justicia natural y divina vilmente pisoteada (no sólo se había despojado de sus haciendas a los pobrecitos gamonales, también se había expulsado

peración de muchos de los "suyos" que confiaban en su madre P(atría) parece que allí se informó al ilustre viajero que desde 1821, la corte de Madrid ya no proveía las vacantes de la sede virreinalicia limeña.

a las transnacionales que tantos beneficios dispensaban al malagradecido pueblo peruano). Cuando el presidente Allende fue asesinado, muchos se sintieron iluminados por un inesperado rayo de luz; hubo misas donde se rogó para que aquí también apareciera un general "patriota" o, de no ser posible, para que viniese una expedición libertadora. Para nuestro oprobio, nuestra vergüenza y nuestro remordimiento, estuvimos entre aquellos alienados.

Pero, sin ningún afán exculpatorio, recordemos: estando aún tibio el cadáver de Atahualpa que, *velis nolis*, simbolizaba el del Tahuantinsuyu, "no solamente curacas, sino también gente del común hacían su ingreso multitudinario a Cajamarca para ofrecer sus servicios a los españoles... Pizarro no descansaba recibiendo a los personajes que arribaban para rendirse ante su persona". [Vid. Waldemar Espinoza Soriano, "La caída del Tahuantinsuyu y la resistencia inca", *Alma Máter*, N° 6, pp. 23-40. UNMSM, Lima, 1993]. Allí, en Cajamarca, al calor de ese cadáver gigantesco cuyo dominio total tardaría décadas y sólo se lograría al costo de una docena de millones de indígenas asesinados, en el más desmesurado Holocausto de la historia, se produjo ese maridaje demencial entre Pizarro y Felipillo o Valverde y Paullu, los progenitores del Perú. Como lo dijo don Manuel, "descendemos de los esclavos Huayna Cápa y de los siervos de los habsburgos", con la atingencia de que la diferencia entre 'esclavos' y 'siervos' es sólo gramatical y con el pavoroso agravante de que los esclavos, para poder sobrevivir, fueron forzados por los siervos (sus nuevos amos) a traicionar su *traditio*. Que luego de más de cuatro siglos de la más espantosa esclavitud, los indígenas hayan podido conservar algo de su legado cultural, merece nuestro más profundo reconocimiento y respeto. La "emancipación" requirió de dos intervenciones, la argentinochilena y la colombiana (con el poderío inglés agazapado detrás de ellas). Al advertimos el suceso más importante de la vida republicana (porque desde su nacimiento, el Perú sólo maneja sus menudencias; la Historia nos empuja y nos arrastra, nos atropella y nos arrolla, nos asalta y nos aplasta) como es usual, la oligarquía (los que tienen la palabra, recordando nuevamente a Ribeyro) está dividida; y cuando Piérola parece haberla re-unido, "los chilenos antes que Piérola" no es el *slogan* exclusivo del decano de la prensa amarilla limeña, sino la opinión "respetable" de muchos peruanos "responsables". Desde esta perspectiva (y ¿qué perfil más fiel que éste de nuestra nacionalidad?) cuando pedíamos mediadores o salvadores, cuando clamábamos por sanciones o, incluso porque alguien nos hiciese el favor de invadimos, encarnábamos la más auténtica peruanidad.

Pero tanto la alienación como sus secuelas, el entreguismo y la traición a los intereses de la comunidad nacional, son crímenes imperdonables; mucho más cuando, como ocurrió en nuestro caso, contamos hasta el final con la confianza, la simpatía y los consejos de ASB (y de nuestro padre que, desde una modesta posición, fue un entusiasta colaborador del proceso revolucionario). A un cuarto de siglo de la muerte del maestro (y a un lustro de la de nuestro padre) recién empezamos a vislumbrar la naturaleza y la magnitud de la tarea asumida por Velasco (y por el más brillante asesor de la única auténtica revolución peruana). Dada nuestra idiosincracia (desdibujados, acomodaticios, tímidos) el proyecto estaba destinado al fracaso. En todo caso, Velasco enfermó gravemente (Salazar murió intempesivamente) y esa dolencia (y quién sabe qué otros estímulos) alentó la valentía de algunos

generales que depusieron a Velasco. Consumada la traición alevé, el país volvió a su indolencia gris.

En su hábitat natural, los organismos, cuasi *cursores vitali lampada tradunt* (en la bella expresión de Lucrecio); en una sociedad humana sana, además de la chispa de la vida, las generaciones se transmiten las brasas del hogar y del altar comunales. En las sociedades enfermas (y la peor enfermedad es la alienación que la globalización está convirtiendo de epidémica en pandémica) no hay esta entrega regular de la posta; allí la existencia es de vegetar apático y abúlico que, a lo más, es esporádicamente iluminado por algún chispazo que quema algo de la hojarasca que nos cubre, nos pesa y casi nos ahoga; pero también abriga, los chispazos nos confunden y molestan, dejándonos adormir en paz; que vengan los bravos marineritos a devolvernos la democracia, la paz y la tranquilidad.

El testimonio de Yimíto no sólo tiene valor documental; como todo protocolo fidedigno, puede servir de diagnóstico (sociedad gravemente enferma) y para formular algunos pronósticos. Acabamos de ver en TV (Panorama, 16/07/2000) a algunos de esos jóvenes (cuyas familias han derrochado fortunas para enviarlos a esos negocios, dizque educativos, llamados Santa María, Newton o San Ignacio de Loyola) que, descando aprovechar al máximo sus periódicos jubileos (son los creyentes más fieles, incapaces de esperar cincuenta años, los realizan cada cincuenta semanas o, incluso, cada cincuenta días) intentaron incursionar en el mundo de los negocios internacionales. Lástima que eligieron mal el producto a exportar; un puñado más de vidas desperdiciado por la desorientación, la incoherencia y la alienación de sus vidas familiares. También escuchamos a un ex ministro que, sin eufemismos, nos hizo conscientes de la presencia en Lima del "virrey Latorre", coincidimos totalmente con el epíteto puesto al personaje de marras, pero su perspectiva es la de la dependencia sonriente; cuando el ministro del país A es empleado (ex empleado o jubilado, lo mismo da) de un banco del país B (¿quizás el Eat Fango?) A no requiere de virrey; menos aún, si se coloca como presidente de A a un empleado de alguna de esas cajas de resonancia (bid, oea, fini, onu) con las que B intenta disimular sus fechorías. El envío de un virrey es, cuando menos, indicio de algún débil intento de no ser totalmente dócil al libretto impuesto; cuando se llega a más, los barcos llegan al golfo pérsico.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La filosofía: ¿ángel de la muerte del amor?*

Fernando Muñoz C.
Departamento Académico de Filosofía

a todas ellas, Bacantes

I

La globalización es el medio político por el cual actualmente se busca consolidar la victoria de la cultura europea, arbitrariamente llamada "occidental"¹, sobre las demás culturas de las que poco a poco casi nada han y quedarán vivas, en especial, su tradición.

Si nos atenemos a la definición de cultura que propone T.S. Eliot², identificándola con la religión, comprenderemos por qué afirma que la cultura europea es cristiana y que el cristianismo es la religión más verdadera, por lo que la cultura europea es la superior al mejor dicho, es la *cultura*; siendo "razonable" que esta cultura imponga sus valores y formas de ver el mundo a todos las demás, lográndose así un solo y buen orden.

* Este escrito se presentó como Ponencia en el VIII Congreso Nacional de Filosofía "Filosofía, Globalización y Multiculturalidad", organizado por la Universidad de San Marcos en agosto de 2000.

¹ Vid. Ana María Gispert-Souch "Sobre la Importancia de las Lenguas Clásicas [Latín y Griego]. En *Escritura y Pensamiento* Año III, N° 5, p. 145. Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Lima, 2000.

² Cf. *Notas para la definición de la cultura*. p. 11. Buenos Aires, 1949.

Ahora bien, la cultura europea, es el resultado final de la mezcla del legado griego con el romano y el judío, en el que se suplantaron una serie de ideas y valores que Federico Nietzsche llamara "ideas falsas" como: libertad, derechos iguales, la raza, democracia, emancipación de las mujeres, educación popular, progreso, entre otras.

Nosotros centraremos nuestro interés sólo en señalar cómo es que la valoración de la vida del mundo griego será reemplazada por la del judeo-cristianismo, por ejemplo, en la consideración del ocio y el placer —elementos indispensables para la búsqueda del saber o la filosofía—, como dañinos e impropios para el ser humano.

Para un mayor entendimiento de este proceso, en apretado resumen, podríamos decir que, para los griegos, el hombre como todo ser vivo busca el placer, el sentirse bien o disfrutar de la vida, de ahí el temor a su adversaria, la muerte. En el caso del ser humano, dotado de intelecto y sentidos, para vivir hace un doble uso de los mismos; utilitariamente para satisfacer sus necesidades vitales, pero, una vez satisfechos busca la plenitud del sentirse bien o el placer.

Empero, para lograrlo hay que estar libre de ocupaciones, es decir, se debe gozar de ocio o tiempo libre que se sustenta en la riqueza fruto del trabajo. El terrible y duro trabajo que tantas molestias ocasiona es imposible evitar si es que queremos gozar de la vida, y es uno de sus ingredientes desde que fuera introducido entre los hombres por la insensata curiosidad de Pandora al abrir la jarra, según narró por vez primera Hesíodo y luego retocarían el cuento Protágoras, Platón, Esquilo, Aristófanes y Luciano de Samósata.

El judeo-cristiano, por su parte, enseñará y predicará que el trabajo dignifica al hombre y cuanto más intenso sea para apropiarse del mundo, tal como lo demanda el creador³, más dignos nos hacemos a sus ojos; y, así también estaremos evitando caer en el pecado que es la búsqueda del placer o disfrute de la vida, pues, esa no es nuestra misión en esta vida o valle de lágrimas.

³ Cf. *Génesis* 1, 26-31.

El dramático cambio cultural que tuvo lugar durante la transición entre la antigua cultura grecorromana y la judeo-cristiana, que caracterizará a Europa hasta nuestros días se puede seguir en la vida y obra de Agustín de Hipona.

Y, la mejor fuente para conocer la vida de Agustín es, sin lugar a dudas el propio Agustín, quien en sus *Confesiones*⁴ –escritas alrededor del año 400–, proporciona una magnífica visión del agotado siglo IV, y sus propios conflictos existenciales, relacionados con la fe, la vida y el amor.

Federico Nietzsche comentaba sus impresiones de este libro a su amigo Overbeek en los siguientes términos: “leyendo ese libro es posible ver las entrañas del cristianismo: Asisto a ello con la curiosidad de un médico y filólogo radical”⁵.

Por mi parte, no soy médico ni filólogo, sólo soy un aficionado lector de diversos escritos, entre ellos los literarios, y, es a uno de éstos que tendré como punto de partida para mis reflexiones y comentarios que quisiera compartir con usted amable lector.

Se trata del *Vita Brevis*⁶, escrita por Jostein Gaarder, en la que presenta una supuesta epístola que habría escrito Flora Emilia –ex-amante y conviviente de Agustín y madre de Adeodato–, rescatada por su autor de manera casual en Buenos Aires con ocasión de su visita a la Feria del Libro llevada a cabo en esa ciudad en 1995.

En esta epístola la citada dama, después de haber leído atentamente el escrito autobiográfico del obispo de Hipona, analiza cuidadosamente cada una de las evocaciones y afirmaciones que hace de su vida, especialmente de los años de juventud –evocaciones que no le agradan por la forma cómo selecciona lo que quiere confesar–⁷, tratando de encontrar una explicación al

⁴ *Confesiones* Editorial Apostolado de la Prensa, S.A. Madrid, 1964.

⁵ Vid. *El Anticristo*. p. 152, Alianza Editorial. S.A. Madrid, 1979.

⁶ Ediciones Siruela. Madrid, 1997.

⁷ Cf. Op. cit., p.83.

abandono que sufrió por parte del amante y padre de su menor hijo. Y, es en esta evaluación que se pondrá en evidencia el contraste entre los valores del mundo antiguo que se están dejando de lado y los valores que encarna el recientemente converso al judeo-cristianismo.

Dos son las hipótesis que bosqueja Flora Emilia como explicación a su desgraciada, desolada y humillante situación:

1. Que habría sucumbido a la presión de Mónica, madre de Aurelio Agustín, quien buscaba para su hijo una "dama de sociedad".
2. Que la Filosofía, la búsqueda del saber, necesariamente exige una renuncia a la vida y la complacencia de los cuerpos, puesto que esta búsqueda —al decir del santo varón—, sólo se emprende con el alma o facultad intelectual.

La segunda hipótesis merece la pena considerar, puesto que la primera por ser banal se presta a las habladurías y comentarios sin mayor fundamento, como lo evidencia Gaarder en su citada obra⁸.

En las *Confesiones*, cuenta San Agustín que a los 19 años nace su inquietud con respecto a la Filosofía, cuando conoce el *Hortensio* de Cicerón; cultivándola a la manera de los griegos y romanos; es decir, cuerpo y alma, sentidos e intelecto encontraban plena complacencia. Al respecto dice: "...con increíble ardor de corazón deseaba la inmortalidad de la sabiduría ... el amor a la sabiduría se llama en griego Filosofía, en cuyo amor me encendían aquellas páginas ... lo único que me deleitaba en aquella exhortación del *Hortensio*, era que me excitaba con sus palabras, y me encendía e inflamaba, no a seguir esta o aquella secta, sino a desear, buscar, alcanzar, *retener* y *abrazar fuertemente la misma sabiduría*, dondequiera que estuviese"⁹. Aman-do la vida feliz, buscábala frenéticamente. Juzgaba que sería muy desgraciado, si le faltasen los abrazos de una mujer y los placeres que sus abrazos brindan¹⁰; y, el deleite que la especulación filosófica ofrece, confiando en el

⁸ Cf. Op. cit., pp. 81-83.

⁹ Vid. *Confesiones*. Lib. III, Cap. 4, 7-8. pp. 56-57.

¹⁰ Cf. Op. cit., Libro VI. Cap. 12, 20. p. 137.

cultivo de la facultad intelectual, la ratio, llenábase de presunción creyéndose y sintiéndose grande¹¹.

Sin embargo, esta vía bien pronto lo va a hartar con lo que empezarán sus problemas existenciales. Largos años de luchas internas, de enfrentamiento entre la razón y los deseos, el espíritu y la carne, la razón y la voluntad, la razón y la fe; que retrata en los siguientes términos: “Reteníanme frivolisísimas frivolidades y vanísimas vanidades, antiguas amigas mías, y me tiraban de mi vestido de carne, y me decían por lo bajo: <<¿Nos dejas? ¿Y desde este momento jamás estaremos contigo? ¿Y desde este momento jamás te será lícito esto y aquello?>>... ¡Qué suciedades me sugerían! ¡Qué torpezas!... me retardaban, vacilante para arrancarme y sacudirme de ellas..., la costumbre violenta me decía: <<¿Piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?>>¹².

Tormentosa vida que culminará cuando cumplidos los 33 años de vida, acepta la prédica judeo-cristiana como la sabiduría, la verdad y el camino que seguirá en este transitorio mundo. “Al convertirme a Vos –confiesa el santo varón-, ya no buscaba esposa, ni esperanza alguna de este siglo, puesto en pie sobre aquella regla de fe, en la que tantos años antes me habíais mostrado a mi madre. Y trocasteis su llanto en gozo, mucho más copioso de lo ella había apetecido; y *mucho más caro y casto que el que esperaba de los nietos de mi carne*”¹³.

Al convertirse al cristianismo en el 386, no sólo culminan sus inquietudes personales sino que se demarca el inicio de una prolífica exposición filosófica, en la que la sabiduría antigua será completamente sustituida.

La sabiduría y la verdad se buscarán no por el placer y el deleite que brindan al intelecto y a los sentidos, sino para la salvación del alma –cuestión que ya emprendiera siglos atrás Pitágoras entre los griegos– y el cuerpo, éste último en completa continencia.

Verdad que está en nosotros, grabada en nuestra alma que es imagen del Creador, de la Verdad y la Sabiduría.

¹¹ Cf. Op. cit., Lib. III, Cap. 5, 9, pp. 57-58

¹² Vid. Op. cit., Lib. VIII, Cap. 11, y 26. p.196.

¹³ Vid. Op. cit., Libro VIII, Cap. 12, 30. p. 199.

Sabiduría que si bien es cierto tiene su inicio en la información que brindan los sentidos que a manera de embajadores parten y regresan al intelecto, culmina en el desprecio de todo lo que provenga del cuerpo y los sentidos. Tal deseo ser yo, confiesa una vez más el santo varón: "... resisto a las seducciones de los ojos, para que no se traben mis pies con que ando vuestro camino y levanto a Vos los ojos invisibles del alma, para que Vos arranquéis del lazo mis pies (Ps. 24, 15). Vos los arrancaréis una y otra vez, pues caen en el lazo. No cesáis Vos de desenredarlos, más yo muchas veces me enredo en los lazos que me tienen armados por todas partes... Aman los ojos las formas hermosas y variadas, los vivos y apacibles colores. No cautiven estas cosas mi alma; cautívela Dios, que hizo estas cosas..., pero no son ellas mi Bien, sino Dios"¹⁴.

Sabiduría, Sofía, que estrechó entre sus brazos, serena, sonriente y sin malicia; que recatada y delicadamente invitó a Aurelio Agustín que se le acercara sin miedo, extendiendo sus piadosas manos dispuestas a recibirlo y abrazarlo¹⁵.

Es esta invitación la que lo habría llevado abandonar a su ex-amante y conviviente, Flora Emilia. Ella, por su parte, en la citada epístola afirma que si ese es el precio por buscar el saber o la sabiduría, la Filosofía, debería llamarse *ángel de la muerte del amor*, que se convierte no sólo en la rival de sus sentimientos sino de todas las mujeres¹⁶.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Esta nueva amante, nueva Amada —comenta despechadamente Flora Emilia—, es la nueva esposa aunque *reina invisible*, que venció al amor en vez que el amor lo venza todo. Concluyendo sus reflexiones, confesando —en palabras que le atribuye Gaarder a la desdichada dama—, "que tiene mucho miedo de un Dios que hace algo tan feo a la mujer. Tengo miedo, Aurelio, miedo de qué puedan llegar a hacer algún día los hombres de la Iglesia a mujeres como yo. No sólo por ser mujeres sino porque, creadas por Dios como tales, os tentamos a vosotros, tal y como Dios os ha creado, como hombres. Piensas que Dios ama más a los eunucos o castrados que a los

¹⁴ Vid. Op. cit., Lib. X, Cap. 34, 52. p. 273.

¹⁵ Cf. Op. cit., Lib. VIII, 11, pp. 195-196.

¹⁶ Cf. Ob. cit., p.26.

hombres que aman a una mujer. Ten cuidado, pues, con alabar la creación de Dios, porque Él no ha creado al hombre para que se castré¹⁷.

III

Entre los filósofos de la antigüedad, Aristóteles por ejemplo, había enseñado y afirmado que la Filosofía o el amor al saber, es una búsqueda emprendida fundamentalmente por el intelecto que tiene su inicio en la información que brindan los sentidos, motivo por el cual no se podía desligar la unidad existente entre cuerpo y alma intelectiva, sentidos e intelecto.

Búsqueda que todos los hombres emprenden, puesto que por naturaleza desean el saber, cuestión que queda demostrada por el amor o deleite que sentimos o nos brindan los sentidos; pues, "al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista"¹⁸, sentenciaba el estagirita al inicio de su obra más importante.

Aristóteles está atribuyéndonos un deseo, una fuerza, que nos impulsa hacia la sabiduría; y, es evidente que en algunos este deseo no ejerce gran influencia, pero, en algunos de nosotros desempeña un importante papel en nuestras vidas.

¿Cómo sabía Aristóteles que tenemos este deseo? Uno no conoce el contenido de un deseo, salvo que uno conozca lo que en último término lo satisface. Por su satisfacción entendemos aquello de lo que el deseo es deseo. Ésta es la razón por la que Aristóteles habla del deleite que nos producen los sentidos. Si el conocimiento que perseguimos fuera meramente un medio para un fin ulterior, como por ejemplo, el poder sobre otros o el control del medio ambiente, entonces nuestro deseo innato no sería un deseo de saber. Sería una voluntad de poder o una obsesiva tendencia al control. Que nos produzca placer el puro ejercicio de nuestras facultades sensoriales es un indicio de que tenemos un deseo de saber. Pues, aunque empleemos nuestro conocimiento sensorial para organizarnos en el mundo y lograr fines prácticos, este conocimiento también se persigue por sí mismo.

¹⁷ Cf. Op. cit., pp. 125-126.

¹⁸ Vid. *Metafísica* I, 1. 980 a 21-27. Editorial Gredos S.A., Madrid, 1982.

El ocio tenía la máxima importancia para los griegos, pues, era la condición para disfrutar de la vida. Aristóteles, sabía esto, por lo que señaló que no fue sino después que los hombres hubiesen desarrollado las artes que les permitieron afrontar las necesidades de la vida cuando fueron capaces de volverse hacia las ciencias que no se persiguen para satisfacer ningún fin práctico¹⁹. Esta es la razón, dice Aristóteles, por lo que la matemática se fundó en Egipto: pues es allí donde una casta sacerdotal disponía del ocio para perseguir el saber por sí mismo. Esto quiere decir que el deseo natural de saber hubo de aguardar, para poder hallar plena expresión, a que se produjera un desarrollo histórico, la creación de sociedades con clases ociosas que buscasen el placer y el disfrute de la vida.

Está fuera de duda, afirma Aristóteles que la filosofía surge de la capacidad natural del hombre para sentir asombro y temor. No podemos permanecer contentos —estamos literalmente descontentos— hasta que no tenemos una explicación de por qué los cielos son como son. Este descontento va unido al deseo de saber: nos arrastra a la exploración y formación de explicaciones. Hasta los mitos, reconoce Aristóteles, son manifestaciones de la propensión del hombre al asombro: están diseñados para aquietar nuestro anhelo ofreciendo explicaciones de los fenómenos. Pero los mitos ofrecen a lo sumo alivio temporal, pues las explicaciones que ofrecen son insatisfactorias. Nos vemos llevados en último término, por nuestra constitución natural, a la honesta búsqueda de explicaciones por sí mismas.

En la búsqueda de explicaciones, inevitablemente, los hombres tropiezan con dificultades. Hay opiniones encontradas sobre los temas más serios, y las opiniones mismas expresan persuasivas, aunque diferentes, interpretaciones de los fenómenos. Tales dificultades son, para Aristóteles, el punto de partida de la filosofía. Es abriéndose paso a través de los enigmas o dificultades como surge la sabiduría filosófica. De ahí que Aristóteles dedique un libro entero de la *Metafísica* simplemente para catalogar los enigmas en torno a la cuestión de cuales son los elementos básicos de la realidad²⁰. Como él dice, “uno tiene que haber examinado de antemano todas las dificultades...”

¹⁹ Cf. Op. cit., I, 1. 981b 13-25/1, 2, 982B 20-24

²⁰ Cf. Op. cit., III.

porque la gente que investiga sin establecer primero las dificultades son como aquellos que no saben a dónde tienen que ir”²¹.

Aristóteles, para explicar tal situación emplea la metáfora de un nudo. Cuando nos enfrentamos con dificultades no sabemos como resolverlas, nuestro pensamiento se halla completamente atado. Nos vemos constreñidos, no podemos avanzar en nuestra búsqueda, el deseo de saber se ve frustrado. De ahí la frustración que sentimos cuando volvemos repetidamente sobre un problema que no podemos resolver, y *el alivio y placer cuando de pronto vemos como resolver el problema y avanzamos*. De acuerdo con la traducción de Oxford, Aristóteles habría afirmado que, cuando hemos resuelto las dificultades disfrutamos del “libre juego del pensamiento”²²; pensamiento que se expresa a través del lenguaje por lo cual esta sabiduría no es otra cosa que un juego del lenguaje.

IV

El triunfo del cristianismo es también el triunfo del platonismo, del ideal por encima del instinto, de lo apolíneo sobre lo dionisiaco²³, del nacimiento de la “mala conciencia”. El inventor de esta conciencia fue el animal aquel que perdió la libertad para expresar su vitalidad, sus sentidos y que hubo de crearse a partir de sí mismo una aventura y reconocimiento interior, “una cámara de torturas, una comarca insegura y peligrosa –reducidos a su <<conciencia>>, su órgano más pobre y más expuesto a error-, este loco, este encarcelado lleno de añoranza y de desesperación. Pero con la <<mala conciencia>> se había introducido la mayor y más siniestra enfermedad, una dolencia de la que hasta ahora no se ha curado la humanidad: *el hombre enfermado por el hombre, por sí mismo*. Y ello como resultado de su sepa-

²¹ Vid. Op. cit., III, 1. 995 a 33-b1.

²² Vid. Op. cit., III, 1, 995 a 27.

²³ “En la gran fatalidad del cristianismo Platón es aquella ambigüedad y ... fascinación llamada el <<ideal>>, que hizo posible a las naturalezas más nobles de la Antigüedad el malentenderse a sí mismas y el poner el pie en el puente que llevaba hacia la <<cruz>>... ¡Y cuánto Platón continúa habiendo en el concepto <<Iglesia>>, en la organización, en el sistema, en la praxis de la Iglesia! –... Platón es un cobarde frente a la realidad, –por consiguiente, huye al ideal... cuando Sócrates y Platón adoptaron el partido de la virtud y la justicia, fueron judíos o yo no sé que ...” Vid. Federico Nietzsche, *Crepúsculo de los Idolos*. pp. 131-132 y 169-170. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

ración violenta de su pasado de animal, de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia; como resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento descansaban su fuerza, su placer y su fecundidad”²⁴.

V

El Renacimiento no fue una simple resurrección del clasicismo, sino una fusión de los elementos vitales y culturales del cristianismo y del paganismo. Unas veces el paganismo se ilumina con la fe cristiana, otras el cristianismo se expresa con sentimientos paganos, y es difícil distinguir el uno del otro. Cuanto más estudiamos este periodo, más profundamente arraigado lo encontramos en la edad precedente, en la que llamamos Edad Media.

Sin embargo, en el Renacimiento el cristianismo pierde su aspecto ascético, negativo de la vida; en este magnífico periodo histórico volvió a renacer el instinto, la alegría de vivir. Pero, todo se detuvo, la Reforma se impuso y con ella, “volvió a vencer Judea, merced a ese movimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) de resentidos que se llama Reforma protestante, el cual añadió lo que había de seguirse de él: el restablecimiento de la Iglesia y de la antigua quietud sepulcral de la Roma clásica. Con la Revolución francesa, Judea volvió a vencer otra vez al ideal clásico, de un modo más decisivo y más profundo aún que con la Reforma protestante. La última nobleza política que existía en Europa —la de los siglos franceses XVII y XVIII— quedó abatida bajo los instintos del resentimiento del pueblo.

¡Nunca se había visto en la tierra una alegría mayor, ni un entusiasmo más clamoroso! Bien es verdad que, en medio de ello, se produjo lo más terrible e inesperado: el antiguo ideal surgió en carne y hueso, y con un esplendor nunca visto, ante la mirada y la conciencia de la humanidad. Y frente a la consigna antigua y mentirosa que habla del primado de la mayoría, y frente a la voluntad humana de descenso, rebajamiento, nivelación, hundimiento y ocaso, resonó de nuevo, de un modo más fuerte, simple y penetrante que nunca, la terrible y fascinante consigna contraria: la que habla del primado de la minoría”²⁵. Empero, todo sucumbió en Waterloo, con la derrota de Napoleón, esa síntesis entre un ser inhumano y un superhombre.

²⁴ Vid. Federico Nietzsche, *Genealogía de la Moral*. pp. 104-105. PPP Ediciones, Madrid, 1985.

En la época moderna con el triunfo de la ideología y perspectiva cartesiana, entre los filósofos se descartó a la *res extensa* como digna de cuidado y aprecio, pues, la “duda metodológica” había revelado que no sólo su existencia podía ser puesta en duda sino que no era ella la que mejor nos vinculaba al Creador y Verdad Suprema.

El pensamiento, la *res cogitans* quedó demostrado como lo que debía ser considerado como digno de cuidado y aprecio, puesto que su existencia era indubitable y nos hacía semejantes al Creador, reforzándose así el desprecio a todo lo que significa la vida y el instinto.

Actualmente, ¿qué es lo que se valora como ideal, modelo, perfección, virtud? Me atrevo a afirmar que es el intelecto, el pensamiento, la razón convertida en ideal, negándose los instintos y el placer del vivir con todos los ingredientes que tiene la vida y que nos exige aceptarla tal cual es como nos lo enseñaron Heráclito: “El cosmos o el fuego reposa transformándose”²⁶ y, Demócrito: “El mundo es transformación, la vida aceptación”²⁷.

No en vano observamos actualmente que los que pasen por ser grandes hombres, no son más que *monos* de su ideal²⁸, idólatras de conceptos, conceptos fijos; dicen: lo que es no deviene, lo que deviene no es. Prisioneros de la lógica.

«Jorge Puccinelli Converso»

El nacimiento, el crecimiento, el cambio, la vejez y la muerte son para ellos incomprensibles e inaceptables, incapaces de aceptar el devenir. ¿Qué es un filósofo en esta perspectiva? Una momia que, “representa el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!... [momia] porque lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real... y; que la humanidad haya tenido que

²⁵ Vid. *Ibíd.* pp. 74-75. / Cf. Giuseppe Prezzolini, *El legado de Italia*. Particularmente el Cap. 16. Ediciones Pegaso, Madrid, 1955.

²⁶ Fr. LXXXIV.

²⁷ Vid. Gred Ibscher, *Demócrito y sus sentencias sobre Ética y Educación*. p. 512. 2 volúmenes. UNMSM, Lima, 1984.

²⁸ Cf. Federico Nietzsche, *Crepúsculo de los Idolos*, “Sentencias y Flechas” N° 39. p. 36.

tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡y qué caro lo ha pagado!"²⁹.

Sin embargo, pese al ideal que se tenga como lo virtuoso y correcto, en la actual "cultura globalizada", los seres humanos al igual que los demás seres vivos buscan el placer, puesto que no pueden negar su naturaleza de seres vivos; pero, lo hacen amparándose en el disimulo y la hipocresía³⁰ con lo que incuban serios desórdenes y problemas psicológicos que enferman a los individuos, las sociedades y por ende la cultura, como ha sucedido y sigue sucediendo —aunque en menor escala si lo comparamos con el siglo pasado— en la cultura europea, tal como lo señalara Sigmund Freud³¹.

Ahora bien, muchos de los modernos y contemporáneos intelectuales y filósofos, formados en los modelos "occidentales", han y olvidan que primero debemos vivir y luego podremos filosofar; y, que la Filosofía enunciada en griego —Φιλοσοφία— indica que es amor a lo sabio, a la sabiduría, a Σοφία, nombre de mujer a la que hay que entregarse con toda nuestra naturaleza sin rubor ni sentido de pecado alguno. Es una mujer de carne y hueso, real, sabiduría real, sabiduría de la realidad y no del ideal platónico; no es la "mujer de aspecto venerable, con los ojos refulgentes y penetrantes hasta más allá de la acostumbrada capacidad de los hombres"³² que se le apareciera a Anicio Manlio Severino Boecio para consolarlo, ni aquella reina invisible que abrazara sin malicia alguna a Aurelio Agustín. Mujer que aún siguen escuchando o sigue apareciéndoseles a muchos sabios, piadosos, virtuosos, filósofos, profesores de filosofía o aprendices de tales.

La mujer, la Σοφία que busca el filósofo, demanda que se le ame con toda nuestra naturaleza —"naturaleza salvaje que es donde mejor nos resarcimos de nuestra no_naturaleza, de nuestra espiritualidad"³³— con mucha pasión

²⁹ Vid. Nietzsche. Ibid. pp. 45-46, 48.

³⁰ Cf. Richard Alexander, *Darwinismo y Asuntos Humanos*. pp. 259-268. Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1987.

³¹ Entre sus escritos puede revisarse: *La sexualidad en la etiología de la neurosis* [1998] / *Sobre una degradación general de la vida erótica* [1912] / *El Malestar de la Cultura* [1929-1930]. En *Obras Completas* 3 volúmenes. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1981.

³² Vid. Severino Boecio. *La Consolación de la Filosofía*. Libro I. Metro Primero, Prosa Primera. Editorial Porrúa, México, 1986.

³³ Vid. *Crepúsculo de los Idolos*. "Sentencias y Flechas". N° 6. p. 30.

–Πάθος– para intentar descubrir el fundamento de cuantas cosas nos llenan de admiración, aunque en esta experiencia o juego amoroso muy a menudo tengamos que sufrir, padecer, soportar, conllevar, dejarse llevar por; puesto que Πάθος y Πάσχειν están íntimamente relacionados, como lo ha recordado y recomendando no olvidar Martín Heidegger³⁴. Pasión que mantiene vivo el interés por la búsqueda del saber, interés que nunca se dará por satisfecho; y, que el intelecto, la *ratio* controla, pues actúa como su auténtica apoderada. Sin embargo, a Sofía hay que amarla con delicadeza –detesta el trato violento y grosero–, con la delicadeza de la palabra, la dulce palabra, la persuasión, el λόγος; instintos y razón en una íntima y armoniosa relación.

Quien ama a Sofía de esta manera, es un *filósofo trágico*, que juega con las palabras, habla el lenguaje del *ditirambo*, que sabe plenamente que está pretendiendo descubrir el fundamento de lo existente que se place jugar como un niño, construyendo y destruyendo en un ciclo infinitamente repetido, por lo que será imposible aprehenderlo definitivamente por el λόγος ¿Qué le queda a este filósofo? Sólo la sabia aceptación del devenir, la sabiduría trágica³⁵.

Esta sabiduría, esta Σοφία que abraza al filósofo trágico, es una mujer que sólo ama a los valerosos, despreocupados, irónicos, violentos; mujer que ama siempre únicamente a un guerrero³⁶; y, amándola qué placer alcanza y ¡qué poco se requiere para ser feliz!³⁷, exclama gozosamente el sabio trágico y dionisiaco.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

³⁴ Vid. *¿Qué es esto, la Filosofía?* Ed. UNMSM. Lima, 1958.

³⁵ *Cf. Federico Nietzsche, *Ecce Homo*. pp. 70-71, 103. Alianza Editorial, Madrid, 1982 / Fernando Muñoz C. "Entre el Caos y el Orden". *En Letras* (Lima), 94: 87-101, 1997.

³⁶ Cf. Federico Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. "Del leer y escribir". p. 70. Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1982.

³⁷ Cf. Federico Nietzsche. Ob. cit. "A mediodía" p. 370. *Crepusculo de los Idolos* "Sentencias y Flechas" N° 33 p. 34.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Wagner y Nietzsche.

El problema de sus relaciones

David Sobrevilla

Departamento Académico de Filosofía

A Edgardo Albizu con el grato recuerdo de las conversaciones sobre Wagner y Nietzsche que sostuvimos en el Perú.

I. LA RELACIÓN EXTERNA ENTRE WAGNER Y NIETZSCHE

La historia de la relación externa entre Wagner y Nietzsche puede ser contada en pocas palabras: Nietzsche conoció a Wagner en Leipzig a principios del mes de noviembre de 1868 en casa del cuñado del compositor, Hermann Brockhaus. Ambos quedaron muy impresionados, y al despedirse de Nietzsche Wagner lo invitó a visitarlo en Suiza, donde por entonces residía con su compañera Cósima Liszt, quien aún no se había divorciado de su esposo, el dirigente de orquesta Hans von Bülow. En febrero de 1869 Nietzsche recibió la propuesta de la Universidad de Basilea para ocupar una cátedra de filología clásica, pese a que aún no se había doctorado. Poco después de aceptarla y de trasladarse a Suiza visitó a Wagner por primera vez el 28 de mayo en su casa de Tribschen en Lucerna. En los tres años siguientes Nietzsche siguió frecuentando la casa de la pareja, lo hizo hasta 23 veces, hasta que los Wagner —que en 1867 se habían casado— se trasladaron a Bayreuth en abril de 1872. El 22 de mayo de este año, fecha en que se celebraba el 59 cumpleaños del compositor, se colocó la primera piedra del Teatro de Bayreuth, ceremonia para la que viajó especialmente Nietzsche. Dos años después escribió su *Cuarta consideración intempestiva Richard Wagner en Bayreuth*, en que celebraba al maestro. Posteriormente, del 12 al 30 de agosto de 1876 se realizaron los primeros festivales bayreuthianos y a ellos asistió Nietzsche, retirándose hacia la mitad de los mismos. Hacia fines de octubre del mismo año se volvió a encontrar con Wagner por última vez en Sorrento. Finalmente,

el 3 de enero de 1878 recibió Nietzsche el último envío del compositor: se trataba de la partitura del *Parsifal*. A su vez, en mayo del mismo año él escribió su última carta a Wagner, remitiéndole el primer tomo de su obra *Humano, demasiado humano*. Luego se produjo el alejamiento definitivo entre el compositor y el filósofo. El 13 de febrero de 1883 muere Wagner. Cinco años después, entre mayo y agosto de 1888 Nietzsche critica su obra agresivamente en *El caso Wagner* y en diciembre del mismo año en *Nietzsche contra Wagner. Actas de un psicólogo*, que sólo se publicaría póstumamente. El año siguiente sufre Nietzsche un ataque de locura en Turín.

¿Qué fue lo que produjo el acercamiento primero y el alejamiento después entre Nietzsche y Wagner? Porque es extraño: entre ambos no se dio nunca una discusión. Nietzsche ha reconocido que mantuvo siempre la amistad hacia Wagner y que si criticó su obra fue por razones únicamente objetivas y no personales; y por su parte el compositor nunca dio mucha importancia al distanciamiento del filósofo. ¿Qué fue entonces lo que produjo el rompimiento y qué significado tiene?

II. LA RELACIÓN INTERNA ENTRE WAGNER Y NIETZSCHE

1. La primera fase de la relación entre Wagner y Nietzsche

A. El acercamiento

1. Wagner

Cuando Nietzsche conoce a Wagner en 1868 y luego lo visita en Tribschen en 1869 el compositor ya era un hombre célebre. Por entonces Wagner había acabado y estrenado *El holandés volante* (1841, estreno en 1843). *Tannhäuser* (1842-1845, estreno en 1845). *Lohengrin* (1845-1848, estreno en 1850), *Los Maestros Cantores* (1862-1867, primera presentación en Munich en 1868), además también había concluido *El Oro del Rhin* (1852-1854) y *La Valquiria* (1852-1856) y se encontraba trabajando en la terminación del *Ocaso* (iniciada en 1848), del *Sigfrido* (comenzada en 1851). Además, ya hacía un buen tiempo que había publicado sus principales escritos teóricos: *El arte y la revolución* (1849), *La obra de arte del futuro*, (1849) y los dos tomos de *Opera y drama* (1851). Todos estos textos pertenecen a la época de Zurich (1849-1858), luego del período de Wagner como Maestro de Capilla que

había terminado debido a la participación del compositor en la revolución de Dresde en mayo de 1849. Finalmente, en 1865 ya hacía un año que Wagner se encontraba bajo la protección del Rey Luis II de Baviera. En 1866 debió sin embargo alejarse de la capital muniquesa a Tribschen en Suiza por diversas razones, entre ellas por las intrigas que ocasionó su relación con Cósima Liszt, aún ligada al director de orquesta Hans von Bülow.

Wagner había expuesto su planteamiento sobre la obra de arte fundamentalmente en sus escritos de la época de Zurich, en los que se había ocupado profundamente con la tragedia esquiliana. En *El arte y la revolución* (1847) contraponía el compositor la situación del arte en la época griega con la que tenía en su propia época. Mientras la tragedia griega era el arte máximo que reunía en sí poesía, música, representación, danza y pintura, en tanto que ella significaba la expresión de lo más profundo y noble de la conciencia del pueblo, mientras ella consistía en una fiesta religiosa, es nuestro teatro – sostenía Wagner– lo opuesto, su negación: un espectáculo ominoso, surgido del bajo interés de la sociedad industrial por ganar dinero y que sólo aspira a proporcionar entretenimiento. La tragedia griega era pues arte, la nuestra sólo es artesanado. Unicamente la revolución puede provocar el renacimiento del arte. Este arte, el arte del futuro, debía comprender en sí el espíritu de la humanidad libre sobre todas las barreras de las nacionalidades. No se trata por cierto –afirmaba Wagner– de que volvamos a ser griegos, pues nosotros conocemos lo que ellos ignoraban: que hay que amar a todos los hombres para acercarnos a nosotros mismos y poder encontrar un goce en nosotros mismos. De esta manera se reconcilian Apolo y Jesús, cuyo mensaje no hay que confundir con el del Cristianismo según el compositor.

En *La obra de arte del futuro* (1849) sostenía Wagner que hay dos momentos claves en la evolución de la humanidad: el nacional-genérico y el universal-anacional en que nos encontramos. La tarea del presente es por ello según el músico la de hacer del arte *helénico* un arte *humano*, que sirva como religión universal. Esta tarea no está librada a un individuo particular sino al pueblo. El arte del futuro deberá además congregarse en sí las principales artes que ahora se dan aisladas: la poesía, la música y la danza. El oratorio y la Opera han sido incapaces de lograr realizar esta unión. Conseguirla es la meta del arte musical que Wagner propone. Su objetivo principal debe ser la acción dramática, a cuyo servicio deben estar tanto la música como la danza.

Opera y drama (1851) se divide en tres partes: 1. La ópera y la esencia de la música. 2. La actuación y la esencia de la poesía dramática. 3. El arte poético y el musical en el drama del futuro. En opinión de Wagner el error capital de la ópera ha sido hacer de la música, que es un medio expresivo, la finalidad de la obra de arte; y hacer del drama, que es su finalidad genuina, un puro medio. Lo que en verdad hay que conseguir es una síntesis del verso y de la melodía.

El verso, el aporte del poeta, representa el elemento conceptual y produce la melodía del músico. El músico debe interpretar con sentimiento el texto mediante configuraciones inteligentemente calculadas de ritmos, tonalidades, alturas y relaciones tonales. La concordancia así lograda debe ser reforzada mediante una orquesta que procura modulaciones armónicas y el colorido sonoro instrumental, que se adecúan al acontecer teatral; y gracias a la contribución dramática de los actores cantantes. La orquesta asume con sus muchas voces la tarea que anteriormente le había correspondido al coro operático. La obra de arte debe ser unificada y mantenida en todo su extensión mediante un sistema de motivos que repiten y acentúan las razones del movimiento dramático. Con esta finalidad se debe desconectar frases musicales determinadas de su unión con el verso correspondiente y deben ser repetidas por la orquesta o los cantantes en situaciones dramáticas posteriores, siempre que las representaciones asociadas con las primeras uniones verbales recuperen un significado especial (el motivo no sólo debe poder recoger en el presente los movimientos pasados del sentimiento, sino que puede mirar también premonitoriamente hacia el futuro). Es de esta manera cómo, mediante una fusión íntima entre palabra y tono, hay que traducir la conceptual en lo musical. (Robert Gutman, *Richard Wagner, Der Mensch, sein Werk, seine Zeit*. Munich: Heine, 1970: 168-169).

El material apropiado para el drama musical sólo puede ser el mito por ser la única creación procedente del pueblo.

En 1854 Georg Herweg llamó la atención de Wagner sobre el libro *El mundo como voluntad y representación* del filósofo Arthur Schopenhauer, que el compositor leyó de inmediato. En su biografía *Mi vida*, señala que el contenido de esta obra de Schopenhauer le era familiar por el libreto del

Anillo del Nibelungo, que ya había escrito, pero que *El mundo como voluntad y representación* le permitió comprender muchas cosas que en su propia obra le resultaban enigmáticas, como por ej. la figura de Wotan. Además la lectura del filósofo llevó a Wagner a una praxis musical diferente a la implícita en sus escritos de la época de Zurich y a una concepción teórica también distinta.

Para Schopenhauer el arte tiene como cometido conocer la idea, es decir, la objetivación más directa de la voluntad, el principio nouménico que está a la base del mundo. Todas las artes son en sí mismas objetivaciones de la voluntad, según una jerarquía que va de las más bajas a las más altas. Tan sólo está excluida de esta jerarquía la música, que no se limita a representar las ideas o grados de objetivación de la voluntad, sino que representa inmediatamente la voluntad misma. La música no es pues una imagen de las ideas como las otras artes, sino de la propia voluntad. Por ello mismo, al considerar la relación que debe existir entre música y palabra, manifiesta Schopenhauer que no cabe que la primera esté al servicio de la segunda, sino a la inversa: la palabra se debe plegar al valor universal de la música.

La concepción schopenhaueriana del arte hizo cambiar a Wagner, en especial porque modificó sus ideas sobre la relación entre la música y la palabra. Si en los escritos de la época de Zurich había dado una preeminencia a la palabra, la lectura de *El mundo como voluntad y representación* debía conducirlo a privilegiar la música. Esto sucedió inicialmente en su praxis musical: en el *Tristán* (1857-1859) y en *Los maestros cantores* (1862-1867). En ambos casos es claro que el texto es desbordado ampliamente por la música, con el agravante de que Wagner hacía caso omiso de la aversión mostrada en *Opera y drama* hacia la ópera italiana, al introducir en *Los maestros cantores* muchas de sus formas: arias, marchas, coros, un quinteto y un ballet.

El evidente cambio en el *Tristán* procuró justificarlo en su escrito de 1840 *Música del futuro*. Allí sostenía que la música era el elemento más poderoso en la unión con el drama poetizado.

El drama cumplía ahora sólo un papel unitivo entre el mundo metafísico e ideal de la música y el mundo material y conceptual de los oyentes; el drama era la "expresión plástica", que servía para interpretar el idioma abstracto de los sentimientos de la música. Esta no era más, como en *Opera y drama*, la expresión más intensa

pero paralela del texto. La poesía debía apuntar a que su exigencia más íntima y su finalidad última, fuera unirse con la música, “desaparecer” en ella, aunque a la música le falta cuando llega al público un factor esencial, que sólo puede llenar la poesía; la capacidad de dar una respuesta a la pregunta “¿por qué?”. “Esta pregunta incómoda y, sin embargo, ineludible”, puede ser respondida, si la poesía se une a la música y se vincula al mundo de las apariencias. Unidas poseen estas artes el poder de sumir a las gentes en un estado de éxtasis, en que no se formulan más preguntas y se da todas las respuestas. (Gutman, Op. cit. 330).

Por lo demás, la influencia de Schopenhauer se hace sentir también a otro respecto: en lo concerniente a las consideraciones del filósofo y de Wagner sobre la relación entre el mundo onírico y el de la vigilia. Schopenhauer había sostenido en *Parerga y Paralipomena* que cuando el “órgano del sueño” es sobreexcitado en el estado intermedio entre el sueño y la vigilia, el hombre entra en contacto con la voluntad metafísica que no es aprehensible en conceptos pertenecientes al mundo de las apariencias, sino sólo por medio de alegorías. Estas manifestaciones metafísicas que se confunden con las fenomenales son, según Schopenhauer, los sueños proféticos. Pues bien, en *Meistersinger* Wagner beneficia esta idea presentándola de la siguiente manera: Walter sueña en la canción ganadora y Hans Sachs lo ayuda a descifrarla. Sachs le asegura que el arte y el sueño son lo mismo, ya que la poesía no es otra cosa que la interpretación de los sueños. Ambos se encuentran en una relación amigable y se ayudan el uno al otro. Pero si a alguien le falta el arte de descifrar el sueño, el tratar de hacerlo se le convierte en una pesadilla, como a Sixtus Beckmesser.

Wagner también aplicó las ideas de *Parerga y Paralipomena* en su gran artículo *Beethoven* de 1870. Allí sostiene que al lado del mundo onírico de la imagen hay un mundo auditivo místico, que comunica a los oyentes experiencias auditivas telepáticas, que corresponden a los fenómenos de la clarividencia y de la visión profética y que posibilitan que la música alcance la conciencia. En su discurso con motivo de la colocación de la primera piedra del Teatro de Bayreuth en 1872, Wagner hablaba de “imágenes escénicas, que parecen representarse... a partir de un mundo onírico ideal”. Estos esquemas de la voluntad del mundo que surgen del sueño del artista, debían proporcionar al espectador noticia de la realidad íntegra de la ilusión plena de sentido de un arte noble. El afán de crear un mundo de ensueño en la escena explica

muchas de las indicaciones que dio Wagner al arquitecto Semper para la construcción del Teatro de Bayreuth.

En realidad no sería justo presentar la evolución de Wagner en cuanto a su concepto de las relaciones entre música y palabra como lineal e irrevocable. Si en *Beethoven* y en *Sobre el destino de la ópera* de 1871 sostenía el compositor la preeminencia de la palabra, en el escrito *Una mirada sobre la ópera alemana actual* de 1872 afirmaba que el texto del drama musical constituía el “verdadero contenido de la obra”. En el artículo *Sobre la denominación “Drama musical”*, también de 1872, manifestaba que la música se preparaba para “retomar su vieja dignidad como seno materno del drama”, y no como su rival sino como su madre. No obstante, en el artículo “Sobre el poetizar y el componer operático” de 1879, sostenía que la poesía era el principio varonil conformador del drama musical. Un año más tarde revisaba su opinión en *Religión y Arte* expresando que la música “disuelve” la perceptibilidad de las palabras hasta hacerla desaparecer y comunica entonces su puro contenido emotivo tan sólo a la sensación arrobada, y pone de manifiesto “la esencia más íntima de la religión cristiana”, por lo que puede pasar como “el movimiento del dogma divino liberador de la variedad del mundo de las apariencias” (puede verse sobre las oscilaciones wagnerianas el libro mencionado de Gutman).

Estos son algunos de los planteamientos de Wagner por la época en que se encuentra con Nietzsche. Consideramos ahora la evolución de este último.
«Jorge Puccinelli Converso»

2. Nietzsche

En 1868 Nietzsche era un distinguido alumno de filología. Estudiaba bajo la dirección del Profesor Friedrich Wilhelm Ritschl: en 1865 había descubierto a Schopenhauer —que por entonces ya había fallecido, comenzaba a ser más conocido, pero aún no disfrutaba de una gran popularidad—, y en 1866 había iniciado su amistad con el también estudiante de filología Erwin Rohde. En aquella época, Nietzsche ya empezaba a sentirse desengañado del poco influjo que ejercía la filología sobre su ambiente, de su esterilidad; y se puede encontrar anotaciones en las que confesaba que deseaba abandonar estos estudios para dedicarse ya sea a la ciencia natural o a la filosofía. Estos propósitos le fueron sugeridos por la lectura de Schopenhauer y de F. A. Lange.

No obstante, no llegó a abandonar tan pronto la filología clásica, porque en febrero de 1869 Ritschl recibió la solicitud de la Universidad de Basilea de ocupar una cátedra en ella. Al no aceptarla, transmitió el pedido a Nietzsche, y la Universidad estuvo de acuerdo con su nombramiento. El hecho es significativo no sólo porque entonces Nietzsche únicamente tenía 25 años, sino además debido a que, como manifestábamos, por entonces él no había obtenido un doctorado. Este es uno de los pocos casos en la vida académica de lengua alemana, en que se pasó por encima del requisito de poseer un grado para otorgar una cátedra.

Antes de conocer a Wagner, Nietzsche ya tenía una visión filosófica propia que se había formado a la luz de las lecturas de Schopenhauer y de F. A. Lange. De Schopenhauer había tomado Nietzsche algunas ideas esenciales —como la de la voluntad como realidad fundamental más allá de las apariencias, que no tiene ningún *telos* final y que es indestructible, su idea del genio, su repulsa de la vida contemporánea. De Lange había asumido que el conocimiento de lo metafísico y de lo suprasensible es inviable y que el conocimiento religioso es imposible. En estas condiciones, la especulación, la religión y la poesía quedan niveladas como fenómenos estéticos. Sobre la base de esta conclusión, el joven Nietzsche criticaba a Schopenhauer haber hecho del concepto de la cosa-en-sí una categoría escondida, cuando en verdad sólo podría ser aprehendida con una intuición poética; el haber atribuido determinados predicados a la cosa-en-sí —unidad, eternidad, libertad—, atributos que sólo tienen sentido en relación a la esfera del conocimiento humano; y el no haber comprendido que su sistema involucra diversos problemas como el de la individuación.

Por la época en que Nietzsche conoce a Wagner comienza a edificar su planteo propio. En su opinión la realidad es lo proto-uno que en sí mismo es reposo eterno y puro ser. En tanto realidad última es algo incognoscible e indescifrable. Esta realidad es proto-dolor y proto-contradicción. Al salir fuera de sí se manifiesta como algo múltiple, como un ser empírico: el devenir o la apariencia. En tanto lo otro, es apariencia, protoplacer y armonía. El juego del dolor y el placer constituye consonancias y disonancias. La música da origen a la voluntad y es de otro lado su objeto. Pero con lo dionisiaco no se logra solucionar la contradicción de lo proto-uno, sino que se necesita una nueva apariencia: lo apolíneo de la ilusión. Esta tiene como medio la representación: una imagen, una ilusión sin realidad. El mundo consta de ambas instancias: de la voluntad y la apariencia. Al contemplarse la voluntad en las

imágenes siente un placer máximo, porque se origina un exceso (de placer) que supera al dolor. De aquí surge lo bello. En este momento se encuentran el proto-ser y el devenir, el protodolor y el protoplacer, la realidad y la apariencia y se disuelve la contradicción de lo Uno. Lo que no significa que termine el dolor, porque entonces también concluiría el placer, sino sólo que se ha cerrado una onda.

Este proceso pensaba Nietzsche que se repite en el hombre. Está en la naturaleza de cada ser humano ascender hasta donde pueda; hay que establecer una diferencia entre el hombre corriente y el genio. El hombre corriente no tiene conciencia del proceso artístico en que se encuentra; el genio, que posee una naturaleza apolínea, sí. El genio es nutrido por el pueblo y el destino de éste depende a su vez del desarrollo de aquél. Hay dos clases de genios: el teórico y el artístico. El primero da respuesta a la pregunta por el origen de las cosas, el segundo repite en sí el proceso primordial. El arte no es otra cosa que la capacidad de producir el mundo de la voluntad sin que el producto quiera a su vez.

Nietzsche ha desarrollado en su época de Leipzig y de Basilea además una crítica y una filosofía de la cultura. En su opinión la cultura es la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Esta unidad es mediada por un mito; así en la cultura semita por el mito del pecado original y en la aria por el de Prometeo. Una cultura supone una pluralidad de impulsos —el cognoscitivo, el artístico, el metafísico— y el predominio y control por parte de uno de ellos. Es así como se originan distintos tipos de culturas. La cultura budista acentúa el impulso metafísico, la socrática el del conocimiento y la trágica el artístico.

La cultura moderna, alejandrina o de la ópera no representa otra cosa que la exacerbación de la cultura socrática. El historicismo ha ingresado en lugar del mito y propende a la nivelación de la diferencia entre el hombre medio y el genio. Otros rasgos de esta cultura son la formación superficial, el afán del Estado de ser un fin en sí mismo, el eruditismo y el periodismo.

El ideal de la cultura de Nietzsche no implica tan sólo la vuelta hacia la cultura griega sino la creación de un nuevo tipo de cultura, que reúna en sí los rasgos de la filosofía y del arte. No obstante el indudable carácter negativo de la cultura de su tiempo, Nietzsche creía encontrar signos alentadores que indicaban el surgimiento de este nuevo tipo de cultura. El veía estos

signos en el renacimiento de la filosofía alemana con Kant y Schopenhauer, y en el renacimiento de la música alemana con Wagner.

3. El acercamiento

a) Wagner

Las razones para la acogida que Wagner dispensó a Nietzsche, pensamos que son fundamentalmente tres.

En primer lugar es bastante conocido y ha sido estudiado muchas veces que el mundo académico alemán era hostil hacia el compositor, de modo que Wagner sólo puede haberse alegrado cuando se acercó a él el joven y brillante catedrático de la Universidad de Basilea, que además era afecto al arte y versado *in musicis* y que atrajo al círculo wagneriano a otros académicos jóvenes como a Erwin Rohde.

Segundo, Wagner vio en Nietzsche a un excelente colaborador, que podía prestarle grandes servicios: ser un propagandista de la causa de la obra de arte del futuro y cooperar con él en asuntos mayores y menores, como escribir un manifiesto en favor de Bayreuth, velar por la educación de sus hijos, corregirle sus manuscritos, realizar compras y atender distintos asuntos.

Tercero, y esto es probablemente, lo más importante, Nietzsche era el interlocutor ideal para Wagner tanto en lo relativo a los temas griegos, que habían preocupado intensamente al compositor en Zurich, como en lo concerniente a la filosofía de Schopenhauer y sus consecuencias para la música y el drama musical. A este respecto son reveladoras las analogías entre las ideas de Wagner sobre el mundo auditivo de la música y el visual y onírico de la escena, con el planteamiento de Nietzsche sobre el nacimiento de la música provocado por el dolor de la voluntad y el placer de la apariencia, y sobre la génesis de la ilusión a partir de la música. Por lo demás, en ambos casos hay una independencia innegable de los pensamientos expuestos por Schopenhauer, sobre todo en *Parerga y Paralipomena*.

Todo lo anterior creemos que explica lo suficiente las razones de Wagner para escribir que Nietzsche era, con Cósima, lo único bueno que la vida le había deparado.

b) Nietzsche

Por parte de Nietzsche hay sin duda más razones para la aproximación a Wagner. Primero: la comunidad que sentía el Profesor de Basilea con el compositor debido a su admiración por los griegos, por Schopenhauer y por la música.

Segundo, Nietzsche veía a Wagner como a un genio en contradicción con la cultura de la ópera imperante, y como a un renovador de la música alemana y, por lo tanto, de la cultura de su tiempo.

Tercero, Nietzsche encontró muchas sugerencias y anticipaciones para sus propios pensamientos en *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872) en Wagner. Así el compositor le llamó la atención sobre el libro *El Apolo Vaticano* en que Amselm von Feuerbach ya había prefigurado la oposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Por otra parte, Wagner sostenía que el coro debía ser la realización danzante plástica del elemento musical de la tragedia. Por último, aun la idea nietzscheana del nacimiento de la tragedia del espíritu de la música se halla en los escritos wagnerianos de la época de Zurich.

Todos estos influjos se unieron en la composición de los escritos preparatorios a *El nacimiento de la tragedia* y en la redacción final de este libro. No obstante, hay que señalar también las diferencias: mientras a Wagner lo que le interesaba era la superación del ideal clasicista del arte y esto mediante la acentuación ya sea de la *superioridad* de la poesía o de la imagen sobre la música; o a la inversa: para Nietzsche lo fundamental era la *tensión* entre lo apolíneo y lo dionisiaco, que constituía para él la esencia del arte trágico. Ahora es bien conocido que cuando el bosquejo del *Nacimiento de la tragedia*, que llevaba como título *El origen del pensamiento trágico*, fue leído en abril de 1871 por los Wagner, ambos no pudieron ocultar su decepción, ya que el texto no trataba del compositor, de modo que Nietzsche debió de cambiar el manuscrito original, lo que le acarreó problemas conocidos con su ex compañera de colegio Ulrich von Willamowitz-Möllendorf.

4. El alejamiento

Muchas son las razones que se han esgrimido para explicar el proceso de alejamiento y extrañamiento entre Wagner y Nietzsche. Algunos piensan que

las razones fundamentales son de índole psicológicas: Wagner habría sido una naturaleza extrovertida y habría tenido un gran éxito en la vida, mientras que Nietzsche habría poseído un carácter introvertido que había sido marcado por el fracaso. A esto se habrían añadido por parte de Wagner: su desagrado al observar que no podía servirse dócilmente del joven filósofo, su decepción al observar que Nietzsche no seguía escribiendo sobre él —es característica al respecto la reacción de Cósima al recibir a comienzos de 1874 la segunda de las *Consideraciones intempestivas*: se puso a corregir ella, que procedía de una familia austro-húngara, que había nacido en Italia y se había educado en Francia, a uno de los estilistas más consumados del idioma alemán como es Nietzsche; o su ira al visitar un día el filósofo a Wagner en Bayreuth con el *Canto Triunfal* de Brahms bajo el brazo— en 1874 también. Por parte de Nietzsche se agregan a lo anterior sus celos por la relación entre Wagner y Cósima, de la que él estaba enamorado, el desagrado que le causaban las actitudes tiránicas de Wagner, la carta que el compositor escribió al médico del filósofo en 1877 indicándole que, en su opinión, los dolores que ya por entonces sufría Nietzsche se debían a excesos masturbatorios y recomendando una cura de agua.

Otros opinan que lo determinante en el alejamiento entre Wagner y Nietzsche fueron razones políticas: el filósofo no podía sufrir el antisemitismo del compositor, su desdén por Francia, su actitud obsecuente ante los príncipes y sobre todo que para poder mantener los festivales de Bayreuth se inclinara frente a la misma oligarquía inculta a la que antes había atacado.

Finalmente hay quienes sostienen que lo que apartó a ambos fue la actitud divergente en relación a la religión y el cristianismo: mientras Nietzsche había rechazado la solución religiosa al problema de la vida, y pensaba que el cristianismo era "platonismo para el pueblo", Wagner se había vuelto hacia la religión y el cristianismo en el *Parsifal*, abjurando tácitamente de su confesado ateísmo anterior. Por lo tanto, el rompimiento habría sido inevitable cuando en 1878 el compositor envió al filósofo la partitura del *Parsifal*. En contra de esta posición señala con acierto Dietrich Fischer-Diskau (*Wagner und Nietzsche*. Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt, 1974: 56) que Nietzsche conocía el libreto de este drama musical desde la Navidad de 1869, en que el propio Wagner se lo leyó: por lo que de ser cierto este punto de vista, el rompimiento debería haberse producido mucho antes.

Nosotros pensamos que en todas estas opiniones hay algo de verdad, pero que no llegan a tocar las razones fundamentales para el alejamiento entre

Wagner y Nietzsche. Antes de ocuparnos de ellas, quisiéramos referirnos a dos hechos un tanto superficiales y ajenos al rompimiento, pero que creemos que sin embargo tuvieron una inocultable repercusión en relación al mismo. Todos los investigadores que se han ocupado del distanciamiento entre Wagner y Nietzsche señalan que es muy difícil fijar cuándo comenzó a tener lugar. Aventuramos que la razón es que en realidad fue paulatino, Wagner se dio cuenta poco a poco de que no podía contar con Nietzsche incondicionalmente para sus propósitos, y el joven profesor de filología que en verdad no existían las coincidencias entre sus opiniones y las del compositor que inicialmente había supuesto. En el caso de Nietzsche, su afecto por Wagner postergó por un largo tiempo la decisión del alejamiento: tan sólo a regañadientes admitió que más pesaban las razones objetivas para la ruptura. Lo segundo es la partida de los Wagner de Tribschen en abril de 1872. La distancia física dio lugar a que los malentendidos no pudieran disiparse en medio de la conversación, y a que Wagner no pudiera hacer uno de su conocida capacidad suasoria. Ahora hay que tener en cuenta que este segundo hecho no fue decisivo: tan sólo aceleró el alejamiento que, aunque los Wagner hubieran seguido en Suiza, se hubiera de todos modos producido, ya que en realidad era inevitable.

Lo determinante para el distanciamiento entre Wagner y Nietzsche pensamos que fue su distinta concepción de la realidad y de la obra de arte. Ambos habían partido de las ideas de Schopenhauer, para quien a la base del mundo se halla la voluntad que es ciega, que no tiene ninguna finalidad fuera de sí y que provoca el sufrimiento. Las únicas soluciones posibles eran para el autor de *El mundo como voluntad y representación* que el hombre llegue a entrever intelectualmente el mecanismo de la voluntad y se retraiga de su engaño gracias al arte o por medios quietivos como las ascesis y la compasión. El arte sólo procura una solución momentánea, ya que en la contemplación artística entramos en comunicación con el ser auténtico del mundo sin las turbiedades procedentes de las ilusiones provocadas por la voluntad. La solución procurada por la ascesis y por la compasión son en cambio definitivas.

Ahora bien, Wagner aceptaba las ideas básicas de Schopenhauer, pero a diferencia de él sostenía que no es conscientemente como el hombre advierte el engaño de la voluntad y se libera sometiendo a ésta al yugo del intelecto, sino que creía que el hombre se "redime" de la voluntad a través del renunciamiento intuitivo. Por ello despreciaba la razón; además sostenía que hay que reconciliar a Apolo con Jesús y en sus últimos años se había aproximado

otra vez a la Iglesia. La idea fundamental del *Anillo del Nibelungo* no es — en el sentido que se acaba de exponer— otra que la acusación formulada por Wagner contra la voluntad y los males que acarrea, y el *Parsifal* postula que para “salvarse” de esta voluntad hay que predicar un renunciamiento que posee un carácter religioso y que hay que colocar el sufrimiento a la misma altura que la compasión de Schopenhauer.

En cambio, Nietzsche —que estaba de acuerdo con Wagner contra Schopenhauer, en que el arte procura una solución al problema de la voluntad y de la vida— no creía que fuera ni por un acto de “renunciamiento” ni menos de carácter religioso, que se lo logra. Por el contrario, de lo que se trata es de afirmar la voluntad de poderío y de negar la realidad de la individuación y del dolor; y además de rechazar terminantemente toda vuelta hacia lo religioso y la consecuente postulación de un “trasmundo”, esto es de valores trascendentes y eternos. De allí que Nietzsche sostenga que el cristianismo no es otra cosa que “platonismo para el pueblo”.

Por otra parte, Wagner y Nietzsche tenían a la larga que separarse, porque su respectiva concepción de la obra de arte y del drama musical o de la tragedia era muy diferente. Para ambos el arte trae una solución al problema de la voluntad y de la vida, pero en forma muy distinta. En Wagner hay la idea de que el elemento inconsciente del arte debe tener una primacía sobre el consciente y la música sobre la palabra —aunque como hemos visto a veces sostenía a este último respecto lo contrario: que era la palabra la que debía destacar sobre la música. Por contra, la opinión más genuina de Nietzsche era que en la tragedia existía una tensión sobre lo dionisiaco y lo apolíneo, entre la música y la imagen; y que ningún elemento debía preponderar sobre el otro.

Las observaciones críticas de Nietzsche sobre Wagner se fueron acumulando en nuevos fragmentos desde la época de *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Por último, encontramos una primera expresión equívoca, aunque al final terminante, cuando en la *Cuarta consideración intempestiva: Richard Wagner en Bayreuth* el compositor es presentado como una naturaleza ambigua: de una parte aparece como teniendo un gran vigor y moviéndose en la esfera de una “voluntad violenta” y destructiva; y de otra como una fuerza de libertad de claridad, de amor, de dulzura. El primer impulso da lugar al arte de Wagner con una tendencia a ensordecere a sus oyentes, a violentarlos, a conmovellos por la fuerza. La otra esfera origina en cambio un arte que *libera* de la violencia de la voluntad, que *limita* el impulso

del poderío. Ahora bien, Nietzsche pensaba que para poder tener éxito en su época Wagner tenía que acomodarse a sus condiciones, lo que significaba: desarrollar el impulso de la voluntad violenta y destructiva. Y creía además que aún no existe el público para el gran arte de Wagner, que es el de la segunda esfera; y es por eso que la segunda posibilidad de poner este arte en escena en Bayreuth dependía de que se produzca un cambio en el espectador y en el mundo.

2. *La segunda fase de la relación entre Wagner y Nietzsche*

La segunda fase de la relación entre Wagner y Nietzsche luego del alejamiento, no presenta una gran reacción por parte del compositor. Pareciera que éste, convencido de que el filósofo no le era útil, no quiso dar mayor importancia al distanciamiento. Para los trabajos en relación a los cuales había pensado en Nietzsche atrajo hacia sí a otros jóvenes. Así por ejemplo para proveer a la educación de sus hijos tomó el Dr. Heinrich von Stein, que habría que visitar posteriormente a Nietzsche (en 1884) y escribir dos años después su excelente estudio *El origen de la estética moderna* (1886). En cuanto a la crítica que Nietzsche empezaba a exteriorizar en *Humano, demasiado humano*, la contestó sin nombrar al filósofo en la tercera entrega del artículo "Público y popularidad" de 1878, en que manifestaba que un artista no puede tomar en cuenta al público, que lo bueno sólo aparece bajo la figura del término medio, atacando de paso a los "profesores", aunque sin mencionar a Nietzsche. A Overbeck le escribió que conservaba un sentimiento de amistad para con Nietzsche, que no había leído *Humano, demasiado humano*, y que esperaba que el filósofo supiera apreciar su gesto. En su círculo de admiradores, Wagner quiso atribuir la nueva actitud nietzscheana para con él a la influencia del nuevo amigo de Nietzsche el médico judío Fanl Rée: "Los escritos de Nietzsche son Rée-kleckse" —deposiciones de Rée, decía. Por último, cuando alguien le recordaba que antes lo había elogiado Nietzsche, respondía que no le eran ningún gran honor las alabanzas de ese señor.

Luego de la muerte de Wagner y cuando cada vez más se conocieron los ataques de Nietzsche, Cósima declaró que ellos revelaban sus malas costumbres. No obstante, a la muerte del filósofo y cuando éste ya se había convertido en una personalidad muy famosa, debe haberle propuesto su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, a Cósima que ambas juntas presidieran los festivales de Bayreuth.

En cuanto a Nietzsche, sufrió profundamente con la separación. En *Ecce Homo* escribió sobre la música de Wagner que “el mundo se empobrece para quien no ha estado lo suficientemente enfermo como para gozar de estas delicias del infierno”. El veía su relación con Wagner como la de Bruto: la grandeza de la víctima se corresponde con la del victimario. Nietzsche discute cuán grandiosamente representó Wagner la relación entre Wagner y Sigfrido: “El amor y la enemistad obligada”, dice, “esto es altamente simbólicos para la esencia de Wagner”. En *La Gaya Ciencia* (1881-2) escribe: “Independencia del alma —esto es lo que vale aquí—. Ninguna ofrenda puede ser a este respecto demasiado grande. Hay que saber victimar aun a su mejor amigo, pese a que sea el hombre más hermoso, un adorno del mundo, un genio sin igual”. En el *Sanctus Januarius* de *La Gaya Ciencia* manifiesta: “el haber tenido que separarnos fue ley entre nosotros; presiento que a través de este alejamiento nos hemos dignificado más”.

Nietzsche sentía por lo tanto que se había visto obligado a romper con Wagner, pero humanamente continuaba vinculado con él. Así hablaba en *Ecce Homo* de “la hora sagrada en que murió Richard Wagner en Venecia”; y Lou Andreas Salomé nos ha dado una imagen estremecedora de una visita que realizó a Tribschen con Nietzsche que hablaba con voz trémula de los días dichosos que había pasado allí con los Wagner al tiempo que se le llenaba los ojos de lágrimas.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Aun en los escritos más vitriólicos de Nietzsche contra Wagner se siente que era conciente de su grandeza. Estos escritos son *El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner, Actas de un psicólogo*. En ambos Nietzsche deja el aspecto positivo que en *Richard Wagner en Bayreuth* había reconocido al arte de Wagner y ataca inclementemente su lado negativo. En el primero sostiene que la música de Wagner es nórdica y decadente, a diferencia de lo que sucede con la de Bizet. Que el problema principal de Wagner es el de la “redención”. Que en *El Anillo del Nibelungo* Wagner sustituyó su optimismo maternal por el pesimismo que aprendió de Schopenhauer. Que su música es enfermiza. Que la melodía es inmoral sin un equilibrio y el motivo conductor una cuestión culinaria. Que el verdadero arte wagneriano es el de la miniatura. Que es terrible su capacidad hipnótica. Que en Wagner el teatro y, mejor, la comedia, se ha sobrepuesto a las otras artes y la música se ha convertido en el arte de la mentira. Pero todas estas críticas las formula Nietzsche después de aceptar que Wagner resume la modernidad y en su afán de superar a ésta.

En *Nietzsche contra Wagner* ha tratado de explicar el filósofo lo que admiraba en Wagner, cuáles son las objeciones que le hacía, por qué consideraba al compositor un peligro y a su música sin porvenir, y por qué se separó de Nietzsche por razones puramente objetivas, porque sobre su amistad nunca se cruzó una nube, escribe.

III. CONSIDERACIÓN FINAL

En resumen podemos decir que Wagner y Nietzsche se acercaron por razones diversas, pero en el fondo porque tenían una profunda comunidad en el momento en que se encontraron debido al impacto que en ambos había hecho Schopenhauer: los dos pensaban que la voluntad constituía un problema para el hombre, ya que trae objetivamente dolor.

Pero se separaron al plantear soluciones diferentes a la dificultad que habían encontrado: mientras Wagner postulaba al final de su carrera que la solución se encuentra en el renunciamiento, Nietzsche sostenía que lo que más bien cabe es potenciar la voluntad, ya que lo que en fin de cuentas importa es lo que se crea: la obra de arte que justifica la existencia. Mientras el compositor se volvió al término de sus días al Cristianismo en el *Parsifal*, Nietzsche se resolvió por una inversión de los valores cristianos.

En fin de cuentas lo que el distanciamiento entre Wagner y Nietzsche significa es cómo la crisis de la cultura europea después de la Ilustración exige una solución que fue formulada en forma diversa por Wagner y Nietzsche. El primero ensaya diversas propuestas al problema de la voluntad en sus distintas obras, en especial en *El Anillo del Nibelungo*, para finalmente retornar al Cristianismo en una interpretación muy personal que subraya cómo la “redención” nos libera de la voluntad y del dolor que causa. En cambio, Nietzsche decide potenciar la voluntad a fin de que, logrando una cierta altura consiga crear obras de arte que enriquezcan el mundo y justifiquen estéticamente la existencia, y rechaza los valores cristianos por esclavizar al hombre e impedir el tránsito a una nueva cultura y a una nueva humanidad. En tanto estas dos soluciones eran incompatibles, el distanciamiento entre Nietzsche y Wagner fue, como dijimos inevitable.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El método de investigación en Francis Bacon

Magdalena Vexler Talledo
Departamento Académico de filosofía

El "método" y el conjunto de problemas que giran alrededor de él, constituyó uno de los principales temas de reflexión de muchos filósofos modernos. El hecho de que el criterio de autoridad que había servido como sustento del conocimiento en la Edad Media había comenzado a perder legitimidad, hizo que el hombre buscara otro fundamento que justificara y diera seguridad al conocimiento y lo encontró en la forma como éste se obtiene. El método se erige así en la garantía de la verdad de los conocimientos obtenidos.

Francis Bacon (1561-1626) fue uno de los pensadores que criticando el método imperante en la escolástica: el silogismo, propone y difunde la aplicación de un nuevo método y si bien no hay unanimidad en la valoración de sus aportes al desarrollo de la nueva ciencia, es indudable que muchas de sus propuestas fueron recogidas por filósofos y científicos posteriores.

Aún en la actualidad, muchas de las categorías básicas de los métodos de investigación científica, contienen la impronta de Bacon, quien al mismo tiempo que propone un método crea una serie de metáforas que se han convertido en vocabulario común de la ciencia y la metodología tales como "saber es poder", "hipótesis previas", "experimento crucial", etc.

Tratar del método en Bacon requiere necesariamente considerar su concepción filosófica en general, y la concepción que poseía del conocimiento en particular.

LOS IDOLOS O 'IDOLAS'

El hombre posee, según Bacon, una serie de ideas previas o prejuicios que impiden que éste tenga un conocimiento correcto de la naturaleza y que él denomina 'idolas' o ídolos. Frente al conocimiento deformado, prematuro y temerario que proporcionan estos 'idolas', se debe dar una verdadera interpretación de la naturaleza:

Para hacer comprender bien nuestros pensamientos, damos a estas nociones racionales que se transportan al estudio de la naturaleza, el nombre de prenociones de la naturaleza (porque son modos de entender temerarios y prematuros), y a la ciencia que deriva de la experiencia por legítima vía, el nombre de Interpretación de la Naturaleza¹

CLASES DE IDOLAS

Las prenociones o prejuicios, que impiden tener un correcto conocimiento de la naturaleza son de cuatro clases:

Hay cuatro especies de ídolos que llenan el espíritu humano. Para hacerlos inteligibles, los designamos con los siguientes nombres: la primera especie de ídolos, es la de la *tribu*; la segunda, los ídolos de la *caverna*; la tercera, los ídolos del *foro*; la cuarta, los ídolos del *teatro*².

Ídolos de la Tribu

Estos ídolos o 'idolas', tienen su fundamento en la misma naturaleza humana y son generales a todo el género humano o tribu. Estos ídolos se originan en la insuficiencia de los sentidos. Aunque se piense que obtenemos un conocimiento exacto de las cosas, esto no es así, afirma Bacon:

¹ Bacon, *Novum Organum*, Lib. I, XXVI, Ed. Porrúa, México 1980, p. 40.

² *Ibíd.*, Lib I, XXXIX, p. 42.

Se afirma erróneamente que el sentido humano es la medida de las cosas; muy al contrario, todas las percepciones tanto de los sentidos como del espíritu, tiene más relación con nosotros que con la naturaleza. El entendimiento humano es con respecto a las cosas, como un espejo infiel, que, recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe³.

Estos errores, según Bacon, tienen su origen o en la esencia humana o en sus prejuicios o en su inestabilidad, en las pasiones o en la limitación de los sentidos.

Idolos de la Caverna

Estos ídolos o 'idolas' tienen su fundamento en la naturaleza individual de cada sujeto, y están vinculados con el tipo de educación que cada uno recibe, así como también con las experiencias particulares de cada individuo:

...todo hombre, independientemente de los errores comunes a todo el género humano, lleva en sí cierta caverna en que la luz de la naturaleza se quiebra y es corrompida, sea a causa de disposiciones naturales particulares de cada uno, sea en virtud de la educación y del comercio con los otros hombres, sea a consecuencia de las lecturas y de la autoridad de aquéllos a quienes cada uno reverencia y admira, ya sea en razón de las impresiones⁴.

Idolos del Foro

Estos errores provienen del lenguaje. Bacon considera que muchas veces creemos que el pensamiento se impone al lenguaje, pero esto no siempre es así, pues muchas veces es el lenguaje el que se impone a nuestro entendimiento y pensamiento:

Los hombres se comunican entre sí por el lenguaje; pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué

³ *Ibíd.*, Lib. I, XLI, p. 42.

⁴ *Ibíd.*, Lib I, XLII, p. 42.

la inteligencia, a la que deplorablemente se impone una lengua mal constituida, se siente importunada de extraña manera⁵.

Los ídolos o 'ídolas' del foro son de dos tipos: son nombres de cosas que no existen como por ejemplo: fortuna, primer móvil, orbes planetarios, etc. o son nombres de cosas que existen pero están mal determinadas como por ejemplo: lo húmedo, lo ligero, lo blando, etc.

Ídolos del teatro

Estos errores son producidos por los sistemas filosóficos o por las malas demostraciones:

...llamámosles ídolos del teatro, porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas, son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las que contiene un mundo imaginario y teatral⁶.

CRÍTICA

Bacon sostiene que para poder instaurar una nueva ciencia es necesario realizar primero una etapa *destruktiva*, en la que incluye tres tipos de crítica: «Jorge Puccinelli Converso»

...la parte destructiva de nuestra *instauración* ...comprende tres críticas: crítica de la razón humana y abandonada a sí misma, crítica de las demostraciones, y crítica de las teorías o de las filosofías y doctrinas admitidas hasta hoy⁷.

Crítica de la Filosofía

Bacon tiene una posición crítica tanto de la filosofía antigua, como de la Filosofía Medieval.

⁵ Ibid., Lib I, XLIII, p. 42.

⁶ Ibid., Lib XLIV, p. 43.

⁷ Ibid., Lib I, CXV, p. 77.

Considera Bacon, que la filosofía, en general, carece de experiencia y de conocimientos de historia natural, basándose en datos muy restringidos:

la filosofía descansa sobre una base excesivamente estrecha de experiencia y de historia natural, y sus conclusiones derivan de datos legítimamente (idem) demasiado restringidos⁸.

Para Bacon, las denominadas por él, falsas filosofías se reducen a tres: la sofística, la empírica y la supersticiosa.

La Filosofía Sofística

Para Bacon, la filosofía sofística es aquella que ha corrompido la filosofía natural por su dialéctica, y ha construido al mundo con sus categorías. Esta filosofía, dice Bacon, se ha preocupado más de darle un revestimiento lógico a sus ideas que de penetrar en la realidad:

Siempre han atendido más a dar cierto aparato de lógica a sus respuestas y dar al espíritu algo de positivo en los términos, que de penetrar en la realidad⁹.

Bacon sitúa erróneamente en este tipo de filosofía a Aristóteles, y considera que si bien algunas de las obras de este filósofo se encuentran llenas de hechos, él ha procedido estableciendo primero los principios generales, para después hacer de la experiencia una esclava de estos principios abstractos.

Había comenzado, Aristóteles por establecer principios generales, sin consultar la experiencia y fundar legítimamente sobre ella los principios, y después de haber decretado a su antojo las leyes de la naturaleza, hizo de la experiencia la esclava violentada de su sistema; de manera que a este título, merece aún mas reproches que sus sectarios modernos (los filósofos escolásticos) que han olvidado la experiencia por completo¹⁰.

⁸ *Ibíd.*, Lib I, LXII, p. 49.

⁹ *Ibíd.*, Lib I, LXIII, p. 49.

¹⁰ *Ibíd.*, Lib I, LXIII, pp. 49-50.

Para Bacon, las ideas de otros filósofos griegos contienen más conocimientos sobre filosofía natural y contienen en germen una referencia a la experiencia:

En efecto; las homeomerías de Anáxagoras, los átomos de Leucipo y Demócrito, el cielo y la tierra de Parménides, el odio y la amistad de Empédocles, la resolución de los cuerpos en el sistema indiferente del fuego, y su vuelta al estado de densidad, de Heráclito, revelan su filosofía natural, y tienen cierto sabor de experiencia y realidad, mientras que la física de Aristóteles, no contiene de ordinario otra cosa que su dialéctica¹¹.

La Filosofía Empírica

Para Bacon, esta filosofía se ha basado en un número reducido de experimentos. Aquí sitúa a los químicos y a Gilbert. Bacon advierte el peligro que significa esta corriente al afirmar:

...no deja de ser muy importante ponerse en guardia contra tales sistemas, pues prevemos y auguramos ya que, si el espíritu humano excitado por nuestros consejos, seriamente se vuelve hacia la experiencia, despidiéndose de las doctrinas sofisticadas, entonces por su precipitación, por su atracción prematura y el salto, o mejor dicho, el vuelo por el que se elevará a las leyes generales y a los principios de las cosas, se le ofrecerá peligro constante de caer en ese género de sistema¹².

La Filosofía Supersticiosa

Esta filosofía, sostiene Bacon, esta corrompida por la superstición e invadida por la teología. Esta filosofía está considerada por Bacon como más peligrosa que la filosofía empírica, porque engaña al espíritu:

¹¹ *Ibíd.*, Lib I, LXIII, p. 49.

¹² *Ibíd.*, Lib I, LXIV, p. 50.

La filosofía sofística es batalladora, aprisiona al espíritu en sus lazos; pero esa otra filosofía, hinchada de imaginación, y que se asemeja a la poesía, engaña más al espíritu¹³.

Bacon, sitúa en este tipo de filosofía a Pitágoras, así como a Platón. Igualmente, considera que están en este tipo de filosofía todos los filósofos que consideran las causas finales y las causas primeras sin considerar las causas medias. Igualmente, Bacon incluye en esta filosofía a algunos modernos que toman, en forma literal lo que está contenido en la Biblia, por ejemplo el Génesis.

Estos tres tipos de filosofía se refieren a la filosofía griega, principalmente. Pero, las críticas a la filosofía también se extienden a la Filosofía Medieval como una expresión de la filosofía aristotélica, si como a la filosofía natural que se cultiva en la época del propio Bacon.

La Filosofía Escolástica

Esta filosofía, afirmaba Bacon, se caracteriza porque se basaba, no en la evidencia de lo real, sino en un sinnúmero de refutaciones y objeciones que se iban multiplicando cada vez más. Estos defectos se deben, según Bacon a lo restringido de sus fuentes, como a la falta de observación

...si aquellos escolásticos, a su gran sed de verdad e incansable trabajo del intelecto hubieran unido variedad y universalidad de lectura y observación, habrían contribuido con las grandes luces de su experiencia a la enseñanza y al conocimiento. Mas, tal como se muestran, los escolásticos son, en verdad, grandes y feroces partidarios del mantenimiento de la oscuridad¹⁴.

La Filosofía Natural

Bacon, considera que en la filosofía natural, también se encuentra una serie de ideas equivocada, por ejemplo:

¹³ *Ibíd.*, Lib I, LXV, p. 50.

¹⁴ Bacon, Francis, *Del Adelanto y Progreso de la Ciencia*, Ed. Lautaro, Bs. As., p. 131.

—La consideración de que los cuerpos naturales están compuestos de átomos. Esta idea deriva, según Bacon, de considerar que los cuerpos naturales son similares a las máquinas.

El humano espíritu adquiere falsas ideas al ver lo que lo que antecede en las artes mecánicas, en las que los cuerpos frecuentemente se transforman por composición y reparación, y se imagina que algo semejante se verifica en las operaciones de la naturaleza. De ahí se ha originado la ficción de los elementos y de su concurso para componer los cuerpos naturales¹⁵.

—Otro de los errores de la filosofía natural, de acuerdo a Bacon, es el de considerar sólo los principios pasivos de donde se originan los hechos y no los principios activos por los cuales se originan estos hechos:

Otro inconveniente mayor resulta aún de que se contempla e investiga los principios pasivos y no los principios activos, por los cuales, los hechos se realizan. Los primeros, en efecto, son buenos para los discursos; los segundos para las operaciones¹⁶.

En este sentido, dice Bacon, se realizan una serie de distinciones vulgares que no contribuyen a tener un conocimiento adecuado de la naturaleza porque

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Nos hacen comprender bien el hasta dónde, pero no el cómo ni de que fuente¹⁷.

—Otro de los inconvenientes de estas filosofías, afirma Bacon, radica en que éstas se ocupan de los primeros principios y de los más remotos extremos de la naturaleza y no de las causas intermedias que son las que más utilidad proporcionan y brindan más recursos para realizar las operaciones. Esto, no contribuye a aumentar las riquezas del hombre que, según Bacon, es la finalidad del conocimiento:

¹⁵ Bacon, *Novum Organum*, Ob. cit., Lib I, LXVI, p. 51.

¹⁶ *Ibíd.*, Lib I, LXVI, p. 51.

¹⁷ *Ibíd.*, Lib I, LXVI, p. 51.

No es tampoco pequeño inconveniente no ocuparse en las filosofías más que en investigar y determinar los primeros principios, y en cierto modo los más remotos extremos de la naturaleza; siendo así que toda la utilidad y los recursos para las operaciones, estriba en el conocimiento de las causas intermedias¹⁸.

Bacon advierte, también, contra lo que él denomina los excesos de los filósofos con relación al fundamento de la certidumbre y las reglas de la duda. Estos excesos son de dos clases, los que deciden fácilmente y los que han introducido la duda:

Hay un doble exceso; el de los que deciden fácilmente y hacen dogmáticas y magistrales las ciencias, y el de los que han introducido la acatalepsia y un examen indefinido y sin término. El primero rebaja la inteligencia; el segundo la enerva¹⁹.

Bacon considera a Aristóteles como uno de los representantes del primer caso y a Platón como representante del segundo caso.

Crítica del silogismo

Al igual que Bacon critica los sistemas filosóficos, también hace una crítica al método todavía predominante en su época: el silogismo. Bacon considera que el silogismo solo sirve para perpetuar errores y no para encontrar nuevos conocimientos que puedan mejorar la vida:

La lógica en uso es más propia para conservar y perpetuar los errores que se dan en las nociones vulgares que para descubrir la verdad; de modo que es más perjudicial que útil²⁰.

Bacon considera que el silogismo es incapaz de llegar a conocer lo propio de la naturaleza, pues no llega a penetrar en la realidad de las cosas.

¹⁸ *Ibíd.*, Lib I, LXVII, p. 52.

¹⁹ *Ibíd.*, Lib I, LXVII, p. 52.

²⁰ *Ibíd.*, Lib I, XII, p. 38.

No se pide al silogismo los principios de la ciencia; en vano se le pide las leyes intermedias, porque es incapaz de abarcar la naturaleza en su sutilidad, liga al espíritu, pero no a las cosas²¹.

Bacon sostiene que las leyes generales carecen de validez porque han sido deducidas del silogismo o están basadas en las nociones de la inducción vulgar:

El silogismo se compone de proposiciones, las proposiciones de términos; los términos no tienen otro valor que el de las nociones. He aquí porque si las nociones (y éste es punto fundamental), son confusas y debidas a una abstracción precipitada, lo que sobre ellas se edifica carece de solidez; no tenemos, pues, confianza más que en una legitima inducción²².

Del mismo modo, Bacon considera que tanto las nociones generales que provienen de la física como de la lógica no tienen nada de exactas, al igual que las que están contenidas en los términos debido a que son producto de la imaginación o están mal definidos.

NECESIDAD DE UN NUEVO MÉTODO

Para poder penetrar en los secretos de la naturaleza, Bacon considera la necesidad de utilizar un nuevo método:

...para penetrar en los secretos de la naturaleza, es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad por un *método más cierto y más seguro*, y que el espíritu emplee en todo mejores procedimientos²³.

²¹ *Ibid.*, Lib. I, XIII, p. 38.

²² *Ibid.*, Lib I, XV, p. 18.

²³ *Ibid.*, Lib I, XVIII, p. 39.

CARÁCTER DEL CONOCIMIENTO

La necesidad de establecer un nuevo método deriva de la concepción que tiene Bacon del conocimiento. Al igual que Descartes, Bacon reclama un conocimiento operativo, es decir un conocimiento práctico que pueda convertir al hombre en amo y señor de la naturaleza:

La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se vence a la naturaleza sino obedeciéndola²⁴.

La finalidad del conocimiento no es otra que la de dotar al hombre de recursos nuevos que le hagan la vida más fácil:

El objeto y fin último de las ciencias, han sido, pues, mal establecidos por los hombres; pero aun cuando los hubieren fijado bien, el método era erróneo e impracticable²⁵.

VÍAS DE LA INVESTIGACIÓN Y DEL CONOCIMIENTO

Bacon sostiene que la investigación se puede realizar a través de dos vías. Estas dos vías parten de la experiencia, pero la diferencia esta en la forma como se llega a los principios o axiomas.

1. Una de las vías parte de los hechos y sin considerar etapas intermedias se remonta a los principios,
2. La segunda vía, partiendo, también, de la experiencia llega a los principios pasando por las leyes:

Ni hay ni puede haber más que dos vías para la investigación y descubrimiento de la verdad: una que partiendo de la experiencia y de los hechos, se remonta en seguida a los principios más generales (axiomas supremos), y en virtud de esos principios que ad-

²⁴ *Ibíd.*, Lib I, III, p. 37.

²⁵ *Ibíd.*, Lib I, LXXXI, p. 60.

quieren una autoridad incontestable, juzga y establece las leyes secundarias (axiomas medios), cuya vía es la que ahora se sigue, y otra, que de la experiencia y de los hechos induce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término. Esta es la verdadera vía, pero jamás ha sido puesto en evidencia²⁶.

Finalidad de la Ciencia

Mientras que la finalidad de la práctica consiste en producir nuevas propiedades en un determinado cuerpo, la finalidad de la ciencia consiste en descubrir a partir de una propiedad dada, la *forma* o diferencia verdadera :

Descubrir de una propiedad dada la forma o la diferencia verdadera, o la naturaleza naturante, o la fuente de conservación (éstos son los términos que mejor indican lo que queremos designar), es el oficio y objeto de la ciencia humana²⁷.

Causas de la utilización del método incorrecto

Bacon se extraña de que durante mucho tiempo, el hombre no haya utilizado un método basado en la observación y la experimentación.

Las razones que Bacon señala para que sucediera esto son:

- El recurrir sólo a las opiniones vertidas por otros cuando se quiere realizar una investigación y a base de éstas realizar sus propias meditaciones.
- Utilizar la dialéctica que no sirve para la invención, sino sólo para establecer principios muy generales.

²⁶ *Ibíd.*, Lib I, XIX, p. 39.

²⁷ *Ibíd.*, Lib II, I, p. 87.

- El recurrir a la experiencia, pero sin un verdadero método que guíe la observación y la experiencia, convirtiéndose en un mero tanteo que no conduce a nada.
- El prejuicio de considerar que el hombre se rebaja si se dedica a realizar sus estudios en base a la experiencia y a los datos que proporcionan los sentidos.

Un prejuicio muy antiguo, pero lleno de arrogancia y de peligro.. consiste en que la majestad del espíritu humano es rebajada si por largo tiempo se encierra en la experiencia y en el estudio de los hechos que los sentidos perciben en el mundo material²⁸.

- El excesivo respeto y reverencia por la antigüedad y por la autoridad de los considerados grandes filósofos de quienes se aceptaban sus opiniones sin someterlas a análisis.

En este sentido, Bacon expresa una idea muy moderna, la de considerar que los verdaderos sabios son los de su época pues en ese momento la humanidad ha avanzado más en el tiempo.

...nuestro tiempo es el anciano del mundo, y se encuentra rico en observación y experiencia²⁹.

Biblioteca de Letras
«Jorge Bucinelli Converso»

- El desarrollo de una ciencia dogmática y racionalista que no ha servido para el desarrollo de las artes, sino más bien para que los inventos y descubrimientos dejen de producirse.
- El trasladar a la naturaleza los defectos propios de los hombres, entre ellos el considerar que una dificultad individual es una dificultad propia de la naturaleza.
- Realizar estudios limitados, no expandiendo la investigación a diversos aspectos de la naturaleza de manera que pueda descubrir de modo más fácil aquello que en otro aspecto se presenta difícil de descubrir:

²⁸ Ibid., Lib I, LXXXIII, p. 61.

²⁹ Ibid., Lib I, LXXXIV, p. 62.

...fenómenos que pasan por secretos, son en otros objetos evidentes y están sometidos a la ley común; no se les comprenderá jamás si los hombres concentran todos sus experimentos y sus meditaciones sobre los primeros objetos³⁰.

- El temor de la superstición y de la religión a los estudios de la naturaleza, por considerar que pueden contribuir a que el hombre pierda la moderación y llegue a excesos:

...no hay que sorprenderse que los progresos de la filosofía natural hayan sido contenidos, cuando la religión, que tanto poder ejerce sobre el espíritu de los hombres, se ha visto inclinada y arrastrada contra ella por el celo ignorante y torpe de algunos³¹.

La falta de libertad y creatividad existente en las escuelas, academias y colegios, que mediante el sistema rígido y cerrado que imponen a los estudiosos, dejan de ser lugares de sabiduría para convertirse en sitios donde la investigación es una tarea solitaria no apoyada por el sistema.

La falta de reconocimiento del trabajo de los investigadores por parte de los que deben hacerlo:

El cultivo de las ciencias y el precio de ese cultivo, no están en una misma mano; las inteligencias elevadas son las que hacen progresar las ciencias; pero el precio y las recompensas de sus trabajos están en manos del pueblo y de los príncipes, que, salvo muy raras excepciones, son medianamente instruidos³².

- La presunción que poseen los hombres de que es imposible conocer la naturaleza debido a que la vida es breve o que los errores que se pueden cometer, por la insuficiencia de los sentidos, son muchos, etc.

Por todo esto es que Bacon recomienda no recurrir a las bibliotecas, donde se encuentra inmensa variedad de libros que no hacen sino repetir lo

³⁰ *Ibíd.*, Lib I, LXXXVIII, p. 65.

³¹ *Ibíd.*, Lib I, LXXXIX, p. 67.

³² *Ibíd.*, Lib I, XCI, p. 67.

que ya otros han dicho. Igualmente, considera que no se debe recurrir a la alquimia, ni a la magia natural ni sobrenatural, pues si bien la alquimia ha prestado verdaderos servicios a los hombres porque han realizado descubrimientos, éstos han sido conseguidos por el trabajo implicado en ella y no por el fin que perseguían, de igual modo la magia natural si bien ha contribuido a enriquecer la práctica con algunas de sus obras contiene una serie de conjeturas absurdas que no contribuye al conocimiento correcto de la naturaleza.

esas novedades son de tal género, que se las puede admirar, pero no servirse de ellas³³.

Igualmente, si existe la magia sobrenatural, no sería de utilidad porque se basa en la superstición.

EL VERDADERO MÉTODO

Bacon considera que el no haber progresado en la adquisición de conocimientos se debe a que los hombres no han seguido el verdadero método de investigación y han consumido sus fuerzas por el camino equivocado:

...si los hombres han consumido sus fuerzas en una dirección que a ninguna parte podía conducirles, dedúcese de ello que no es en las cosas mismas sobre las cuales no se extiende nuestro poder, donde existe la dificultad, sino en el espíritu humano y en la manera cómo se le ha ejercitado, cosa a la que ciertamente le podemos poner remedio³⁴.

Bacon considera que el método adecuado es el método experimental, formado por experiencias ordenadas y reguladas:

El verdadero método experimental, al contrario, ante todo, enciende la antorcha, y a su luz muestra seguidamente el camino, comenzando por una experiencia bien regulada y profunda, que no sale de

³³ Ibid., Lib I, LXXXV, p. 62.

³⁴ Ibid., Lib I, XCIV, p. 69.

sus límites, en la que no se desliza el error. De esa experiencia, induce leyes generales, y recíprocamente de esas leyes generales bien establecidas, experiencias nuevas³⁵.

Los que aplican este método proceden como las abejas que recogen sus materiales en las flores de los jardines y de los campos pero los transforma por sí mismos, a diferencia de los empíricos que proceden como las hormigas que sólo saben recoger y gastar, como también se diferencian de los racionalistas que actúan como las arañas que sacan todo de sí mismos. Los que aplican el verdadero método ocupan el término medio entre los empiristas y los dogmáticos.

Por todo esto, Bacon considera que es necesario destruir todo lo que hasta ahora se he hecho para instaurar una nueva ciencia basada en un nuevo método.

La experiencia

Bacon considera que en épocas anteriores sólo se ha tenido en cuenta los rumores de la experiencia, no la verdadera experiencia.

Bacon sostiene que no se ha aplicado una verdadera experiencia porque se la ha realizado de manera negligente y vaga sin tener en cuenta la medida, ni la cantidad:

«Jorge Puccinelli Converso»

Nuestra historia natural nada investiga según las verdaderas reglas, ni comprueba, ni cuenta, ni pesa, ni mide nada. Así todo lo que es inestimado y vago en la observación, conviértese en inexacto y falso en la ley general³⁶.

Dos Historias Naturales

Bacon sostiene que hay dos Historias Naturales: una teórica, hecha para ella misma, y otra Historia Natural práctica, para ser aplicada en las artes

³⁵ *Ibíd.*, Lib I, LXXXII, p. 60.

³⁶ *Ibíd.*, Lib I, XCVIII, p. 71.

(técnica). Es en ésta donde se podrá constatar si las leyes y conocimientos obtenidos funcionan o no:

...los secretos de la naturaleza se manifiestan mejor bajo el hierro y el fuego de las artes, que en el curso tranquilo de sus ordinarias operaciones³⁷.

Características del Nuevo Método

El nuevo método propuesto por Bacon, afirma el propio autor, debe reunir los siguientes requisitos:

- Debe investigar una mayor número de experiencias y de diverso orden.
- Debe seguir un nuevo orden y otra disposición en el encadenamiento y gradación de las experiencias. La experiencia no debe ser vaga, pues en ese caso sólo constituye un tanteo.
- Debe seguir reglas ciertas y graduales:

...cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias³⁸.

«Jorge Puccinelli Converso»

- Debe proceder gradualmente, elevándose de lo hechos a las leyes menos elevadas y de éstas a las leyes intermedias para llegar a las leyes más elevadas:

Mucho habrá que esperar de las ciencias cuando el espíritu ascienda por la verdadera escala y por grados sucesivos, de los hechos a las leyes menos elevadas, después a las leyes medias, elevándose más y más hasta que alcance al fin las más generales de todas³⁹.

³⁷ *Ibíd.*, Lib I, XCVIII, p. 70.

³⁸ *Ibíd.*, Lib I, C, p. 71.

³⁹ *Ibíd.*, Lib I, CIV, p. 72.

- Debe basarse en experimentos que surjan de una preparación escrita previa y obedeciendo a un plan.
- Debe tener subidas y bajadas, es decir, elevarse, a las leyes generales y bajar a la práctica.
- Debe ser perfectible, en tanto pueda ir mejorando con la práctica:

Estamos también muy distantes de afirmar que nada se puede añadir a nuestros preceptos; antes al contrario, nosotros, que ponemos la fuerza de la inteligencia no en su propia virtud, pero si en el comercio con la realidad, debemos declarar que el arte de los descubrimientos puede desenvolverse con los descubrimientos mismos⁴⁰.

Finalidad del Nuevo Método

Bacon nos dice que al proponer el nuevo método no tiene como objetivo fundar alguna escuela o secta filosófica al estilo de los antiguos filósofos o de los pensadores modernos. El fin del nuevo método es aumentar el poder del hombre:

Nuestro objeto, antes al contrario, es ver si podemos dar al poderío y a la grandeza del hombre fundamentos más sólidos, a la que extender su dominio

Este poder que la ciencia da al hombre, de acuerdo a Bacon, es de tres tipos: la del hombre individual que quiere aumentar su poder en su país; la del conjunto de hombres que quieren acrecentar el poder de su país sobre los demás países y el poder del género humano sobre la naturaleza.

El nuevo método aun no siendo perfecto, debe servir para que la inteligencia pueda tener mayor solidez y facilidad para relacionarse con la naturaleza que es donde radica su verdadera fuerza. La inteligencia por si misma no tiene poder, necesita del método.

⁴⁰ *Ibíd.*, Lib I, CXXX, p. 85.

⁴¹ *Ibíd.*, Lib I, CXVI, p. 77.

OBJECIONES AL NUEVO MÉTODO

Bacon analiza las objeciones que se le podrían hacer al método propuesto que llevaría a lo que el denomina la interpretación de la naturaleza:

- No se ha fijado el verdadero objeto de la ciencia. Bacon considera que una de las críticas que se le puede hacer a su posición podría ser la de sostener que al considerar que el objetivo más importante del conocimiento es su aplicación práctica se estaría dejando de lado el verdadero objeto de la ciencia que es la contemplación de la verdad, objetivo superior y más noble que las operaciones que realiza la industria. Sin embargo, sostiene Bacon, al utilizar su método no se renuncia a este fin, pues se trata de fijar una imagen fiel del mundo tal como es en la realidad y no basada en la simple imaginación. Para lograr esta certera imagen del mundo es necesario descomponerlo:

...para llegar ahí no hay otro medio que hacer del mundo una disección y una anatomía muy exactas. Es preciso soplar sin piedad sobre esas especies de mundos y esos signos de creaciones que ineptamente ha edificado la imaginación humana en la filosofía⁴²

- Se repite lo que otros filósofos han dicho. Bacon considera que esto no es verdad, pues sostiene que su método es diferente al planteado por otros autores. Así, considera que los antiguos han aplicado el método basándose en pocos ejemplos y hechos para remontarse a los principios sin pasar por las leyes intermedias.

- El método se aplica sólo a la naturaleza. Bacon afirma que esto no es así, pues también se puede aplicar a la lógica a la moral y a la política:

...no se dirige tan sólo a las ciencias naturales, sino a todas sin excepción, nuestro método que procede por *inducción*, tiene también un alcance universal⁴³.

- El método pretende destruir la filosofía así como las ciencias y artes. Bacon, rechaza esta objeción pues él no se opone a que en la conver-

⁴² Ibid., Lib I, CXXIV, p. 82.

⁴³ Ibid., Lib I, CXXVII, p. 82.

sación y en el uso cotidiano de la gente se siga utilizando los antiguos procedimientos :

...no nos oponemos en modo alguno a que alimenten las discusiones, sirvan de adorno a los discursos y sean propuestas en las cátedras, presten a la vida civil la comodidad y la brevedad a ellas propia, y, en una palabra, tengan curso entre los hombres como moneda por consentimiento general⁴⁴.

- El método da armas a los intentos y pasiones. Bacon considera que esta objeción no tiene sustento pues a todo puede dársele mal uso:

Otro tanto puede decirse de los bienes del mundo, el talento, el valor, las fuerzas, la belleza, las riquezas, la misma luz y otras⁴⁵.

El Nuevo Método: La inducción

El nuevo método propuesto por Bacon es el de la inducción. Sin embargo, se debe diferenciar la inducción propuesta por Bacon de la inducción por simple enumeración.

Inducción Enumerativa

La inducción baconiana es diferente de la inducción que procede por simple enumeración llamada también inducción completa o inducción finita. Esta inducción, según expresión del propio Bacon, se caracteriza porque lleva a una conclusión sin importancia y que es fácilmente rebatible:

La inducción que procede por simple enumeración, es una cosa pueril que conduce a una conclusión precaria, que una experiencia contradictoria puede destruir y que dictamina muy a menudo acerca de un restringido número de hechos sólo sobre aquellos que por sí mismos se presentan a la observación⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*, Lib I, CXXVIII, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*, Lib I, CXXX, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, Lib I, CX, p. 75.

La inducción por simple enumeración, por tanto se caracteriza por lo siguiente:

- Se basa en un número reducido de casos.
- Sus conclusiones no son significativas.
- Fácilmente se puede encontrar un contra ejemplo que puede destruir la conclusión.

OBJETIVOS DE LA INDUCCIÓN

La inducción baconiana se puede utilizar tanto en la práctica como en la teoría: en la práctica la inducción sirve para hacer aparecer en un determinado cuerpo una o varias propiedades. En la ciencia, la inducción ha de servir para establecer la *forma* o naturaleza naturante.

Hacer nacer en un cuerpo dado una o varias propiedades nuevas y revestirle de ellas (por inducción), es el oficio y el objeto de la potestad humana. Descubrir de una propiedad dada la forma o la diferencia verdadera, o la naturaleza naturante, o la fuente de la conservación (éstos son los términos que mejor indican lo que queremos designar)⁴⁷.

Aquí aparece en Bacon la distinción entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturata*. Según esta distinción, atribuida originalmente a Averroes, la *naturaleza naturante* es el agente productor, es decir la causa inmanente que produce los cambios, mientras que la *naturaleza naturata* es el resultado. La forma en este caso está identificada con la naturaleza naturante.

Los fines de la práctica se logran transformando unos cuerpos en otros, mientras que los fines de la ciencia se logran estableciendo tanto el *esquema latente* como el *proceso latente*, de los cuerpos.

La ciencia tiene en realidad como objeto investigar y establecer la ley. El fundamento de la práctica y de la ciencia es el establecimiento de la *ley* y sus modalidades.

⁴⁷ *Ibíd.*, Lib II, I, p. 87.

Esquematismo y Proceso Latente

Para Bacon el *esquema o configuración latente* de un cuerpo vendría ser la estructura de los cuerpos sin considerar el movimiento que se produce en ellos, es decir que el esquematismo latente se refiere a los cuerpos considerados estáticamente.

De acuerdo al esquematismo latente a los cuerpos se les puede considerar como:

la reunión y el agregado de diversas naturalezas simples, así el oro reúne las siguientes propiedades; ser amarillo, pesado...⁴⁸.

El *proceso latente* se refiere a los cuerpos pero teniendo en cuenta el movimiento de los mismos.

El proceso latente prepararía a los cuerpos para que actúe la causa formal.

La Forma

Establecer la forma es el objetivo de la inducción, según Bacon. Partiendo de las cuatro causas establecidas por Aristóteles; causa material, causa eficiente, causa final y causa formal, Bacon considera que la causa final produce más bien perturbaciones en el hombre y las causas material y eficiente no son útiles para la ciencia tal como se han venido estudiando, porque son inestables y pasajeras:

Conocer las formas, es haber comprendido la unidad de la naturaleza en medio de las materias más desemejante, y por consiguiente, poder descubrir y producir fenómenos y operaciones hasta aquí desconocidos... Así, pues, del descubrimiento de las formas resulta una teoría verdadera y una amplia práctica⁴⁹.

⁴⁸ *Ibíd.*, Lib II, V, p. 89.

⁴⁹ *Ibíd.*, Lib II, III, p. 88.

Llegar a determinar la forma significa contar con un precepto, veraz y amplio que al mismo tiempo permita llevar a la práctica una operación final.

Establecer el significado de *forma* en Bacon es considerado por los intérpretes del filósofo como una de las tareas más importantes, por ser un concepto básico dentro de su concepción. Sin embargo no hay unanimidad entre los que han realizado esta tarea. Para algunos autores habría ambigüedad en el uso del término o por lo menos diversos y hasta contradictorias acepciones. Este tema ha sido tratado tanto por filósofos clásicos como por autores contemporáneos:

Para Hegel:

...es difícil llegar a saber qué es lo que él entiende por causas formales, Bacon no dice en ninguna parte claramente lo que estas formas sean...Podría pensarse que entiende por ello las determinabilidades inmanentes de las cosas, las leyes de la naturaleza, en realidad las formas no son otra cosa que las determinaciones generales⁵⁰.

Para Risieri Frondizi, establecer lo que Bacon entiende por forma es una tarea importante pero a la vez difícil, ya que habría una contradicción en su uso, entendida una veces como esencia y otras como ley:

Una tarea tan importante como difícil que debe enfrentar todo comentarista del *Novum Organum* es aclarar lo que entiende Bacon por *forma*. Importante, puesto que 'el propósito del conocimiento humano es descubrir las formas' ...y difícil ya que Bacon oscila entre diversas acepciones posibles del término⁵¹.

De acuerdo al mismo Frondizi hay distintos pasajes en el *Novum Organum* donde el concepto de forma puede entenderse como *esencia* (II, 4; II, 20, II, 13; etc) o como *ley* (I, 51; II, 5; II, 17). Esto plantearía el problema de si hay una incompatibilidad entre las dos acepciones, así como también si

⁵⁰ Hegel, G.W.E. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomo III, Sección Primera, F.C.E., 1985.

⁵¹ Frondizi, Risieri, en Bacon, *Novum Organum*, Ed. Losada, Bs. As., 1961, p. 173.

existe ambigüedad en el uso de los dos términos o simplemente para Bacon no habría incompatibilidad entre los dos significados asignados. Para algunos autores como Fowler, y el propio Frondizi, no habría incompatibilidad entre los significados de esencia y ley.

Otro problema que plantea la interpretación del término *forma* en Bacon está referido a qué relación existe entre forma y causa. Algunos autores como Fowler, citado por Frondizi, asimilan el concepto de forma a la de causa, así como el concepto de naturaleza a efecto. Frondizi, sin embargo, no está de acuerdo con esta identificación:

No creemos posible interpretar la *forma* baconiana en el sentido de *causa*, entendida como antecedente que precede al fenómeno estudiado, puesto que la forma coexiste con el fenómeno, es contemporánea a él. ...A nuestro juicio la crítica revela el poco fundamento de la asimilación de la forma a la causa y de la naturaleza al efecto pues no podría pasar inadvertido a una mente como la de Bacon que causas distintas pueden producir un efecto único⁵².

De acuerdo a Sortais, el término *forma* tiene tres acepciones en Bacon:

- a) En primer lugar, dice Sortais, la forma es entendida como la *verdadera diferencia*. Esta diferencia vendría a ser la diferencia específica, que interviene en la definición esencial por género próximo y diferencia específica. Esta acepción está presente, cuando por ejemplo se define el calor como un movimiento expansivo, donde 'expansivo' sería la diferencia específica del género próximo movimiento.
- b) En segundo lugar, continúa Sortais, la *forma* en Bacon debe entenderse como *esencia*. En este caso, la forma designaría a la cosa misma en su constitución íntima. De ese modo donde quiera que una cosa esté ahí estará su forma o esencia íntima. La esencia de la cosa es inseparable de la cosa misma:

⁵² Ibíd., pp. 176-177.

⁵³ Sortais, Gastón, *La Filosofía Moderna*, Ed. Difusión, Bs. As., 1953, p. 427.

La forma es la causa invisible de la naturaleza o propiedad; la naturaleza es la apariencia visible que manifiesta la existencia de la forma⁵³.

En estos dos casos, sostiene, Sortais, la forma se comporta como definición:

Porque así como una definición debe convenir a todo lo definido y sólo a ello, así la forma está presente en todos los casos en que las cosas aparece y en cada uno de ellos (*inest omni, inest soli*)⁵⁴.

- c) En tercer lugar, siempre según Sortais, el término forma significaría *ley*. Este sentido, de acuerdo a Sortais, sería el que preferiría Bacon.

Para Sortais, la materia y el esquematismo latente, esto es la disposición interna de las partes o elementos de que están compuestos los cuerpos, serían llevados a un estado de susceptibilidad por la causa eficiente y la causa formal:

La causa eficiente o *latens processus* (proceso oculto), opera en los cuerpos cambios insensibles que los predisponen a recibir tal o cual forma). Cuando se realizan las condiciones requeridas para la existencia de la forma, entonces la forma aparece, y se produce el acto puro, es decir, una naturaleza o cualidad simple⁵⁵.

«Jorge Puccinelli Converso»

De acuerdo a Sortais, la acepción de ley aplicada a la forma, no es incompatible con los significados de verdadera diferencia o de esencia puesto que lo que distingue específicamente una cosa de otra también puede denominarse *esencia* aunque con menor exactitud. Así mismo, este autor considera que, de acuerdo a Bacon, para que la forma pueda existir es necesario que previamente la causa eficiente (*latens processus*) disponga de modo especial las partículas de la materia en armonía con la forma. De acuerdo a esto, dice Sortais:

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 428.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 429.

La causa material y la causa eficiente concurren, pues de manera insensible y oculta, para preparar el camino a la forma⁵⁶.

En resumen, dice Sortais:

...la forma es la ley general según la cual se producen y se manifiestan las naturalezas o cualidades sensibles (actos puros) en todos los cuerpos individuales⁵⁷.

Forma y Causa Formal Aristotélica

Otro de los problemas importantes dentro de la filosofía baconiana y que es de gran significado para la interpretación del método que él propone, es el de poder determinar si la forma que es el objetivo básico de la investigación científica corresponde a la causa formal aristotélica.

Para Bacon la causa final no sirve para la ciencia porque sólo sirve para estudiar las acciones del hombre:

Pero dista tanto la causa final de servir a las ciencias, que más bien las corrompe, a menos que se estudie las acciones del hombre⁵⁸.

Igualmente, Bacon considera que las causas materiales y eficientes son inestables y por tanto no servirían para ensanchar los límites de la ciencia y de la industria, que según Bacon, tienen otro fundamento y éste es el de la forma como ya se ha indicado.

¿Significa esto que la forma se identifica con la causa formal Aristotélica?

Para Laura Benitez:

...la forma no es esencia o forma sustancial, a la manera de Aristóteles,...Nada más erróneo para Bacon que confundir las formas

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 430.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 430.

⁵⁸ Bacon, *Novum Organum*, Ob. cit., Lib II, I, p. 87.

con las esencias en vista de que lo que se busca no es un término metafísico, abstracto y remoto, sino la verdadera constitución de los particulares. Al alejarse de la esencia aristotélica a lo que Bacon se aproxima es a la regularidad de los procesos que se ponen en consideración... Descubrir la regularidad en lo que aparece, en los diversos casos de una naturaleza estudiada, como el calor o cualquier otra, encontrar el patrón de su dinamismo en los fenómenos dados, eso es indagar la forma o ley⁵⁹.

Para Abbagnano, la forma baconiana coincidiría con la forma aristotélica. Para este autor no existiría ambigüedad en el significado de la forma tal como la entiende Bacon:

No es... justo acusar a Bacon (como se ha hecho tantas veces) de ambigüedad en el significado que él atribuye a la palabra *forma*. En realidad este significado es necesariamente doble en virtud de una distinción que Bacon establece claramente y considera fundamental. Es dudoso si la teoría de la forma era tan original como creía el mismo Bacon, y especialmente si se distingue suficientemente de la aristotélica⁶⁰.

Para el mismo Abbagnano, la forma de la cual habla Bacon no vendría a ser otra cosa que la sustancia aristotélica, distinguiéndose sin embargo, en que la forma baconiana no se establece a través de definiciones conceptuales sino a través de un proceso experimental que llegue a determinar los elementos que constituyen la estructura interna de las cosas, esto es el esquematismo latente y por otro lado también debe determinar el proceso generador de un fenómeno, es decir establecer el proceso latente:

No hay duda de que Bacon contrapuso su concepto de forma al del aristotelismo escolástico; pero la forma, tal como fue concebida por él, como principio estático y dinámico de los cuerpos físicos, corresponde exactamente a la auténtica forma de Aristóteles, es

⁵⁹ Benítez, Laura, *Descartes y Bacon. Algunos Aspectos Metodológicos*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Ed. Ernesto Sosa, Providence, pp. 90-91-92.

⁶⁰ Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, tomo II. Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1964, p. 151.

decir: la *sustancia*, como principio del ser, del devenir y de la inteligibilidad de toda cosa real⁶¹.

De acuerdo a Sortais, en el pensamiento de Bacon las *causas materiales* y *eficientes* rigen el devenir del ente y sus cualidades, mientras las formas son las leyes permanentes, de acuerdo a las cuales el ente se constituye y queda constituido. Basa su interpretación al analizar los textos donde Bacon explica las clases de movimiento y los atribuye a la causa eficiente. Aquí las causas eficientes aparecen como inestables y cambiantes. Igualmente, en estos mismos textos aparecen las causas materiales como cambiantes, mientras que la causa formal permanece siempre la misma. Por eso, dice Sortais, Bacon denomina a las formas; leyes fundamentales, comunes, inmutables, eternas, etc. Para este mismo autor, sin embargo, Bacon no logró reunir en un sistema coordinado la participación de las causas en un fenómeno determinado:

...las ideas de Bacon sobre la constitución íntima de los cuerpos y sobre la colaboración de las causas concurrentes, todas ellas se presentan confusas, indecisas, yuxtapuestas. El reformador no logró fundirlas en un sistema coordinado⁶².

La Ley Científica

Para Bacon, la ley, es la expresión de la forma, llegando a identificarlas:
«Jorge Puccinelli Converso»

...pues hablando de la formas no queremos designar otra cosa sino las mismas leyes y las determinaciones de un acto puro que regulan y constituyen algunas propiedades simples como el calor, la luz, la gravedad en toda especie de materia y en todas las substancias que puedan admitir esa propiedad. Así, la forma del calor o la forma de la luz es absolutamente la misma cosa que la ley del calor o la ley de la luz, pues nosotros jamás hacemos abstracción de la realidad, ni perdemos de vista la práctica⁶³.

⁶¹ Ibíd., p. 151.

⁶² Sortais, *La Filosofía Moderna*, Ob. cit., pp. 433-434.

⁶³ Bacon, F. *Novum Organum*, Ob. cit., Lib II, XVII, p. 106.

A través de la ley se manifiestan y se producen las cualidades sensibles de las cosas.

Con relación al significado de ley, habría que considerar a qué tipo de ley se está refiriendo Bacon:

Para Loose el uso del término ley no sería, en Bacon, igual al de otros pensadores modernos:

Si se extraen de su contexto, algunas consideraciones de Bacon sobre las 'leyes' tienen un halo moderno. Pero varias de las ideas de Bacon no son modernas. En primer lugar, Bacon concibió las leyes físicas sobre el modelo de los decretos promulgados por un poder civil. En segundo lugar, Bacon no estaba interesado en expresar las leyes en forma matemática. Y en tercer lugar, Bacon consideraba el universo como un conjunto de sustancias que tienen propiedades y poderes y que, mantienen relaciones unas con otras⁶⁴.

Efectivamente, se ha planteado el problema del carácter de las leyes a que hace referencia Bacon. Para Adam y Brochard, citados por Sortais, la forma o ley en Bacon, tendría una referencia mecánica o matemática, con lo cual Bacon coincidiría en esto con Descartes. Esto significaría, para ambos autores, que en Bacon existiría:

«una referencia mecánica o matemática ... y en la investigación de las formas un presentimiento, lo vago y confuso que se quiera, de la física matemática». De modo que la doctrina de Bacon que 'se presenta como una filosofía de la cualidad', sería en el fondo 'una filosofía de la cantidad que terminaría en el mecanicismo⁶⁵.

Esta interpretación de Adam y Brochard, es calificada por el propio Sortais como muy aventurada, y se debería más bien a la tendencia de los historiadores de la ciencia a atribuir a los filósofos anteriores, conceptos que hoy nos son familiares, pero que no corresponden al propio filósofo.

⁶⁴ Loose, John, *Introducción Histórica a la Filosofía de la Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 77.

⁶⁵ Sortais, G. *La Filosofía Moderna*, Ob. cit., pp. 433-434.

ETAPAS Y REGLAS DEL MÉTODO

Para realizar una verdadera interpretación de la naturaleza, Bacon considera dos etapas en la aplicación del método:

- I) La etapa que consiste en extraer de la experiencia las leyes generales.
- II) La etapa en que de las leyes generales se derivan nuevas experiencias (práctica).

En cada una de estas etapas se ha de tener en cuenta una serie de reglas y preceptos.

- I) Los preceptos o reglas que se deben tener en cuenta en la primera etapa son de tres clases:

1. Los que ayudan a los sentidos.
2. Los que ayudan a la memoria.
3. Los que ayudan a la inteligencia o a la razón.

1. Los preceptos que ayudan a los sentidos. Los preceptos o reglas de los sentidos, son a su vez de dos tipos:

- a) Los que sirven para suplir su insuficiencia. Para evitar la insuficiencia de los sentidos, Bacon señala una serie de auxilios que los agrupa bajo el nombre genérico de los *hechos de la lámpara o de primera información y los hechos de la puerta o de la entrada*.

Según Bacon, los hechos de la lámpara: “sirven para fortificar, desarrollar y rectificar la acción inmediata de los sentidos”⁶⁶.

Los hechos de la puerta son los que prestan auxilio a la acción inmediata de los sentidos, en especial a la vista entre los que se puede mencionar los lentes, los telescopios, los instrumentos como los astrolabios y similares.

⁶⁶ Bacon, F. *Novum Organum*, Ob. cit., Lib II, XXXVIII, p. 139.

- b) Los que sirven para corregir las desviaciones de los sentidos, están referidos a la necesidad de tomar todas las precauciones para evitar las ilusiones de los sentidos, los cuales deben ser controlados por la experiencia.
2. Los preceptos que ayudan a la memoria.

Dentro de éstos hay dos tipos de indicaciones:

- a) Constituir las historias naturales particulares, como parte de la historia natural general y
- b) Formar las tablas de hechos.

Bacon recomienda formar una historia natural y experimental suficiente y exacta, la cual ha de ser el fundamento de todo estudio de la naturaleza.

Sin embargo, los hechos que constituyen la historia natural es tan vasta, que debe establecerse un orden, formándose las tablas y encadenamientos de hechos.

Las tablas están formadas por un conjunto de hechos que el investigador debe coleccionar sin tener todavía ninguna teoría o hipótesis previa.

Clases de tablas

Las tablas o colecciones de hechos son de tres clases:

Tablas de presencia, en las que se agrupan los hechos en los que se encuentra la propiedad o naturaleza que se esta investigando, por ejemplo si se está estudiando el calor se considerará todos los hechos en que esté presente esta propiedad, tales como los rayos del sol, los meteoros ígneos, la erupción de los volcanes, etc.

Tablas de ausencia, en la que aparecen los hechos similares a los registrados en las tablas de presencia, pero en los que no aparece la propiedad o fenómeno estudiado. Siguiendo con el ejemplo

anterior, formarán parte de la tabla de ausencia los hechos en que, según Bacon, no está presente el calor: relámpagos que dan luz pero no queman, la reflexión del sol en los polos, etc.

Tablas por grados, constituidas por los hechos en que aparece en forma gradual, el fenómeno o propiedad estudiada, por ejemplo con relación al calor se considerarán los hechos en que éste aumenta, como en el movimiento en los seres vivos, la fiebre, los fenómenos de putrefacción, etc.

3. Las reglas que ayudan a la inteligencia o a la razón, son a su vez de dos tipos:

a) Las que sirven para aplicar el procedimiento inductivo y constituyen los "primeros auxilios" y

b) Las reglas o preceptos que sirven de refuerzo a la inducción.

a) La aplicación de la inducción, de acuerdo a Bacon, se debe hacer a través de dos instancias:

- La exclusión de los hechos acumulados en que no se encuentra la propiedad en estudio (el calor por ej.).
- El establecimiento de las propiedades comunes en los hechos coleccionados en que se halla la propiedad estudiada.

b) Las reglas o preceptos que sirven de refuerzo a la inducción son nueve y están referidos a:

- Los hechos preferentes o privilegiados.
- Los auxiliares de la inducción.
- La rectificación de la inducción.
- La variación de las investigaciones conforme a la naturaleza del objeto.
- Las prerrogativas de la naturaleza u orden en que ha de llevarse las investigaciones.
- Los límites de las investigaciones.
- Aplicación del conocimiento a la práctica.

- Preparación para las investigaciones.
- Escala ascendente y descendente de las leyes o axiomas.

Hechos precedentes o privilegiados

De todos los preceptos referidos a la razón, Bacon se detiene en los llamados hechos preferentes o privilegiados o “instancias prerrogativas”.

Para Bacon, no todos los hechos que se dan en la naturaleza tienen el mismo valor para la investigación, existiendo entre ellos una jerarquía.

Bacon señala 27 especies de estos hechos preferentes o “instancias prerrogativas” a los que da una serie de nombres especiales tales como: ‘hechos solitarios’, ‘hechos de migración’ ‘hechos clandestinos’, etc. Entre estos hechos, merecen destacarse los “hechos cruciales”.

Entre los hechos preferentes, colocamos en décimo cuarto lugar los hechos cruciales, tomando esta expresión de las cruces que, colocadas en el entronque de las carreteras indican los diversos caminos.

Les llamamos también hechos decisivos o jurídicos, y en ciertos casos decretos y oráculos. He aquí en que consisten: Cuando en el estudio de cierta naturaleza se encuentra el espíritu vacilante e incierto para saber a cuál de dos o de varias naturalezas debe atribuir la causa del sujeto estudiado, en razón del concurso ordinario de esas diversas naturalezas, los hechos de la cruz demuestran que la compañía de una de esas naturalezas, en lo que al objeto estudiado se refiere, es fiel e indisoluble, mientras que la de la otra es variable y movable, lo cual resuelve la cuestión y hace admitir aquella primera naturaleza como causa, con exclusión de la otra que se deja de lado⁶⁷.

- II) Los preceptos que se han de tener en cuenta en la segunda etapa no son ampliamente desarrolladas por Bacon, señalando brevemente que se debe evitar que las operaciones prácticas sean engañosas u onerosas

⁶⁷ *Ibid.*, Lib II, XXXVI, p. 130.

para lo cual se debe tener en cuenta los hechos matemáticos o de medida y los hechos propicios y benevolentes.

APLICACIÓN DEL MÉTODO

Después de haber confeccionado las diferentes tablas de hechos (presencia, ausencia y por grados) y de haber realizado la primera exclusión de los hechos en los que no está presente la propiedad estudiada) se debe proceder a ensayar una primera interpretación de la naturaleza por muy imperfecta que sea. A esta interpretación Bacon la denomina primera vendimia, lo que posteriormente se denominará hipótesis previa o hipótesis de trabajo.

No obstante, como la verdad sale más pronto del error que de la confusión, estimamos útil permitir al espíritu que según las tablas de primera comparecencia tal como la hemos expuesto, han sido meditados y formadas, ensayé e intente la obra positiva de la interpretación de la naturaleza, por medio de los hechos contenidos en las tablas y de todos los que se presenten fuera de ellas.

Llamaremos a este género de ensayos licencia del entendimiento o interpretación imperfecta o primera vendimia⁶⁸.

Esta primera hipótesis ha de ser sometida a diversas instancias, con el objeto de establecer la forma o ley de la naturaleza, lo cual a la vez, como ya se ha explicado, tiene como finalidad determinar el esquematismo latente (estructura de los objetos enfocados estáticamente) y el proceso latente (objetos estudiados dinámicamente).

De ese modo, de acuerdo a Bacon, se habrá aplicado el nuevo método de la inducción que permitirá al hombre realizar la verdadera interpretación de la naturaleza, convirtiendo el saber en poder.

⁶⁸ Ibid., Lib II, XX, p. 109.

IMPORTANCIA DEL MÉTODO

Se considera que el aporte de Francia Bacon no radica solamente en haber apelado a la práctica como fundamento del conocimiento, sino en haber propuesto la *inducción amplificada o científica* llamada también *inducción incompleta*.

La *inducción incompleta o baconiana*, se aplica a un universo infinito y no a un universo finito como lo hace la inducción completa o por simple enumeración. Es incompleta porque al aplicarse a un universo infinito no se podrá observar todos los casos al que se aplica, sin embargo ahí radica su utilidad porque esto permitirá ampliar el conocimiento al pasar de los hechos particulares coleccionados al establecimiento de una ley.

Del mismo modo, la inducción baconiana no sólo considera los casos afirmativos donde se presenta la propiedad estudiada, el calor por ejemplo, sino que es necesario considerar los casos negativos o contra ejemplos, a través de las tablas de ausencia, dándole así a este procedimiento un mayor margen de seguridad.

Y aunque al método propuesto por Bacon se le puede hacer una serie de críticas, es indudable que, como afirma Risieri Frondizi, este

método ha inspirado las grandes metodologías posteriores y la realidad efectiva de la investigación científica⁶⁹.

⁶⁹ Frondizi, Risieri, Ob. cit., p. 27.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El Inca Garcilaso, la lengua materna y la legitimación de la historia¹

José Luis Rivarola
Università di Padova

*En memoria de
Alberto Escobar*

A mediados del siglo XVI la aventura americana de España entraba en una etapa de relativa estabilidad. En efecto, el segundo de los virreinos creados por la Corona para administrar las posesiones ultramarinas y para encauzar la acción descubridora y colonizadora aún inconclusa, a saber, el virreinato de Nueva Castilla o del Perú, iniciaba su consolidamiento institucional, apenas acabadas las feroces guerras civiles que habían ensangrentado el territorio en la década del 40.

Coincidentemente, transcurrido ya más de medio siglo de novedad americana, la información sobre la realidad del Nuevo Continente y sobre los sucesos ocurridos en él, transmitida hasta entonces a través de cartas y relaciones sobre todo de participantes y testigos, comienza a ser materia de una historiografía de propósitos más ambiciosos, en cuyo ejercicio coincidían los historiadores ocasionales y los 'profesionales', tanto si tenían experiencia directa de América cuanto si, no teniéndola, se basaban en testimonios de informantes y en consulta libresco o documental.

Un caso de estos últimos es el de Francisco López de Gómara, quien, sin haber estado nunca en América, escribió una *Historia general de las*

1 El presente texto se leyó como ponencia plenaria en el congreso "Valladolid: corte y cultura", realizado en Valladolid en noviembre de 1996.

Indias en dos extensas partes, una dedicada a todo el continente —con un tercio referido al Perú— y otra específicamente a la conquista de México. La *Historia* de Gómara tuvo un éxito notable apenas aparecida: luego de la primera edición zaragozana de 1552 hubo seis más en los dos años siguientes, fuera de varias versiones al italiano y al francés publicadas a partir de 1556 y de 1559, respectivamente. Es un éxito fácil de explicar: la obra de Gómara es un compendio excelente en cuanto a la riqueza del contenido y al estilo de la prosa. Después de su lectura, no puede uno sino sumarse al juicio del ilustre historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, quien ha dicho de ella: “es un oasis de amenidad, de concisión y clásica elegancia de la frase, en medio del farrago de otros cronistas. Tuvo el don de la síntesis, supo narrar con agilidad y brevedad largas y cansadas jornadas y trazar en rasgos rápidos, sugestivos e irónicos, el retrato de sus personajes en frases que tienen siempre un relieve de proverbio o de medalla”². Por cierto que nada de esto implica que sus informaciones fuesen siempre válidas o fidedignas, ni que deba compartirse el sesgo de sus enfoques o la rotundidad de algunos de sus juicios. Pero luego volveré sobre esto, a propósito del tema central de la presente exposición. Permítaseme agregar antes algunos datos sobre Gómara, pues lo requiere su función introductoria en el desarrollo de dicho tema.

La biografía de Gómara no se conoce de modo seguro y al pormenor, pero tampoco carecemos de algunos datos³. Nacido en Soria en 1511, se había formado, a lo que parece, en Alcalá de Henares, donde se ordenó sacerdote y profesó quizá la enseñanza de Retórica. Su obra historiográfica lo revela poseedor de una buena cultura humanística, que había reforzado durante una estancia en Italia^{3bis}. A su retorno a España entra al servicio de Hernán Cortés, quien había vuelto de México en 1540 y se había establecido en Valladolid.

² *Los cronistas del Perú (1528-1560)*, Lima (Banco de Crédito) 1986, p. 191.

³ Cf. E. de Vedia, “Noticia de la vida y escritos de Francisco López de Gómara”, en *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid, B.A.E., 22, 1852-53, pp. XIII-XV; F. López de Gómara, *Annals of the Emperor Carlos V*, ed. por Bigelow Merriman, London 1912; H.R. Wagner, *Francisco López de Gómara*, Berkeley, 1924. Vid. también el prólogo y la cronología a cargo de Jorge Gurría Lacroix en la edición de F. López de Gómara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Caracas (Biblioteca Ayacucho 64), 1979.

^{3bis} Véase ahora L. Bénat-Tachot, “La *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara: Ydentificación de las fuentes y elaboración textual”, en I. Arellano y J.A. Rodríguez Garrido (eds.), *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericano*, Yberoamericana-Vervuert, Madrid 1999, pp. 75-95.

El cargo de capellán de la casa y familia del entonces ya Marqués del Valle no estuvo reñido con la afición historiográfica del clérigo soriano, quien durante este primer período vallisoletano preparó su *Chronica de los muy nombrados Omich y Haradin Barbarrojas* (conocida como *Crónica de los Barbarrojas*) y su *Historia general de las Indias* (llamada también en la segunda edición *Hispania Victrix*). Luego de dos años en Castilleja de la Cuesta acompañando a Cortés hasta la muerte de éste en 1547, Gómara vuelve a Valladolid al servicio del hijo del conquistador y escribe en esta ciudad sus *Anales del emperador Carlos V*. En Valladolid permanece hasta su muerte, ocurrida probablemente en 1564⁴.

Aquí nos interesa, naturalmente, la obra que ha cimentado la fama americanista de Gómara. En lo que respecta a las fuentes de la *Historia general*, se han podido identificar algunas de las de carácter libresco, aunque quedan vacíos por llenar al respecto. Pero no cabe duda de que gran parte del conocimiento histórico elaborado por Gómara en su obra proviene de relaciones orales que obtuvo en el entorno indiano de la casa de Cortés, de seguro mayoritariamente mexicano. Para la segunda parte de su obra, es decir, para la *Conquista de México* Gómara pudo servirse, pues, de numerosos testigos, entre ellos, por cierto, del propio Cortés, que lo orientaron hacia una versión lisonjera, cuya excesiva personalización en Cortés mismo llevó, como se sabe, a Bernal Díaz a escribir su *Verdadera Historia*. Pero también tuvo Gómara informantes con experiencia directa en otros ámbitos ultramarinos. Es claro que sobre el Perú pudo valerse de alguien que conocía la minucia sobre hechos y personajes, y que se la transmitió junto con sus valoraciones, con sus filias y con sus fobias. Tratándose en gran parte de historia reciente, de la que numerosos protagonistas, así como amigos o parientes de ellos, vivían aún, es fácil entender las susceptibilidades que podían tocarse. En uno de los capítulos sobre las guerras civiles del Perú, por ejemplo, Gómara cuenta que estando por ser ajusticiado el maestre de campo de Gonzalo Pizarro, Francisco de Carbajal —famoso personaje que siglos más tarde fue inmortalizado literariamente por Ricardo Palma en sus *Tradiciones peruanas*— y habiendo ido a visitarlo el capitán Diego Centeno, figura importante del campo realista vencedor, aquél manifestó conocerlo porque nunca lo había visto sino de

⁴ Otras obras de Gómara son: *Historia de las guerras navales desde el año que nació el Emperador don Carlos nuestro señor hasta el que murió* (ms.) y *Inquiridion de cosas notables sucedidas por mar y por tierra en tiempo de nuestro Emperador don Carlos nuestro señor* (ms.).

espaldas, aludiendo así a la presunta cobardía de Centeno. Nada más elocuente que la siguiente anécdota narrada por el Inca Garcilaso para ilustrar algunas de las reacciones que podían suscitar versiones como la señalada. Estas son las palabras de Garcilaso:

Es assí que un soldado de los más principales y famosos del Perú, que vino a España poco después que salió la historia de Gómara, topándose con él en Valladolid, entre otras palabras que hablaron sobre el caso le dixo que por qué avía escrito y hecho imprimir una mentira tan manifiesta, no aviendo pasado tal. Con éstas le dixo otras palabras que no se zufre ponerlas aquí, a las quales respondió Gómara que no era suya la culpa, sino de los que davan las relaciones nacidas de sus passiones. El soldado le dixo que para esso era la discreción del historiador, para no tomar relación de los tales, ni escribir mucho sin mirar mucho, para no disfamar con sus escritos a los que merecen toda honra y loor. Con esto se apartó Gómara muy confuso y pesante de aver escrito lo que levantaron a Carvajal en dezir que no conocía a Diego Centeno⁵.

Ya se ve cómo en ese Valladolid en el que había muerto el gran Almirante, en el que había estado preso Hernando Pizarro, hermano del Marqués Gobernador del Perú, en el que había pasado sus últimos años Cortés, resonaba la polémica sobre las cosas de América.

Pero tan elocuentes como ésta de la anécdota son las reacciones que se pueden recoger de las abundantes anotaciones manuscritas a un ejemplar de la *Historia general de las Indias* que hoy conserva la Biblioteca Nacional del Perú⁶. Estas anotaciones proceden de varias manos, entre ellas las del propio

⁵ Cito por la primera edición de la *Historia general del Perú*, Córdoba, Viuda de Andrés Barrera, 1617, Libro V, cap. XL (mantengo la grafía original, pero resuelvo abreviaturas sin indicarlo cada vez y uniforme u consonántica como v. Además agregó acentos y puntúo con criterio moderno.

⁶ Se trata de un ejemplar de la edición impresa en Zaragoza en 1554, del cual hay reproducción facsimilar (Lima, Comisión del Quinto Centenario del Descubrimiento de América-Encuentro de dos mundos, 1993), si bien no fiable en lo que respecta a las anotaciones manuscritas, que han sido objeto de retoques deformantes. El ejemplar en cuestión fue dado a conocer por Raúl Porras Barrenechea en "Una joya bibliográfica peruana", publicado originariamente en *El Comercio* de Lima en 1948 y luego reeditado varias veces, la última en el libro citado en la nota 2, pp. 753-767. Porras Barrenechea inició el estudio de estas

Inca Garcilaso. Si algunas son simples marcas de reparo en la lectura o tienen un carácter resumidor, otras rectifican y condenan al autor en tono fuertemente polémico. Así, por ejemplo, un anotador, que no es el Inca, al iniciarse en la obra de Gómara la parte sobre el descubrimiento y la conquista del Perú, lanza el siguiente anatema, que revela la lectura anterior de todo lo siguiente:

grande agravio se le haze a tierra y rey y a sus descubridores y conquistadores en le creer a esta historia

anatema que continúa, luego de una parte de difícil lectura, con una suerte de contraposición entre armas y letras, que apunta a desacreditar al escritor. En efecto, nuestro anotador anónimo encomia a

los que supieron realizar(?) hazañas más que relatarlas⁷.

En otro lugar, el anotador recusa la veracidad de los informantes de Gómara y los considera dignos de la hoguera, a la par del libro:

Escribe por relaciones, dize mill diparates, porque los que se las davan, por hazerse muy pláticos con él, davan de dezirle quanto se les venía a la boca y así escribió mentiras en perjuizio de cavalleros y personas muy principales, que merecía que quemaran el libro y a quien hizo la relación.⁸

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Las observaciones del Inca tienen un tono más moderado que las del anotador anterior, si bien en algunas ocasiones tampoco Garcilaso puede evitar el dar rienda suelta a la indignación que le produce una frase de

anotaciones, sobre las cuales puede verse ahora también J.L.R., "El taller del Inca Garcilaso. Sobre las anotaciones manuscritas en la *Historia General de las Indias* de F. López de Gómara y su importancia en la composición de los *Comentarios Reales*", *Revista de Filología Española* LXXV, 1995, pp. 56-84.

⁷ Se trata de la anotación en el margen derecho del folio XLIX r., que está muy deteriorada y se lee con mucha dificultad. En las citas omito los signos de la reconstrucción, que pueden verse en el trabajo citado en la nota anterior.

⁸ Lo citado es la parte final de una larga anotación rectificatoria, que no parece del Inca, a lo que dice Gómara en los folios LXXXVII v. y LXXXVIII r. (he mantenido la ortografía del ms., aunque regularizando la *u* consonántica como *v*, poniendo acentos, separando palabras y puntuando según criterios modernos; lo mismo vale para las citas anteriores y las siguientes.

Gómara. Así, debajo de aquella en la que Gómara dice que los indios “viven como sodomitas, hablan como moros y parecen judíos” escribe:

Pues ni son judíos ni moros sino gentiles, mal que os pese a vos y a quien os dio la relación⁹

La segunda parte de esta anotación, más emotiva que propiamente rectificatoria, está tachada, quizá por el mismo Garcilaso, arrepentido del exabrupto. En efecto, el temperamento mesurado del Inca se revela en la mayoría de sus notas, que no por eso son menos tajantes y cuestionadoras.

Y en este punto podemos volver nuestra mirada a los *Comentarios reales*. Bien se sabe que esta obra nació de una intención rectificatoria respecto de la historiografía anterior, como se ve ya desde el *Proemio*, donde el Inca señala que su propósito, respecto de los historiadores españoles, es “servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della”¹⁰. Como se ve por esta declaración de principio, el conocimiento de la lengua indígena ocupa un lugar prioritario en el diseño historiográfico del Inca, pues sólo ese conocimiento permite interpretar adecuadamente determinados fenómenos históricos y culturales. A esta comprobación parece haber llegado Garcilaso justamente a través de la lectura de Gómara. Varias de sus anotaciones inciden en los errores del clérigo soriano y en los malentendidos lingüísticos. Veamos un ejemplo. Cuando Gómara en el f. Lly se refiere a un episodio ocurrido a la llegada de los españoles a Tumbes, apunta que tres de ellos caen en manos de los indios, quienes los entregan a sus sacerdotes para que

los sacrificassen a cierto ídolo del sol llamado Guaca, llorando, y no por compasión, sino por costumbre que tienen de llorar delante la Guaca, y aun Guaca es lloro y guay voz de recién nacidos¹¹.

La anotación de Garcilaso es breve y contundente:

⁹ Folio LVII v.

¹⁰ Cito por la ed. de C. Pacheco Vélez, Lima (Banco de Crédito del Perú) 1985, p. 4 (cit. *Comentarios*).

¹¹ Folio Ll v. Cito por la edición de Zaragoza, 1554, objeto de las anotaciones que comento.

No sabe lo que se dize en la exposición del vocablo. Confunde dos vocablos de distintas significaciones, como se declarará en nuestra Historia del Perú.

El propósito de diferir la rectificación hasta lo que después serían los *Comentarios reales* no se concreta, pues folios después, cuando Gómara insiste en decir “Entran en los templos llorando y guayando, que guaca eso quiere dezir¹², Garcilaso no se contiene, subraya la frase subordinada y anota largamente la ligereza lingüística de Gómara. Veamos:

...escribe cossas muy ajenas de la significación del vocablo que expone y por tanto muy lejos de la verdad, como es en la significación de estos nombres guacha o guaca, para lo cual es de saber que, aunque las letras parecen uno mismo difieren en la pronunciación y por ella en la significación: que el un nombre que significa ‘ídolo’ se pronuncia la postrera sílaba hiriendo con la lengua en el paladar, que, pues que no tenemos letras en la lengua española con que hazer las tales pronunciaciones, me pareció compararlas a las que hazen la urraca y el cuervo en sus graznidos: que la urraca pronuncia afuera en el paladar y el cuervo dentro en las fauces, pues pronunciando como la urraca significa ídolo y pronunciando como el cuervo significa llorar¹³.

Esta larga explicación pasó, con algunas modificaciones –por ejemplo, se suprimió la comparación onomatólogica para diferenciar un sonido velar y otro postvelar– a los *Comentarios*, justamente al libro II, donde el Inca discurre sobre la religión incaica. Lo mismo acaece con varias otras anotaciones al texto de Gómara, que fueron sin duda el germen de la escritura más elaborada de los *Comentarios*.

En esta obra, como he adelantado, la competencia lingüística del historiógrafo es la clave hermenéutica fundamental para la reconstrucción legítima de la historia y de la cultura precolombina. Ahora bien, el Inca no sólo la emplea en tanto tal, sino que hace de ella una materia constante de

¹² Folio LV v.

¹³ Cito a partir de mi propia reconstrucción (cf. el trabajo anteriormente citado), pero modernizando en el sentido ya señalado.

reflexión justificadora. Ya al comienzo mismo de la obra aparecen unas *Advertencias* de carácter lingüístico, las cuales, por lo demás, constituyen un esbozo de fonética contrastiva español-lengua general del Perú, como entonces se decía a lo que hoy conocemos como quechua. Pero, en verdad, a lo largo de todo el texto se reclama la atención del lector sobre el tema de la *lengua materna* del autor.

Veamos el asunto más de cerca, a fin de que podamos desentrañar algunas de las estrategias discursivas y retóricas del Inca en sus *Comentarios*. La noción de *lengua materna* y su expresión a través de este sintagma surgieron en la alta Edad Media, probablemente cuando se reconoció que el antiguo *sermo patrius*, es decir, el latín, se había separado en dos distintas variedades, una ya relativamente artificial aprendida en la escuela, y otra que se adquiría naturalmente y que fue asociada a la madre y a la casa. Esta lengua natural o materna fue, además, vinculada a la lactancia, por un camino metafórico que parte del Nuevo Testamento¹⁴. Pero es sobre todo en los siglos XVI y XVII que la lengua materna, aludida generalmente a través del tópico de la lengua “mamada en la leche”, es objeto de fervorosos elogios y de defensas por parte de numerosos ingenios de la época, dentro de los cuales podemos mencionar a Juan de Valdés, a Fray Luis de León, a Cervantes... El Inca Garcilaso, pues, se inscribe en un contexto ilustre, si bien el elogio mismo cede paso en él a la consideración de que la lengua materna da legitimidad a su propia versión de la historia. Y así Garcilaso contraponen la lengua indígena, que considera materna, al español, al que califica de “ajeno”¹⁵, con un adjetivo que en las apologías quinientistas de la lengua vulgar se aplicaba al latín.

Pero el español para el Inca, en verdad, no era “ajeno”. Lo que se sabe de su infancia y juventud¹⁶ hace pensar más bien en que tanto la lengua

¹⁴ Para un tratamiento amplio de este asunto y la evaluación de la bibliografía al respecto puede verse J.L.R., “La lingua materna ‘mamada en la leche’, Origine, interpretazione e funzione di un topos nell’Inca Garcilaso”, *Cultura neolatina* LVII, 1997, pp. 325-344. En el presente artículo se traducen y resumen los aspectos esenciales que contiene el que se acaba de citar.

¹⁵ Cf.: “Esta larga relación del origen de sus Reyes me dio aquel Inca, tfo de mi madre, a quien yo se la pedí, la cual yo he procurado traduzir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana...” (*Comentarios*, Libro I, cap. XXVII, p. 32).

¹⁶ Cf. al respecto A. Miró Quesada, *El Inca Garcilaso*, Lima (Universidad Católica del Perú) 1994.

indígena como la española fueron adquiridas en la primerísima infancia, y que luego esta última fue ejercitada en la etapa escolar, junto con la latina. Quizá haya sido esta circunstancia la que colaboró a este juicio de “alienación” respecto del castellano, visto retrospectivamente –en términos de Juan de Valdés– como “pegadizo” y “aprendido por libros”, mientras que el quechua, por no haber sido materia de estudio en esa etapa de formación, quedaba aureolado de espontaneidad, de naturalidad y de intimidad. Por lo demás, el español se convirtió prontamente en la primera lengua de nuestro personaje, ya no en sentido cronológico relativo al momento estricto de la adquisición, sino en el sentido de la lengua de la cual se valdría toda su vida de modo prioritario y probablemente casi exclusivo a partir del viaje a España. Parece, pues, que Garcilaso no tenía demasiadas razones objetivas para contraponer de modo tan marcado la lengua indígena a la española, ya que ambas le eran naturales y nativas. Pero a su propósito convenía, por cierto, subrayar, respecto de *lengua materna*, la acepción “lengua de la madre” como opuesta a “lengua del padre”, como le convenía insistir asimismo en el tópico ya referido de la lactancia, pues el uso de una fórmula de amplia vigencia en la cultura renacentista permitía cimentar la confiabilidad, cuando no la inapelabilidad, de la opinión propia y, en general, la validez de todo el discurso historiográfico, el cual aparece fundado en una competencia lingüística presentada como la única con carácter de primaria y originaria. Esta competencia permite la adecuada interpretación de la cultura de que ella forma parte, pues da un acceso privilegiado a las fuentes de la tradición oral, transmitida al historiador por sus parientes indígenas o, como dice él reiterando el tópico, “mamada en la leche”¹⁷. No obstante, de este modo se desbalanceaba, respecto de la lengua y, cuando menos, en el nivel de la declaración explícita, ese equilibrio bicultural que el Inca en varios otros momentos pone de relieve como realizado en su persona. En todo caso, el hecho de que la superioridad historiográfica de nuestro autor deriva también de su competencia paralelamente nativa en la otra lengua quedaba sólo implicado como premisa no

¹⁷ “...por lo cual se me permitirá dezir lo que conuiene para la mejor noticia que se pueda dar de los principios, medios y fines de aquella monarquía, que yo protesto dezir llanamente la relación que mamé en la leche...” (*Comentarios*, Libro I, cap. XIX, p. 35); “... de manera que no dezimos cosas nuevas, sino que, como indio natural de aquella tierra, ampliamos y estendemos con la propia relación la que los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron, por no saber la propiedad de la lengua ni haver mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé...” (*Comentarios*, Libro II cap. X, p. 64); “Yo escrivo, como otras vezes he dicho, lo que mamé en la leche y vi y oí a mis mayores” (*Comentarios*, Libro III, cap. XXI p. 128).

explícita, aunque no por eso menos determinante. Cabe señalar aquí que, a fin de cuentas, la condición de poseor parejamente hábil de las dos lenguas en contacto y en conflicto fue una de las razones decisivas de la fama y de la vigencia historiográfica del Inca —que pasan por la excelencia literaria de su prosa española—, frente a algunos otros cronistas indios o mestizos que no alcanzaron un bilingüismo o un biculturalismo análogo y que quedaron atrapados —aparte, por cierto, otras circunstancias— por las deficiencias y las limitaciones de su dominio del español. Pero el relegamiento, por lo menos declarativo, del castellano a ese segundo plano de lengua “ajena” le servía al Inca para tender también una especie de barrera protectora frente a eventuales críticas, es decir, tenía una finalidad similar a las reiteradas declaraciones de modestia vinculada a su condición de “indio”, indio que, en verdad, propiamente no era¹⁸. Aquí y allá se trata, pues, de estrategias discursivas y retóricas que deben ser interpretadas en el contexto de las motivaciones y de los propósitos del conjunto de la construcción historiográfica.

Por otra parte, no se puede dejar de reconocer que la lengua indígena había sido una lengua iletrada —hecho que Garcilaso, hombre de cultura escrita, lamentaba amargamente¹⁹—, que expresaba a una cultura de tradición oral y que pertenecía al pueblo vencido, razones por las cuales requería un especial énfasis reivindicativo, en este caso asociado a su función como instrumento hermenéutico; la reivindicación, así, asume una dimensión distinta a la que podía tener en el caso de las lenguas vulgares europeas que eran materia de las apologías quinientistas, cuanto más que en la época no faltan utilizaciones deprecatorias del tópico de la lactancia en relación con las lenguas y las culturas indígenas, en el sentido de advertirse el peligro de que los niños españoles sean contaminados espiritualmente por sus nodrizas indígenas o mestizas, y a través de esa lengua que justamente se “mama en la leche”²⁰.

¹⁸ Trata de este asunto J.A. Rodríguez Garrido, “La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*” (*Revista Iberoamericana* LXI, 172-173, 1995, pp. 371-383). Del análisis pormenorizado resulta que Garcilaso se presenta como indio cuando le interesa transmitir esta imagen en ciertos contextos; en otros, más bien, evita cuidadosamente esta identificación.

¹⁹ Cf. *Comentarios*, Libro VII. cap. VIII.

²⁰ Cf. B. Lavallé, *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima (Instituto Riva-Agüero, Universidad Católica del Perú) 1993, pp. 48-50.

El propósito de Garcilaso de cuestionar a todos aquellos que se ocupasen de idioma o cultura indígena sin tener un conocimiento "materno" de la lengua se muestra en la anécdota que se narra en el Libro II de los *Comentarios*:

Veráse el descuido dellos (i.e. de los españoles) por lo que me passó con un religioso dominico que en el Perú había sido cuatro años catedrático de la lengua general de aquel Imperio, el cual, por saber que yo era natural de aquella tierra, me comunicó y yo le visité muchas vezes en san Pablo de Córdoba. Acaeció que un día, hablando de aquel lenguaje y de las muchas y diferentes significaciones que unos mismos vocablos tienen, di por ejemplo este nombre *Pacha*, que, pronunciado llanamente, como suenan las letras españolas, quiere dezir mundo universo, y también significa el cielo y la tierra y el infierno y cualquiera suelo. Dixo entonces el fraile: "Pues también significa ropa de vestir y el axuar y muebles de casa". Yo dixé: "Es verdad, pero dígame Vuestra Paternidad ¿qué diferencia hay en la pronunciación para que signifique eso?". Díxome: "No la sé". Respondíle: "¿Haviendo sido maestro en la lengua ñora esto? Pues sepa que para que signifique axuar o ropa de vestir han de pronunciar la primera sílaba apretando los labios y rompiéndolos con el aire de la voz, de manera que suene el romperlos". Y le mostré la pronunciación deste nombre y de otros *viva voce*, que de otra manera no se puede enseñar. De lo cual el catedrático y los demás religiosos que se hallaron a la plática se admiraron mucho²¹.

Ahora bien, este fragmento nos pone sobre la pista de otro problema de gran importancia en los *Comentarios reales* en relación con la lengua y con las concepciones lingüísticas de Garcilaso. Existe la sospecha de que el fraile aludido por el Inca en la anécdota que acabo de citar fuese nada menos que Fray Domingo de Santo Tomás, dominico autor de la primera gramática y el primer vocabulario del quechua, publicados justamente en Valladolid en 1560. Ahora, Fray Domingo, según modernos estudios sobre el tema²², no describió

²¹ *Comentarios, Libro II, cap. V, p. 54.*

²² Cf. R. Cerrón-Palomino, "El Inca Garcilaso y la lealtad idiomática", *Lexis* XV, 1991, pp. 133-178 y "Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso", *Lexis* XVII, 1993, pp. 219-257.

la variedad cuzqueña del quechua sino más bien otra basada en un dialecto central y que parece haber sido una especie de *koiné* utilizada en gran parte del imperio. Sea como fuese, en esa variedad no existía la oposición entre labiales con y sin glotalización, de modo que entre *pacha* "tierra", etc. y *pacha* "axuar", etc., había relación de homonimia. Garcilaso, pues, juzgaba desde la mira de su propia variedad lingüística, que consideraba el verdadero quechua, la lengua cortesana, con el prestigio de la capital imperial. Es probable que el detalle de la inexistencia de la oposición mencionada lo desconociera nuestro autor, así como también otros similares que se encuentran en la obra, aunque ciertamente no desconocía la existencia misma de variedades dialectales, a las cuales juzgaba con un criterio centralista y aristocrático como formas degeneradas y corruptas. Uno de los propósitos examinados en las *Advertencias* ya mencionadas es atajar la "corrupción" que los españoles introducen en la lengua, alterando su "propiedad" y "pureza". La ejemplificación que ocurre en la obra, sin embargo, sólo en parte puede ser retrotraída a interferencias del español; muchos casos de esta "corrupción" son, en verdad, casos de formas dialectales del mismo quechua, en parte difundidos por la *koiné* aludida, formas, por lo tanto, que muchos de los cronistas e historiadores españoles no hicieron sino recoger en sus obras. Pero Garcilaso no distingue, o, en todo caso, la distinción no parece interesarle. En uno de los pasajes rectificatorios, en el cual apela justamente, como se verá, al tópico de la lactancia, mete en el mismo saco a los españoles y a los hablantes "maternos" de otras variedades lingüísticas indígenas:

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Esto puse aquí (i.e. la explicación correcta del nombre *Viracocha*) para los curiosos que holgaran de ver la interpretación de este nombre tan común, y cuánto se engañan en declarar el lenguaje del Perú los que no lo mamaron en la leche de la misma ciudad del Cozco, aunque sean indios, porque los no naturales della también son extranjeros y bárbaros en la lengua, como los castellanos²³.

Lo que campea aquí es un conjunto de ideales renacentistas respecto de las formas superiores de lengua, en cuya determinación confluyen los criterios regionales (aquí la lengua del Cuzco) y sociales (aquí lengua cortesana), y que deben estar caracterizadas por su estabilidad normativa y por la perfección de su cultivo. Nociones como las de "propiedad" y "pureza" sirven a la caracterización de este ideal. Recuérdese cómo Juan de Valdés, castellano de

²³ *Comentarios*, Libro V, cap. XXI, p. 198.

Toledo, intenta desacreditar la autoridad de Nebrija aludiendo a su condición de andaluz y por la razón de que en Andalucía, según él, la lengua “no sta muy pura”²⁴. La corrupción” de la lengua, es decir, su transformación y degeneración a partir de un estado de equilibrio y armonía, a causa, fundamentalmente, de factores externos (como se pensaba en Europa desde Flavio Biondo, el famoso humanista italiano del Cuatrocientos) –factores que en el pasaje de los *Comentarios* recién citado están representados por los españoles y por los hablantes “bárbaros” de la misma lengua indígena–, sólo puede ser contrarrestada por una conciencia alerta que no condescienda a las deformaciones y que tenga como norte “sustentar” la lengua en su pureza originaria. En esto no hay nada de particularmente original en el pensamiento del Inca, salvo en lo que significaba el referir estas ideas a un contexto tan diverso. es decir, a una lengua de tradición gráfica recentísima, que, por lo demás, no era ya sino un idioma diglósicamente inferior.

Él mismo sólo pudo contribuir a la lengua que consideraba materna a través de la descripción que de ella nos ofrece en el contexto de su obra historiográfica, descripción que no por fragmentaria es menos relevante y adecuada en la mayor parte de los casos, según ha comprobado la investigación moderna²⁵. Al hilo de la reconstrucción histórica, a cuyo servicio puso su competencia en la lengua que era expresión de la civilización de sus parientes maternos, enunció numerosas ideas e hizo numerosas observaciones de sorprendente modernidad en varios terrenos, por ejemplo en el de las relaciones entre lengua y cultura o entre lengua y mentalidad, al punto de que se ha visto anticipada en algunas intuiciones del Inca la concepción humboldtiana de la “forma interior del lenguaje” (*innere Sprachform*)²⁶. Y aunque no se quiera llegar a tanto, hay que admitir que, de todos modos, corresponde al Inca Garcilaso un lugar en la historia de la reflexión lingüística, en particular, en los capítulos de la lingüística contrastiva y de la etnolingüística.

Paradójicamente –si aceptamos la dicotomía implícita en la utilización *suí generis* que hizo del concepto de lengua materna– es en la lengua “pa-

²⁴ *Diálogo de la lengua*, ed. de C. Barbolani, Madrid (Cátedra) 4a. ed. 1990, p. 124.

²⁵ Cf. los estudios ya citados de Cerrón-Palomino.

²⁶ Cf. A. Escobar, “Lenguaje e historia en los *Comentarios reales*”, en *Patto de Letras* 3, Lima 1995, pp. 1-22 (or. publicado en 1960).

terna”, lengua que él llama “ajena”, pero que era, en un diferente sentido, tan materna como la otra, en la que pudo expresarse como hombre de cultura y realizar también ampliamente sus ideales estilísticos, a través de una prosa historiográfica a la que la tradición crítica ha reconocido compactamente una alta calidad literaria. Hasta qué punto el español también debía ser “sustentado en su pureza”, para emplear sus palabras referidas a la lengua indígena, y no ser víctima de interferencias deformadoras (ni siquiera en salvaguarda de la “pureza” de la otra lengua), se refleja en un detalle aparentemente mínimo de las dichas *Advertencias* introductorias: al explicar allí cómo no existe plural en quechua aunque sí partículas que significan pluralidad, añade: “Si algún nombre indio pusiere yo en plural, será por la corrupción española o por el buen adjetivar las dicciones, que sonaría mal si escriviésemos las dicciones indias en singular y los adjetivos o relativos castellanos en plural”²⁷.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

²⁷ *Comentarios*, p. 6.

La influencia de Panini en los comparatistas

María Elena Sánchez Arroba
Universidad Ricardo Palma
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Un factor que contribuyó al surgimiento de la lingüística comparativa en el siglo XIX fue el interés por el estudio del sánscrito, la antigua lengua literaria de la India, cuya gramática había sido descrita ya desde el siglo IV A.C. por numerosos gramáticos hindúes, entre los cuales destaca Panini.

En este artículo, me propongo presentar el *Astadhyayi*, la gramática sánscrita escrita por Panini, y establecer además, la influencia de este autor en la lingüística comparativa de la primera mitad del siglo XIX. Para ello, me baso en la concepción de la estructura de la palabra que adoptó el comparatista Franz Bopp en sus obras *Sobre el sistema de conjugación del sánscrito en comparación con el griego, el latino, el persa y el alemán* (1816) y *Gramática Comparada del sánscrito, zendo, armenio, griego, latín, antiguo eslavo, gótico y alemán* (1833-1852).

1. LA LINGÜÍSTICA HINDÚ

En el siglo XIX, los estudios comparatistas sobre el sánscrito permitieron demostrar el parentesco entre las diversas lenguas y familiarizaron a los europeos con las descripciones gramaticales de los hindúes, que han llegado a influir, incluso en el desarrollo de la moderna lingüística descriptiva. A pesar de que esa tradición gramatical hindú se había desarrollado antes que la

grecorromana, ambas fueron independientes entre sí; y durante muchos siglos, no se conoció el valor de los análisis lingüísticos hindúes. Bloomfield atribuye esa ignorancia, entre otras razones, al carácter casi ininteligible de las gramáticas hindúes¹, especialmente el de la obra paniniana que sólo se puede comprender con los comentarios de algún lingüista o del editor.

Hacia fines del siglo XVIII, los sabios occidentales descubrieron las descripciones fonéticas y gramaticales del sánscrito que habían sido elaboradas por representantes de unas doce escuelas distintas de gramática, basadas en diversas doctrinas. Esas escuelas hindúes coincidieron con los gramáticos griegos en la controversia sobre naturaleza y convención en el lenguaje, y en la primacía del lenguaje escrito sobre el oral². Su interés por el estudio de la lengua se debió a razones religiosas, pues en realidad, lo que los gramáticos hindúes intentaban era evitar alteraciones en la pronunciación de los rituales³ y de los textos religiosos⁴ que se habían transmitido oralmente, de generación en generación, desde el periodo védico (1200-1000 A.C.). Este interés, unido a la notable capacidad de análisis de los hindúes, explica la superioridad de la producción lingüística hindú frente a la gramática tradicional de Occidente, especialmente en el estudio de la fonética y de la estructura interna de las palabras. El objetivo metodológico de los gramáticos hindúes fue separar y analizar los distintos niveles de las lenguas. Esa concepción descriptiva se refleja, incluso, en el término hindú con el que nombraron a la gramática: 'vyakarana', que significa "separación", "análisis". Otros rasgos característicos de la gramática hindú fueron el énfasis en las relaciones sincrónicas y el deseo de formalizar mediante reglas explícitas, los distintos modos de expresión.

¹ BLOOMFIELD, Leonard; sobre Bruno Liebieh, *Kondornanz Panini-Candra*, Breslau, Verlag M. & H. Marcus, 1928, *Language*, 5 (1929), p. 268.

² La historia más completa sobre las gramáticas del sánscrito es la de Yudhisthira Mimamasak, *Samuktavyakarana-sastra ka itihasa (tin bhagom mem purna)*. (*Historia de la gramática del sánscrito*), Ajmer Bharatiya Preacyavidya-Pratishana, 1966. Véase Georg Cardona, *Panini: a survey of research*. The Hague, Mouton, 1976, p. 139.

³ Un error en la pronunciación o en la enunciación de los himnos védicos anulaba por completo el valor sagrado de estos rituales.

⁴ Las divergencias dialectales habían resaltado aun más las posibles variaciones de estos textos.

Aunque con frecuencia se ha afirmado que el interés por el estudio del sánscrito en el siglo XIX se debió a la llamada "morfología transparente" de esta lengua, es decir, a una claridad peculiar de su estructura, que habría sido lo que facilitó el análisis; lo cierto es que el estudio del sánscrito resultó sencillo para los occidentales gracias a los aportes de los gramáticos hindúes que ya lo habían analizado.

2. *ASTADHYAYI*

La obra de Panini constituye la culminación de una tradición gramatical que habría empezado varios siglos antes de la fecha en la que supuestamente se redactó el *Astadhyayi*, o sea, entre el siglo IV y el III A.C. Uno de los problemas más importantes que debe enfrentarse en la investigación de las gramáticas hindúes es el establecimiento de la fecha en que se escribieron las obras; aunque este tema ha perdido ya cierto interés; y en la actualidad, se aceptan fechas probables con las que muchos investigadores están de acuerdo. Para determinar la fecha del *Astadhyayi*, se ha recurrido a evidencias internas, como lo que Panini dice en sus reglas, y a evidencias externas, como su posible contemporaneidad con otro autor.⁵ Entre las evidencias internas, resalta la mención de gramáticos como Apisali e Indra, o la referencia a la escritura griega. Sin embargo, las fechas de estos gramáticos también se conocen sólo aproximadamente; y además, muchos autores dudan sobre la mención de los gramáticos griegos. Una evidencia externa importante es la información sobre la contemporaneidad entre Panini y Katyayana en la obra *Katha-sarit-sagara*. No obstante, estas evidencias resultan poco convincentes y dependen en gran parte de la interpretación. Esa fecha aproximada (siglo IV-siglo III A.C.) se ha establecido tomando como base las características del sánscrito que se describe en el *Astadhyayi*, un sánscrito muy cercano al de la prosa de los vedas.

La inquietud sobre el sánscrito descrito por Panini se relaciona mucho con el estudio de la literatura hindú. Estudios comparativos realizados por Liebich y Wecker⁶ han mostrado que este sánscrito es anterior al de Brahmanas

⁵ Sobre ese tema, se puede consultar V.S. Agrawala, "Some chronological considerations about Panini's date", *Indian Historical Quarterly*, 27 (1951), pp. 264-286.

⁶ LIEBICH, Bruno, "Die Casuslehre der indischen Grammatiker verglichen mit dem Gebrauch der Casus in Aitareya-Brahmana; ein Beitrag zur Syntax der Sanskrit-Sprache", en *Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen*, Göttingen, 10 (1886), pp. 205-34, 11, pp. 274-

y posterior al de Upanisads; y que además, no corresponde al de ningún texto literario. Esto fue motivo para que Whitney acusara a los gramáticos hindúes de haber creado una lengua artificial, inventando formas que nunca habían existido en el sánscrito.

En realidad, Panini describe el sánscrito coloquial de su época; pero incluye variaciones dialectales de las regiones geográficas cercanas y algunas variantes analizadas por sus predecesores. El sánscrito descrito por Panini corresponde también al sánscrito de los rituales religiosos; aunque no sería acertado afirmar que el *Astadhyayi* haya tenido como fin, preservar una lengua que no era de uso general. Puesto que Panini era originario de Salatura, actualmente Lahur, ciudad ubicada en el noroeste de la India, cerca del río Kabul; la variante descrita en el *Astadhyayi* correspondería a la de esta región geográfica, que fue un centro de aprendizaje durante varios siglos.

La obra de Panini ha sido calificada por Bloomfield como "uno de los más grandes monumentos de la inteligencia humana"⁷. Muchos lingüistas coinciden en afirmar que esta gramática constituye una descripción lingüística formal verdaderamente científica, que destaca por las estrictas definiciones de los términos utilizados, por sus definiciones abstractas, así como por las formulaciones estrictamente lógicas de los procesos gramaticales.

A pesar de que podría afirmarse que el *Astadhyayi* constituye uno de los factores decisivos para la creación de la lingüística comparada, es importante señalar que se trata de un estudio puramente sincrónico elaborado con fines pedagógicos. La obra contiene aproximadamente 4,000⁸ reglas sobre la formación de palabras y oraciones en sánscrito. Este conjunto de fórmulas que incluye recomendaciones para la pronunciación debía ser memorizado y trans-

315. WECKER, Otto; "Der Gebrauch der Kasus in der alteren Upanisad-Literatur verglichen mit der Kassulehre der Indischen Grammatiker", en *Beitrage zur Kunde der Indogermanischen Sprache*, Göttingen, 30 (1905-1906), pp. 1-61, 177-207. Véase Rossane Rocher, "India" en *Current Trends in Linguistics* 13 (1975), p. 6.

⁷ BLOOMFIELD, Leonard; *Lenguaje*, trad. Alma Flor Ada de Zubizarreta, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, p. 224.

⁸ La cantidad exacta de reglas contenidas en el *Astadhyayi* ha sido tema de discusión en diversas investigaciones. Consúltese al respecto K. Madhava Krishna Sarma, Panini, *Katyayana and Patanjali*, Delhi, Sri-Lala Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeeth, 1968.

mitido mediante la enseñanza oral, por maestros que añadían sus propios comentarios.

En los últimos años, ha surgido una controversia sobre la finalidad de las gramáticas hindúes, en especial, sobre la del *Astadhyayi* de Panini. Se ha sostenido que los hindúes deseaban ser dignos de mérito (*'dharma'*) mediante el conocimiento y el uso correcto del lenguaje; pero también se les ha atribuido fines mágico-religiosos que algunos autores han rechazado. Lo cierto es que estas gramáticas no poseen ningún carácter didáctico para los occidentales; por lo que actualmente, ni siquiera los admiradores de Panini utilizan el *Astadhyayi* para introducir a sus alumnos en el estudio del sánscrito.

Si bien la motivación de Panini habrían sido los cambios sufridos por el sánscrito en el transcurso del tiempo, difícilmente podría afirmarse que el *Astadhyayi* haya tenido una orientación propiamente histórica. Panini no se propuso explicar la evolución de la lengua, sino ofrecer un análisis formal de los elementos constituyentes del sánscrito. La obra de panini es esencialmente descriptiva y sincrónica; y sólo se centra en una lengua. De manera que no tiene casi nada en común con las comparaciones de lenguas y los árboles genealógicos de la lingüística comparativa. Los comparatistas desarrollaron sus propios métodos; pero antes de hacerlo, asimilaron el análisis gramatical del sánscrito elaborado por los hindúes.

Panini tampoco se propuso ofrecer una explicación filosófica del lenguaje, por lo que Benveniste sostiene que el *Astadhyayi* constituye el “antepasado” de las actuales investigaciones lingüísticas, en especial del estructuralismo que evita reflexiones “mentalistas” para atenerse al registro y el análisis formal de la lengua⁹. El carácter formal de esta gramática se manifiesta también en fórmulas similares a las de las matemáticas, las cuales causan mucha dificultad para comprender la obra paniniana.

Panini utilizó dos clases de símbolos; constantes y variables limitadas, cuya interpretación requiere el conocimiento de las reglas metalingüísticas que él aplica. Como su gramática tuvo carácter oral, Panini utilizó sonidos o patrones de sonidos con el valor de símbolos. Dividió todos los sonidos del

⁹ BENVENISTE, Emile; *Problemas de lingüística general*, trad. Juan Almcia, México, Siglo XXI, 1974, p. 33.

sánscrito en catorce subgrupos con los que creó un sistema de símbolos que le permitió expresar con brevedad, ideas sumamente complicadas. Cada subgrupo de sonidos se caracteriza por un sonido específico que posee el valor de signo, e interviene en la formación de los símbolos llamados "IT".

Estos marcadores "IT" se unen a las formas que poseen los rasgos simbolizados de carácter no fonético y se utilizan para diversos fines, como indicar la pertenencia de los ítems marcados a una clase determinada, señalar la aplicación de una determinada operación, distinguir unidades homófonas, o formar abreviaciones que se refieren a los miembros de grupos ordenados. No constituyen parte del ítem lingüístico, pues sólo aparecen acompañándolo en las reglas gramaticales. Además, después de aplicarse la operación indicada por la regla, estos símbolos deben eliminarse.

Se incluyen, así, muchos elementos metalingüísticos que deberán eliminarse en las formas derivadas durante la etapa final; y de este modo, adquieren carácter explícito las metarreglas, cuya función es describir cómo deben manipularse y aplicarse las reglas¹⁰. Diversos lingüistas han intentado interpretar estas reglas, especialmente a partir del siglo XX, al proponerse demostrar el carácter descriptivo y científico del *Astadhyayī*.

La obra consta de ocho ('*asta*') capítulos ('*adhyaya*'), cada uno de los cuales está dividido en cuatro partes. Además de las 4,000 reglas llamadas '*sutras*', presenta una lista de las raíces nominales llamada '*gana-patha*' y una lista de las raíces verbales, conocida como '*dhātu-patha*'. Las 4,000 '*sutras*' están precedidas por el catálogo de sonidos que se subdivide en 14 grupos y se conoce con diversos nombres: '*pratyahara-sutras*', '*siva-sutras*' y '*mahesvara-sutras*'. Se ha discutido mucho si estas tres listas fueron compiladas por una sola persona, que habría sido Panini, o si constituyen en realidad, textos distintos con autores diferentes.

El *Astadhyayī* presupone un largo período de estudios fonológicos y gramaticales. Es por ello que también se ha discutido sobre el grado en que este autor habría estado influenciado por sus predecesores. En el *Astadhyayī*,

¹⁰ Una explicación de este sistema de símbolos utilizado por Panini puede consultarse en S. S. Barlingay, *A modern introduction to Indian Logic*. N. Delhi, National Publishing House, 1965.

Panini menciona las observaciones de algunos maestros y hace referencia a Apisali, Kasyapa, Gargya, Galava, Cakravarmana, Bharadvaja, Sakatayana, Sakalya, Senaka, y Sphotayana. Según los comentaristas, esas referencias tenían como fin indicar diferencias de uso, es decir, aspectos gramaticales de carácter opcional¹¹. Muchos investigadores sostienen que con estos nombres, Panini habría hecho mención a las distintas escuelas de gramática. Lo importante es que Panini incluyó en su trabajo usos particulares ya descritos por sus predecesores. En algunos casos, utilizó, incluso, términos que él no había introducido en sus propias reglas. Sin embargo, no se ha podido encontrar alguna formulación de reglas gramaticales previa a Panini que pudiera haber sido copiada por este autor.

Aunque algunos científicos han sostenido que las '*siva-sutras*' no fueron obra de Panini, sino de un predecesor, G. Cardona afirma que la investigación sobre la relación entre esos sonidos y las reglas del *Astadhyayi* ha mostrado que entre cada una de ellas, existe una estrecha relación¹². La polémica ha sido mayor para el caso de las '*dhatu patha*'. En esta lista, las raíces aparecen acompañadas de entradas con su significado, pero los comentaristas no están de acuerdo respecto al carácter original de esas entradas. El estudio de las llamadas "falsas raíces" del '*dhatu-patha*' ha sido objeto de atención, porque se sabe que muchas de las raíces incluidas no aparecían en el texto que recibió Katyayana.

Pawte¹³ ha atribuido el '*dhatu-patha*' a la escuela etimológica, basándose en que muchas de las reglas incluidas resultan innecesarias para la aplicación de otra, y algunas de ellas contradicen incluso a las otras reglas. También incluye como argumento el orden peculiar en el que se organizan las raíces en el '*dhatu-patha*'. Cardona, sin embargo, se inclina a aceptar esta lista como paniniana, refiriéndose a las dificultades para descubrir las reglas innecesarias, y a lo absurdo que resulta asignar las raíces a otro autor, sólo porque no se conocen las razones por las cuales las raíces aparecen en ese

¹¹ Panini utilizó tres palabras para expresar los distintos grados de opcionalidad '*va*', '*vibhasa*', '*anyatarasyam*'. Sobre el tema, véase Paul Kiparsky, *Panini as a Variationist*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1979.

¹² CARDONA, Geog; ob. cit., p. 30.

¹³ PAWTE, I. S.; *The structure of the Astadhyayi*, Ilubli, 1935.

orden peculiar¹⁴. Cardona sostiene, pues, que los argumentos en los que se basa Pawte para atribuir el '*dhatu-patha*' a los predecesores de Panini no son convincentes. Los estudios sobre esta lista han consistido en análisis comparativos, especialmente sobre las dos listas que incluye: la lista exhaustiva ('*parganana*') y la lista tipo ('*akrtigana*').

La primera traducción del *Astadhyayi* a una lengua europea, el alemán, se publicó en 1840. En esta edición de dos volúmenes, Otto Böhtlingk añadió varios índices y algunos comentarios sobre las '*sutras*'¹⁵. Posteriormente, en 1887, apareció una nueva edición de esta traducción alemana¹⁶. En 1882, se publicó una traducción al inglés preparada por W. Goonatileke¹⁷; y en 1891, la versión inglesa de Srisa Chandra Vasu¹⁸. Entre 1848 y 1954, apareció en tres fascículos una versión francesa preparada por Louis Renou¹⁹; y en 1966, se publicó una nueva edición de esta versión en la que se incluye el texto en sánscrito de las sutras²⁰. La versión inglesa en la que aquí me baso fue publicada en 1987 por Sumitra M. Katre²¹, quien se propuso cubrir la necesidad de una edición que presentase el texto de las sutras en alfabeto latino.

¹⁴ Cardona, *Op. cit.*, pp. 161-164.

¹⁵ *Panini's acht Bücher grammatischer Regeln*, ed. y trad. Otto Böhtlingk; Bonn, König, 1839-1840.

¹⁶ *Panini's Grammatik, herausgegeben, ubersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*, ed. y trad. Otto Böhtlingk, Leipzig, Haessel, 1887. Louis Renou ha señalado ciertas deficiencias en la traducción de Böhtlingk. Georg Cardona sostiene que este texto no presenta los datos necesarios para saber cómo y en qué orden se aplican las reglas ya que en algunas reglas, no se incluyen referencias a las otras reglas con las cuales se relacionan, lo cual oscurece el orden de su aplicación.

¹⁷ *Panini's eight books of grammatical sutras*, ed. y trad. W. Goonatileke, Bombay, Education Society Press, 1882.

¹⁸ *The Astadhyayi of Panini*, ed. y trad. Srisa Chandra Vasu, Alahabad, The Panini Office, 1891.

¹⁹ *La grammatre de Panini traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigenes*, ed. y trad. Louis Renou, 1948-1954, Georg Cardona opina que esta versión presenta los mismos problemas que la de Böhtlingk, aunque en menor grado. Una crítica sobre esta versión puede consultarse en Paul Thieme, "Panini and the Paninias", *Journal of the American Oriental Society*, 76 (1956), pp. 1-23.

²⁰ *La grammaire de Panini traduite du Sanskrit avec des extraits des commentaires indigenes*, ed. y trad. Louis Renou, Paris, Ecole Française d'extreme Orient, 1966.

²¹ *Astadhyayi of Panini*, ed. y trad. Sumitra Mangesh Katre, Austin, The University of Texas Press, 1987.

En efecto, la edición de este autor resulta asequible para quienes no conocemos la escritura silábica del sánscrito (*'devanagiri'*).

3. LAS 'SUTRAS' O REGLAS DEL *ASTADHYAYI*

Una de las dificultades para la comprensión de la obra paniniana radica en el estilo de las *'sutas'* o reglas, oraciones breves o aforismos sin verbos, que presentan las definiciones o los procesos que ocurren en la formación de palabras. En general, la composición gramatical hindú tuvo como principio básico la búsqueda de economía. Este principio se refleja claramente en el estilo de las *'sutas'* paninianas tan difíciles de memorizar; lo cual se opone a los supuestos fines pedagógicos del *Astadhyayi*. Bahulikar postula que la dificultad se debería al hecho de que estas *'sutas'* habrían sido compuestas en la época inicial de la estructura hindú²².

Las reglas están ordenadas en secuencias; de tal manera que el sentido de cualquiera de ellas es definido o limitado por las anteriores, y constituye además, la base para la aplicación de las siguientes reglas. Deben aplicarse, pues, en un orden fijo. Un principio importante es que una vez dada una regla, ésta sólo puede requerir para su interpretación, información que haya aparecido en alguna de las reglas anteriores. Este ordenamiento es similar al que actualmente propone la gramática generativa en la descripción de los diversos componentes de las lenguas, lo que ha motivado el renacimiento del interés por la obra de Panini.²³

Las reglas se formulaban de modo que automáticamente se obtuvieran las formas correctas, y éstas se adecuaran a lo que se definía. Los dos tipos principales de reglas son las operacionales (*'vidhisutra'*), relacionadas con las operaciones que deben aplicarse a los elementos; y las auxiliares, que facilitan la interpretación y la aplicación de las reglas. Entre estas últimas, aparece la metarregla 1.4.2.²³, con la cual se establece que en caso de contradicción entre

²² BAHULIKAR, Saudamani; "Concerning the structure of Panini's *Astadhyayi*", *Indian Linguistics*, 34 (1973), p. 96.

²³ "1.4.2. *Vipratidhē 'pāram karyam*. When there is incompatibility (*vipratidhē*) (between two rules which can equally apply in a given domain) what is provided by the subsequent rule (*pāram*) should operate (*karyām*)" (Panini, *Astadhyayi of Panini*, ed. y trad. Sumitra Mangesh Katre, Austin, The University of Texas Press, 1987).

dos reglas, debe aplicarse la última. Esta metarregla se aplica, por ejemplo, en la aparente contradicción entre las reglas 7.3.102, y 7.3.103., cuya comprensión requiere el conocimiento de la regla 7.3.101.

La regla 7.3.101. 'aT-ah dirghá-h yaÑ-i' establece que la vocal breve y final "a" de un tema verbal se alarga cuando le sigue cualquiera de los sonidos nasales, la semivocales, o los aspirados jh, bh. Ejemplos: 'pacami' > 'pacaami'. En la regla 7.3.102. 'suP-i ca'; se señala que la vocal breve y final "a" de un tema nominal se alarga cuando le sigue una terminación de caso que empieza por los sonidos indicados en la regla anterior. Ejemplo 'vrksaya' > 'vrksaaya'. Según la regla 7.3.103. 'bahu-vacan-é jhaL-i eT', la vocal breve y final "a" de un tema nominal se sustituye por -e en plural, cuando le sigue un caso que empieza por una consonante no nasal. En el caso de 'devá-bhyah', si se aplicara la regla anterior (7.3.102. *'devaabhyah'), ya no podría aplicar la 7.3.103. porque se habría perdido la vocal breve "a". Siguiendo la metarregla 1.4.2., se obtiene 'devbhas' > 'devébhyas'. Estos casos muestran cómo para la aplicación de las reglas, se tenía en cuenta el contexto, el cual se expresaba metalingüísticamente con los marcadores simbólicos.

4. PANINI Y LOS COMPARATISTAS

Los europeos que aprendieron el sánscrito utilizaron gramáticas elaboradas con el sistema de Panini, como en el caso de William Jones. El análisis paniniano de esta lengua fue la base de los análisis de otras lenguas indoeuropeas y de la reconstrucción del hipotético protoindoeuropeo. La influencia del *Astadhyayi* en la lingüística del siglo XIX parece haberse centrado en la rigurosa descripción gramatical y en la precisión fonética. W. Allen ha resaltado, por ejemplo, el valor de los conocimientos fonéticos que ofrece Panini en el *Astadhyayi*²⁴.

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX, los comparatistas no ofrecieron serios conocimientos fonéticos, pues hablaban de cambio de letras y no, de cambio de sonidos. La labor comparativa de aquella época se centró en la morfología flexional, tal como aparece en la obra de Bopp.

²⁴ ALLEN, William S.; *Phonetics in Ancient India*, London, Oxford University Press, 1965, p. 3.

Precisamente la gramática de Panini destaca por su atención primordial a la estructura de las palabras.

Las descripciones hindúes también coinciden con las de los comparatistas en haberse basado fundamentalmente en la observación y no sólo, en puras reflexiones teóricas. En general, es fácil descubrir que muchos aspectos de la lingüística del siglo XIX proceden directamente de la práctica o de la teoría de los gramáticos hindúes.

La influencia de Panini en los lingüistas comparatistas del siglo XIX se revela claramente mediante el análisis de las nociones de “raíz”, “flexión” y “derivación”, presentes en el *Astadhyayī* y en la obra clásica de la gramática comparativa, en la que Bopp se propuso como objetivo la descripción comparada del sánscrito para llegar a conclusiones de tipo histórico.

5. LA ESTRUCTURA DE LA PALABRA EN PANINI

Los aportes más importantes de la obra paniniana se encuentran en la morfología. Panini presenta un análisis de la palabra basado en tres unidades fundamentales: raíces nominales o *'pratipadija'*²⁵ (*'purusa'*), raíces verbales o *'dhatu'*²⁶ (*'bhu'*, “ser”, “convertirse en”) y afijos o *'pratyaya'*²⁷ (*'-ya'*, desiderativo verbal). Esta identificación de raíces y de sufijos fue el punto de partida para una investigación propiamente lingüística sobre formación de palabras, en el marco de la gramática comparativa, y sirvió de inspiración directa para llegar al concepto de morfema.

²⁵ “1.2.45 arthavád ā-dhatu ā-pratyayah pratipadikam. (The t.t.) pratipadikā ‘nominalstem’ denotes a meaningful (arthavát) expression other than a dhatu ‘verbal stem’ (1.3.1.; 3.1.32) or a pratyayā ‘affix’ (3.1.1. -5.4.166).

1.2.46 krt thaddithá-smasas ca. [(The) pratipadikā 45] also (ca) denotes (derived nominal stems ending in 1.1.72 krt primary affixes (3.1.93 ff) or those forming samasas ‘compounds’ (2.1.3. ff)2” (*ibid.*, pp. 42-43).

²⁶ “1.3.1 bhūvadayo dhátavah. (The t.t.) dhatu-verbal base or stem root denotes the class of expressions whose first member is bhú-‘become’ (1.1).

3.1.32 sãñ-adi-antah-dhatav-ah-. [(The t,t.) dhātu denotes all items], which [end in 1.1.72 the affixes 1] beginning with saN (5-30)” (*ibid.*, pp. 51-88).

²⁷ “pratyayāñ (The t.t.) pratyayā ‘affix’” (*ibid.*, p. 180).

En la subclasificación de cada una de estas unidades, puede advertirse también la distinción entre raíz y tema, además de un acercamiento a la distinción entre derivación y flexión, tema actualmente en discusión. Panini clasifica las raíces nominales y las verbales en primitivas y derivadas, según reciban determinados afijos o no. La adición de estos afijos se efectúa de acuerdo con el significado que se desea denotar, según el contexto, o según ambos criterios. Las clases de afijos que presenta Panini pueden analizarse en los capítulos 3, 4 y 5 del *Astadhyayi*. En esa clasificación general, se observa que el criterio básico es la naturaleza de la raíz a la cual se añaden los afijos, lo que refuerza la separación entre raíz y afijos, así como la distinción entre nombres y verbos; pero no permite vislumbrar una posible distinción entre flexión y derivación.

No obstante, la formación de raíces derivadas mediante determinados afijos que en algunos casos, cambian la categoría de la raíz revela un acercamiento a la noción de morfemas no flexivos. Estos afijos añaden un significado diferente y crean una construcción a la que se pueden unir las terminaciones de caso. Esto ocurre, por ejemplo, con los sufijos verbales causativos y desiderativos, así como con el sufijo nominal agentivo, lo que puede observarse en los ejemplos del cuadro 1.

Raíz	Categoría	Afijo	Raíz	Categoría
'kr'	V	causativo 'i'	'kari'	"hacer hacer" V
'pac'	V	agentivo '-a'	'paca'	"el que cocina" N
'putra'	N	desiderativo '-ya'	'putriya'	"desear un hijo" V

Cuadro 1: Derivación mediante sufijos verbales y nominales.

Puede advertirse que estos afijos equivalen a morfemas derivativos, lo que revelaría una probable analogía entre la dicotomía flexión/derivación y la clasificación entre estos afijos y los afijos '*vibhakti*' que presenta Panini.

Estos afijos '*vibhakti*' que no forman raíces derivadas parecen coincidir con el concepto de morfemas flexivos. Los afijos '*vibhakti*'²⁸ son las termi-

²⁸ "1.4.101. TiNas trīni trīni prathamā-madhamā=uttamāh. [The t.t. 1] prathamā 'third', madhyamā-'second' and uttamā 'first' respectively (1.3.10) denote the three (and = three triplets of tiñ [parsmaipadā and atmanepadā 99-100].

naciones propias de los verbos o de los nombres. Los afijos que se añaden a las raíces nominales indican caso (sUp) y los que se añaden a las raíces verbales expresan las diferencias de persona, número y tiempo (tiÑ). En ambos casos, se añaden significados gramaticales y no se crean palabras de distinta categoría sintáctica, o con un contenido semántico distinto del de la raíz. Estos afijos pueden añadirse, tanto a las raíces primitivas como a las derivadas. Cuando se añaden a las raíces derivadas, se percibe claramente la estructura: [raíz + afijo temático + afijo 'vibhakti'], que revela el rasgo periférico característico de los morfemas flexivos.

Esto podría confirmar el carácter flexivo de los afijos 'vibhakti', ya que como sabemos, tres de los argumentos más importantes en favor de la distinción flexión/derivación nos dicen: (1) "Las RF (morfemas flexivos) nunca cambian la categoría sintáctica de la palabra, las R.D. (morfemas derivativos) sí pueden cambiarla"²⁹. (2) "La flexión es siempre periférica con respecto a la derivación"³⁰. (3) "Las R.D. (morfemas derivativos) cambian el significado conceptual de la base y las R.F. (morfemas flexivos), únicamente su significado gramatical"³¹.

Aunque el límite entre derivación y flexión es un tema muy discutible y probablemente, un análisis exhaustivo de las clases de afijos en la obra de Panini muestre casos que contradigan esta hipótesis; lo cierto es que el gramático hindú reconoció muy bien las unidades significativas mínimas y pudo distinguir entre aquellas formas lingüísticas básicas que no admiten subdivisión, o sea, las raíces, y aquellas formas que se forman al combinarse con determinados afijos de carácter no flexivo. El concepto de raíz derivada (nominal o verbal) en la obra de Panini puede considerarse análogo al que actualmente se conoce como "tema" o "base" en lingüística moderna. Si bien la terminología varía mucho en esta ciencia según las distintas teorías, muchos

1.4.102 tāni-ekavaçn'a-dvivaçn'a-bahuvaçanāni eksaḥ. Those (t'ani-[three and three triplets of tiñ 101] taken one by one (ekavaçná 'singular', dvivaçaná 'dual' and bahuvaçaná 'plural' to denote them respectively (1.31.10)" (*ibíd.*, p. 102).

²⁹ SCALISE, Sergio, *Morfología Generativa*, trad. José Pazó, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 119.

³⁰ *Ibíd.*, p. 120.

³¹ *Ibíd.*, p. 130.

lingüistas coinciden en la noción de tema como aquella parte de la palabra a la cual se añaden los morfemas flexivos³².

En las raíces verbales, Panini distinguió una noción de tema semejante a la de las gramáticas clásicas, al reconocer una unidad constituida por la raíz básica más un afixo marcador de clase, del cual dependía la adición de los afixos indicadores de tiempo, número y persona. La descomposición de los verbos implicaba un análisis más complejo debido al carácter flexivo del sánscrito.

Cabe recordar que Panini no define claramente estas unidades, puesto que su fin era indicar las reglas para formar palabras a partir de una sucesiva adición de ciertas unidades, o mediante procesos de sustitución. Por ello, no es sencillo establecer una analogía exacta entre las unidades morfológicas de la lingüística y las unidades presentes en el *Astadhyayi*.

Como el sistema derivativo propuesto por Panini explica, mediante la adición de afixos, tanto la derivación de palabras como la de oraciones: se ha afirmado con frecuencia que Panini sólo analizó las palabras y no distinguió entre morfología y sintaxis. Al respecto, es preciso indicar que los afixos 'karaka' tuvieron como función establecer la relación gramatical entre las palabras. Por otra parte, la distinción entre derivación y flexión constituye uno de los argumentos a los cuales recurre la lingüística general para establecer la relación entre morfología y sintaxis. Si bien en la obra de Panini, la dicotomía palabra-oración (base de la distinción tradicional entre morfología y sintaxis) no aparece de modo explícito; sí se establece el límite entre palabras y oraciones mediante recursos como la pausa final, los sandhis externos, el tono y la cantidad vocálica de los sonidos que aparecen al final de una oración, y otros.

³² En morfología generativa, ha surgido una discusión sobre la unidad que se toma como base para la formación de palabras. Algunos parten de la palabra, como en el caso de Jackendoff (1975), Booij (1977), Scalise (1980), Zwanenburg (1980) y Muysken (1980). En favor del "tema" como base para la derivación de palabras nuevas, se encuentran Siegel (1974), Allen (1978), Hoekstra (1979), Lieber (1980), Williams (1981), Kiparsky (1982) y Selkirk (1982). Estos últimos incluyen temas en el lexicón, además de palabras. Sin embargo, el reconocimiento del tema en el marco de la morfología generativa no supone necesariamente una distinción entre "raíz" y "tema".

Entre otras precisiones morfológicas de la obra paniniana que coinciden con los análisis de la lingüística descriptiva moderna, cabe destacar también la representación del morfema cero, pues Panini distinguió en la derivación de las 'suras', formas regulares en los niveles más abstractos de representación que carecían de representación fonológica en la superficie después de aplicarse reglas que la impedían, como en el caso que aparece en el cuadro 2.

Regla aplicada	Raíz	Suf. temático	Suf. Flexivo
R.3.3.62.	'bhaj'	V	'-am'
R.6.1.67.	'bhaj'	O	'-am'

Además, analizó morfofonológicamente variantes alomórficas de las raíces y de los afijos, ya que al observar variaciones formales entre elementos funcionalmente equivalentes, Panini estableció formas básicas originales ('*Sthanim*') que se convertían en los morfos resultantes por medio de reglas de sustitución, semejantes a las reglas de cambio morfofonológico que propone la lingüística moderna. Distinguió, también, los cambios fonéticos y fonológicos que se presentan al unirse palabras o al unirse las unidades morfológicas dentro de una palabra, lo que corresponde a los conceptos de "sandhi externo" y "sandhi internos" de la fonología actual. Todos estos aportes de Panini influyeron, incluso, en Leonard Bloomfield, cuyo método morfofonémico de descripción se asemeja al que se presenta en el *Astadhyayi*.
 «Jorge Puccinelli Converso»

Aunque los lingüistas del siglo XIX supieron valorar algunos de los conceptos y métodos gramaticales hindúes, éstos se limitaron a aprovechar las distinciones entre raíz y tema, y en algunos casos, a precisar el concepto de flexión.

6. LA MORFOLOGÍA DE BOPP EN RELACIÓN CON LA OBRA DE PANINI

Bopp coincidió con Panini en la distinción entre raíz y tema, distinción que no se observa en las gramáticas grecolatinas, para las cuales, la clasificación de las palabras era un aspecto fundamental más importante que la estructura. En éstas gramáticas, las partes de la oración eran subclasificadas de acuerdo con una o más características variables, los denominados

'*accidentia*' que incluían variaciones léxicas y flexivas³³. La forma básica a partir de la cual se derivaban las palabras no era una raíz, sino una forma seleccionada como tal por razones semánticas. En el caso del verbo, por ejemplo, la forma básica era la primera persona singular del presente indicativo activo, que se asociaba en clases con otras palabras individuales formando modelos a partir de los cuales, se podían predecir por analogía formas nuevas. Un modelo similar se aplicó para los nombres (sustantivos y adjetivos), cuya forma básica fue el nominativo singular. Con este modelo tradicional conocido como "Palabra y Paradigma", no podía apreciarse claramente la separación entre raíces y sufijos.

La descomposición de la palabra en [raíz + sufijos + desinencias] superó el estudio clásico de las declinaciones y facilitó el análisis comparativo de las estructuras morfológicas de las lenguas. Bopp tomó la noción de raíz presente en los hindúes cuyas formas base tenían un vocalismo mínimo; pero influenciado por el Romanticismo³⁴, se propuso buscar el primer estado de la lengua y descubrir las raíces monosilábicas aisladas. Es en este aspecto, donde se puede notar la independencia de pensamiento de Bopp frente a los hindúes: *"Las raíces verbales así que las raíces pronominales son monosilábicas ... Hormis la règle du monosyllabisme, les racines verbales ne sont soumises à aucune autre condition restrictive; elles peuvent contenir un nombre très variable de lettres... -dans 'sta' 'se tenir', le 's' et le 't' ont été réunis de toute antiquité, comme le prouvent toutes les langues indo-européennes; dans 'skand' monter (latin scand-o), la double combinaison de deux consonnes au commencement et à la fin de la racine est un fait dont l'antiquité est prouvée par l'accord du sanskrit et du latin. D'un autre côté, une simple voyelle suffisai pour exprimer une idée verbale: c'est ce qu'atteste*

³³ Los gramáticos grecolatinos no distinguieron entre flexión y derivación. Un caso aislado fue el de Varrón, quien sí observó esta distinción al hablar de la '*declinatio voluntaria*' y la '*declinatio naturalis*'. El sistema gramatical de los '*modistas*' también distinguió lo que más tarde en gramática se conocería con el nombre de formaciones por flexión y formaciones por derivación.

³⁴ En realidad, Bopp fue lingüista menos romántico de su época. En su obra, se aprecia un espíritu positivo, cuyo objetivo fue la comparación de las semejanzas de estructura entre las lenguas. En muchas ocasiones, Bopp no hizo caso de las observaciones de sus contemporáneos y adoptó una actitud independiente, lo que revela el fuerte sentido de su propio valor y originalidad.

la racine signifiant 'aller', qui se retrouve dans presque tous les idiomes de la famille indo-européenne"³⁵.

La noción de raíz fue estudiada con un sentido utópico y de modo metafórico, lo que impidió que Bopp obtuviera un análisis descriptivo de las unidades de la primera articulación como el que había logrado Panini. Bopp buscaba las raíces monosilábicas aisladas en las que se pudiera percibir la relación significativa que va del sonido puro al sentido. Tomó el sánscrito como modelo puro original del desarrollo del lenguaje y sostuvo que sus raíces eran reveladoras de la estructura morfológica de otras lenguas, puesto que por comparación, permitían identificar nuevas raíces: "...le sanscrit se trouve, par sa structure, dans le rapport le plus intime avec le grec, le latin, les langues germaniques, etc. et que grace à la comparaison de cet idiome, on était enfin sur un terrain solide, non-seulement pour expliquer les relations qui unissent entre eux les deux idiomes appelés classiques, mais encore pour marquer les rapport qu'ils ont avec le germanique, le lithuanien, le slave"³⁶.

Según Bopp, en la protolengua, los elementos semánticos primitivos se expresaban mediante morfemas separados; de manera que la morfología de una palabra constituía una representación de los elementos de su significado. La expresión del mundo de ideas habría sido paralela en su estructura, necesariamente, con la de la palabra expresada. Sus argumentos para la reconstrucción se basaban en análisis semánticos que confirmaban estos puntos de vista cuantitativos.

«Jorge Puccinelli Converso»

Bopp mostró desinterés por los aspectos fonéticos y a diferencia de Panini, quien se interesó principalmente por la estructura de la lengua, a Bopp le atrajo más el tema de la relación entre forma y significado en el lenguaje. Kiparsky opina que ese afán de Bopp por encontrar la relación entre forma y significado constituyó la diferencia más importante entre Bopp y los neogramáticos, situación análoga a la que alguna vez existió entre Panini y otro representante de la escuela hindú, Katyayana.

Bopp terminó por reconocer que no es posible lograr una correspondencia exacta entre forma y significado, y que las reconstrucciones sólo produ-

³⁵ BOPP, Franz; *Grammaire Comparée des Langues Indo-européennes*, trad. Michel Bréal, Paris, Imprimerie Impériale, 1846.

³⁶ *Ibid.*, p. 2.

cían representaciones de las propiedades semánticas más importantes, nunca representaciones semánticas completas. Uno de los puntos más discutidos fue la derivación de la marca de tiempo mediante el prefijo negativo. Bopp explicó que la función de este prefijo consistía en negar el tiempo presente para indicar un tiempo pasado, pero no negaba el verbo. En esta interpretación, subyace el problema clásico sobre el alcance de la negación. Y es que el método comparativo de Bopp produjo una protomorfología que de alguna manera revelaba las relaciones lógicas.

Bopp distinguió dos clases de raíces: las pronominales, de las cuales se formaron las partículas, las conjunciones y las preposiciones; y las raíces no pronominales, concebidas como núcleos cerrados e inalterables que aparecen rodeados de otras sílabas indicadoras de conceptos gramaticales. *“Il y à en sanskrit et dans les langues de la même famille deux classes de racines: la première classe, qui est de beaucoup la plus nombreuse, a produit des verbes et des noms (substantifs et adjectifs); car les noms ne dèrivent pas des verbes, ils se trouvent sup une même ligne vec eux et on même provenance. Nous apèllerons toutefois cette classe de racines, l’heure, ... racines verbales; ... De la seconde classe de racines dèrivent des pronoms, toutes les prépositions primitives, des conjonctions et des particules; nous les nommons racines pronominales, laquelle est contenues, d’une façon plus ou moins cahéc, dans les prépositions, les conjonctions et les particules”*³⁷.

Bopp no adoptó el criterio de clasificación de las raíces de Panini, quien se había basado principalmente en el significado de los verbos, llegando a distinguir entre raíces verbales y no verbales. Bopp criticó, incluso, a los hindúes por haber creído que todas las palabras derivaban de las raíces verbales³⁸: *“...les grammariens indiens font venir tous les mots, y compris le pronoms, de racines verbales, quoique la plupart des thèmes pronominaux s’opposent, même sous le rapport de la forme, a une pareille derivation ... Il y à quelquefois identité fortuite entre une racine pronominale; par exemple entre i ‘aller’ et i ‘celui ci’”*³⁹.

³⁷ *Ibid.*, t. 1 p. 221.

³⁸ No se sabe con certeza si Panini estuvo de acuerdo con esta teoría de los hindúes.

³⁹ *Ibid.*, t. 1 p. 222.

Entre las raíces verbales, ubicó el verbo abstracto, que unía un sujeto a un predicado, y los verbos atributivos, que añadían un atributo. Estos últimos fueron subdivididos en aquellos que sólo tienen flexión interna de la raíz, y aquellos que llevan inserto el verbo abstracto. Uno de los aspectos más importantes de la lingüística comparativa fue precisamente el estudio de la flexión y no propiamente de las raíces. En la obra *Über das Konjugationssystem*, referida a las flexiones verbales, el concepto de flexión sufre una transformación decisiva⁴⁰. Bopp observó que las lenguas se asemejaban más en su modo de construcción que en las raíces, y señaló que el sánscrito retenía las flexiones originales mediante las cuales, podía recuperarse el sistema flexivo original de las lenguas comparadas. Como se sabe, el sánscrito era una lengua puramente flexiva, a diferencia del latín, las lenguas germánicas, el griego y el persa que habían sido afectadas por el método de afijación según un esquema lógico. El estudio de la flexión fue, pues, el punto de partida más importante para la reconstrucción histórica de las formas gramaticales. Durante mucho tiempo, las lenguas que se consideraban relacionadas coincidían en sus sistemas flexivos, de modo que esta coincidencia se tomó como criterio para determinar la relación lingüística⁴¹.

En todas las lenguas que procedían del sánscrito, cualquier accidente se expresaba por medio de una flexión que era común a ellas y a la lengua originaria. El objetivo de la lingüística comparativa fue, entonces, buscar la similitud entre las lenguas en sus aspectos estructurales más ocultos. Bopp sostuvo la teoría de la aglutinación, según la cual, las desinencias derivaban de raíces pronominales y de formas del verbo "ser" que se unían a las raíces verbales. En las formas verbales flexivas, podían hallarse los exponentes de la raíz (el atributo), la cópula y la persona (el sujeto). Bopp quería encontrar en todos los verbos, desinencias de la raíz "ser", el llamado verbo abstracto, verbo sustantivo o verbo originario. Así por ejemplo, la forma verbal '*potest*' era analizada como '*pot-*' (verbo atributo), '*es-*' (cópula) y '*-t*' (el sujeto); y en el presente latino '*possum*', aparecería el verbo abstracto '*esse*' unido a una raíz atributiva.

La interpretación de las formas lingüísticas que hizo Bopp refleja su concepción de las lenguas como cuerpos naturales orgánicos que se forman

⁴⁰ Mounin sugiere que Bopp y Schlegel habrían sido inventores de la noción de flexión. Véase G. Mounin, *Historia de la Lingüística*, trad. Felisa Marcos, Madrid, Gredos, 1989, p. 180.

⁴¹ Esto no implica que necesariamente, las lenguas con sistemas flexivos distintos no se relacionen, puede demostrarse relación entre lenguas que difieren en su sistema flexivo.

según leyes determinadas y tienen un principio interno de vida. La estructura de la lengua se concibe, así, como un todo orgánico que se ramifica en todas sus significaciones por medio de flexiones o cambios internos. Bopp observó que las modificaciones gramaticales se expresaban tanto por la flexión de la raíz (cambio de la vocal interna y reduplicación), como por la adición de afijos. Los accidentes de los verbos, por ejemplo, se expresaban en sánscrito por medio de modificaciones de la raíz. Sin embargo, la noción de persona no se expresaba mediante un procedimiento de inflexión interna. Basándose en las semejanzas entre los pronombres y las marcas de persona, Bopp sostuvo que las terminaciones personales de los verbos habrían sido originariamente pronombres unidos a la raíz verbal: "*Si la langue, dit-il, a employé, avec le génie prévoyant qui lui est propre, des signes simples pour représenter les idées simples des personnes, et si nous voyons que les mêmes notions sont représentées de la même manière dans les verbes et dans les pronoms, il s'ensuit que la lettre avatt a l'origine une signification et qu'elle y est restée fidele. S'il y a eu autrefois une raison pour que mam signifiat 'moi' et pour que tam signifiat 'lui', c'est sans aucune doute la même raison qui fait que bhava-mi signifie 'je suis' et que bhava-ti signifie 'il est'. Du moment que la langue marquait les personnes dans le verbe en joignant extérieurement des lettres a la racine, elle n'en pouvait légitimement choisir d'autres que celles qui, depuis l'origine du langage, représentaient l'idée de ces personnes*"⁴².

Al observar las diversas variaciones significativas que no se expresaban con la modificación de la raíz, Bopp abandonó una definición muy restringida de flexión e incluyó en este proceso el cambio de las terminaciones. En una interpretación como la de Schlegel, sólo se habría reconocido como flexión en las lenguas indoeuropeas a la reduplicación. Bopp, sin embargo, sostuvo que el origen de la flexión en indoeuropeo habría sido la adjunción de sílabas exteriores a la raíz, y de este modo, añadió al concepto de flexión, la adición de afijos: "*Par flexión, Fr. de Schlegel entend le changement interne du son radical, ou la modification interne de la racine qu'il se oppose a l'adjonction externe d'une syllabe. Mais quand en grec de ou de se forment qu'este-ce que les formes sinon des complements externes qui viennent s'ajouter à une racine invariable ou changeant seulement la quantité de la voyelle? Si l'on entend done par flexion une modification interne de la racine, le sanscrit, le grec, etc. n'auront guere d'autre flexion que redoublement, qui est formé a l'aide*

⁴² BOPP, Franz; *Systeme de conjugaison de la langue sanscrite*, p. 147, cit. por Michel Bréal en F. Bopp, *Grammaire Comparée des langues indoeuropéennes*, p. xxv.

*des ressources de la racine même ... car si la racine a la faculté d'exprimer les idées de rapport par de changement internes, comment en peut-on conclure par cette même racine (qui reste invariable a l'interieur) la faculté de se developper indéfiniment a l'aide de syllabes étrangères s'ajoutant du dehors ... Mais quand même il serait impossible de reconnaître avec certitude l'origine d'une seule de ces flexion, il n'en serait pas moins certain our cela que l'adjonction de syllabes extérieures ast le véritable principe de la grammaire indoeuropéene*⁴³.

Lejos de postular que la flexión sólo implica adición de afijos, Bopp conservó la definición de flexión como variación interna de la raíz y analizó la inserción del verbo abstracto como un caso de composición. Con este análisis, Bopp logró describir la flexión en todos sus aspectos y reconoció muy bien las raíces, tal como lo habían hecho los hindúes, incluido Panini. Puede relacionarse esta precisión de Bopp con las operaciones indicadas por las reglas paninianas: adición y sustitución. El conocimiento de la descripción de Panini le ayudó a Bopp a reconocer como flexión tanto a la sustitución (modificación interna del radical), como a la adición de formas lingüísticas mínimas.

Finalmente, cabe señalar que Bopp no hizo referencia a la sintaxis y es posible que también en ello haya influido la obra de Panini, que aunque sí contiene un análisis de las relaciones entre palabras, su interpretación requiere un estudio profundo que los comparatistas no lograron, debido quizás, a su afán por reconstruir las formas originales de las lenguas.

7. CONCLUSIÓN

Mediante el análisis de las nociones de “raíz”, “flexión” y “derivación” en la obra de Panini y en la obra clásica de la gramática comparativa, me ha interesado mostrar la influencia de Panini en la obra de Bopp, particularmente en el reconocimiento de la noción de raíz, en la distinción entre la raíz y el tema, así como en la precisión del concepto de flexión. Las divergencias que en algún momento he señalado podrían explicarse, tal vez, si se tuvieran en cuenta los distintos fines que ambos gramáticos se propusieron.

⁴³ BOPP, F.; *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, t. 1, pp. 226-227.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, William Sidney
1953 *Phonetics in Ancient India*, London, Oxford University Press.
1955 "Zero and Panini", *Indian Linguistics*, 16, pp. 106-113.
- ARENS, Hans
1975 *La Lingüística*, trad. José María Díaz Regañón López, Madrid, Gredos, 2 t.
- BAHULIKAR, Saudammi
1973 "Concerning the Structure of Panini's *Astadhyayi*", *Indian Linguistics*, 34 2, pp. 75-99.
- BARLINGAY, S.S.
1965 *A modern introduction to Indian Logic*, N. Delhi, National Publishing House.
- BENVENISTE, Emile
1971 *Problemas de lingüística general*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI.
- BLOOMFIELD, Leonard
1964 *Lenguaje*, trad. Alma Flor Ada de Zubizarreta, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1929 sobre Bruno Libich, Kondornanz Panini-Candra, Breslau, Verlag von M.&H., Marcus, *Language*, 5, pp. 267-276.
- BOPP, Franz
1846 *Grammaire Comparée des Langues Indo-européennes*, trad. Michel Bréal, Paris, Imprimerie Impériale, 5 ts.
- CARDONA, Georg
1976 *Panini: a survey of research*, The Hague, Mouton & Co.
1988 *Panini, his work and its traditions*, N. Delhi, Motilal Banasidass.

- DIDERISCHE, Paul
 1974 "The Foundation of Comparative Linguistics: Revolution or Continuation?", en *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, ed. Dell Hymes, Bloomington, Indiana University Press, pp. 277-306.
- KIPARSKY
 "From Paleogrammarians to Neogrammarians", en *Studies in the History of Linguistics Traditions and Paradigms*, pp. 331-345.
 1979 *Panini as a Variationist*, Cambridge, Massachusets Institute of Technology.
- MARTINEAU, Roussel
 1966 "Franz Bopp", en *Portraits of Linguistics. A Biographical Source Book for the History of Western Linguistics*, ed. Thomas A. Sebeok, Bloomington, Indiana University Press, pp. 200-206.
- MATTHEWS, P.H.
 1974 *Morphology, An introduction to the theory of word structure*, New York, Cambridge University Press.
- MISRA, Vidya
 1966 *The descriptive technique of Panini*, The Hague, Mouton.
- PANINI
 1987 *Astadhyayi of Panini*, trad. Sumitra Mangesh Katre, Austin, University of Texas Press.
 1991 *Paninian Studies*, ed. Madhav Desphande, Michigan, University of Michigan.
- PEDERSEN, Holger
 1983 *A Glance at the History of Linguistics with particular regard to the historical study of phonology*, trad. Caroline C. Henriksen, ed. Konrad Koerner, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

Biblioteca de Letras

João Baccinelli Gonçalves

- PIMBORG, Jan
1975 "Classical Antiquity", *Current Trends in Linguistics*, pp. 69-126.
- RENOU, Louis
1969 "Panini", *Current Trends in Linguistics*, 5, pp. 481-498.
- ROBINS, R.H.
1987 *Breve Historia de la lingüística*, trad. Enrique Alcaraz Varo, Madrid, Paraninfo.
- ROCHES, Rossane
1969 "The concept of verbal root in Indian grammar: à propos of Panini 1.3.1.", *Foundations of Language*, 5, pp. 73-82.
1975 "India", *Current Trends in Linguistics*, 13, pp. 3-67.
- ROUSSEAU, Jean
1980 "Flexion et racine: Trois étapes de leur constitution: J.C. Adelung, F. Schlegel, F. Bopp", en *Progress in Linguistics Historiography*, ed. Konrad Koerner, Amsterdam, John Benjamins-North America, pp. 235-248.
- SCALISE, Sergio
1987 *Morfología generativa*, trad. José Pazó, Madrid, Alianza Universidad «Biblioteca de Letras Jorge Puccinelli Converso»
- SHEFTS, Betty
1961 *Grammatical Method in Panini, His treatment of Sanskrit Present Stems*, New Haven Connecticut, American Oriental Society.
- SINGH, Rajendra & FORD, Alan
"Flexion, derivation et Panini", en *Progress in Linguistics, Historiography*, pp. 323-332.
- STAAL, J.F.
"The Origin and Development of Linguistics in India", en *Studies in the History of Linguistics Traditions and Paradigms*, pp. 63-74.

VAN NOOTEN, B.A.

1967

“Panini’s replacement technique and the active finite verb”,
Language, 43, pp. 883-894.

VIERBUNG, Peter

“The Background to the Linguistics Conceptions of Franz
Bopp”, en *Portraits of Linguistics. A Biographical Source
Book for the History of Western Linguistics*, pp. 221-250.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Novelas ejemplares: metáfora seglar y religiosa del universo*

Eleodoro J. Febres
Indiana University South Bend

Las doce "maravillas" de Cervantes tanto en conjunto como individualmente han sido motivo de controversias¹. Hasta el siglo veinte las novelas de

* Este trabajo se escribió debido a una beca otorgada en el verano de 1999 por la Universidad de Indiana South Bend y quisiera aprovechar esta oportunidad para hacer público mi agradecimiento.

¹ Alonso Fernández de Avellaneda en el Prólogo a su *Quijote* dice: "si bien no poco ingeniosas, [son] más satíricas que ejemplares," afirmación citada también por Lúdivik Osterc en *La verdad obre las <Novelas ejemplares>*, México: Ediciones Gernika, 1985, p. 17. Gracián en *El Criticón*, afirma que las *Novelas ejemplares* son cuentos "de ripio de tiendas y ocupación de legos" y los llama "libros inútiles", (*El Criticón*, II, ed. de Romero Navarro, Philadelphia Univ. Press, 1938, p. 35). Por otra parte, han habido críticos, que, a través de los años, han sabido apreciar la genialidad vertida en estos doce "laberintos" cervantinos: (1) Johann Wolfgang von Goethe en su carta a Friedrich Schiller (1795) escribe: "He hallado en las *Novelas (ejemplares)* de Cervantes un verdadero tesoro de deleites y enseñanzas" (citado por Leopoldo Rius de Losellas, *Bibliografía crítica de las obras de Cervantes*, Madrid, 1895-1905, t. 3, p. 214); (2) Friederich von Schelegel las encuentra divinas: "Las *Novelas [ejemplares]* no deben ciertamente posponerse a ninguna de sus obras. Quien no sea capaz de hallarlas divinas, tampoco podrá, de ninguna manera, entender bien el *Quijote*" (citado por Leopoldo Rius de Losellas, *Bibliografía crítica de las obras de Cervantes*, ibid., pp. 229-230); (3) el inglés Thomas Roscoe afirma: "En las *Novelas [ejemplares]* hay riquísima elocuencia de sentimiento, revestida con hermoso lenguaje. Abundan en apasionados razonamientos, brillantes rasgos de carácter y pinturas de exquisita belleza. En la descripción de las pasiones parece como si su autor deseara mostrar la riqueza y la propiedad de la lengua castellana" (citado por Leopoldo Rius de Losellas, *Bibliografía crítica de las obras de Cervantes*, ibid., p. 253). Mencionemos las opiniones de algunos críticos de algunos cuentos individuales: (1) J. Luis Alborg afirma que *El licenciado*

menos estima han sido las supuestamente idealistas². En los últimos años éstas y los doce cuentos en conjunto y por separado se están revalorizando muy

Vidriera es "una de las más extrañas y discutidas obras de Cervantes" (*Historia de la literatura española*, t. II, Madrid, Gredos, 1967, p. 108); (2) William C. Atkinson dice en "Cervantes, El Pinciano, and the *Novelas ejemplares*", *Hispanic Review*, vol. XVI, núm. 3, 1948, p. 207: "We have seen doctrinal preoccupation lead to aesthetic failure in the *Licenciado Vidriera*"; (3) ver el artículo de Eleodoro Febres "El *licenciado Vidriera*: Nuevas indagaciones en cuanto a su estructura y contenido", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 381, 1982, pp. 1-14 donde se indican algunas de las opiniones críticas y se analizan la disposición de la narración en autonomía y dependencia, los planos de realidad y el cambio de movimiento, los motivos, la unidad temática y lo paradójico; (4) véase el resumen que hace Stanislav Zimic de la crítica literaria sobre *La fuerza de la sangre* en "Demonios y mártires en *La fuerza de la sangre* de Cervantes," *Acta Neophilologica*, 1990, pp. 7-26: "Sobre *La fuerza de la sangre* se han expresado muchas opiniones severamente condenatorias: 'un fracaso'; falta de 'buen gusto'; 'it has no bearing on the business or meaning of life'; 'it does not merit discussion'; 'unworthy of Cervantes'genius', etc.; para quienes han sostenido estas opiniones hay muchos graves defectos en la novela: su estructura novelística muy ingenua; asunto inverosímil, llenos de increíbles coincidencias; desarrollo 'artificiosos' de la acción; personajes mal tratados, de psicología nada convincente (Cervantes desatendió de triste manera la caracterización de sus personajes"-J.B.Avalle-Arce, *Cervantes: Novelas ejemplares*, Madrid, Castalia, 1982, Vol. III, Introducción, p. 27); moraleja extraña de la historia; ejemplaridad cuestionable de la obra, etc. Sin embargo, en varios estudios recientes se viene defendiendo esta novela, advirtiendo que 'neither the plot nor the characters ... are to be evaluated by realistic or naturalistic standards'(Ruth El Saffar, *Novel to Romance ...* op. cit., p. 128); que, en efecto, 'Cervantes intended his novel to appear as unlikely in its events, psychological motivation and outcome as it does', porque su concepción del asunto es fundamentalmente poético-simbólica. De allí que 'the most obvious structural feature of the work' <sea la simetría>, con que toda la materia, 'anecdotes, characters, descriptions, memes, symbols', etc. se distribuye en dos partes en la obra, a base de la <caída> y la <restauración> del personaje (R. Calcraft, "Structure, Symbol and Meaning in Cervantes' *La fuerza de la sangre*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 1981, p. 197; D. Gitlitz, "Symmetry and Lust in Cervantes' *La fuerza de la sangre*", *Studies in Honor of Everett W. Hesse*, Society of Spanish and Spanish -American Studies, University of Nebraska, Lincoln, 1981, p. 114. Casi todos los críticos -G. Díaz-Plaja, J. Casaldueiro, R. Piluso, A. Soons, R. El Saffar, A. Forcione, y otros- reconocen tal estructura, esencialmente, en sus interpretaciones".

² La general dicotomización en novelas realistas e idealistas es aceptada por Ruth El Saffar en *Novel to Romance: A Study of Cervantes's <Novelas ejemplares>*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974, p. xii, de la forma siguiente: "The subdivision which I am accepting for the purpose of referring easily to the differences which I consider fundamental in the novelas is the least specialized but most commonly recognized one which labels as "realistic" *Rinconete y Cortadillo*, *El licenciado Vidriera*, *El celoso extremeño*, *El casamiento engañoso*, and *El coloquio de los perros*; and as "idealistic" *Las dos doncellas*, *La fuerza de la sangre*. *La señora Cornelia*, *El amante liberal*, and *La española inglesa*. *La gitaniella* and *La ilustre fregona*, in this scheme, generally fall between the two categories". Lúdivik Osterc en *La verdad sobre las 'Novelas' ejemplares*, México: Edicio-

favorablemente³. También hay estudios interesantes y provocadores, que tratan de reclasificar⁴ la disposición príncipe dada por el autor (1613) de los doce laberintos aportando ideas interesantes sobre el pensamiento cervantino y la creadora habilidad artística de Miguel de Cervantes⁵. Por otro lado, no se han

nes Gernika, S.A., 1985, p. afirma: "...los cuentos más ricos en contenido, artísticamente mejor logrados y más expresivos, están dedicados justamente a las capas populares y son: *La gitanilla*, *La ilustre fregona*, *El licenciado Vidriera*, *Rinconete y Cortadillo* y *El coloquio de los perros*".

³ Joaquín Casaldueño, *Sentido y forma de la <Novelas ejemplares>*, Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1969. Ruth El Saffar, *Novel to Romance: A Study of Cervantes's <Novelas ejemplares>*, op. cit., 1974. Julio Rodríguez-Luis, *Novedad y ejemplo de las <Novelas> de Cervantes*, t. I, Madrid: José Porrúa Turanzas, S.A., 1980. Ver Jorge H. Valdivieso y Teresa Valdivieso, "Acotaciones a la crítica cervantina a través del repertorio bibliográfico-analítico de las tesis doctorales norteamericanas", *Anales Cervantinos*, XVII, 1978, pp. 191-233.

⁴ (1) L.A. Murillo. en "Narrative Structures in the *Novelas ejemplares*: An Outline", *Bulletin of CSA*, vol. 2, Fall of 1988, pp. 231-250, teniendo en cuenta la estructura narrativa las clasifica en cuatro grupos: (a) "Romance structure <variation 1> Idealized Betrothal, *La gitanilla*, *La española inglesa*; <variation 2> Imperiled Courtship, *El amante liberal*, *Las dos doncellas*; <variation 3> Betrothal as Reward, *La ilustre fregona*; (b) Biographic structure <variation 1> *Rinconete y Cortadillo*; <variation 2> *El licenciado Vidriera*; <variation 3> *El celoso extremeño*, *El casamiento engañoso*; (c) Legendary structure, *La fuerza de la sangre*, *La señora Cornelia*; (d) Dialogic structure, *El coloquio de los perros*"; (2) Julio Rodríguez-Luis, *Novedad y ejemplo de las novelas de Cervantes*, vol. I, op. cit., las estudia agrupándolas en cuatro grupos: a. "las cinco novelas que suelen llamarse de inspiración italiana, las más estilizadas: *El amante liberal*, *La española inglesa*, *La fuerza de la sangre*, *Las dos doncellas*, *La señora Cornelia*"; b. novelas que contienen dos versiones de un mismo tema (la niña noble separada de sus padres y dedicada a tareas indignas) *La gitanilla* y *La ilustre fregona*"; c. novelas "más estáticas en cuanto a la acción, que por eso y otras razones evocan una especie de cervantina atalaya de la vida humana: *Rinconete y Cortadillo*, *El licenciado Vidriera* y *El coloquio de los perros*"; d. novelas por "su identidad dramática y su veracidad psicológica": *El celoso extremeño* y *El casamiento engañoso*. (3) Ruth El Saffar estudia las *Novelas ejemplares* en 5 grupos: a. "The Early Novelas, *Rinconete y Cortadillo*, *El celoso extremeño*, *El licenciado Vidriera*"; b. "transition I, *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*"; c. "transition II, *La gitanilla* y *La ilustre fregona*"; d. "later Novelas, *Las dos doncellas*, *La señora Cornelia*, *La fuerza de la sangre*"; e. "the last written Novelas. *El amante liberal*, *La española inglesa*." Ver D. Drake, *Cervantes' Novelas ejemplares: a Selective Bibliography*, New York: Garland Publishing Inc., 198 1, "Introducción", IX-XIX, "Classifications of Novelas", 211.

⁵ Mariano Baquero Goyanes, manteniendo la disposición de 1613, hace un estudio de las *Novelas ejemplares* usando como común denominador el 'laberinto' y las nombra como sigue: "Introducción a un mundo novelesco: *La gitanilla*"; "El amante liberal, una gran mascarada"; "un monstruoso laberinto moral: *Rinconete y Cortadillo*"; "un muy claro laberinto: *La española inglesa*"; "del laberinto de la razón, *El licenciado Vidriera*, al de los sentidos, *La fuerza de la sangre*"; "un laberinto mitológico: *El celoso extremeño*";

dado todavía respuestas a ciertas posibles interrogaciones y curiosidades que tanto al lector “descuidado” como al “cuidadoso” se nos ocurre al examinar estas doce maravillas laberínticas.

Por ejemplo: ¿Por qué decidiría publicar Cervantes doce cuentos conjuntamente, tal como se lee en su dedicatoria al conde de Lemos, y no sólo seis u ocho? Responder que lo hizo para abultar su libro no es convincente ni sostenible⁶, ya que en su “Prólogo” a las *Novelas ejemplares* anuncia la publicación de otros libros: “Tras ellas, si la vida no me deja, te ofrezco los *Trabajos de Persiles*, libro que se atreve a competir con Heliodoro, si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza” (p. 920). ¿Cuál sería, según el plan dispositivo, la intención de Cervantes el colocar *La fuerza de la sangre* en el centro de los doce cuentos? ¿Por qué *La gitanilla* da apertura a la colección y ésta termina con el *Coloquio de los perros*? ¿Por qué la colección tiene como pórtico una obra en que una mujer –Preciosa– es la encarnación de la voluntad de ser virtuosa por medio de la cual se preserva de la corrupción? ¿Por qué Preciosa en *La gitanilla*, la primera obra, siempre actúa impulsada por un amor romántico y puro, mientras que en el duodécimo cuento –*Coloquio de los perros*– otra mujer –la hechicera Cañizares– es la encarnación de la perversidad de voluntad, quien insiste permanecer conscientemente en el mal? ¿Por qué el undécimo cuento –*El casamiento engañoso*– y el duodécimo –*Coloquio de los perros*– están estructuralmente imbricados, formando artísticamente una novela?⁷ La simple respuesta a la

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

“mostrar con propiedad un desatino: *La ilustre fregona* y *Las dos doncellas*”; “otro claro laberinto: *La señora Cornelia*”; “dos novelas que son una: *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*”. (*Cervantes: ‘Novelas ejemplares’, I*, edición preparada por M.B. Goñanes, Madrid: Editora nacional, 1981, pp. 9-81).

- ⁶ Ver lo que dice Stanislav Zímic en nota 7 en relación al hecho de que los dos últimos cuentos forman una sola obra artística, afirmación que se puede aplicar a la publicación de doce cuentos y no sólo ocho o seis.
- ⁷ Stanislav Zímic dice: “De todos modos, al afirmar Cervantes que hay <doce cuentos> en la colección, aunque supuestamente sabiendo que sólo hay once, no lo haría con el propósito de <abultar> su libro, para así impresionar aún más al lector. Resulta insostenible tal opinión, por el hecho muy significativo de que en el <Prólogo al lector> de las *Novelas ejemplares* Cervantes anuncia, “si la vida no me deja” (p. 920), la aparición próxima de los “*Trabajos de Persiles*, libro que se atreve a competir con Heliodoro” (p. 920), efectivamente publicado en 1616, que es un genuino, inmenso <mar de historias>, muy variadas en temas, estilos, técnicas, dimensiones...” (Introducción a las *Novelas ejemplares*, *Anales Cervantinos*, XXXII, 1994, p. 25).

última pregunta podría ser: son doce “ejemplos” y once novelas, reconocidos así por Mauricio Molho⁸, pero la intención cervantina, a mi parecer, es mucho más compleja, rica y simbólica.

Si consideramos los dos últimos cuentos como una sola novela, tendríamos sólo once obras artísticas. Contadas estas novelas (teniendo en cuenta la conversión de doce cuentos o “ejemplos” en once novelas) desde ambos extremos, *La fuerza de la sangre* quedaría precisamente en el centro y sería la obra más corta. O sea, desde una perspectiva dual, la lineal y la artística (si contamos al revés tomando los dos últimos cuentos o “ejemplos” como una novela), *La fuerza de la sangre* sería la sexta⁹, número de abundante simbolismo bíblico en el que, por ejemplo, tiene lugar la anunciación a la virgen María (¿Leocadia?)¹⁰ de la concepción de Jesús ¿Luisico? (Evangelio de San Lucas, 1, 26-27). Por otra parte, si tomamos cada cuento o “ejemplo” por separado y si contamos en sentido inverso desde el *Coloquio de los*

⁸ Mauricio Molho en *Cervantes: <El casamiento engañoso> y <Coloquio de los perros>*, ed. bilingüe y traducción de Molho, Aubier-Flammarion, Paris, 1970, pp. 69-70, concidera que la edición de las *Novelas ejemplares* de 1613 consta de once novelas y doce ejemplos, contando, como el último de éstos, el *Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza* e integrado en la onceava novela que es *El casamiento engañoso*.

⁹ La hora de la condenación de Cristo: “Era el día ...al rededor de la hora sexta ... [cuando] Pilato ... entonces se lo entregó para que le crucificasen” (San Juan, XIX, 14-16). “But why at the sixth hour? Because at the sixth age of the world. In the Gospel, count up as an hour each, the first age from Adam to Noah; the second, from Noah to Abraham; the third, from Abraham to David; the fourth, from David to the removing to Babylon; the fifth, from the removing to Babylon to the baptism of John; thence is the sixth being enacted” (Augustine, *Gospel of John*, Vol. 1, p. 214), quoted by G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, New York: The Julian Press, Inc., 1978, p. 695.

¹⁰ Es interesante notar que Sandra L. Nielson, después de decir que “según las palabras de Cervantes, en la mujer, «la compasión y misericordia suele ser tan natural como la crueldad en el hombre», aunque Nielsen no da la cita del texto de Cervantes, afirma: “En esta visión ideal de todos. [Y continúa]... en mi cuarto, esta tarde, estaba preparando la página final de esta ponencia –“El simbolismo de la cruz en *La fuerza de la sangre*–”. Le pregunté a la criada del hotel que estaba limpiando mi cuarto: ‘¿Cuál es la forma correcta? ¿Es la mujer quien salvó al hombre o es la mujer la que salvó al hombre’, pensando en el uso correcto del pronombre relativo. Ella me respondió: ‘¡Ah! ¡Es una tesis religiosa! ¡Claro! ¡Es la virgen María la que salvó al hombre!’ . ¡Tal vez tenga razón y hay algo de la virgen en esta joven tan inocente”, refiriéndose Nielson a Leocadia en este caso, la protagonista de *La fuerza de la sangre* (“El simbolismo de la cruz en *La fuerza de la sangre*”, *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares: *Anthropos*, Editorial del Hombre, 6-9 noviembre 1989, p. 632.

perros, *La fuerza de la sangre* sería el séptimo cuento, número impar y proverbial (ver Apéndice A para apreciar los 7 círculos concéntricos), invitándonos a una interpretación simbólica del siete, como veremos más adelante.

El hecho de que son “doce trucos” o cuentos o “ejemplos”, número proverbial, sugiere de igual modo algo simbólico y metafórico. Desde luego, hay mucho de simbólico y metafórico en cada cuento y en el conjunto, pero, por el objetivo de este trabajo, conviene tener en cuenta sólo ciertas preguntas: ¿qué pretende Cervantes al hacer que en *La fuerza de la sangre*, cuento céntrico de todo el conjunto linealmente considerado, ocurra el rapto y la violación más laberínticamente misteriosa de la protagonista? ¿Por qué ésta es violada mientras está completamente desmayada e inconsciente? ¿Por qué Rodolfo, el raptor, no logra violar a Leocadia mientras ésta vuelve en sí de su desmayo, pero aquél sí tiene sexo con ésta mientras está desmayada e inconsciente? ¿Por qué en cuanto la violada vuelve en sí pide al agresor la deje sola y en libertad poniendo, de hecho más tarde, como único testigo un crucifijo que sustrajo del cuarto la noche de su desgracia? ¿Por qué, al final, Cervantes, creador de la obra, hace que la violada termine casándose con su violador? No sólo la respuesta a esta última pregunta y a otras que aquí se plantean, sino también la ampliación de las anteriores respuestas son materia de este estudio. De igual modo, como parte de este trabajo, aquí se analiza la función artística y el simbolismo de *La fuerza de la sangre* dentro de la colección y se indican algunas posibles relaciones que este “ejemplo” tiene con los otros cuentos del conjunto.

«Jorge Puccinelli Converso»

1. LA FUERZA DE LA SANGRE: ESTRUCTURA TRIÁDICA Y FUNCIÓN SIMBÓLICA

En *La fuerza de la sangre* Rodolfo y unos amigos de él, teniendo “cubiertos los rostros” (p. 1054) para que nadie los vea, raptan a Leocadia del cuidado de su familia. Rodolfo la lleva vendada a su casa donde éste tiene sexo con la joven mientras está inconsciente. Leocadia vuelve en sí muy confusa y Rodolfo la quiere violar una vez más, pero la chica se defiende y aquél no logra su instinto. Rodolfo preocupado la venda otra vez y la deja en la Plaza del Ayuntamiento para que se fuera a su casa. Leocadia en casa de sus padres “díjoles lo que había visto en el teatro donde se representó la tragedia de sus desventuras, el jardín, la reja, los escritorios, la cama, los damascos, y a lo último les mostró el crucifijo que había traído” (p. 1057)

del cuarto de su violador. Rodolfo, por su parte, se marcha para Italia, centro del catolicismo, a los tres días del suceso y sin importarle mucho de su comportamiento irresponsable.

Como resultado de la violación, Leocadia queda en cinta y no quiere que nadie se entere. Hasta se hace pasar por prima cuando nace el niño y éste crece con sus familiares maternos en otro pueblo. Al entrar a los siete años, un caballo lo atropella en la calle en el pueblo de sus padres y su abuelo paterno lo recoge, sin saber que era su nieto, aunque se da cuenta que tiene el rostro de su hijo Rodolfo, y lo lleva al cuarto donde había sido concebido. La madre y sus familiares se enteran del accidente del niño y van a buscarlo. Leocadia reconoce el sitio donde había sido violada e informa que Rodolfo es el padre de Luisico. Deciden comunicarse con Rodolfo y se hacen arreglos para que Rodolfo regrese a Toledo cuanto antes, "porque le tenían concertado casamiento con una mujer hermosa sobre manera y tal cual para él convenía" (p. 1061), aunque en la mente de doña Estefanía, lo de la belleza de esa mujer era sólo un truco para hacer regresar a su hijo de Italia, pero el lector cree lo contrario y está convencido que la belleza de esa mujer existe y es lo que es realmente la belleza de Leocadia. Rodolfo retorna de Italia y todos se alegran y de inmediato se hacen los preparativos para la boda y la cena nupcial. Se lleva a cabo el matrimonio sacramentalizado y la obra termina haciendo referencia a "los muchos hijos y la ilustre descendencia que en Toledo dejaron, y ahora viven, esos dos venturosos desposados, que muchos y felices años gozaron de sí mismos, de sus hijos y de sus nietos, permitido todo por el Cielo y por la fuerza de la sangre, que vio derramada en el suelo el valeroso, ilustre y cristiano abuelo de Luisico" (p. 1064).

Ya desde el título *—La fuerza de la sangre—*¹¹, el lector intuye que la obra contiene reconocimientos o alguna rectificación y/o, si se quiere, anagnórisis. La obra tiene por contenido una historia de reconciliación y, como consecuencia, de salvación¹², teniendo en cuenta en su estructura metafóricamente la

¹¹ Las citas sobre la *Novelas ejemplares* y otras obras de Cervantes en este estudio vienen de Angel Valbuena Prat, *Miguel de Cervantes Saavedra: Obras completas*, t. I y II, Madrid, Aguilar, 1970. Estas citas vendrán entre paréntesis, con la letra p. y el número de la página.

¹² Ver lo que Edward H. Friednman dice en cuanto a la salvación o redención de Rodolfo: "Although Rodolfo does not attempt to redeem himself Cervantes grants him a redemption of sorts, within the parameters of fiction and in accordance with the systems of justice implicit in that fiction" ("*Cervantes's La fuerza de la sangre* and the rhetoric of power",

doctrina de la Trinidad en la que se incluye el concepto del doble: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Cervantes usa moldes bíblicos y seculares en su configuración y deja literaturizadamente para los lectores, como resultado de una trinitaria dualidad, una historia multidimensional. El primer párrafo introduce dos fuerzas o realidades sociales en oposición: la familia de un anciano hidalgo y a un caballero "a quien la riqueza, la sangre ilustre, la inclinación torcida, la libertad demasiada y las compañías libres" (p. 1054) le motivan a hacer cosas deshonestas y le dan renombre de atrevido. En el segundo párrafo se les da nombre a los personajes principales –Rodolfo y Leocadia–, aunque ocultando sus nombres verdaderos, y se presenta a otros amigos alegres e insolentes de aquél, caracterizando a todos ellos como dos escuadrones: el de los lobos, con sus rostros cubiertos, y el de las ovejas, poniéndose énfasis en la intranquilidad, preocupación y en la falta de malicia del grupo de la ovejas. La confrontación de estas dos fuerzas contrarias engendra caos, desorden y sufrimiento en el escuadrón de la ovejas, pero al mismo tiempo ocurre algo positivo: se lleva a cabo la procreación de un hijo, novelizando así el adagio "no hay mal que por bien no venga", ya que el hijo traerá sufrimiento, alegría y sentido a la tragedia ocasionada por su padre a quien aquél conocerá al entrar a los siete años de haberse ausentado a Italia. Además de las diferencias socio-económicas de estos dos grupos, está el aspecto espiritual o religioso: los lobos representan el nivel aristocrático y corrupto y las ovejas la clase humilde y virtuosa, mundos contrarios fusionados al final de la obra en Toledo, centro religioso, luz del arte y gloria de España para Cervantes.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

No es mera coincidencia. *La fuerza de la sangre*, como cada una de las *Novelas ejemplares*, puede analizarse estructuralmente como una concepción artística triádica¹³. En la parte primera, que transcurre en un tiempo nocturno,

Cervantes's Exemplary Novels and the Adventure of Writing, The University of Minnesota Press: The Prisma Institute, Hispanic Issues, 1989, p. 140.

¹³ Ver el estudio de Eleodoro Febres sobre la estructura triádica de *La fuerza de la sangre* en *Superestructura de las Novelas ejemplares de Miguel de Cervantes Saavedra*, Lima: Editorial San Marcos, 1998, pp. 117-135. La concepción trimembre está configurada desde diferentes perspectivas: (1) en la primera parte tiene lugar la noche del pecado y la concepción de Luisico; en la segunda ocurre el nacimiento de éste, vive hasta la edad de siete años y le ocurre el accidente por el que derrama mucha sangre de la cabeza, uniendo al mismo tiempo a toda su familia inmediata –la materna y la paterna con excepción de su padre; y en la tercera se lleva a cabo una doble anagnórisis: la del hijo con su padre y la de los abuelos de aquél con éste, y también participa en el reencuentro de sus padres

se presenta principalmente el rapto de Leocadia, la violación cometida por Rodolfo y la concepción de Luisico, hijo concebido sin previo plan humano en un ambiente de total oscuridad, en una noche de verano y estando Leocadia inconsciente y vendada. La segunda sección, que se lleva a cabo en un tiempo diurno, muestra esquemáticamente el viaje de Rodolfo a Italia, la enajenación de Leocadia con respecto a lo social, más el nacimiento, crecimiento y el accidente del niño, poniendo énfasis en la enajenación de Leocadia y en dos factores en relación al niño (accidente y su curación casi simultáneamente), o sea la vida del niño hasta los siete años de edad. Y la tercera parte (casi desde la curación o resurrección del niño), que tiene lugar en una noche de invierno, contiene la llegada o retorno de Rodolfo de Italia a Toledo y la reconciliación de todos y el matrimonio de Rodolfo con Leocadia. Como la historia de Jacob en el Génesis, en *La fuerza de la sangre* se nos presenta una trayectoria de la confusión a la fusión, del caos, desorden y sufrimiento al orden y a la tranquilidad y alegría universal de todos¹⁴.

La estructuración novelística de *La fuerza de la sangre* nos recuerda numerológicamente la división de la historia de *Don Quijote*, obra cumbre para los críticos cervantistas. Cervantes estructura la realidad de Don Quijote en tres viajes: por La Mancha, por Aragón y por Cataluña. Estos tres viajes tienen que ver, de una forma circular, con las aventuras del héroe del relato: una salida y un retorno en cada viaje en mutua interacción, manteniendo su individualidad al mismo tiempo. En la vida de Don Quijote se pueden distinguir de igual modo tres momentos claros: dos momentos de cordura y uno de locura: Don Quijote cuerdo, Don Quijote loco y Don Quijote cuerdo, bajo tres nombres diferentes, lo que nos recuerda los tres momentos vitales

en el que Luisico y su madre entran como en procesión para enfrentarse al padre que acaba de retornar de Italia y asistir a la cena y al matrimonio de sus padres. (2) Desde un posible punto de vista de Rodolfo tenemos el rapto y la violación en la primera sección; en la segunda, su viaje o huida a Italia, evitando sus responsabilidades; y en la tercera parte, el retorno y la unión con su familia y el matrimonio con la víctima de estupro. (3) Desde una perspectiva posible de Leocadia, en la primera parte ésta es raptada (separada de su familia) y violada; en la segunda, el ocultamiento (aislamiento) y la simulación en cuanto a la sociedad por la pérdida de su honor en la noche del pecado del cual ella se mantiene pura e inmaculada por el hecho de haber estado inconsciente y desmayada durante el estupro; y en la tercera parte, Leocadia reencuentra a su violador y contrae matrimonio con él.

¹⁴ Para apreciar ideas sobre el "Génesis" y *La fuerza de la sangre* ver Eleodoro J. Febres "El <Génesis> y *La fuerza de la sangre*", Madrid: *Anales Cervantinos*. Tomo XXXIII (1995-1997), pp. 273-305.

del protagonista de *El licenciado Vidriera*: Tomás Rodaja, Licenciado Vidriera y Licenciado Rueda. A Cervantes le encanta el mundo trinitario y piensa y se expresa teniendo en cuenta ese mundo de formas ternarias y también, desde luego, como afirma Idoya Puig, "tiene un gusto especial por los pares, y no hace falta señalar que es precisamente una pareja de personajes lo que le ha hecho famoso. Ciertas relaciones bilaterales se repiten constantemente en sus historias y, de este modo, se transmiten ciertos valores humanos. Son temas que aparecen con frecuencia y muestran un interés, consciente o inconsciente —esto no importa— por aspectos y problemas de la vida real"¹⁵. Esta realidad bilateral o dual en la vida y en cada historia ejemplar novelada por Cervantes se origina y sobrevive, podría añadirse a lo que dice Puig, por lo triádico. Cada cuento ejemplar, y tal vez los doce cuentos o "ejemplos" en conjunto como las once obras artísticas, tiene una configuración triásica con lo que parece que se está evocando numerológicamente la teología de la historia¹⁶, la cual nace del concepto lineal de la tradición judeocristiana bajo la providencia de Dios y el libre comportamiento humano sin ignorar el elemento cíclico en y de la vida.

¹⁵ Idoya Puig, "Contribución al estudio de la ideología de Cervantes: relaciones humanas en las *Novelas ejemplares*", *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Antropos*: editorial del hombre, Alcalá de Henares, 6-9, noviembre 1989, p. 603.

¹⁶ Para Sandra Lee Sindars Swartz "Theology of history might be described in a general way as the searching out and setting forth a divine order or purpose in the succession of interrelated events called history. For the Christian, the meaning of history is to be perceived in the Incarnation, when God assumed human flesh and in one historical event effected a reconciliation with the fallen humanity. Traditionally, Christian theology of history has taken the form of a history of salvation (heilsgeschichte) from Creation to Last Judgment, marked midway by this fulfillment of divine purpose in Christ. As in Augustine's *City of God*, the Old Testament and pagan histories prepare for and point toward Christ, the history of the "Rise-Resurrection" Church points back to Christ in an ever widening and deepening witness, while the Apocalypse details through symbols the final events of the world culminating in the Second Coming of Christ for judgment. In comparison to this treatment, the modern understanding of history is secular. The events of the historical order are understood by an appeal to, for example, economics, politics, demography, sociology, culture. With this understanding of history, Christian theology is more inclined to speak of a "breaking -in" of the divine into the historical order. The focus has shifted from the universal sweep of salvation history to individual events as revelatory of God's purpose. Wolfhart Parmenberg, for example, see a series of "proleptic" events which offer glimpses into the future goal of history. The chief proleptic event for the German theologian is Christ's Resurrection in which the Christian may see the promise of future life ("The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History", *Religion, journal of Kansas*, 17, N^o 1, October 1979, p. 1).

Al tener presente la estructuración tricotómica, especialmente de *La fuerza de la sangre* es difícil no pensar en la concepción trinitaria del desarrollo de la historia del género humano tal como se esforzaron en explicar los pensadores de la Edad Media y los teólogos de entonces y de hoy bajo la inteligencia de un Dios como tres personas. Esta realidad tripartita nos lleva a imaginar de igual modo en la división de la historia de la humanidad por teólogos de la historia como Rupert de Deutz¹⁷ (1075-1129), Anselm de Havelberg (1100-1158) y Joaquín de Fiore¹⁸ (1135-1202) que usaron moldes alegóricos y tipologías de los textos de las Sagradas Escrituras para explicar los misterios de Dios revelados en el orden divino de la historia y del mundo natural. Parafraseando el pensamiento de Rupert en relación a *La fuerza de*

¹⁷ Según Sandra Lee Zimdars-Swartz, Rupert of Deutz "takes the basic premise of the doctrine of the Trinity as his point of departure: God is three Persons in one substance. He accepts as given that since God is one, the Trinity works indivisibly: every aspect of salvation history involves all three divine Persons. But trinitarian doctrine also distinguishes three Persons and allows that certain properties (e.g., paternity, sonship, spiration) and qualities (e.g., power, wisdom, love) may be seen as particularly appropriate to one divine Person. So too, individual works of salvation history may be assigned with a certain propriety to a particular Person of the Trinity. According to Rupert, the proper work of the Father is creation (creatio); the proper work of the Son is redemption (redemptio); the proper work of the Holy Spirit is renewal (innovatio). Conviene continuar exponiendo la teoría de Rupert en cuanto a la periodización de la historia de la salvación de la humanidad. Zimdars-Swartz continúa explicando el pensamiento de Rupert de la forma siguiente: "Rupert based his division of salvation history into three major periods and his division of *De Trinitate* into three major sections on this three-part work of the Trinity. The first work of creation extends from the appearance of the first light to the fall of the first human (desde el principio de *La fuerza de la sangre* hasta el pecado de Rodolfo). The second work of redemption extends from the fall of the first human to the passion of the second one, Jesus Christ the Son of God (desde la caída de la primera persona humana (Rodolfo) hasta la pasión de la segunda (Luisico). The third work of renewal extends from the Resurrection of Christ to the general resurrection of the dead at the end of the world (desde la curación de Luisico hasta el final de la obra y tal vez por eso Rodolfo y Leocadia sufren desmayos en la tercera parte de la obra y Cervantes hace que dicha estructura sea incompleta).

¹⁸ Obsérvese que este autor ha pasado a la historia con varios nombres: Mircea Eliade lo cita como Joaquín de Fiore en *Mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1972 (por autorización de Emecé Editores, S.A.), p. 133. Cirpiano Baraut habla también de Joachim de Fiore en "Joachim de Fiore", *Dictionnaire de spiritualité*, 8: 1179-1201. Marjorie Reeves habla de Joachim of Fiore en "Originality and Influence of Joachim of Fiore", *Traditio*, 36 (1980), 264-316. Morton W. Boornfield habla de "Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teaching, Sources, Biography, and Influence", *Traditio* (1957), 13: 249-3 11.

la sangre tendríamos que la primera parte ("the first work of creation"¹⁹ se extiende desde el principio de la obra hasta la caída o pecado de Rodolfo, simbolizando la primera persona humana; la segunda ("the second work of redemption") que tiene que ver con la redención, se extiende desde la caída de la primera persona humana (Rodolfo) hasta el accidente de Luisico o atropello por unos caballos, simbolizando la pasión de la segunda persona o sea Jesucristo el Hijo de Dios; y la tercera parte ("the third work of renewal") se extiende desde la curación o resurrección de Luisico ("from the Resurrection of Christ to the general resurrection of the dead at the end of the world" which has not come yet) hasta el final de la obra, que estructuralmente es incompleta.

Y precisamente Cervantes, como Joaquín de Fiore para explicar la teología de la historia, usa moldes alegóricos y tipologías bíblicas para crear la teología de un mundo novelístico en el que literaturiza la salvación de sus personajes. Y si Joaquín de Fiore usa su modo sofisticado de entender la doctrina de la Trinidad para interpretar la historia de la salvación de la humanidad, Cervantes crea historias estructuradas metafóricamente (o un mundo metafórico) según moldes trinitarios y dobles, novelizando lo que para Fiore era el propósito de la Trinidad en la salvación de los seres humanos. Y Joaquín de Fiore parece ser a quien Cervantes, en *La fuerza de la sangre*, refleja alegóricamente más de cerca en su estructuración de esta obra en tres estados inspirados por una persona de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y por medio de este plan compositivo parece que Cervantes está configurando en la tercera parte de la novela, como en la tercera época cósmica propuesta por Fiore, la libertad espiritual como necesidad de una doble dialéctica: la histórica o seglar y la religiosa o divina²⁰. Esta doble

¹⁹ Las frases en inglés que están entre paréntesis vienen del texto "The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History" por Sandra Lee Zimdars-Swartz, op. cit. pp. 2-3

²⁰ Ver el resumen que hace Mírcea Eliade en *El mito del eterno retorno*, op. cit., p. 133-135 sobre la supervivencia del "mito del eterno retorno". Eliade en estas páginas dice que "los gérmenes de dicha teoría (la teoría del progreso lineal de la historia) se perciben también en los escritos de Alberto Magno y de santo Tomás, pero es sobre todo en el *Evangelio eterno* de Joaquín de Fiore donde se presenta con toda su coherencia integrada en una genial escatología de la historia, la más importante que haya conocido el cristianismo después de san Agustín. Joaquín de Fiore divide la historia del mundo en tres grandes épocas, inspiradas y dominadas sucesivamente por una persona de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La visión del abad calabrés, cada una de dichas épocas revela,

dialéctica, en *La fuerza de la sangre*, se refiere a la situación artística y a lo que su moraleja significa, realidad esperada por el espíritu cristiano y cervantino, aunque de difícil aceptación y explicación para los mortales. Ese estado, en el nivel humano, es la universal alegría generada por la fusión de opuestos irreconciliables²¹ (lascivia-virtud, culpabilidad-inocencia, irresponsabilidad-responsabilidad, odio-amor, encubrimiento-verdad, discordia-perdón, imposición-libertad), simbiosis ejemplificada por el matrimonio del violador y la violada, recalándose, al final, máximamente el triunfo de lo positivo o bueno sobre lo negativo o malo y cuya concreción continuará llevándose a cabo, y por eso, tal vez, Cervantes formaliza una estructura incompleta.

La adquisición de esa realidad de contento y júbilo universal se debe al perdón y a la absolución de los errores y frivolidades humanas, encarnándose

en la historia, una nueva dimensión de la divinidad y, por ese hecho, permite un perfeccionamiento progresivo de la humanidad, que en la última fase –inspirada por el Espíritu Santo– desemboca en la libertad espiritual absoluta” (p. 133). También véase para la exposición de esta idea en mi estudio: Eleodoro J. Febres, “*Novelas ejemplares: Composiciones triádicas*”, *La Torre*, Año X, Núm. 37 (1996), p. 21. Es ilustrador el estudio por Delno C. West y Sandra Zinidars-Swartz sobre *Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1983. Y a mi parecer, Cervantes, autodidacta y muy versado en cuestiones histórico-religiosas, cuando estuvo en Italia pudo haberse enterado de los escritos de Joaquín de Fiore, ya que como dice Marjorie Reeves: “yet his books (Fiore’s books) are really his monument. Cherished, as they must have been, by his first groups of disciples, they were widely discriminated in the second half of the thirteen and in the fourteen centuries. The key manuscripts are found in Rome (no nos olvidemos que a los 22 años Cervantes sirve como camarero al futuro Cardenal Acquaviva, en Italia, donde pudo haber escuchado de Fiore), Florence, Padua, Pavia, Reggio, Bamberg, Dresden, Paris and Oxford. Legends of prophetic powers, prophecies attributed to him, versions of his “*figurae*” and pseudo-Joachimist works, all spread his reputation and his ideas, even if in a debased form. It was the power of his idea of history and specially of his vision of the third age (or status) yet to come which –though often through a filter of distortion– made him a continuing force in the aspirations of succeeding centuries. When his three main works –and some of the pseudo-writings as well– were published in the sixteen century, the printing press disseminated his influence even more widely. In the seventeenth century these works were still read ... (Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London: SPCK, 1976, Preface)

²¹ Es interesante lo que dice Edward H. Friedman de lo antitético en *La fuerza de la sangre*: “*Anthithesis* (the Baroque chiaroscuro) is a central figure of *La fuerza de la sangre*. Darkness and light, dishonor and honor, ther aristocratic and the humble, cruelty and compassion, social isolation and integration, separation and union: the negative factors move toward positive ends” (“Cervantes’s *La fuerza de la sangre* and the rhetoric of power”, op. cit. p. 141. Yo añadiría, *La fuerza de la sangre* está tejida de un mundo antitético o lo dual antitético en interacción.

todo ello en la virtud, el sufrimiento, la comprensión y la caridad, sin lo cual es imposible una verdadera reconciliación. De todas las novelas ejemplares, en *La fuerza de la sangre*, siendo paradójicamente la obra artística más corta de todas ellas, es precisamente donde las fuerzas sociales, temporales, seculares y las espirituales, permanentes y religiosas adquieren mayor significancia arquetípica, simbólica, mítica y metafórica. En otro sentido, al que podría llamarse alegórico o espiritual, que nos lleva a imaginar en los misterios de Dios revelados en el mundo natural y el orden divino de la historia, se estaría simbolizando lo que alegoría (“la semejanza de una cosa pequeña a una más grande”) significaba para Joaquín de Fiore. Y tal vez por eso Cervantes, entre otros posibles sentidos, coloca *La fuerza de la sangre*, siendo la transcripción artística más corta, en el centro de sus doce “ejemplos” como de sus once obras artísticas. Y como otra peculiaridad de este cuento céntrico, como dice David Giltz, “of the twelve *Exemplary novels*, this is the only one whose title does not directly name the protagonist (*Las dos doncellas*, *El celoso extremeño*, *La gitanilla*) or refer to a key event (*El casamiento engañoso* and *El coloquio de los perros*). The title of this novel not only lends itself to symbolic interpretation, it invites it”²².

Los lobos raptan a Leocadia y Rodolfo tiene sexo con ella (la viola) en una noche de verano, en cuya violación se engendra a Luisico (palabra con la que termina la obra), generando, congénitamente, en el nivel temporal, social, legal y humano; una de las fuerzas conciliatorias temática y estructuralmente. Luisico funciona como fuerza mediadora entre las dos familias, ya que su abuelo paterno ve en su rostro sangrando en el suelo debido al atropello por un caballo de carrera el rostro de su hijo Rodolfo. Luisico, que lleva el mismo nombre de su abuelo materno (Luis), genera asimismo el amor entre sus padres (¿simbólicamente el Espíritu Santo?). La madre finge, desde la concepción de su hijo hasta entrar éste al séptimo año, ser la prima de su hijo y sus abuelos maternos sus tíos, y su padre se va a Italia también hasta el séptimo año, número proverbial²³, después del tercer día del estupro (otro número proverbial) y apartándose “con tan poca memoria de lo que con Leocadia le había sucedido como si nunca hubiera pasado” (p. 1058).

²² David M. Giltz, “Symmetry and Lust in Cervantes’ *La fuerza de la sangre*”, op. cit., p. 118.

²³ Según Mircea Eliade “los siete pisos representaban los siete cielos planetarios (como en Borcippa) o los siete colores del mundo (como en Ur)”, *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1972 (por autorización de Emecé Editores, S.A.).

El accidente de Luisico, que hace que derrame mucha sangre la cabeza de éste, ocurre precisamente en el centro de la sección central de las tres partes estructurales de la obra y en el centro de *La fuerza de la sangre* (también tiene lugar en el centro de los doce cuentos). El derramamiento de sangre en el centro de los doce cuentos parece evocar simbólicamente la creencia de que la sangre de Cristo se derramó en el Gólgota, centro u ombligo del mundo y cima de la montaña cósmica (ver apéndices B y C para apreciar la posible configuración de estas ideas). Según la creencia cristiana en el Gólgota es donde Adán había sido creado y enterrado y en donde, consiguientemente, la sangre de Cristo cae encima del cráneo de Adán, inhumado al pie mismo de la cruz²⁴. Tal como Adán y la humanidad entera son redimidos por la sangre de Cristo, así la sangre de Luisico, desde la misma cama en la que fue concebido, sirve para reconciliar y unir a todos sus familiares y para hacer regresar o exhumar a su padre Rodolfo de Italia. Este, que no recordaba lo que había hecho, como enterrado en el olvido en cuanto a la familia inmediata de Leocadia, ni siquiera estaba enterado que tenía un hijo, técnica con la que Cervantes depura la culpabilidad de Rodolfo²⁵.

Igualmente Luisico está presente, como por necesidad funcional, no sólo en la reunión final de sus padres, sino también en las tres secciones

²⁴ Ver *El mito del eterno retorno* por Mircea Eliade, sobre todo el capítulo sobre "El simbolismo del centro", op. cit., pp. 21-25. En este capítulo se lee: "Para los cristianos, el Gólgota se hallaba en el centro del mundo, pues era la cima de la montaña cósmica y a un mismo tiempo el lugar donde Adán fue creado y enterrado. Y así la sangre del Salvador cae encima del cráneo de Adán, inhumanado al pie mismo de la cruz, y lo rescata" (p. 22). Y en la página 24 se lee: "El paraíso en que Adán fue creado a partir del limo se halla, naturalmente, en el centro del cosmos. El paraíso era el <ombligo de la tierra>, según una tradición siria, se hallaba <en una montaña más alta que todas las demás>. Según el libro sirio *La caverna de los tesoros*, Adán fue creado en el centro de la tierra, en un lugar mismo donde había de levantarse más tarde la cruz de Jesús. Las mismas tradiciones han sido conservadas por el judaísmo. El apocalipsis judaico y la midrash precisan que Adán fue hecho en Jerusalén. Como Adán fue inhumanado en el mismo lugar en que fue creado, es decir, en el centro del mundo, en el Gólgota, la sangre del Salvador... lo rescata también".

²⁵ Conviene indicar que en una conversación que tuve con el Dr. Julio Horacio Reynoso, abogado y juez en la Argentina, dialogamos sobre el caso de Rodolfo en *La fuerza de la sangre* y me dijo dos cosas: (1) que cuando un acto deshonroso se va de la memoria o cae en olvido, como en el caso de Rodolfo, legalmente la culpabilidad disminuye; y (2) que el violador queda exonerado de la pena, si el violador se casa con la violada. En mi opinión, los críticos tienen que tener en cuenta ambos puntos en el análisis de *La fuerza de la sangre*, para poder apreciar la grandeza artística de la genialidad creadora de Cervantes.

estructurales de la obra: en la primera parte Luisico es concebido; en la segunda nace, crece y lo atropella un caballo ocasionando el derrame de sangre de la cabeza; y en la tercera, después de recuperarse del accidente o, si se quiere, después de resucitar, acompaña de la mano a su madre para que ésta se encuentre con su esposo y así para que todos puedan sentarse a la cena, la cena nupcial. De hecho, la obra termina aludiendo a la permisión del Cielo y a la "fuerza de la sangre", sangre que redime el pasado y el futuro en un presente feliz representado todo ello por la unión de los abuelos de Luisico y la numerosa descendencia que dejaron y que ahora viven, fusionándose así las dos fuerzas sobre las que está montada esta novela central: lo sobrenatural y providencial con lo seglar y humano, de lo que forma parte la libre elección de la persona en los quehaceres humanos.

Se cree, pues, que la sangre de Luisico, la fuerza de la sangre ínsita en su rostro, porque en él se veía el rostro de su padre, sirve para la realización del perdón, de la reconciliación, y el enlace de las dos familias y de sus padres como para el descubrimiento de la verdad mediante la destrucción (¿la muerte?) del encubrimiento y la disimulación impuestos por lo social en relación a la deshonra social. El verter de la sangre de un inocente, como en el caso de Cristo, sirve para redimir y, si no por lo menos, para elevar a culpables y no culpables a un estado de perdón y piedad, a un plano espiritual "sin daño del alma ni del cuerpo" (p. 920) y de contento provechoso, situación a la que Cervantes se refiere en su Prólogo Al Lector: "no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso... así de todas juntas como de cada una de por sí" (p. 920). Ese estado de salvación o nuevo estado en *La fuerza de la sangre* viene a consumarse mediante el matrimonio sacramentalizado y por decisión libre, situación de la que se alimentan y fortalecen y adquieren ejemplaridad los otros cuentos ejemplares. En este centro artístico, de la deshonra pasa a la honra por el matrimonio del violador y la violada, una realidad, en mi opinión, muy verosímil y racional, aunque para algunos lectores, como Ruth El Saffar, "it is almost impossible to understand how a girl could fall in love and marry the same man who had rape her seven years earlier"²⁶. El Saffar, por otro lado, recomienda que "neither the plot nor the characters are to be evaluated by realistic or naturalistic standards"²⁷. No hay

²⁶ Ruth El Saffar, *Novel to Romance: A Study of Cervantes's <Novelas ejemplares>*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974, p. 128.

²⁷ Ruth El Saffar, *ibíd.* p. 128.

que olvidarse que, para Cervantes, cada persona tiene la capacidad para el mal como para el bien²⁸, temas brillantemente configurados en esta joya artística cervantina y que es la única obra en la que nace un hijo como resultado de un acto sexual (violación) estando la madre inconsciente y que todo esto ocurre en el centro de los doce "ejemplos".

El otro elemento de importancia estructural y simbólica en *La fuerza de la sangre* y en la estructura de los doce cuentos es el crucifijo. Estos dos elementos son mencionados por Leocadia, aunque sólo por inferencia en cuanto al hijo, pero muy explícitamente en relación al crucifijo, en la tercera parte²⁹ estructural de la novela, recapitulando su sentido argumental: "Cuando yo recordé y volví en mí de otro desmayo me hallé, señor, en vuestros brazos sin honra; pero yo lo doy por bien empleado, pues al volver del que ahora he tenido, asimismo me hallé en los brazos de entonces pero honrada. Y si esta señal no basta, baste la de una imagen de un crucifijo que nadie os la pudo hurtar sino yo; si es que por la mañana la echastes menos y si es el mismo que tiene mi señora" (p. 1064). La palabra cruz o crucifijo aparece más de cinco veces en la novela, aunque adquiere sentido funcional sólo en cinco situaciones diferentes y sirve, en las palabras del padre de Leocadia, de testigo en la noche de la violación y de juez en la realización de su justicia.

La primera situación en que el crucifijo tiene sentido funcional es cuando Leocadia lo toma en el cuarto de su violación: "en un escritorio... vio un crucifijo pequeño, todo de plata, el cual tomó y se le puso en la manga de la ropa, no por devoción ni por hurto, sino llevada de un discreto designio suyo" (p. 1057). La segunda situación en que el narrador nombra el crucifijo

²⁸ R.P. Calcraft llega a una conclusión similar en "Structural, Symbol and Meaning in Cervantes's *La fuerza de la sangre*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 58: 3 (1981), p. 203: "Luísico was saved from death by the spontaneous action of an old man moved to pity by an accident to a child, which suggests that in addition to his obvious capacity for evil, man has also the capacity for compassion and for love".

²⁹ Robert V. Piluso, "*La fuerza de la sangre*: un análisis estructural", *Hispania*, vol. XLVII, Nº 3 (1964), p. 488, afirma: La novela "se divide en dos partes... La primera es negativa; la segunda positiva". Joaquín Casaldueño, *Sentido y formas de la <Novelas ejemplares>*, op. cit., p. 37, dice: cada una de las *Novelas ejemplares*, "exceptuando *Rinconete y Cortadillo*, *El celoso*, *El casamiento engañoso*, se presenta dividida muy claramente en cuatro partes". David M. Gitlitz afirma: "each of the three sections of the novel is divided into three scenes, and those of the first and third sections are related to both setting and plot..." ("Symmetry and Lust in Cervantes' *La fuerza de la sangre*, *Studies in Honor of Everett W. Hesse*, op. cit. p. 114).

es cuando Leocadia retorna a su casa después de haber sido robada su honra y les muestra a sus padres “el crucifijo que había traído, ante cuya imagen se renovaron las lágrimas, se hicieron deprecaciones, se pidieron venganzas y desearon numerosos castigos” (p. 1057), ante lo cual el padre de Leocadia le dice: lo que has de hacer, hija, es guardarla (la imagen del crucifijo) y encomendarte a ella, que pues ella fue testigo de tu desgracia, permitirá que haya juez que vuelva por tu justicia” (p. 1058), simbólicamente estableciéndose así una segunda venida de Cristo. El crucifijo adquiere sentido funcional por tercera vez al retomar Rodolfo a su casa después de haber abandonado a Leocadia en “la plaza que llaman Ayuntamiento junto a la iglesia mayor” (p. 1057): “Rodolfo, entre tanto, echando menos la imagen del crucifijo, imaginó quien podía haberla llevado; pero no se le dio nada, y como rico, no hizo cuenta de ello, ni sus padres se la pidieron cuando de allí a tres días, que él se partió a Italia” (p. 1058), evidenciando lo poco responsable que uno puede ser, especialmente la persona que no tiene en cuenta al otro, siendo imagen suya, en cuanto a sus actos.

La cuarta vez que se hace referencia a la imagen del crucifijo es cuando Leocadia le cuenta a doña Estefanía, mujer muy calculadora y con nombre idéntico a doña Estefanía de *El casamiento engañoso*³⁰, la desgracia de su deshonra ocasionada por su hijo Rodolfo, sacándola —la imagen de la cruz— de su pecho y diciendo: “Tú, Señor, que fuiste testigo de la fuerza que se me hizo, sé juez de la enmienda que se me debe hacer” (p. 1060). El final de este discurso, que tiene más de oración que de discurso, apelando a un entendimiento espiritual de los hechos, el narrador lo utiliza para describir el segundo desmayo que Leocadia sufre en la obra: “abrazada con el crucifijo, cayó desmayada en los brazos de Estefanía” (p. 1060). La quinta vez que Leocadia usa la imagen del crucifijo es para hacerle recordar a Rodolfo de la noche de

³⁰ Adriana Slaniceanu en “The Calculating Wornam in Cervantes’ *La fuerza de la sangre*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 64 (1987), pp. 101-110, analiza las peculiaridades de la mujer calculadora en *La fuerza de la sangre* y se refiere a otras mujeres calculadoras en muchas obras de Cervantes: “It is easier, to be sure, to point to more examples of calculating women who attempt to manipulate men and place them in a compromising position. La Carducha of *La gitanilla*, the dueña Marialonso of *El celoso extremeño*, and the two mozas de mezon of *La ilustre fregona* readily come to mind. Doña Estefanía, the protagonist of *El casamiento engañoso*, is an excellent example of the scheming woman who weaves an intricate web of deceits in order to marry the ensign Campuzano. Certainly, the shadowy figure, the ‘dama de todo rumbo y manejo’ of *El licenciado Vidriera*, who tries to drive Tomás Rodaja mad with desire by giving him a poisoned quince, qualifies as a manipulative woman”.

su violación, aunque ahora ella ya no tiene el crucifijo en su poder, sino que está en las manos de doña Estefanía, madre de Rodolfo, significando que el crucifijo está fuera del marco personal y temporal de Leocadia, pues ya no lo tiene, ejemplificando un nuevo estado con sus frutos correspondientes. Numérica y alegóricamente podría pensarse en las cinco divisiones temporales del mundo que Fiore observa, aunque para él o ya que para él la quinta división no se podría llamar temporal, porque va a ocurrir en el cielo, fuera de la historia para Fiore³¹, o fuera de la afligida, dolorosa o circunstancial historia personal de Leocadia (creación de Cervantes). Y lo interesante es que la cuarta función testimonial del crucifijo ocurra precisamente en el momento que se descubre la verdad de los hechos y al pasar de la segunda a la tercera sección estructural de la obra. Y no hay que olvidar que la palabra <cristiano> se usa varias veces después del accidente Luisico, mientras que en lo que precede o la primera parte estructural no se la menciona, literaturizándose así la existencia del Antiguo Testamento o periodo del pecado y del Nuevo Testamento o época de redención y cristianización.

Nótese que de las cinco situaciones³² en que el crucifijo tiene una función testimonial, la segunda y la tercera están como superpuestas (técnica usada, según Sandra Lee Zimdars-Swartz, por Fiore para dividir la historia de

³¹ Sandra Lee Zimdars-Swartz afirma que Fiore observa que "there are five temporal divisions of the world: (1) before the law, (2) under the law, (3) under the letter of the Gospel, (4) under the spiritual understanding, and (5) in the full vision of God. He notes that the last, in the full vision of God, is improperly called a time, since it will occur in heaven, that is, outside of history. These five times relate to one of five possible relationships involving the divine Persons: the relation of the Father to Son, the relation of the Son to the Father, the relation of the Father and Son to the Holy Spirit, the relation of the Son and Holy Spirit to the Father, and the relation of all three to creatures" ("The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History", op. cit. p.6).

³² Ver el simbolismo del número cinco en G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, New York: The Julian Press, Inc. A division of Crown Publishers, Inc. p. 280: "This number appears in the Scriptures most often in two relations, namely, the planes of manifestation and the senses. Five elements, five worlds, five intercalary days, and five gathas are symbols of five planes. Five brethren of Dives, five Karap brothers, five foolish virgins, five companies of dead men, five barley loaves, five-pronged fork, are symbols of the five senses". Tive is symbolic of iniperfection, or incomplection generally" (J. Gamier, *Worship of the Dead*, p. 220), y, debido a dicho simbolismo, tal vez, al principio de *La fuerza de la sangre*. Los dos escuadrones están compuestos de cinco personas cada uno, y en la quinta situación, que aparece el crucifijo, ya no lo tiene Leocadia, sino la madre de Rodolfo, ya que Leocadia ahora tiene la seguridad de plenitud debido a su matrimonio y ya no le hace falta el crucifijo como testigo.

la humanidad en tres períodos que él los llama edades³³: (la segunda vez) mientras Leocadia les cuenta la historia de su desgracia a sus padres y les muestra la imagen del crucifijo; (la tercera vez) Rodolfo, una vez que retorna a su casa, se da cuenta que la imagen del crucifijo había desaparecido, y ni siquiera la echa de menos. Tal vez Cervantes muestre la despreocupación y el desinterés en Rodolfo por la imagen del crucifijo, entre otras posibilidades, para ser coherente con el estado de irresponsabilidad de Rodolfo y/o para indicar la superficialidad religiosa de los aristócratas. Por otra parte, como dice R.P. Calcraft, "on one level, the crucifix is the supreme symbol by which Leocadia may affirm the truth of the tale she tells"³⁴.

En otro nivel, el crucifijo, sobre todo en esta parte central de la obra, representa alguna fuerza superior a la que Leocadia debe encomendarse y que "permitirá que haya juez que vuelva por [su] justicia" (p. 1058). El crucifijo, pues, parece actuar en dos planos inseparables: el sobrenatural y divino y el humano y seglar. Por lo sobrenatural, los doce cuentos quedan transformados (¿elevados?) y atraídos a su centro (¿a un estado de purificación?) y, tal vez, por eso el nombre de la abuela de Luisico por parte del padre lleve el mismo que el personaje femenino principal (Estefanía) de la undécima obra artística: *El casamiento engañoso* y el *Coloquio de los perros*. Como consecuencia de la interactividad de estos dos planos, se percibe que la reacción del padre de Leocadia en cuanto a la violación va contra lo que usualmente se esperaba

Biblioteca de Letras

³³ Sandra Lee Zimbarz Swartz, ed. "The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History", op. cit. pp. 5-6, afirma que Joaquín de Fiore "also divides history into three overlapping periods which he calls states (status)... The flowering of each state and order is designated in those persons who fully embody the ideals of that order. Thus the first state, Adam to Christ, flowers in Abraham, who, as the father of the Jewish people, characterizes the order of laity. The second state, Uzziak, king of Judah to Joachim's time, flowers in Christ, who, as the Word, characterizes the task of proclamation of the Order of Clerics. The third state, having a double beginning in Ezekiel and St. Benedict and extending to the end of the world, flowers in the tweritieth generation after St. Benedict which was Joachim's own time. Joachim envisioned for this time a renewal of monastic ideals, at least partially begun by the Cistercian Order. The first state, characterized by the Order of the Laity, bears the image of the Father (Rodolfo en *La fuerza de la sangre*); the second state, characterized by the Order of Clerics, bears image of the Son (Luisico en *La fuerza de la sangre*); the third state, characterized by the Order of Monks, bears the image of the Holy Spirit" (Rodolfo, Luisico, Leocadia, y todos los presentes en la cena nupcial de *La fuerza de la sangre*). Desde luego, estos paralelos no pueden ser articulados literalmente, sino alegórica y simbólicamente.

³⁴ R.P. Calcraft, "Structure, Symbol and Meaning in Cervantes's *La fuerza de la sangre*", op. cit p. 202.

en ese tiempo: la muerte de Leocadia en manos de su progenitor. Esa reacción tan humana y cristiana (comprensión y perdón) cae dentro de los móviles de la narración y el padre le recalca a Leocadia que no ha ofendido ni a él ni a Dios: "pues tú ni en dicho, ni en pensamiento, ni en hecho le has ofendido (a Dios), tente por honrada, que yo por tal te tendré, sin que jamás te mire sino como verdadero padre tuyo" (p. 1058). Teniendo en cuenta este modo de pensar lo sobrenatural y religioso quedan unidos con lo humano y seglar, anticipándonos con ello que la obra tendrá un fin feliz, "la alegría universal de todos los que en él se hallaron" (p. 1064)³⁵, siendo, sobre todo, el crucifijo el juez de la justicia. Por el plano sobrenatural del crucifijo y la sangre, puestos ambos elementos en el centro de los doce cuentos, cada cuento y todos en conjunto gozan de un todo artístico en el que se podría mostrar un 'sabroso y honesto fruto' (p. 920) e igualmente alcanzar ejemplaridad: un goce artístico e intelectual como el que el licenciado Peralta enuncia al terminar la lectura del duodécimo "ejemplo": "—Señor alférez, no volvamos más a esa disputa (si hablaron los perros o no). Yo alcanzo el artificio del *Coloquio* y la invención, y basta. Vámonos al Espolón a recrear los ojos del cuerpo, pues ya he recreado los del entendimiento. —Vamos— dijo el alférez. Y con esto se fueron" (p. 1205). Tal vez por esto cada cuento y todos en conjunto terminen positivamente y Cervantes, en cada obra, siempre optimistamente deja literaturizado en sus dos partes primeras una serie de tribulaciones y en la tercera claramente configura lo positivo, la bendición y el júbilo como también el descubrimiento de la verdad, el arrepentimiento y el rechazo de lo malo, aunque cada creación artística goza estructuralmente de una realidad incompleta o, si se quiere, transcendente.

II. SIMBOLISMO NUMEROLÓGICO Y METAFORIZACIÓN APOCALÍPTICO-BÍBLICA

Hay demasiada precisión numerológica para pensar que es sólo casualidad y que hay que descartar un posible deseo intencional vertido por su

³⁵ Cervantes por medio del matrimonio de Rodolfo y Leocadia eleva esta novela a un nivel trascendente al dejar que otro sea el encargado de redactar los efectos de ese matrimonio que tiene lugar en el centro de la constelación novelística como en la cima cósmica: "el cual hecho (el desposorio) déjese a otra pluma y a otro ingenio más delicado que el mío el contar la alegría universal de todos los que en él se hallaron" (p. 1064). Ver los apéndices A, B y C para apreciar las ideas de la cima cósmica y del "punto infinito", indicado en *El Rufián dichoso*, p. 241, o metafORIZADO por esta novela concéntrica en profundidad.

autor en esta obra por medio de los números: el uno (un accidente de un niño, un matrimonio, un crucifijo, un desmayo de Rodolfo, etc.), el dos (2 familias, etc.), el tres (3 desmayos de Leocadia, etc.), el cuatro (4 abuelos, etc.), el cinco (5 personas en cada escuadrón, etc.), el seis (4 abuelos y dos padres en relación a Luisico = 6, recordándonos numerológicamente que *La fuerza de la sangre* es el sexto cuento en relación a los 12 cuentos, etc.), el doce (12 días que le toma el retorno de Rodolfo de Italia a España, etc., poniéndonos en relación numerológica a las 12 “maravillas ejemplares”) y, sobre todo, el siete (al entrar al séptimo año Luisico tiene el accidente, a Rodolfo le toma 7 días de Barcelona para llegar a Toledo, escenario de la *La fuerza de la sangre*, etc.). Hay que recordar que en el Apocalipsis se encuentran en abundancia estos números, además del número siete, y se habla de un secreto (Apocalipsis 1: 20: este es el secreto del las siete estrellas que has visto en mi mano derecha, y de los siete candelabros de oro”), pensamiento que recuerda lo que Cervantes indica en su prólogo a sus *Novelas ejemplares* y dirigidas al Conde de Lemos: “algún misterio tienen escondido que las levanta” (p. 920). Hay que tener presente también que en los siete mensajes a las siete iglesias de Asia se ruega variación de actitud a la gente, cambio que se cumple en los personajes principales de *La fuerza de la sangre*, especialmente en Rodolfo.

Los estudiosos cervantistas no han explicado todavía, que yo sepa, la interacción numerológica y su simbolismo en relación al contenido de cada obra artística y/o “ejemplo” ni a los doce “ejemplos” o cuentos conjuntamente. No hay que descartar la importancia de los números de los escritos sagrados y profanos de la Edad Media, de la arquitectura de las catedrales y del ritual de la misa ni tampoco la teoría numerológica pitagoreana, que fija la relación de los números entre ellos y, por consecuencia, a los lugares de los agregados astrológicos en el Orden Cómico. Tampoco debemos ignorar el uso del simbolismo de los números de la filosofía de Dante ni la visión del simbolismo de san Agustín ni de Joaquín de Fiore ni de otros teólogos para interpretar y explicar los secretos de la dirección de la historia de la humanidad de un Dios trinitario como posibles influjos en la disposición hecha por Cervantes de sus *Novelas ejemplares* al redactarlas y publicarlas.

El simbolismo del seis y del siete es clave para entender la metaforización que Cervantes está creando con la disposición de las *Novelas ejemplares*. El siete es el número de “Perfección” o de “Dispensación Plena”. Está hecho del número de la divinidad (el 3 se refiere a la Trinidad de Dios –Padre, hijo,

Espíritu Santo— y a la Trinidad del hombre —cuerpo, alma y espíritu—, y del número seglar o del mundo (el 4 se relaciona con las cuatro estaciones del año —verano, otoño, invierno, primavera—, con los cuatro puntos cardinales —norte, este, sur, oeste—, con los cuatro elementos del planeta terráqueo —tierra, aire, fuego, agua—)³⁶. El siete se relaciona con el séptimo día de la “Semana Creativa” y se refiere al día del descanso milenario. Es, entre otras cosas, como dice Larkin³⁷ el “Libro de los Siete porque es el Libro de la Consumación de todas las Siete Dispensaciones del Plan de Dios y del Propósito de todas las Edades, y es portero en el Nuevo Cielo y en la Nueva Tierra, y en la Nueva Ciudad” (¿la Nueva Jerusalén?). (La traducción es mía).

El seis, por otro lado, es el número del hombre. El hombre fue hecho en el Sexto día. Se le asigna seis días de trabajo. Por seis años tenía que sembrar la tierra y el séptimo era de descanso. Es interesante notar, entre otras cosas, que en el Apocalipsis se lea: “aquí está la sabiduría. El que tenga inteligencia calcule el número de la Bestia, porque es número del hombre. Su número es 666” (4,13: 18). Y este es el día (el seis), como dice Larkin, “cuando los hombres buscan la <Deificación del hombre>, y sus poderes, y destronar al <Hijo del Hombre>, y ellos llegarán a la consumación de sus

³⁶ Ver Clarence Larkin, *Dispensational Truth or God's Plan and Purpose in the Ages*, 10th edition, Philadelphia, Pa., Marion College Library, 1918, p. 171, para el simbolismo del tres y del cuatro.

³⁷ Ver *Dispensational Truth or God's Plan and Purpose in the Ages* por Clarence Larkin, 10th Edition, op. cit. En este libro se lee entre otras cosas: “The Sabbath was the Seventh day. Enoch was the Seventh from Adam. There were Seven days of grace after Noah entered into the Ark. Jacob served Seven years for Rachel. There were Seven years of plenty, and Seven years of famine in Egypt... Jacob had Seven sons. When his friends came to visit him they sat Seven days and seven nights in silence, and afterward they were required to offer a Burnt Offering of Seven bullocks and Seven rams. ... Seven men of honest report were chosen to administer the alms of the Church. But it is not until we come to the Book of Revelation that we see the significance of the number Seven. ... It is the Book of Sevens because it is the Book of the Consummation of all the Seven Dispensations of God's Plan and Purpose of the Ages, and ushers in the New Heaven and the New Earth, and the New City” (p. 172). Y en *Medieval Number Symbolism: Its Sources, Meaning, and Influence on thought and Expression*, New York: Morningside Heights, Columbia University Press, 1938, p. 15 leemos: From a hint given in the <Brahmanas>, it seems likely that these 7 stars provided the pattern for the 7 gods who precede the flood, and the 7 wise ones saved after this flood who wrote down the secrets of divination, magic, and wisdom, for the 7 Hathors of Egypt and the 7 seers of Vedic ritual or the 7 sages of Greece, whose names are variously given but whose number remains constant. Seven becomes thus a number of wisdom and godliness”.

deseos cuando ellos, por razones comerciales, (Apocalipsis, 4, 13: 15-17) adorarán a la Bestia. Este es el día del hombre, y su símbolo es el Seis, que no ha llegado al Siete” (la traducción es mía)³⁸. Es decir, *La fuerza de la sangre* es la transcripción artística donde numerológicamente se juntan el seis y el siete: es el sexto ejemplo contando desde *La gitánilla* y es el séptimo cuento computando desde el *Coloquio de los perros* (ver apéndices B y C). Es aquí donde lo seglar y lo religioso, lo terrenal y lo celestial, lo negativo y lo positivo se unen, llegando lo último imponerse a lo primero, sugiriendo, al final, la creación metafórica de un nuevo estado (¿la Nueva Jerusalén?) mediante el matrimonio sacramentalizado del violador y la violada. Es el centro y es el comienzo como también el final en relación a las otras once maravillas laberínticas (ver apéndice, C) donde está puesto el Crucifijo con función simbólica testimonial, de redención y de justicia.

Interesa enfatizar que la cuarta³⁹ situación en que se menciona el crucifijo (número significativo de un sistema y orden cuaternario en el universo y en el alma con relaciones reciprocas conectantes y el que multiplicado por tres $-4 \times 3 = 12-$ da doce) ocurre en la parte central de la división ternaria de la novela y sirve no sólo para dar sentido de profundidad a esta obra, sino también a los doce cuentos en conjunto. Esta cuarta situación del crucifijo coincide precisamente con el segundo desmayo de los tres desmayos de

Biblioteca de Letras

³⁸ Ver Clarence Larkin, *Dispensational Truth or God's Plan and Purpose in the Ages*, op. cit. p. 172 en cuanto a una explicación más completa del simbolismo del número seis.

³⁹ Ver el simbolismo del número cuatro tanto en La Biblia como en G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, New York: The Julian Press, Inc. A division of Crown Publishers, Inc., pp. 291-292. Por ejemplo, Gaskell indica: Tour is symbolic of the world, and nature, and of man by nature” (J. Gamier, *The Worship of the Dead*, p. 220); “For Gospels: Significant of four points of view in beholding truths of the soul’s evolution from the lower nature”; “Four beings at the cardinal points: A symbol of the four vehicles of the soul, namely, the buddhic, the higher mental, the astral, and the physical”; “Four season, or world periods: These four periods signify correspondences between the microcosm and the macrocosm; spring, summer, autumn and winter, within which seasons, which relate to the buddhic, mental, astral, and physical planes, human evolution is accomplished;” cuatro ángeles o cuatro ángulos de la tierra: “Después de esto vi cuatro ángeles que estaban en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, y retenfan los cuatro vientos de ella” (Apocalipsis, 7, 1); el altar cuadrado de los holocaustos descrito en Exodo, 27, 1, y la nueva Jerusalén descrita en Apocalipsis, 21, 16: “Harás un altar de madera ... cuadrado... A cada uno de sus cuatro ángulos pondrás un cuerno... Harás para él una rejilla de bronce en forma de malla, y a los cuatro ángulos de la rejilla pondrás cuatro anillos de bronce” (Exodos); y la ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular” (Apocalipsis).

Leocadia en el que ésta cayó “abrazada con el crucifijo” (p. 1060) en el mismo cuarto en que había sido deshonrada. Si tenemos en cuenta la disposición establecida por el autor de estos doce cuentos, y si contamos inversamente o sea desde el último –el *Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza* –, *La fuerza de la sangre*, como quedó dicho, vendría a ser el séptimo cuento, que significa indivisibilidad, perfección y consumación, y que sigue al seis, que ejemplifica el final de un proceso. Es el número usado con más frecuencia en las Sagradas Escrituras y, sobre todo, en el Apocalipsis. Cronológicamente aplicado, el siete indica el principio y el final de un ciclo (alfa y omega)⁴⁰. Es el número mediante el cual se puede confesar la unidad de la Trinidad⁴¹. Los dos Testamentos –el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento– se pueden dividir en siete momentos⁴². El siete, como piensa Fiore, sirve para explicar cada uno de los tres estados superpuestos (como ocurre en *La fuerza de la Sangre*) por los que la historia de la humanidad tiene que realizarse⁴³. Y, para Fiore, la división de la historia en siete edades representa la unidad

⁴⁰ Ver el simbolismo del número siete en G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, op. cit., pp. 679-680: “Seven, number: –This is a perfect number and signifies completion or consumation. It follows six, which stands for completeness of process. Applied chronologically, seven indicates the beginning and the ending of a cycle,– “alpha and omega”; “Seventh hour of the night of the Tuat: –This symbolises the first period of evolution, after the close of the six periods of involution. The cycle of life is taken as made up of twelve periods–, six for the process of involution of all the qualities into matter, and six for their evolution from matter. The intermediate state between involution and evolution is a state of pralaya or quiescence, sometimes called a “day of rest”; this is not counted in the twelve divisions of the Tuat or the Zodiac, because it is a negative state. The first point of the sign of Libra indicates the perfect or balanced condition of things from which evolution starts”.

⁴¹ Sandra Lee Zimdars-Swartz, en su estudio “The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History”, afirma que Joaquín de Fiore “notes that one may confess the unity of the Trinity in seven phrases: the Father is God, the Son is God, the Holy Spirit is God, the Father and Son are God, the Father and Spirit are God, the Son and Spirit are God, the Father, Son and Spirit together are God”, op. cit. p. 6.

⁴² Sandra Lee Zimdars-Swartz, “The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History”, op. cit. p. 6, afirma: “The two Testaments may each be divided into seven times”.

⁴³ Sandra Lee Zimdars-Swartz afirma que Joaquín de Fiore “also divides history into three overlapping periods which he calls states (status). ... and the three states may each be divided into seven times. But the Abbot of Fiore asserts that it is appropriate to have one division of seven which gathers together all the other sevens into a unity”, op. cit. pp. 5-6.

de la Trinidad⁴⁴ y que el siete está relacionado a los siete sellos del Antiguo Testamento y a los siete sellos que se abren en el Nuevo Testamento. Por otra parte, para Fiore, es apropiado tener una sola división de siete que junte a todos los otros siete en una sola unidad, realidad que Cervantes parece estar evocando, o sea el simbolismo del siete, con la disposición de sus *Novelas ejemplares* haciendo que *La fuerza de la sangre* funcione como el séptimo cuento dando así, organizacional y numerológicamente, unidad a sus doce fantásticos y laberínticos cuentos⁴⁵.

Conviene continuar descodificando el significado numerológico vertido en *La fuerza de la sangre*. En ella tenemos dos noches: la de la violación y la de la cena nupcial, una que apunta, para usar las palabras de Casaldueiro⁴⁶,

⁴⁴ Ver lo que dice Sandra Lee Zimdars-Swartz lo que representa la división de la historia de la humanidad para Fiore en "The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History", op. cit. p. 6: "The division of history into seven ages, Adam to Noah, Noah to Abraham, Abraham to David, David to the transmigration to Babylon, the transmigration of Babylon to Christ, Christ to Joachim's time, Joachim's time to the end of the world, represents the unity of the Trinity".

⁴⁵ Ver el artículo de M. Reeves titulado "The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore -With a Special Reference to the Tract *De Septem Stigillis*", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 21 (1954), pp. 211-247, especialmente la página 214 donde se lee que "people were interested in his system of concords between the Old and New Testaments before they realised the revolutionary force of his doctrine of the three status of mankind. A Study of Joachim's writing suggests that this was the right order, that the abbot himself was at first much occupied with the conception of the two great parallel streams of history symbolised by the two Testaments, while later the Trinitarian view of history, -always present in his thought-, came to the fore. Perhaps the germ of his pattern of twos came to him from the Scriptural symbol of 'a Book written within (técnica utilizada por Cervantes como en los dos últimos "ejemplos" de sus *Novelas ejemplares*) and on the backside, sealed with Seven Seals (Apoc. 5, 1). This stirred his imagination most powerfully; it appears at the very beginning of the *Liber Concordie*, in association with the passages quoted above, and remains constantly in his thought. From it derives his conception of the double sweep of history: the seven periods or seals of the Old Dispensation, each marked off by its appropriate bellum or persecutio, and the seven parallel periods or apertiones of the New Dispensation, with their corresponding persecutions. This gives Joachim the basic scheme of history upon which all others, including the division into three status, were built up". Leer las cuatro notas anteriores para captar, según la explicación de Fiore, el significado numerológico del siete y su función unitaria en cuanto a la historia de la humanidad y así poder apreciar la función unitaria de *La fuerza de la sangre*.

⁴⁶ Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de "Las novelas ejemplares"* op. cit., p. 152: "La noche del paraíso y el pecado ... Calma después de un antes, haciendo prever un tormento después".

hacia la noche del paraíso y el pecado (el pasado), la otra hacia el futuro o sea la noche nupcial, situación de paz y de fusión de contrarios, y tal vez hacia fuera del marco de la novela, hacia el otro lado de la historia humana en la tierra, por lo incompleto de la novela en su estructura. Estas dos noches encuadran, sobre todo, bajo el tiempo diurnal, la vida de Luisico hasta que entra a los siete años de edad. El narrador, al principio de la obra, nos habla de dos escuadrones compuestos por cinco personas cada uno y se refiere a dos familias (¿la divina y la humana o no divina?), que al final se unen debido a la existencia de Luisico. Al empezar la novela, el narrador crea una atmósfera de placidez, tranquilidad y bienestar de los padres de Leocadia y casi simultáneamente nos enfrentamos al caos, al comportamiento de desorden de Rodolfo, al pecado, a la confusión y al lamento desgarrado de Leocadia. Por otra parte, al final de la obra, Cervantes configura un estado de armonía, de purificación trascendente y de "alegría universal" (p. 1064) en la que sobresalen la belleza de Leocadia y el amor, evocando la filosofía del amor neoplatónico⁴⁷. Por este amor y la belleza todo se convierte en una experiencia casi mística o en un estado cuasi místico (¿la Nueva Jerusalén?), llegando a crear de tal forma una mística historia novelada, muy parecido, por lo menos numerológicamente, al misticismo de la historia que Fiore manifiesta en su explicación del desarrollo de la historia de la humanidad⁴⁸.

Leocadia sufre tres desmayos que ayudan a determinar la división trimembre estructural. El primer desmayo sirve para mantener la inocencia (¿virginidad?) de Leocadia en la violación ocasionada por Rodolfo y la inmaculada concepción de Luisico y sin pecado por parte de Leocadia. Por el segundo desmayo Leocadia se enfrenta con lo social, desmayo que ocurre en el mismo cuarto donde había perdido su honor y había sido deshonrada.

⁴⁷ Dina de Rentüs afirma que "it can be proven that Cervantes writes *La fuerza de la sangre* ... to show in an exemplary way how the principles of neoplatonism can be used. The two most exemplary uses of neoplatonic principles are offered by Leocadia in her speech on the function of sight and hearing, and by Rodolfo in his speech about beauty" ("*Cervantes's La fuerza de la sangre* and the force of negation", *Cervantes's <Exemplary Novels> and the adventure of writing*, edited by Michael Nerlich and Nicholas Spadaccini, Minneapolis, Minnesota: The Prisma Institute: Hispanic Issues, 1989, p. 166).

⁴⁸ Ver lo que dice Sandra Lee Zinidars-Swartz sobre el misticismo de la historia manifestado en los escritos de Fiore en "The Trinity and History: An Introduction to Twelfth-Century Theology of History", op. cit., p. 6: "The two Testaments, the three states, the seven ages all reveal the trinitarian nature of God. Such a coordination of schemata manifests Joachim's historical mysticism, his ability to perceive the multi-dimensionality of historical meaning".

El silencio de su maternidad y el encubrimiento debido al código del honor o fuerzas sociales se rompen y todo sirve, después de aclararse la identidad verdadera de Luisico, para mostrar la bondad de la madre de Rodolfo, quien derrama muchas lágrimas junto con las de Leocadia. En este desmayo la imagen del crucifijo pasa a manos de la madre de Rodolfo, simbolizando terrenal o literalmente el retorno legítimo de Leocadia al mundo de lo social. Por el tercer desmayo, Leocadia pasa a ser esposa de Rodolfo, desmayo que simboliza resurrección y cambio de estado y de actitud o transformación: las criadas y criados... dieron voces y la publicaron por muerta” (p. 1063) y la madre de Rodolfo se la entrega por verdadera esposa (¿en un estado nuevo o el estado de la Nueva Jerusalén para Cervantes?).

Nótese también que Rodolfo se desmaya una vez en la tercera parte estructural de la novela, desmayo que coincide, “casi en un punto”, con el tercer desmayo de Leocadia: ‘Llegó el cura presto, por ver si por algunas señales daba indicios de arrepentirse de sus pecados para absolverla de ellos; y donde pensó hallar un desmayo halló dos, porque ya estaba Rodolfo puesto el rostro sobre el pecho de Leocadia” (p. 1063), simbolizando con este desmayo (¿la muerte?) el renacimiento de Rodolfo⁴⁹. Vuelto éste en sí, después de recibir a Leocadia desmayada de los brazos de la madre de Rodolfo, le devuelve el sentido a su esposa mediante un beso: ‘Juntando su boca con la de ella, estaba como esperando que se le saliese el alma para darle acogida a la suya” (p. 1063). Mediante este beso se eleva lo natural a lo sobrenatural donde se juntan las almas, indicando que el dos –Rodolfo y Leocadia– es símbolo de unión, símbolo de Cristo que es Dios y hombre al mismo tiempo y, consiguientemente, evocando la unión de Dios y el hombre, lo divino y lo humano⁵⁰. Este enlace, entonces, adquiere plenitud en el matrimonio sacramentalizado de Leocadia y Rodolfo. Metafóricamente hablando, se podría decir que A no sólo es B, sino que B es en lugar de A, dejando la impresión de la creación de una realidad totalmente nueva: (¿la Nueva Jerusalén?).

⁴⁹ Los críticos no están de acuerdo si Rodolfo ha sufrido un cambio o no antes de su matrimonio con Leocadia, su víctima. Ver nota 64 de este estudio para leer la discrepancia de algunos críticos si hubo cambio en Rodolfo o no.

⁵⁰ Ver el significado del número dos en G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, op. cit., p. 773: “Two, number: -A symbol of the duality of manifestation, the One becoming Two, -Spirit and Matter. Also of the relative, the opposites, higher and lower, good and evil”; “two is symbolic of union, of Christ who was both God and man, and therefore of the union of God and man”, (J. Garnier, *Worship of the Dead*, p. 220).

Curiosamente, dentro de la concepción piramidal, *La fuerza de la sangre* que representa el uno, "which is the initial number of the Monad, the center of all things"⁵¹, representaría la cima y el centro de la montaña cósmica cristiana o Gólgota (ver Apéndice C), el centro (¿planeta terráqueo?) de la seglar concepción astronómica cósmica⁵². Desde luego, por *La fuerza de la sangre*, centro de las doce "maravillas" o mundo artístico cervantino que venimos analizando (ver Apéndice B), se metaforiza el centro cósmico, sea el planeta terráqueo o el solar, ya que desde el principio de la novela se hace referencia al sol y al calor solar (el rapto y violación de Leocadia tiene lugar en "una noche de las calurosas del verano"), aunque la acción ocurre bajo la luz de la noche, y toda la segunda parte estructural, centro de los once círculos concéntricos, tiene lugar a la luz del sol.

En este cuento central de la colección se hace referencia a los años que Luisico tenía al sufrir el atropello por el caballo —llegó el niño a la edad de los siete años" (p. 1059)—, accidente que tiene lugar, como quedó dicho, en la segunda parte estructural de *La fuerza de la sangre*, simbolizando con ello que esta novela es el primer periodo de evolución. Por la disposición artística de las *Novelas ejemplares* establecida por Cervantes se cree que se da la

⁵¹ Ver el simbolismo del número uno en G.A. Gaskell, *Dictionary of All Scriptures and Myths*, op. cit. p. 541: "Numbers become symbols because the internal universe is on a definite and coordinated plan in which quantitative relations are repeated correspondentially through different states and planes. Number is common to all the planes and thus unites them. ONE is the initial number of the Monad, the centre of all things"; "Monad, The One:- A symbol of the Spiritual Centre of all being. The One from which the illusory many radiate. The One Life which differentiates into the many lives, each a centre of qualities or forms" (Ibid., p. 507).

⁵² No es descabellado pensar que Cervantes, por la disposición de las *Novelas ejemplares* de las que *La fuerza de la sangre* es su centro, estaría evocando la concepción heliocéntrica de Copérnico (teoría del doble movimiento de los planetas sobre sí mismos y alrededor del sol) y la concepción tolemeica cósmica. Y no hay que olvidar que para Juan Vernet "in the introduction of Copernican theory into Spain, two periods can be sharply distinguished: the first (1543-1633) —o sea durante la vida de Cervantes— lasts until the definitive condemnation of Galileo by the Roman Inquisition, the second is from this date (1633) until the middle of the eighteenth century" (Juan Vernet, "The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory", *Proceedings of a Symposium Organized by the Nicolas Copernicus Committee of the International Union of the History and Philosophy of Science*, Tarun, Poland 1973, edited by Jerzy Dobrzycky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., p. 272). Aquí hago constar mi agradecimiento al Dr. Steve Shore, profesor de física, por facilitarme el artículo donde Juan Vernet habla sobre Copérnico en España.

novelización de dos procesos inversos compuestos de seis periodos: uno, *La fuerza de la sangre* es la sexta transposición artística, para el proceso de involución, empezando a computar por los dos últimos cuentos o “ejemplos” como una novela (aunque *La fuerza de la sangre* vendría a ser el séptimo cuento si contamos desde el *Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza*); y dos, *La fuerza de la sangre* es el sexto cuento, para el proceso de evolución, empezando a contar por *La gitanilla*, pórtico de las *Novelas ejemplares*. Para percibir más claramente esta idea de un proceso dual inverso basado en la disposición original de las *Novelas ejemplares* dentro de 7 y 12 círculos concéntricos, véase los apéndices A y B, y, el Apéndice C, para notar la configuración piramidal⁵³.

Es curioso. El narrador afirma que “Rodolfo, con golosina de gozar tan hermosa mujer como su padre le significaba ..., en doce días llegó [de Italia] a Barcelona, y de allí, por la posta, en otros siete se puso en Toledo, y entró en casa de su padre, tan galán y tan bizarro, que los extremos de la gala y de la bizarría estaban en él todos juntos” (p. 1061), sugiriendo una posible encadenación numerológica. Es decir, el siete es la fecha o día en que Rodolfo llega a Toledo –centro religioso de la España medieval– donde tiene lugar toda la acción del cuento céntrico –*La fuerza de la sangre*– y está enlazado con el duodécimo cuento –*Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza*–, que viene a ser el contorno de su centro. Por medio de la disposición original lineal de los doce ejemplos y el truco artístico de once novelas, se sugiere que Cervantes está metaforizando la concepción seglar cósmica tolemeica de los once círculos concéntricos⁵⁴, y tal vez la heliocéntrica de Copérnico, repre-

⁵³ Récuerdese además que, de los siete cuentos ejemplares que terminan en matrimonio (tres a cada lado), *La fuerza de la sangre* es la cuarta novela, número central desde esta perspectiva: (1) *La gitanilla*, (2) *El amante liberal*, (3) *La española inglesa*, (4) *LA FUERZA DE LA SANGRE* (las letras mayúsculas son mías), (5) *La ilustre fregona*, (6) *Las dos doncellas*, (7) *La señora Cornelia*.

⁵⁴ Francisco Garrote Pérez en “Algunas cuestiones cervantinas: una vía clarificadora de su pensamiento,” *Anales Cervantinos*, t. XX (1982) pp. 59-92, indica el interés que existía en el Siglo de oro por penetrar, guiados por la razón, en los misterios del universo y descubrir la causa de todo y aluden a “la estructura geocéntrica de Tolomeo, concebida como una esfera compleja y compuesta de once anillos concéntricos, [y] Cervantes es hijo de su tiempo y responde admirablemente a la concepción cosmológica de su momento” (p. 81). Y Cervantes en su *Quijote* demuestra que estaba enterado de las ideas de Ptolomeo tanto en el *Quijote* de 1605 como en el de 1615. En el *Quijote* de 1605 c. XLVII leemos: “¿Qué ingenio, si no es del todo bárbaro e inculto, podrá contentarse leyendo que una gran torre llena de caballeros va por la mar adelante, como nave con próspero viento, y hoy anochece

sentando *La fuerza de la sangre* el centro –la tierra y/o el sol– y la numerología judaica bíblica religiosa del doce en mutua interacción: este número (los doce patriarcas, doce tribus de Israel, doce piedras preciosas en la vestimenta del más alto sacerdote simbolizando las doce tribus de Israel en el Antiguo Testamento –y es curioso que el mismo Cervantes se refiera por boca de Berganza a “los doce hijos de Jacob” (p. 1199) en el *Coloquio de los perros*–, y los doce discípulos de Cristo, la doce puertas de La Nueva Jerusalén, los doce años de Jesús cuando fue encontrado en el Templo por José y María en el Nuevo Testamento) y otros números, usados con función artística en relación a las *Novelas ejemplares* en conjunto que aquí se viene explicando, están tipificados por toda la *Biblia* y especialmente en el Apocalipsis.

Me parece que no es totalmente descabellado pensar que con la disposición de los doce cuentos o “ejemplos” y las once novelas, además de las otras ideas mencionadas en este estudio, y lo que el centro –*La fuerza de la sangre*– contiene y simboliza, Cervantes esté evocando, por lo menos numerológica y alegóricamente, la posible configuración de “la Nueva Jerusalén” del Apocalipsis. Esta Nueva Jerusalén es un estado nuevo, una tierra nueva construida en la cima de la montaña –*La fuerza de la sangre*– rodeada de otras montañas o puesta sobre otras montañas –los otros once cuentos– como se puede apreciar en el Apéndice C. *La fuerza de la sangre* es, desde un punto de vista, la Nueva Jerusalén metaforizada, simbolismo que adquiere su plenitud al final de *La fuerza de la sangre* donde Dios está con todos, donde todo es alegría y armonía, donde Leocadia se presenta “ataviada como una esposa que se engalana para su esposo” (Apocalipsis 5: 21, 2). Es la Nueva Jerusalén que tiene “un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos (doce títulos de las *Novelas*

en Lombardía, y mañana amanezca en tierras del Preste Juan de las Indias, o en otras que ni las descubrió Tolomeo ni las vio Marco Polo” (en la nota 20 de dicho capítulo en la p. 565 de la edición *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Luis Andrés Murillo, Madrid: Editorial Castalia, 1978, se hace una aclaración de “descubrió”: “<descubrió> es un despropósito, tratándose de Ptolomeo, por lo cual puede suponerse errata por describió”. En el *Quijote* de 1615 c. XXIX, p. 264 se lee: “Mucho –replicó don Quijote: porque de treientos sesenta grados que contiene el globo, del agua y de la tierra, según el cómputo de Ptolomeo, que fue el mayor cosmógrafo que se sabe, la mitad la habremos caminado, llegando a la línea que he dicho” (la línea equinoccial -Ecuador). Ptolomeo era “astrónomo, matemático y geógrafo egipcio, del siglo II de la era cristiana”, según la nota 7 de la p. 264 del volumen II del *Quijote* de la edición de Luis Andrés Murillo.

ejemplares), que son (metafóricamente en el sentido numerológico) los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel" (Apocalipsis 5: 21, 12). Es la Nueva Jerusalén en donde uno de los doce ángeles para Rodolfo es Leocadia: "¡Váleme Dios! ¡Qué es esto que veo! ¿Es, por ventura, algún ángel humano el que estoy mirando?" (p. 1063). A este mismo ángel, todos los presentes, cuando entra acompañada de Luisico para la cena en la tercera parte estructural de la novela, le hacen "reverencia, como si fuera alguna cosa del Cielo que allí milagrosamente se había aparecido" (p. 1063) y muchas personas se reúnen en esa noche de la cena. La presencia de este ángel nos recuerda al ángel del Apocalipsis que su autor Juan dijo que estaba de pie en el sol (5, 19:17) gritando a todas las aves que vinieran a la gran cena de Dios, ¿la cena nupcial de Leocadia y Rodolfo?, realidad que Cervantes, tal vez, se inspiró en el Apocalipsis.

La Nueva Jerusalén, a la que nos estamos refiriendo, es en donde uno ve que "vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, llenas de las siete últimas plagas", (Apocalipsis 5: 21, 9) y en donde Cervantes nos invita y dice: "ven y te mostraré la novia, la esposa del Cordero" (Apocalipsis 5: 21, 9). Cervantes nos ruega ahora creer que Rodolfo, en la noche del matrimonio, ya no es "el lobo" o, por lo menos, ya no pertenece al grupo de los "lobos" del principio de *La fuerza de la sangre*. Rodolfo ya no es el caprichoso e irresponsable de la noche de la violación, ahora se ha convertido en "Cordero", pues las fuerzas sociales influentes en sus acciones destructoras e irresponsables adquieren una nueva dirección: ahora es dueño de sus actos y decide libremente, libertad que Leocadia le había pedido a Rodolfo la noche de su violación. Rodolfo ahora parece ser dueño de sí mismo y parece que "la discreción"⁵⁵ domina en su modo de ser no sólo cuando responde al retrato de la mujer fea que le muestra su madre, sino también al darse cuenta que tiene delante la encarnación de lo que cree ser importante para un matrimonio

⁵⁵ La "discreción" de Rodolfo se puede notar también, cuando éste le pide pruebas a Leocadia en cuanto al rapto y a la noche del estupro, mostrándole ésta el crucifijo que había sacado del dormitorio de aquél. R.P. Calcraft dice: "The years in Italy have wrought such changes in him that we seem now to be in the presence of a man who understands the complexities of serious human relationships, honours his parents and the customs of his society, and above all has achieved an apparently complete understanding of his own nature. Aware of his privileges and responsibilities, the request that he makes for a marriage partner with whom he may be happy is perfectly reasonable one, and it is no surprise that his mother is delighted with his response", ("Cervantes's *La fuerza de la sangre*, *Bulletin of Hispanic Studies*, 58: 3, 1981, p. 200).

deseable y duradero: la coexistencia de la virtud y la belleza física depositada en Leocadia, quien, desde una perspectiva, para usar las palabras de Fiore, es cooperante en la salvación de Rodolfo.

III. ESTRUCTURA EN PROFUNDIDAD, CIRCULARIDAD Y TRANSCENDENCIA

La configuración de profundización y ampliación novelizada en cada cuento mediante la concepción novelística tripartita, se podría aplicar también estructuralmente y, tal vez, temáticamente a los doce cuentos en conjunto. Cervantes no se preocupa en dicotomizar ni recalca lo divergente, sino que toma los elementos reales o existentes junto con los posibles y los fusiona con una visión artística, ejemplar, constructiva y positiva. Lo religioso y lo seglar no los concibe separadamente, sino en interacción permanente, configurando como resultado una tercera realidad ya pretérita, ya presente, ya futura: la fusión de lo espiritual, religioso, permanente y divino con lo material, social, temporal y humano. En cuanto a las *Novelas ejemplares*, *La fuerza de la sangre* es la que contiene la fusión más plena de lo seglar y social con lo espiritual y religioso, unión configurada más intensamente por el hecho de que esta novela es la más corta textualmente y la que tiene móviles arquetípicos, míticos y temas más universales: es, si empezamos por *La gitanilla*, el sexto cuento, que significa, siguiendo el simbolismo numerológico, plenitud de un período de actividad, como sexto día, sexta hora, sexta señal, sexto mes, sexta estación, sexto año. El seis también evoca la sexta hora para la Crucifixión de Jesús: un símbolo de acabamiento de la evolución del alma (Jesús) en los niveles bajos, anterior a la perfección final en el cruce (crucifixión) del conocimiento o consciencia⁵⁶.

⁵⁶ Ver para el significado simbólico del seis G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, op. cit., p. 695: "Six, Number: A symbol of accomplishment of growth or purpose; -the number which limits and serves to usher in the seventh, that of perfection. It signifies completion of a period of activity, as six days, six hours, six signs, six months, six seasons, six years". El seis también evoca la sexta hora de la Crucifixión de Jesús: "A symbol of completion of the evolution of the soul (Jesus) on the lower planes, prior to final perfection at the crossing over (crucifixion) of the consciousness", "era el día de la preparación de la Pascua, alrededor de la hora seis. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro rey. Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! ¡Crucifícale! Dijoles Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar?... Entonces se lo entregó para que lo crucificasen" (San Juan XIX, 14-16).

El hecho de que Cervantes pone en la mesa de la República Española doce cuentos o “ejemplos”, que son artísticamente once novelas, no es casual. Ambas realidades tienen como centro *La fuerza de la sangre*, siendo, como ya se indicó, el círculo concéntrico de menos páginas o extensión textual. No es fortuito que sea el cuento más corto, ya que es el punto céntrico artístico. Por medio de este truco artístico dual numerológico y relacionando *La fuerza de la sangre* a sus dos extremos periféricos artísticos o novelísticos (*La gitanilla* y *El casamiento engañoso*—este cuento forma una novela con el *Coloquio que pasó entre Cipiión y Berganza*), Cervantes crea una realidad en profundidad máxima: el punto más lejano visto desde ambos extremos periféricos, y novelizando dispositiva y visualmente la representación empírica de un espejo concéntrico⁵⁷.

Por recursos diferentes, tanto los dos cuentos imbricados como cada cuento individual tienen una forma circular como también un núcleo central. En ese centro lo temático y lo estructural se profundiza, se complica, se amplía y la obra alcanza un grado mayor de tensión, admiración y sorpresa debido, en algunos casos⁵⁸, a la aminoración temporal y reducción espacial. Por otra parte, existen también, en esa parte central, pluralización de personajes, episodios, contrastes, acciones paralelas y motivos. En esta parte central lo temático llega también a un término límite y sirve, de igual modo, de

Biblioteca de Letras

⁵⁷ Ver el Apéndice A para apreciar la configuración empírica de un punto concéntrico lejano desde la periferie. Agradecemos la paciencia de Elaine Stevens y su función de interlocutora en relación al simbolismo numerológico bíblico.

⁵⁸ Examínese, por ejemplo, *Rinconete y Cortadillo* con la casa de Monipodio, reducida espacialmente, en donde se presenta un mundo de farsa y grotesco con un orden desordenado; *La fuerza de la sangre* en cuanto al centro tectónico de la parte central o la habitación en la que fue violada Leocadia en la primera parte del cuento, relacionando tanto la habitación como el cuento en su totalidad a los doce cuentos; *El celoso extremeño* con su casa-prisión donde Carrizales encierra a Leonora; *La ilustre fregona* con su mesón sevillano o parte central donde la acción sólo dura 25 días, la primera tres años y medio, y la tercera muchos años; *Las dos doncellas* cuya parte central se lleva a cabo en Cataluña donde se resuelve el laberinto—creado antes de empezar la acción de la trama— en un nivel personal por el matrimonio; *La señora Cornelia* en cuya parte central se crea acciones paralelas y se introduce a una Cornelia falsa; *El casamiento engañoso* que tiene doble visión trimembre: la realidad pasada del alférez Campuzano en relación a su matrimonio, y la narración hecha por éste a su amigo el licenciado Peralta en casa de éste quien escucha también el cuento de la conversación de dos perros contado por el alférez; un cuento leído—*Coloquio que pasó entre Cipiión y Berganza*— que dura el tiempo de una siesta (¿una o dos horas?).

complementariedad y equilibrio con las otras dos partes exteriores. En otras palabras, cada uno de los cuentos tiene una estructura novelística trimembre⁵⁹, concepto que nos hace pensar en las ideas de Fiore en relación al triádico proceso histórico de la humanidad bajo la influencia de un Dios Trinitario. Intratextualmente hay una constante interacción de dependencia e independencia entre las partes. La primera parte, que a veces funciona de marco, se proyecta a su parte central y ésta a sus partes exteriores y la tercera parte a su marco. Al mismo tiempo se deja algo que contar, configurándose en cada cuento una forma incompleta y transcendente, característica que llega a su grado límite en los dos últimos cuentos imbricados: *El casamiento engañoso* y *Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza* o *Coloquio de los perros*, por lo que, los doce cuentos en conjunto adquieren de igual modo una estructura transcendente y en profundidad (ver Apéndices A y B para apreciar ambas ideas).

La estructura abierta, incompleta y transcendente de los dos últimos cuentos, se formaliza en varios niveles: (1) al alférez Campuzando, protagonista de *El casamiento engañoso*, le queda por transcribir la plática de Cipión que oyó en la última noche de su estadía en el Hospital de la Resurrección; (2) al lector hipotético y al licenciado Peralta, amigo de Campuzano, nos falta leerla; (3) a Cipión le resta contar su vida a Berganza y a los lectores múltiples; (4) a Cervantes le falta contar lo que Peralta y Capuzano hicieron después de irse al Espolón para recrearse los ojos del cuerpo" (p. 1205); y (5) Berganza no ultima todo lo que quiere narrar: "¡Oh Cipión, quien te pudiera contar lo que vi en ésta y en otras dos compañías de comediantes en que anduve! Mas por no ser posible reducirlo a narración suscita y breve, lo habré de dejar para otro día, si es que ha de haber otro día en que nos comuniquemos" (p. 120 l). Este 'otro día', claro está, como se sabe por la novela, nunca vendrá.

Lo incompleto, lo profundo y lo transcendente es mucho más amplio y complicado o se tiene la impresión que la estructura abierta es mucho mayor y enigmática en el duodécimo laberinto –*Coloquio que pasó entre Cipión y*

⁵⁹ Ver G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, op. cit., pp. 756-757: "Three, Number: A symbol of completeness of process or state. The perfect number of higher plains". "Three is symbolic of individual completion and individual action; of the threefold aspect of God to man, as Father, Son, and Holy Spirit, and of man himself as body, soul, and spirit" –J. Garnier, *Worship of the Dead*, p. 220.

Berganza—, puesto que Cipión le invita a Berganza a venir al mismo sitio la noche siguiente, “si no <les> ha dejado este grande beneficio del habla” (p. 1204), a enterarse de su vida, pero Berganza sorprendentemente no acudirá a la invitación ni Cipión le contará su vida a aquél, ni el lector y ni el licenciado Peralta leerán el manuscrito, porque está sin transcribirlo. Es como decir que regresamos al punto de origen, a la no existencia (percíbase mejor este vacío, donde no hay nada, ningún cuento intitulado, en el círculo siete anterior o antes de *La gitanilla* en el Apéndice A). Y no hay que olvidar que el licenciado Peralta y el hipotético lector leen conjuntamente el *Coloquio de los perros* mientras el protagonista de *El casamiento engañoso*, el alférez Campuzano, y redactor de la doceava “maravilla”, está durmiendo. La lectura de su manuscrito se termina al mismo tiempo que el alférez Campuzano se despierta de su delirante sueño. Esto parece sugerir que todo lo que el licenciado Peralta y el hipotético lector leen es lo que le ocurre al alférez Campuzano mientras está inconsciente —durmiendo—, inconsciencia que sirve para relacionarse al laberinto moral” que le ocurrió a Leocadia en *La fuerza de la sangre*, laberinto céntrico de los doce cuentos, en tanto aquélla está inconsciente. Lo que Cervantes parece estar haciendo aquí es conectar el centro —metalaberinto moral, misterioso (¿místico?)— con su periferia o marco —el metalaberinto artístico—. Esto para el lector podría ser, conjuntamente, un recuerdo del centro de los doce “ejemplos” y una invitación al *axis mundi*, el centro donde el cielo (la virtud), la tierra (el hombre, lo humano), y el infierno (lo malo) se juntan; es decir, la realización del eterno retorno

«Jorge Puccinelli Converso»

El tema de la maldad también se profundiza y se amplía en el *Coloquio*, llegando a su máxima realidad en la historia de Cañizares, suceso céntrico del *Coloquio*, un cuento dentro de otro cuento. La maldad de Cañizares no sólo es percibida por los lectores múltiples —el licenciado Peralta y los lectores hipotéticos—, sino también por seres de otra especie —el perro Berganza como narrador y el perro Cipión como interlocutor—, y por la misma protagonista y autora de su propia historia: la hechicera Cañizares. Esta reconoce que sufre de una protervidad de voluntad y es consciente de ello. Es una perversidad de voluntad, porque se da cuenta de dos cosas: de la posibilidad de su salvación y de la necesidad de un esfuerzo para salvarse, a las cuales ella rechaza. Por eso ella le dice a Berganza: “Yo tengo una de estas almas que te he pintado: todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala” (p. 1195). En Campuzano, en cambio, se da el mal, pero no es este mal-deleite que ofusca la voluntad sino sólo el entendimiento: “Yo [Campuzano], que tenía entonces

el juicio no en la cabeza, sino en los calcañares, haciéndoseme el deleite..., que me tenía echados grillos al entendimiento, le dije..." a doña Estefanía que me casaría con ella" (p. 1167). Se configura así un proceso de profundización de la maldad en los humanos: desde el mal que oscurece el entendimiento hasta la protervidad que esclaviza la voluntad humana.

El mal en la aventura de Campuzano es sólo individual y familiar, mientras que el puntualizado, descubierto y sufrido por los perros tiene una proyección social y organizacional que se extiende a dos realidades temporales: al pasado, pues son experiencias pretéritas que Berganza relata, y, al presente, en el que se lleva a cabo la historia de Berganza en relación a Cipión y a la multiplicidad de lectores en los venideros siglos. Cervantes, desde otra perspectiva, deja el futuro abierto, ya que la estructura del cuento de Berganza es incompleta o trascendente y no podemos ni podremos leer la historia de Cipión, puesto que el alférez Campuzano no la escribió o transcribió, aunque sí la escuchó en la segunda noche de su delirante sueño y Cipión la contó. El mal que Berganza, desde la perspectiva de un humano aparentando ser perro, cuenta a su hermano Cipión, durante una noche, se relaciona a lo que le había pasado siendo perro en un recorrido desde el Matadero de Sevilla hasta el Hospital de la Resurrección de Valladolid. Esta historia, de torcida inclinación de la voluntad humana, de rudeza en las costumbres y de falsedad por conveniencia en la que Dios, debido a la perversa manipulación de los humanos, llega a ser el héroe del mal, está estructurada como en dos filas de situaciones unidas por la misteriosa experiencia con la vieja hechicera Cañizares. Esta situación con Cañizares sirve de base a las dos columnas de los grupos sociales institucionalizados, evocando las dos filas de ventosas del pulpo. Y lo sorprendente es notar que la forma en que Berganza está contando y organiza su narración tiene el riesgo de parecer pulpo:

Quiero decir que la sigas [contando tu historia le dice Cipión] de golpe, sin que la hagas que parezca pulpo, según la vas añadiendo colas (p. 1182).

La historia de Cañizares es realmente la más increíble, misteriosa y aterradorante que cuenta Berganza, y, para hacerla de mayor indecifrabilidad e incredibilidad, está encuadrada por la situación del tambor, uno de los amos a quien Berganza había servido, y que forma parte de los soldados, quienes representan el poder militar, la fuerza bruta de los humanos: el poder que destruye el libre albedrío, don divino que sólo los humanos tienen el privi-

legio de gozarlo, recordándonos la libertad que Leocadia le pide a Rodolfo en *La fuerza de la sangre*, cuento céntrico de las *Novelas ejemplares*. En este punto céntrico del duodécimo "ejemplo" se cuenta el parto de la Montiel que al parir no fueron personas sino dos perritos y quien uno de éstos -Cipión- "no la [quiere] tener por madre" (p. 1197) por lo tonta, maliciosa y bellaca" que es (p. 1197). Y Berganza, al referirse a la historia que le pasó con la hechicera Cañizares, afirma: "no sólo no me maravillo de lo que hablo, pero espántome de lo que dejo de hablar" (p. 1177), sugiriendo que mucho queda en el lítero y que su historia es trascendente o incompleta, característica de cada uno de los doce "ejemplos." Los críticos de el *Coloquio de los perros* difieren en su interpretación sobre el número de situaciones por las que pasa la vida de Berganza y de las cuales los dos perritos precisan y registran laberínticamente la maldad humana. Para Laín Entralgo⁶⁰, la narración de Baganza está encuadrada en once situaciones vitales, y, según O. Belic⁶¹, en nueve episodios, los cuales, según Alan Soons⁶², podríán tener una división dual: los que permanecen dentro de la sociedad jerarquizada o sea los que están arraigados de los llamados deberes sociales, como los jiferos, pastores, mercaderes, alguaciles y soldados; y los que viven fuera de la sociedad o los desarraigados de obligaciones sociales, como los gitanos, moriscos, cómicos tunantes, poetrastos famélicos y los cuatro enfermos del hospital de la Resurrección. Por otra parte, a estos cuatro desgraciados, que no se entendían al conversar, no se les podría imputar realmente de maldad, pero sí simbolizan el triste y detestable resultado al que lleva la enfermedad de la maldad humana llena de violencia contra lo divino y contra lo naturalmente bueno y humano.

Biblioteca de Letras
"Jorge Puccinelli Converso"

⁶⁰ Pedro Laín Entralgo, "*Coloquio de los perros*, soliloquio de Cervantes", *Vestigios: Ensayos de crítica y amistad*, Madrid: E.P.E.S.A., 1948, pp. 47-66. Ver también por el mismo autor *Mis páginas preferidas*, Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1958, p. 20.

⁶¹ Oldrich Belic, "La estructura de *El coloquio de los perros*," *Análisis estructural de textos hispanos*, Madrid: Editorial prensa española, 1969, p. 67: "El coloquio contiene nueve episodios, encadenados como sigue: (1) el jifero; (2) el pastor; (3) el mercader de Sevilla; (4) el alguacil; (5) el atambor, (6) los gitanos; (7) el morisco; (8) el autor de comedias y (9) Mahudes". Para nosotros la situaciones del mal en que Berganza y Cipión procesan y registran son once, simbolizando con ello un sumario (numerológicamente hablando) de las once novelas o creaciones artísticas que Cervantes nos invita a leer.

⁶² Alan Soons, "Los motivos de *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*", *Ficción y comedia en el Siglo de Oro*, Madrid: Estudios de literatura española, 1967, pp. 33-35.

Teniendo en cuenta el escenario y el resultado de la perversidad de los humanos, el *Coloquio* tiene forma circular, ya que empieza en el hospital de la Resurrección, sitio donde termina la gente por la maldad de sus actos contra los humanos, y acaba en dicho Hospital con la conversación ininteligible entre el alquimista, un poeta, un matemático y un arbitrista. Esto significa que no sólo *El casamiento engañoso* ni el *Coloquio* tomados individualmente tienen forma circular, sino también estos dos cuentos conjuntamente. El lector comienza el duodécimo cuento cuando Campuzano ‘salta’ del hospital de la Resurrección y en el duodécimo los lectores –el licenciado Peralta como lector– personaje del *Coloquio* y todos los lectores venideros como lectores de los doce cuentos en conjunto –y el alférez Campuzano, como transcriptor y personaje del *Coloquio* y narrador-protagonista de *El casamiento engañoso*, presenciamos la salida de los personajes de ficción y del supuesto lector (tú y yo) para recrear no los ojos del entendimiento, sino los del cuerpo. Así, pues, Cervantes, al final del duodécimo cuento, configura la esperanza de una nueva vida y experiencia por la palabra del alférez: “VAMONOS”; o sea, se empieza en una salida y se termina con otra salida, aunque en diferente nivel de realidad.

IV. CONTRASTES E INTERACCIONES INTERTEXTUALES

Intertextualmente los doce cuentos contienen desde un innumerable número de perspectivas interacciones complementarias o a modo de contraste⁶³. Estas interacciones su autor las lleva a una realidad límite muchísimas veces, pero siempre buscando lo armónico en el nivel artístico y dejando lo temático o la ejemplaridad en la ambigüedad para el lector, como ocurre con el licenciado Peralta al leer el *Coloquio de los perros*. Dicho de otro modo, lo temático o la ejemplaridad queda en múltiples posibilidades de interpretación por el lector. No es casual, desde esta perspectiva, que los críticos lleguen a sendas apreciaciones estéticas de cada obra y de los doce cuentos conjuntamente. Es intrigante, como si se estuviera construyendo una fuerza arquetípica, que en *La fuerza de la sangre*, cuento céntrico de los doce cuentos, se exima y obscurezca la capacidad de la voluntad en cuanto a la

⁶³ Algunas de estas ideas están desarrolladas en mi libro *Superestructura de las "Novelas ejemplares" de Miguel de Cervantes Saavedra*, sobre todo en el capítulo 12 titulado “Conclusiones y Generalidades”, op. cit., pp. 275-316.

culpabilidad de las acciones en Leocadia. Por otra parte, en el centro del *Coloquio de los perros*, último cuento de los doce cuentos según la disposición lineal, la voluntad de Cañizares está obscurecida e inactiva por la protervidad para su posible salvación. Así, Cervantes está novelizando el pecado de Cañizares en el duodécimo cuento y el de Rodolfo en el centro de los doce cuentos, aunque con diferente perspectiva, como también, si aceptamos la función simbólica de Luisico y del crucifijo, la conexión entre el centro —*La fuerza de la sangre*— y su contorno —el *Coloquio de los perros*.

La perversión, en el último cuento, viene de Cañizares, de una mujer, por iniciativa propia, mientras que la maldad encadenada por la sensualidad, la lascivia y el egoísmo viene no de una mujer, sino de un hombre: de Rodolfo, en *La fuerza de la sangre*. En esta obra central Leocadia no sólo no peca, sino que no quiere pecar y se mantiene la virtud, mientras que en el último cuento, último círculo concéntrico, Cañizares no sólo peca, sino que quiere pecar y voluntariamente opta por permanecer en el pecado. La absoluta inocencia de Leocadia se convierte en absoluta culpabilidad en Cañizares. Esta inocencia, ausencia de culpabilidad y de pecado en Leocadia contrasta intratextualmente con la incambiable y natural naturaleza lasciva de Rodolfo⁶⁴

⁶⁴ David M. Gitlitz afirma en "Symmetry and Lust in Cervantes' *La fuerza de la sangre*", *Studies in Honor of Everett W. Hesse*, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1981, p. 121: "Rodolfo is always what Calderón would call a hipogrifo violento, and we would call a libidinous S.O.B., which is the same thing three centuries later. ... there is no indication that Rodolfo has changed, or will change, his nature." Ver también Stanislav Zimic, "Demonios y mártires en *La fuerza de la sangre* de Cervantes", *Acta Neophilologica*, 1990, especialmente p. 25: "en suma, de tanta inmoralidad e injusticia que al fin quedan sin rectificación alguna, ni siquiera por un sencillo reconocimiento del error y un arrepentimiento sincero que quizás restaurarían la esperanza en el amor y en una digna relación conyugal futura". A mi parecer, Cervantes en *La fuerza de la sangre* nos está invitando a distinguir entre la naturaleza de la persona y la capacidad en el obrar. Rodolfo es el mismo (tiene la misma naturaleza inclinada a la lascivia en cuanto a la belleza física), pero su actitud hacia la realización del bien ha sufrido un cambio. Los críticos que reconocen que Rodolfo ha sufrido un cambio son R.P. Calcraft y Adriana Slaniceanu. Esta dice: "Mut it appears that Rodolfo has gained a good measure of discretion, and the calculated risk of 'desenchanting' the bride pays off. Rodolfo perceives disharmony in the unfair exchange of ugliness for virtue, and eloquently rejects it; since the sacrament of marriage is an indissoluble tie which can not be undone except by death, its bonds must be of the same fabric" ("The calculating Woman in Cervantes' *La fuerza de la sangre*", *Bulletin of Hispanic Studies*, op. cit., p. 107). R.P. Calcraft afirma: "If the first portrait painted of Rodolfo was of a man completely uncontrolled in his desires, these words and the other careful arguments advanced here suggest a totally changed character. It is not by chance that Rodolfo speaks for the first time in the novella. The years in Italy have wrought such changes in him that

en relación a la belleza física de Leocadia, dos realidades extremas que al final se juntan en felicidad y alegría, evocando intertextualmente, mas en forma de contraste, la ausencia de fusión de dos extremos irreconciliables en un caso, y la existencia de fusión en el otro: la fusión de la belleza física y virtud en Leocadia y la ausencia de la virtud y belleza física en la hechicera Cañazares. Intratextualmente, desde luego, hay un sinnúmero de casos de coexistencia y simbiosis de extremos irreconciliables, como ocurre con la cordura y la locura del protagonista en la parte central de *El licenciado Vidriera*.

Hay también contraste intertextual, desde su centro a su periferia, en el nivel estructural. *El coloquio de los perros*, obra leída por un personaje –el licenciado Peralta– mientras su transcriptor –el alférez Campuzano– está durmiendo, tiene lugar a la luz de la noche. Este tiempo nocturnal viene encuadrado por la luz del día, elemento temporal por el que empieza *El casamiento engañoso* in medias res y que se desarrolla en el tiempo presente hasta momentos después de terminar de leer el cartapacio del *Coloquio* de una forma dialogada entre el licenciado Peralta y el alférez Campuzano y no la historia pretérita de éste. La concepción triádica de *La fuerza de la sangre* manifiesta que las dos partes externas, que ocurren en un tiempo nocturnal, tiene una parte central que ocurre a la luz del día, estructuralmente al revés en relación al doceavo cuento: *El coloquio de los perros*.

Los temas del egoísmo, la irresponsabilidad y la lascivia en término límite de Rodolfo, uno de los personajes principales en *La fuerza de la sangre*, se relacionan en varios grados con lo que otros personajes representan en otras obras: con el comportamiento de Marco Antonio en *Las dos doncellas*, con el del duque en *La señora Cornelia*, con el del alférez Campuzano en *El casamiento engañoso*, con el del padre de Costanza en *La ilustre fregona* cuya madre fue violada en su propia casa en un sitio apartado y estando ella cansada, rendida y turbada, evocando la violación de Leocadia en *La fuerza de la sangre*. Hay, entre otras cosas, una desbordada sensualidad, fría crueldad y monstruoso egoísmo en el padre de Costanza (*La ilustre fregona*) y Rodolfo (*La fuerza de la sangre*). También hay sensualidad y egoísmo en el duque de

we seem now to be in the presence of a man who understands the complexities of serious human relationships, honours his parents and the customs of his society” (“Structure, Symbol and Meaning in Cervantes’s *La fuerza de la sangre*, *Bulletin of Hispanic Studies*, op. cit., p. 200).

Ferrara (*La señora Cornelia*), Marco Antonio (*Las dos doncellas*) y el alférez Campuzano (*El casamiento engañoso*), y falsedades y engaños en todos ellos. El egoísmo de estos personajes se relaciona asimismo con el egoísmo de Carrizales de forma límite en *El celoso extremeño*. Toda esta sensualidad y egoísmo sirven para contrastar con el genuino amor de la belleza física y de la hermosura del alma conjuntamente por parte de Ricaredo en *La española inglesa*⁶⁵, con el amor de Andrés en *La gitanilla* que empieza basado en lo nobiliario y lo económico y termina con la sumisión de su voluntad a la de Preciosa y con el amor rechazado de Ricardo por parte de Leonisa en *El amante liberal*, pero que acaba en matrimonio por el amor desinteresado de aquél.

La disposición piramidal de las *Novelas ejemplares*, como aparece en el Apéndice C, ayuda a ver gráficamente posibles relaciones y contrastes intertextuales. De los doce cuentos sólo en dos (*El celoso extremeño* y *El licenciado Vidriera*), los más cercanos por ambos lados a *La fuerza de la sangre*, cima artística y centro de los doce ejemplos, el personaje masculino principal muere antes de terminar la obra. El tema de la libertad, en relación al tema del amor mal entendido y con significado múltiple en ambos cuentos, tiene un papel muy importante en ambos ejemplos. En *El licenciado Vidriera*, la mujer violenta la libertad del hombre dándole un membrillo emponzoñado para forzar su voluntad a amarla con resultados decepcionantes, mientras que en *El celoso extremeño* el hombre es quien procura violentar la libertad de la mujer apartándola de lo social o fuerzas vitales mediante la creación de un cenobio y encarcelándola en él a aquella. En ambos casos, los resultados son muy contrarios a lo que se esperaba. Debido a dicha similitud, ambos cuentos son los que están más cerca según la disposición piramidal. En *La española inglesa* y *La ilustre fregona* la distancia es más marcada y su relación está en que en ambos cuentos los obstáculos circunstanciales y fabricados por las personas son incapaces de destruir la virtud tanto en la supuesta fregona como en Ricaredo. Lo externo y pasajero es de menos importancia que la vida interior en ambas obras.

Debido a la disposición piramidal, por otra parte, se percibe que a mayor espacio textual, menos aspectos similares y las diferencias, agudizadas desde

⁶⁵ Ver sobre el amor de Ricaredo el artículo de Stanilav Zimic "El Amadis cervantino: *La española inglesa*", *Anales Cervantinos*, XXV-XXVI, 1987-88, pp. 469-483.

una perspectiva, sirven de contraste. Así en *Rinconete y Cortadillo* son los dos mozuelos que, por curiosidad, llegan a observar el mundo endemoniado (al revés) monipodiano, mientras que en *Las dos doncellas* son dos mujeres —disfrazadas de hombres y sobre las que el sentido novelístico descansa— las que buscan rectificación de los actos de Marco Antonio. *El amante liberal* y *La señora Cornelia*, aunque los dos cuentos empiezan in medias res, se diferencian temática y estructuralmente y también en cuanto a los escenarios y ambiente. En *La señora Cornelia*, el personaje femenino, según las costumbres de la época, ya es señora por la promesa matrimonial que recibe del hombre y está en cinta antes de empezar la acción de la novela.

En *El amante liberal*, el hombre tiene que conquistar las circunstancias para ganar el amor de la mujer: ésta le pide, al final ser su esposo. Curiosamente, dentro de ambas obras el distanciamiento se noveliza, desde diferentes perspectivas: en el caso de Ricardo el distanciamiento es, sobre todo, físico y máximo, pues es rechazado y hasta cree que su amada estaba muerta, mientras que en la señora Cornelia, quien estaba al punto de conseguir lo que quería —el matrimonio—, lo social, encarnado en los temas del honor y la honra, se encarga de distanciar y posponer la realización de su ideal (el matrimonio). Por consiguiente, parece estar novelizándose laberínticamente un juego maravilloso de enigmática interacción permanente entre la libre voluntad humana y la Providencia. El escenario en *El amante liberal* es extenso y variado —islas del Mediterráneo, costas y ciudades—, mientras que la acción en *La señora Cornelia* ocurre casi en su totalidad en Italia. L.A. Murillo clasifica a este cuento como "legendary structure" y a aquél como una variación (variation 2: Imperiled Courtship) de "Romance structure"⁶⁶.

En conclusión, los doce⁶⁷ "laberintos" son doce "ejemplos" por medio de los que se nos plantea problemas pluridimensionales, intrincados, multifacéticos, por los que corren el bien y el mal⁶⁸, imponiéndose siempre

⁶⁶ Ver L.A. Murillo nota 4 sobre la clasificación de las *Novelas ejemplares*.

⁶⁷ Ver para el simbolismo del número doce G.A. Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths*, op. cit., p. 773. Recuérdese que el número doce es el producto multiplicado del número de la divinidad (3) y el número del mundo (4): $3 \times 4 = 12$.

También se nos advierte que en el tiempo de la "Regeneración" los 12 apóstoles se sentarán en los 12 tronos para juzgar a las 12 tribus de Israel (Mateo 19: 28).

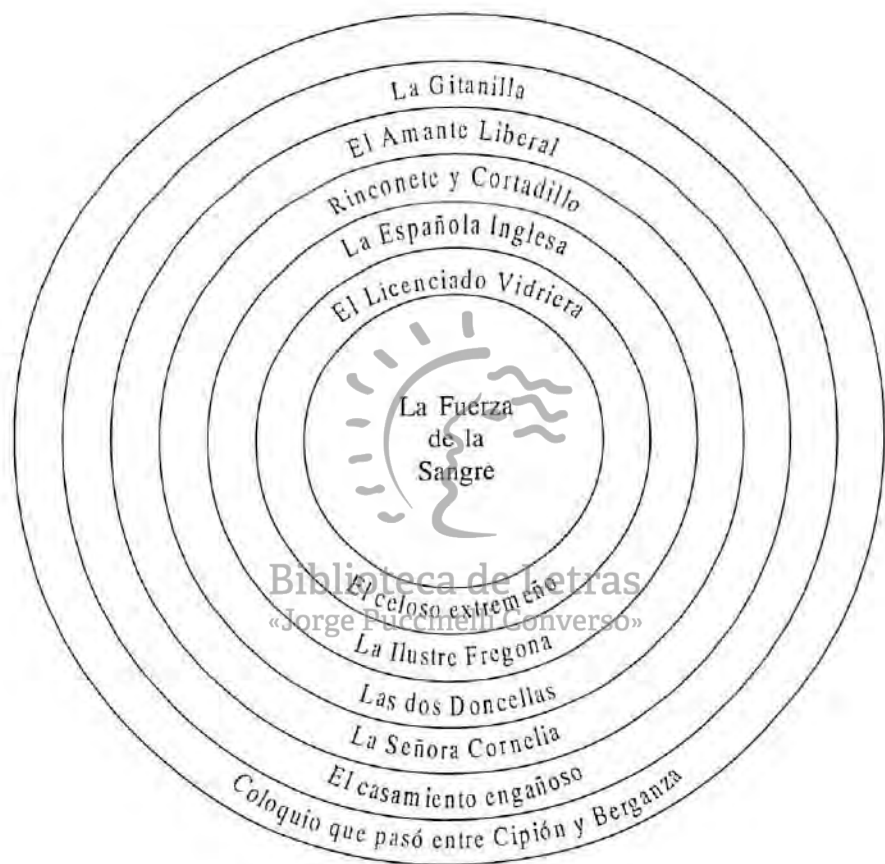
⁶⁸ Bruce W. Wardropper se esfuerza en explicar o descubrir en la *Novelas ejemplares* el "misterio" que "tienen escondido que las levanta" (p. 920), indicado por el mismo Cervantes

lo bueno sobre lo malo. Cervantes nunca se queda con lo unidimensional y lineal, sino que, al aceptar lo complejo, misterioso y "laberíntico" del mundo y de lo humano, se interesa en mostrar elementos coordinadores y equilibrantes manteniendo por medio de ello lo uno en lo vario y lo múltiple en lo individual. Por eso que cada uno de los doce cuentos es único, pero al mismo tiempo cada uno está enlazado de muchos modos a los otros. Cada "maravilla" ejemplar es, de alguna forma, símbolo de otro cuento, y cada cuento contiene al otro cuyo centro se relaciona a sus extremos tal como aquí queda explicado. Así, la función del *La fuerza de la sangre*, misterioso centro artístico, en cuanto a los otros laberintos, viene a ser el punto céntrico donde se lleva a cabo la fusión máxima de lo seglar y religioso, donde se fusiona lo inmaculado con lo humano (¿el pecado y la virtud?).

En las obras cervantinas, con una palabra o frase o por el modo organizacional (como con un punto, número, modo de ser u objeto) se simboliza realidades arquetípicas, como aquí queda explicado el significado de los números, de los desmayos, del crucifijo y de la posición de *La fuerza de la sangre* con relación a los otros cuentos. Este cuento céntrico —el sexto cuento o "ejemplo"— adquiere la plenitud y la perfección cuando y donde queda redimido Rodolfo del pecado y de las fuerzas sociales, recordándonos y evocando la redención del hombre en Gólgota, centro y cima del universo cósmico del mundo cristiano y centro de la seglar concepción astronómica del universo, centros metaforizados por la disposición artística de las *Novelas ejemplares*. Y para terminar, se podría continuar indicando un sinnúmero de interacciones y relaciones de autonomía y dependencia intra e intertextuales, simbolizando mundos míticos y arquetípicos, pero se deja, con permiso del Cielo, para otra oportunidad y a otros curiosos de más delicada pluma a encontrar dichas interacciones temáticas y estructurales en las *Novelas ejemplares*.

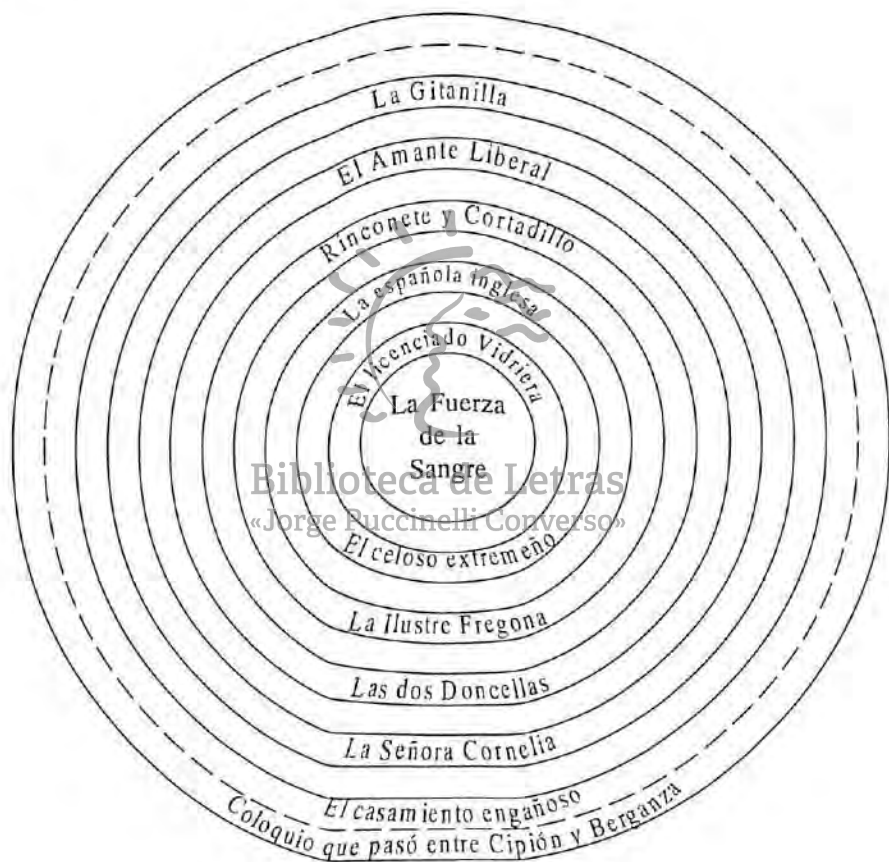
en su prólogo al lector. Ese "misterio" para Wardropper consiste en que las *Novelas ejemplares* ilustran la eutrapelia o la virtud de la moderación alegre, o bien advierten contra su inobservancia" ("La eutrapelia en la *Novelas ejemplares* de Cervantes", *Actas del séptimo congreso de la asociación internacional de hispanistas celebrado en Venecia del 25 al 30 de agosto de 1980*, vol. 1, Roma, 1982, p. 158.

APÉNDICE A:
CONSTELACIÓN DE LAS NOVELAS EJEMPLARES



APÉNDICE B:
CONSTELACIÓN DE LAS NOVELAS EJEMPLARES

Once círculos concéntricos = Once novelas (obras artísticas) cervantinas; doce cuentos o "ejemplos" cervantinos = producto multiplicado del número de la divinidad -3- y del número del mundo -4- ($3 \times 4 = 12$) en interacción con el número doceavo bíblico.







Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Guía de la revista *Creación & Crítica* (1971-1977)

Miguel Angel Rodríguez Rea
Departamento Académico de Literatura

In memoriam
Armando Rojas

Dirigida por Javier Sologuren, Ricardo Silva-Santisteban y Armando Rojas, *Creación & Crítica* fue una de las revistas más importantes en su género en la década del '70. En sus páginas se dieron cita autores de todas las lenguas y épocas, ya que estimuló de manera notable la traducción de textos antiguos y modernos. El aire cosmopolita de esta publicación recuerda otros esfuerzos como *3*¹ o *Las Moradas*². Debemos destacar en ese sentido la pulcritud de sus ediciones como también la amplia cobertura a las letras peruanas.

La presencia de un autor consagrado como Javier Sologuren (y sus colaboradores Ricardo Silva-Santisteban y Armando Rojas, poetas y traductores como él) será la clave para identificar a *Creación & Crítica* en su propósito de entregar textos y autores decantados, sin prejuicios artísticos de ninguna clase. Como lo ilustran los homenajes ofrecidos por la revista a Xavier Abril y a Emilio Adolfo Westphalen que, además de ser los primeros que se les tributaron entre nosotros, reflejan el reconocimiento generacional a dos figuras preclaras de la poesía peruana contemporánea.

-
1. Cf. Miguel Angel Rodríguez Rea, "Guía de la revista *3* (1939-1941)", *Letras*, N° 95-96, 1998: 237-268.
 2. Cf. Isabel Mármol Cornejo, *Guía hemerográfica de Las Moradas*. Miraflores: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barranechea, 1974, ix, 39 h.

1. EIELSON, Jorge Eduardo
Poemas
Pp. [1-4].

C.: "Aura suprema..."- "Maldita noche..."- "Cuanto puede el aire..."- "Tú"- "Metamorfosis (ejercicio poético)"- "Cero"- "Canon (poema giratorio con pájaros siglos esplendores etc.)".

2. MOTOKIYO, Seami
Izutsu.
Pp. [5-10].

"... pieza de (teatro clásico japonés (noh))".

Traducción por Javier Sologuren de la versión francesa del general Redondeau.

3. APOLLINAIRE, Guillaume
Onirocrítica.
Pp. [11-12].

"Texto originalmente publicado en 1918, luego formó parte del libro *II y a.*"

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

4. EGUREN, José María
La sala ambarina.
Pp. [13-14].

Prosa poética.

Texto publicado anteriormente "en una limitadísima edición no venal de Ediciones de la Rama Florida en diciembre de 1969".

5. ROJAS, Armando
Sextinas y otros poemas de Carlos Germán Belli.
P. [15].

Reseña al libro del mismo título [Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970].

Nº 2, FEBRERO DE 1971

6. JOYCE, James
La última página de Finnegans Wake.
Pp. [1-2].

“Texto tomado de la primera reimpresión de la tercera edición de *Finnegans Wake*. London, Faber & Faber Ltd., 1968: 626-628”.

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

7. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo
[Nota a la Traducción de “La última página de Finnegans Wake”.]
Pp. [2-4].

8. SEFERIS, Georges
Delfos.
P. [4].

Poesía.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Traducción de Javier Sologuren.

9. GUEVARA, Pablo
Poemas.
P. [5-7].

C.: “El sol amotinado”.- “Los desnudos”.- “Llegado a este punto o canción caníbal de lo fugaz”.

10. LOAYZA, Luis
Dos versiones de una venganza.
Pp. [8-10].

Versiones en las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma y en *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega.

Ensayo.

11. OVIEDO, José Miguel
Cantos y poemas africanos modernos.
Pp. [11-13].

“Los cantos africanos fueron recogidos por León D. Damas. Leopold Sedar Senghor y David Diop son destacados poetas africanos contemporáneos”.

C.: [Cantos:] “Cornudo satisfecho”.- “El rencoroso”.- “Las penas de Kodio”.- [Poemas:] “Gozamos, mi amigo”, Leopold Sedar Senghor.- “Africa”, David Diop.

Traducción de J.M.O.

12. ROJAS, Armando
Vuelta a la otra margen.
Pp. [14-15].

Reseña a la antología del mismo título preparada por Mirko Lauer y Abelardo Oquendo [Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1970].

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»
Nº 3. MARZO DE 1971

13. THOMAS, Dylan
[*Poemas.*]
Pp. [1-4].

“... tomados de *Collected poems* (London, Albine Press, 1959)”.

Traducción de Manuel Moreno Jimeno.

C.: “De la primera fiebre de amor a su plaga”.- “Entre aquellos muertos en el bombardeo del amanecer había un hombre de cien años”.- “Aquí en esta primavera”.- “La mano que firmó el papel”.- “Y la muerte no prevalecerá”.- “Hubo un tiempo”.

14. HELBERG, Heinrich
Libertad.
p. [5].

Poesía.

15. TORO MONTALVO, César
[*Poemas.*]
Pp. [6-9].

C.: "Salelí y la nueva navidad".- "Matrimonio de la dulce maru y su hermoso okobín cuidador de odres".- "Mimí niña madre de teteras y gorditas".- "Casa de maqui".- "Cuerpo de amapolas".- "Campo de resplandor".

16. BALLÓN, Enrique
Vallejo y los abatanares de la crítica temática.
Pp. [10-14].

Reseña a: James Higgins, *Visión del hombre y de la vida en las últimas obras poéticas de César Vallejo.* México: Siglo XXI Editores, 1970.

C.: 1. El desorden, supuesto impresionista de axiología.- 2. Comparación no es razón.- 3. La tautología al rango de explicación.- 4. La opacidad como transgresión del axioma de claridad.

«Jorge Puccinelli Converso»

17. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo
Perú del corazón.
P. [15].

Comenta la "dedicación del destacado poeta belga Marcel Hennart", como traductor y difusor de la poesía peruana contemporánea.

Nº 4. ABRIL DE 1971

18. PO CHU YI
Balada de la congoja eterna.
Pp. [1-5].
Poesía.
Traducción de Javier Sologuren.

19. THORNE, Carlos
Apure, Leyva.
Pp. [6-8].

Cuento.

20. BELLI, Carlos Germán
[*Poemas.*]
Pp. [9-11].

C.: "Cantar primero".- "Cantar II".- "Penas de un bolo alimenticio por su descontentadiza presa de carne en una fría mañana del siglo XVI".

21. BRETON, André
Vida legendaria de Max Ernst. Precedido por una breve discusión sobre la necesidad de un nuevo mito.
Pp. [12-15].

Ensayo

"...tomado de su *Le surréalisme et le peinture, 1928-1965*. 9ª. ed., revuê et corrigé. Paris, Gallimard, 1965".

Traducción de Javier Sologuren y Armando Rojas
"Jorge Puccinelli Converso"

Nº 5. MAYO DE 1971

22. MALLARMÉ, Stéphane
La siesta de un fauno (Versión para la escena).
Pp. [1-7].

Poesía.

"Por primera vez se publican reunidos los fragmentos escénicos de...".

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

23. RATO, Luis Alberto

José María Arguedas, El zorro de arriba y el zorro de abajo.
Pp. [8-9].

Reseña a la novela de José María Arguedas [Buenos Aires: Editorial Losada, 1971].

24. MORENO JIMENO, Manuel

[*Conflagraciones del tiempo y de la sangre.*]
Pp. [10-12].

"... poemas que pertenecen a la colección... [...]. Los dos últimos poemas en prosa son de un libro aún sin título".

C.: "Después de la sangre".- "La evidencia inacabable".- "El tiempo es oro".- "En el alto nivel".- "Martillada la carne".- "Saeta encarnizada".- "El tesoro del arrapiezo".

25. STRAVINSKY, Igor

A propósito de La consagración de la primavera.
Pp. [13-15].

"... texto que acompaña al álbum *Three favorite ballets* de Columbia Masterworks".

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

Nº 6. JUNIO DE 1971

26. SAINT-JOHN PERSE

Para Dante.
Pp. [1-8].

"Discurso del poeta francés en la inauguración del Séptimo Centenario de Dante, en Florencia, el 20 de abril de 1965".

Texto tomado de su *Pour Dante*, Paris, Gallimard, 1965.

Traducción de Armado Rojas.

27. UNGARETTI, Giuseppe

Ironía.

P. [8].

Poesía.

Traducción de Javier Sologuren.

28. QUASIMODO, Salvatore

Casi un madrigal.

P. [9].

Poesía.

Traducción de Javier Sologuren.

29. CISNEROS, Antonio

Crónica de viaje / Crónica de viejo.

P. [10-11].

Poesía.

Biblioteca de Letras

Jorge Puccinelli Converso

30. BUENO, Raúl (1944)

Obertura.

P. [11].

“... poema que pertenece a la colección *Concierto*”.

31. RAMÍREZ, Luis Hernán

Un mundo dividido de Wáshington Delgado.

Pp. [12-15].

Reseña a: Wáshington Delgado, *Un mundo dividido (Poesía 1951-1970)*.

Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1970.

32. SOLOGUREN, Javier, Marcel HENNART y Roberto DÁVILA
Poesía belga contemporánea.
Pp. [1-7].

"... brevísimo aunque necesario panorama de la poesía belga de lengua francesa en lo que va del siglo. Algunos textos se han traducido de la *Anthologie poétique de L'exposition*. Bruxelles, 1958".

C.: "Tête silencieuse évoquant les images..." [Cabeza silenciosa que evoca las imágenes...], Géo Libbrecht [traducción de J.S.]- "La cocina", Maurice Careme [traducción de J.S.]- "Poema de los pequeños acontecimientos", Georges Linze [traducción de M.H. y R.D.]- "Nacimiento del poema", Edmond Vandercamen [traducción de J.S.]- "Veredicto", "En sí", Achille Chavée [traducción de M.H.]- "Breughel", Andrée Sodenkamp [traducción de J.S.]- "La silla", Anne-Marie Kegels [traducción de M.H. y R.D.]- "[Vivo. Indefinible.]", Jacques Izoard [traducción de J.S.]- "Aprisa van los muertos", Franz Hellens [traducción de M.H.]- "Me llamo barro", Marcel Hennart [traducción de J.S.].

33. BENDEZÚ, Francisco
[*Poemas.*] **Biblioteca de Letras**
Pp. [8-9]. «Jorge Puccinelli Converso»

C.: "Aries" del libro *Alquimia*.- "Cantáble" de la colección *Cicatrices*.

34. MARTÍNEZ, Gregorio
La casa de siempre.
Pp. [10-11].

"... primera producción que publica..."

Cuento.

35. SPENDER, Stephen
[*Poemas.*]
Pp. [12-13].

"Los textos han sido tomados de *The edge of Being y Collected poems* (1928-1953). London, Faber and Faber Ltd."

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

C.: "Never being, but always at the edge of Being..." [Sin ser nunca, pero siempre al filo del Ser...].- "I think continually of those who were truly great... [Pienso continuamente en aquellos que de verdad fueron grandes...]."- "La vejez de Hoelderlin" .- "Canción de Fausto".- "En Atica".

36. DELGADO, Washington
Un mundo para Julius de Alfredo Bryce.
Pp. [14-15].

Reseña a la novela publicada en Barcelona por Barral Editores, en 1970.

Nº 8, OCTUBRE DE 1971

37. HOELDERLIN, Friedrich
[*Poemas.*]
Pp. [1-4].

C.: "Da ich ein Knabe war [Cuando yo era un muchacho...]" (traducción de María Esther Mangariello).- "Canción del destino" [traducción de Heinrich Helberg y Christine Huenefeldt].- "Los dioses" [traducción de Rodolfo E. Modern].- "Die linien des Lebens sind verschieden... [Las líneas de la vida son distintas...]" [traducción de H.H. y Ch.H.].- "Das angenehme dieser Welt hab'ich genossen... [¡Lo agradable de este mundo lo he gozado...]" [traducción de H.H. y Ch.H.].- "Forma y espíritu" [traducción de H.H. y Ch.H.].- "Den nirgen bleibt er... [Porque en ningún lugar se queda...]" [traducción de H.H. y Ch. H.].

38. LOAYZA, Luis
Algún tiempo.
Pp. [5-6].

Cuento.

39. MICHAUX, Henri

La carta.

P. [7].

“... forma parte de la colección *Labyrinthes*. Paris: Editions Godet, 1944”.

Traducción de Javier Sologuren.

40. SZYSZLO, Fernando de

[*Grabado.*]

P. [8].

41. SOLOGUREN, Javier

Estela para Szyszlo.

P. [9]

Poesía.

42. LAUER, Mirko

[*El ángel de la anunciación interceptado.*]

Pp. [10-13].

C.: “Cromo para la vida saludable”, - “Escenas lacustres de la vieja Barcelona”, - “Arte del diálogo interior”, - “Para una cátedra (solicitud)”, - “Sobre un lugar común francés, italiano, alemán, etc.”.

43. BARTHES, Roland

La fractura del sentido.

Pp. [14-15].

“... texto tomado de *L’empire des signes*. Genève: Editions d’Arte Albert Skira, 1970”.

Ensayo.

Traducción de Enrique Ballón Aguirre.

44. DELGADO, Wáshington
[*La poesía de Xavier Abril.*]
Pp. [1-4].

45. MELIS, Antonio
La poesía de Xavier Abril.
Pp. [5-9].

"...texto tomado de la revista *Ad Libitum*. Urbino, Nº. 3, Julio 10 de 1967".

Traducción de Carlos Germán Belli.

46. ABRIL, Xavier
La rosa escrita [1937].
Pp. [10-13].

Poesía.

C.: "Rosa eterna".- "La rosa de su nombre".- "La rosa 13".- "La rosa humana (Entre sombra y rosa)".

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

47. ABRIL, Xavier
Al cisne (Homenaje a Stéphane Mallarmé).
Pp. [13-14].

Poesía.

C.: II.- IV.

48. ABRIL, Xavier
A José María Eguren, en su clara noche / en su oscuro cristal [1937].
Pp. [14-15].

Firmado: Costa Azul, Canelones, Uruguay, 1964.

49. ABRIL, Xavier
Patética olvido (Poema dramático) [1937].
Pp. [16-19].

C.: "Primer cuerpo del poema".- "Segundo cuerpo del poema".- "Tercer cuerpo del poema".- "Cuarto cuerpo del poema".- "Epílogo".

50. ABRIL, Xavier
El autómata.
Pp. [20-24].

Prosa poética.

"... fue escrito entre 1929 y 1930. De él sólo se conocía el capítulo "Lucha y pérdida del mundo", que apareció en la revista *Bolívar*, Madrid, Nº 13, Noviembre de 1930".

C.: El silencio.- Origen y presencia del hombre.- Terrible, terrible, terrible.- Metamorfosis de Sergio.

51. ABRIL, Xavier
Exégesis del poema 'El dominó' de José María Eguren. Dedicatoria: A Hugo Friedrich.
Pp. [25-27].

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

"... comentario que conjuntamente con otros, sobre poemas del mismo Eguren, conforma un libro en preparación".

52. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo
Contribución a la bibliografía de Xavier Abril.
Pp. [28-31].

C.: Libros.- Poemas no recogidos en libros.- Relatos no recogidos en libros.- Ensayos y prosa diversa no recogidos en Libros.- Sobre Xavier Abril.

53. DONNE, John
[*Poemas.*]
Pp. [1-7].

"...tomados de *The complete poetry of John Donne*, establecida por John T. Shacross. New York, Doubleday, 1967".

Traducción de Iliá Bolaños.

C.: "El éxtasis".- "Los buenos días".- "Canción".- "La salida del sol".- "La canonización".- "Despedida prohibiendo el duelo".

54. RIMBAUD, Arthur
Ofelia.
Pp. [8-9].

Poesía.

Traducción de Armando Rojas.



55. REVERDY, Pierre.
Espacio.
P. [9].

Poesía.

Traducción de Carlos Espinoza.

56. ORTEGA, Julio
Canto de la primera década.
Pp. [10-11].

Poesía.

57. CORNEJO POLAR, Antonio
Sobre La partida inconclusa de Alberto Escobar.
Pp. [12-14].

Reseña a *La partida inconclusa, o la lectura literaria* [Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970].

58. *Crónica de libros*,
P. [15].

C.: Robert Graves, *La diosa blanca*. Traducción, Luis Echávarri. Buenos Aires: 1972. Humphrey Trevelyan, *Goethe y los griegos*. Traducción, José Paz Garay, rev. Ernesto More. Lima: UNMSM, 1971. Kenzaburo Oe, *Un asunto personal*. Traducción, Fernando Novoa. Buenos Aires: Editorial Losada, 1971. Emilio Oribe, *Rodó, estudio crítico y antología*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1971. Jayadeva, *Gita Govinda*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.

Nº 12. FEBRERO DE 1972

59. DEUSTUA, Raúl
Cantos italianos.
Pp. [1-4].



"...poemas escritos en Italia y en el Mediterráneo entre 1956 y 1965".

C.: "De esta luz..." - "A sinestra..." - "Itinerario" - "Venecia Via Canaletto" - "Rimbaud en Ferrara" - "Jorge Percinelli Converso"

60. R[IVERA] MARTÍNEZ, Edgardo
Elementos.
P. [5].

Poesía.

61. HOELDERLIN, Friedrich
Poemas tardíos y de la locura.
Pp. [6-7].

Traducción de Gred Ibscher.

C.: "En la selva".- "Wast ist Gott?... [¿Qué es Dios]".- "Aber die Sprache... [Mas la palabra...]".- "Was ist der Menschen Leben?... [¿Qué es la vida de los hombres?...]".- "En tiempos de Sócrates".- "La perspectiva".

62. EIELSON, Jorge Eduardo
Escultura horripilante; homenaje a César Moro y S. Salazar Bondy.
Pp. [8-9].

Prosa poética.

"A Javier Sologuren".

63. CISNEROS, Antonio
Dos del British Underground.
Pp. [10-11].

Poetas del movimiento *British Underground.*

Traducción de Antonio Cisneros.

C.: "Huevo", Spike Hawkins.- "Para S.D.", Lee Harwood.

64. VALÉRY, Paul
Coloquio en un ser.
Pp. [12-15]. «Jorge Puccinelli Converso»

"...pertenece a la colección *Mélange*. Ha sido tomado de sus *Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1968, t. I".

Traducción de Manuel Moreno Jimeno.

Nº 13. MARZO DE 1972

65. ANÓNIMO
La vigilia de Venus.
Pp. [1-5].

"...ha sido tomada de *Poetae minores*, edición al cuidado de Ernest Raynard. Paris: 1931".

Traducción de Dora Bazán.

66. MARTOS, Marco
[*Poemas*].
Pp. [6-7].

C.: "Anacoluto".- "Letanía".

Recogidos en su *Donde no se ama*. Lima: Editorial Milla Batres: 19-20 y 16-17. "Letanía" está recogido con el título "Tu voz".

67. WILLIAMS, Hugó
[*Poemas*].
P. [8].

Traducción de Mirko Lauer.

C.: "Tras el adiós".- "En un café".- "La ventana abierta".

68. LAUER, Mirko y Julio ORTEGA
Partitura para una obertura de la lectura de Contra natura.
Pp. [9-15].

Comentario al libro de poesía de Rodolfo Hinostroza [Barcelona: Barral Editores, 1971].

C.: I. 1. Tema. 2. Contexto. 3. Variación. 4. La *realité*. 5. Envío.- II. 1. ... *the lonely boy*. 2. De Antonio Cisneros... 3. De Luis Hernández... 4. De Antonio Cisneros... 5. Cazuela del Olimpo. 6. *A capella*. 7. *Coitus*.- III: 1. *Leitmotiv*. 2. *Tempo*. 3. *Fox-trot*. 4. *Edipo go home*. 5. La po-poli-tica. 6. *Coda*.- IV. 1. Mentido robador. 2. *Ma questo*... 3. *Summa*. 4. Caza del gorrión.- V. 1. *Mais passons*. 2. Recitativo. 3. Babel. 4. Segundo recitativo.- VI. 1. Xauxa. 2. Reclamo. 3. *Un sens plus pur*. 4. Política. 5. Historia. 6. Ve, canción.

69. NERVAL, Gérard de
Ensueño de Carlos VI.
P. [15].

Poesía.

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

Nº 14. JUNIO DE 1973

70. ROJAS, Armando
Montes.
Pp. [1-7].

Poesía.

71. SOLOGUREN, Javier
Poesía china.
Pp. [8-10].

Traducción de Javier Sologuren.



C.: "Un canto en la ribera", Li Tai Po (701-762).- "La ascensión", Tu Fu (712-770).- "El pabellón de la grulla amarilla", Ts'uei Hai (754).- "Regalo de un espejo a manera de adiós", Po Chu Yi (772-846).

72. OLIVEROS, Alejandro
[*Poemas.*]
P. [11].

C.: "Helechos".- "Plaza II".

73. GOYEN, William
Tres artificios.
Pp. [12-13].

"...tomado de *Poetry*. Vol. 74. May. 1949".

Prosa poética.

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

C.: "I. Saluda al mar".- "II. descubre las telarañas".- "III. De mañana camina por la playa".

74. COBO BORDA, J.G.
[*Consejos para sobrevivir.*]
Pp. [14-15].

C.: "Sobre épica II".- "Fechas que siempre vuelven".- "Poética".

75. ARP, Jean
Violetas rojas.
P. [16].

Poesía.

"...escrito en 1945 y apareció en *Sede del aire*".

Traducción de Javier Sologuren.

76. GÁLVEZ RONCEROS, Antonio
Tre clase de so. y otros cuentos negros.
Pp. [17-19].

C.: Introducción.- "Burra negra".- "La cólera".- "Tre clase de so".- "Jutito".

Nº 15 AGOSTO DE 1973

77. YEATS, William Butler
La torre.
Pp. [1-6].

Firmado: 1926.

"... tomado de *Collected poems* de William Butler Yeats. London: Mac Millan & Co. Ltd., 1965".

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

C.: "I".- "II".- "III".- Nota del autor.

78. RAZZETO, Mario
[*Crónica del extranjero*].
Pp. [7-8].

"...poemas que pertenecen a...".

C.: "Otoño".- "Hablo de los lugares comunes".- "Puente de los Suspiros".- "La vida.

79. JARRELL, Randall
La muerte del artillero del torreón.
P. [9].

Poesía.

Traducción de Ilia Bolaños.

"Poeta norteamericano." "Puccinelli Converso"

80. GILL, Claes
[*Poemas.*]
Pp. [10-11].

"...tomados de *Fragment av et magisk liv* [Fragmentos de una vida mágica] (1972) y *Ord I jaern* [Palabras de hierro] (1942)".

Traducción directa del noruego por Helen Orvig de Salazar.

C.: "El poeta elogia el amor de Deirdre y Naisi y habla de su temor".- "María".

81. ARISTEGUIETA, Jean
[*Poemas.*]
Pp. [12-13].

C.: "Cuerpo de la noche".- "Latitud".- "Pasa el silencio".

82. BUDIGNA, Luciano
Aniversario.
P. [14].

"El poema [...] del poeta italiano ha sido tomado de *Da sera a notte...*".

Traducción de Javier Sologuren.

83. GAZZOLO, Ana María
Estructura de un poema de Carlos Germán Belli: "Sextina del mea culpa".
Pp. [15-19].



Nº 16. SEPTIEMBRE DE 1973

84. AIKEN, Conrad
[*Poemas.*]
Pp. [1-7].
- Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

"La selección ha sido tomada de la 2ª. ed. de *Collected poems.* New York: Oxford University, 1970".

Traducción de Mercedes Ibáñez Rosazza.

C.: "Preludio XIV".- "Preludio XIX".- "Preludio para Memnon o preludios para la actitud".- "Preludios para la definición tiempo en la roca XCIII".- " 'South end' ",

85. OVIEDO, José Miguel
Falsos haikús del verano.
Pp. [8-10].

“...poemas de *Izumi Shikibu Nikki* [Diario de Izumi Shikibu], famoso diario poético japonés que data aproximadamente del año 1005 de nuestra era...”.

Traducción de José Miguel Oviedo.

C.: “Falsos haikús del verano”, J.M.O.- “1. La fina gaviota...”.- “2. Soledad total...”.- “3. Por la mañana...”.- “4. Sucesión de olas...”.- “5. Expreso mis deseos...”.- “6. Nada es comparable...”.- “7. La fealdad del mundo...”.- “8. Pocas cosas...”.- “9. El ruido del mar...”.- “10. Me duermo...”.- “11. Visitantes en la casa...”.- “12. Mi mujer decide...”.- “13. La rutina se define...”.- “14. Blanca y delgada...”.- “15. Un deseo nítido...”.- “16. La gente va...”.- “17. Llegó una nueva pareja...”.- “18. Por pura impaciencia...”.- “19. Desperdiicé mi juventud...”.

86. PEÑA BARRENECHEA, Ricardo
Instancias de la angustia.
Pp. [11-14].

“... es uno de los libros del poeta peruano [...] que había permanecido injustamente inédito. Fue escrito en 1931”.

C.: “Canto I”.- “Canto II”

87. HAGERUP, Inger
[Espera.]
P. [15].

“El poema ha sido tomado de *Videre*. Stockholm, A. Norsted & Soner Forlag, 1944.”

Traducción de Javier Sologuren.

88. FREIRE, Luis
[Relatos.]
Pp. [16-19].

C.: “1”.- “2”.- “3”.- “4”.- “5”.

89. PHILL, Abraham
Poemas.
Pp. [20-23].

Traducción de Abelardo Oquendo.

C.: "Introducción", H.G. Reynolds.- "Del tiempo.- "Defensa".- "Paisajes".- "Temperatura".- "Humor".- "El viajero".- "Cena".

Nº 17. JULIO DE 1974

90. VARELA, Blanca
Camino a Babel.
Pp. [1-5].

Poesía.

91. SITWELL, Edith
La locura de Saúl.
Pp. [6-9].



"...poema dramático inconcluso de la poetisa inglesa...".

«Biblioteca de Letras»
«Jorge Puccinelli Converso»

Traducción de Manuel Moreno Jimeno.

92. FERRARI, Américo
Sonetos para terminar.
Pp. [10-11].

C.: "[yo ya no...]".- "[agitando soneto...]".- "[de amorfo y nada...]".- "[hacedor de distancia...]".

93. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo
Terra incognita.
Pp. [12-13].

C.: "Romance".- "Retorno".

94. QUESSEP, Giovanni
[*Poemas en prosa.*]
P. [14].

“...joven poeta colombiano...”.

C.: “Blanco para morir”.- “Poderes de la magia o de la luna”.

95. HEIDEGGER, Martín
Signos.
Pp. [15-16].

Firmado: Friburgo de Brisgovia, setiembre de 1969.

Ensayo filosófico.

“...publicado en el periódico *Neue Zürcher Zeitung* en 1969”.

Traducción directa del alemán por David Sobrevilla.

96. VALENTE, José Angel
Tamiris el Tracio.
P. [16].

Poesía.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

“...poeta español...”.

97. AUDEN, Wynstan Hugh
[*Poemas.*]
Pp. [17-23].

C.: “Musée des Beaux Arts” [traducción, Fernando de Szyszlo].- “En memoria de W.B. Yeats” [traducción, Fernando de Szyszlo].- “En honor de la piedra caliza” [traducción, Mercedes Ibáñez Rosazza].- “No, Platón, por favor” [traducción, José Miguel Oviedo].- “Carta póstuma a Gilbert White” [traducción, José Miguel Oviedo].

“Los tres primeros poemas han sido tomados de *The collected shortes poems (1927-1957)* y los dos restantes de números de *The New York Review of Books* de 1973”.

Nº 18 AGOSTO DE 1974

98. HOPKINS, Gerard Manley
El naufragio del Deutschland.
Pp. [1-10].

“...tomado de la 3ª. ed. de *Poems of Gerard Manley Hopkins.* Oxford, 1964”.

Traducción de Maruja Silva Villacorta.

C.: Primera parte.- Segunda parte.

99. YURKIEVICH, Saúl
La serenísima.
P. [11].

Poesía.

100. OJEDA, Juan «Jorge Puccinelli Converso»
[Diario de navegantes.]
Pp. [12-15].

Poesía.

C.: “Van Gogh en Arles” .- “Meditación de Meister Eckhart”.-
“Mutanabbi”.

101. PETÖFI, Sandor
[Poemas.]
Pp. [16-21].

Traducción de Wáshington Delgado.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»



C.: "El.- "De nuevo escucho el canto de la alondra".- "La llanura" .- "La estepa en invierno".

102. CALDERÓN FAJARDO, Carlos

El peregrino.

P. [22].

Relato.

103. RODRÍGUEZ REA, Miguel Angel

Arbol.

P. [23].

Poesía.

Nº 19. JUNIO DE 1976

104. RIVERA MARTÍNEZ, J. Edgardo

Amaru.

Pp. [1-5].

Relato.

105. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo

Poesía italiana.

Pp. [6-12].

"A Roberto Paoli".

Traducción de Ricardo Silva-Santisteban.

C.: Guido Cavalcanti, "Madrigal".- Dante Alighieri, "Tanto gentile e tanto onesta pare... [Se muestra tan gentil y recatada]".- Francesco Petrarca, "Gli occhi di ch'io parlai si caldamente... [Los ojos de que hablé cálidamente...]"- Matteo Maria Boiardo, "Gia vidi uscir di l'onde una mattina... [De entre las ondas vi en la hora primera...]"- Ludovico Ariosto, "La verginella e simile alla' rosa... [Semejante es la virgen a la rosa...]"- Torcuato Tasso, "Tacciono i boschi e fiumi... [Los bosques y los ríos enmudecen]"- Giacomo Leopardi, "El infinito".- Dino Campana, "Genovesa".- Giuseppe Ungaretti,

“La isla”.- Eugenio Montale, “Merigiare pallido e assorto... [Pálido y abortito, sestear...]”.- Salvatore Quasimodo, “Y es noche de pronto”, “Elegía”.- Mario Luzi, “Epistolium”.

106. ROSE, Juan Gonzalo
Romance de cara al cielo.
P. [13].

Poesía.

107. CÉSAR MORO
Cartas de amor.
Pp. [14-18].

“...escritas en México...”.

Prosa poética.

Se incluyen cinco cartas.

108. LASTRA, Pedro
Del sentimiento de equidistancia. (Para una poética del lector).
P. [19].

Ensayo.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

109. SAFO
[*Poemas.*]
Pp. [20-21].

Traducción de Ana María Gazzolo.

C.: “A Afrodita”.- “Al amado”.

110. PETRARCA, Francesco
Canción.
Pp. [22-23].

Traducción de Javier Sologuren.

111. MONTES DE OCA, Marco Antonio
[Poemas].
P. [24].

C.: "Así es la cosa".- "Recuento".

112. CERVANTES, Francisco
[Poemas.]
P. [25].

C.: "Otoño sin perdón".- "Retoño del triclinio invernal".

113. BERRYMAN, John
[Poemas.]
Pp. [26-27].

Traducción de Antonio Cisneros.

C.: "Paisaje de invierno".- "Nota a Wang Wei".

114. GAZZOLO, Ana María
[Poemas.]
Pp. [28-29].

C.: "Esta hora...".- "Solo quería llorar sola...".- "Una hora...- "Blanco el rostro...".- "La razón de la nada...".- "Insistente frío...".- "Llegar a la espina...".- "Piedra fría...".

115. ORELLANA, Carlos
Pobre Paca.
Pp. [30-33].

"...pertenece al libro *La mar que es el morir*".

Cuento.

116. ZISMAN, Alex
El sol de Lima de Luis Loayza.
Pp. [34-37].

Reseña a este libro de ensayos [Lima: Mosca Azul Editores, 1974].

Nº. 20. AGOSTO DE 1977
HOMENAJE A EMILIO ADOLFO WESTPHALEN

117. VARGAS LLOSA, Mario
Presentación.
Pp. [1]-2.
118. PEÑA BARRENECHEA, Enrique
En el homenaje a Emilio Adolfo Westphalen.
Pp. 3-4.
119. MORENO JIMENO, Manuel
Presencia de Emilio Adolfo Westphalen.
P. 5.
120. OVIEDO, José Miguel
Palabras para Westphalen.
Pp. 6-8.
121. BACIÚ, Stefan
Emilio Adolfo Westphalen, poeta de la tortuga voladora.
Pp. 9-13.
122. BELLI, Carlos Germán
Westphalen, el abstencionista.
Pp. 14-15.
123. ORTEGA, Julio
Una nota sobre Westphalen.
Pp. 16-17.
124. CUETO, Alonso
El primer surrealista.
Pp. 18-20.

Biblioteca de Letras

125. CÉSAR MORO

Westphalen.

P. 21.

Poesía.

126. EIELSON, Jorge Eduardo

Westphalen dice.

Pp. 21-22.

Poesía.

127. CISNEROS, Antonio

Después de corregir las pruebas de Amaru en la imprenta-1967 [Emilio Adolfo Westphalen].

P. 22.

Poesía.

128. ROJAS, Armando

Lectura de Westphalen.

Pp. 23-26.

Poesía.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

129. WESTPHALEN, Emilio Adolfo

[*Poemas.*]

Pp. 27-29.

C.: "Nerval y el amor".- "Libre".- "Poema inútil".

130. SOLOGUREN, Javier

Los últimos poemas de E.A. Westphalen.

Pp. 30-31.

131. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo

Westphalen, poeta de los elementos.

Pp. 32-37.

132. GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo
Westphalen o el esplendor de la imaginación lírica.
Pp. 38-43.
"Comentario al quinto poema de *Las ínsulas extrañas*".
133. FERRARI, Américo
Lectura de Abolición de la muerte.
Pp. 44-48.
134. VERÁSTEGUI, Enrique
Una flor en revuelta, cf. Abolición de la muerte.
Pp. 49-59.
135. RIVERA MARTÍNEZ, Edgardo
El pensamiento de Westphalen.
Pp. 60-69.
136. PODESTÁ, Bruno
Las revistas de Emilio Adolfo Westphalen.
Pp. 70-72.
137. SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo
Bibliografía de Emilio Adolfo Westphalen.
Pp. 73-79.

C.: Libros.- Poemas no recogidos en libros.- Versiones poéticas.- Artículos, ensayos y prosa diversa no recogidos en libros.- Sobre Emilio Adolfo Westphalen. En libros. En publicaciones periódicas.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abril, Xavier 44, 45, **46-51**
Aiken, Conrad 84
Alighieri, Dante 26, 105
Apollinaire, Guillaume 3
Arguedas, José María 23
Ariosto, Ludovico 105
Aristeguieta, Jean 81
Arp, Jean 75
Auden, Wynstan Hugh 97
- Baciú, Stefan 121
Ballón Aguirre, Enrique 16, 43
Barthes, Roland 43
Bazán, Dora 65
Belli, Carlos Germán 5, 20, 45, 83, **122**
Bendezú, Francisco 33
Berryman, John 113
Boiardo, Matteo Maria 105
Bolaños, Iliá 53, 79
Breton, André 21
Breughel, Peter, el Viejo 32
Bryce Echenique, Alfredo 36
Budigna, Luciano 82
Bueno, Raúl 30
- Calderón Fajardo, Carlos 102
Campana, Dino 105
Careme, Maurice 32
Carlos VI 69
Cavalcanti, Guido 105
Cervantes, Francisco 112
César Moro 62, 107, 125
Chavée, Achille 32
Cisneros, Antonio 29, 63, 68, 127
Cobo Borda, Juan Gustavo 74
Cornejo Polar, Antonio 57
Cueto, Alonso 124
- Damas, León D. 11
Dávila, Roberto 32
- Delgado, Washington 31, 36, 44, 101
Deustua, Raúl 59
Dop, David 11
Donne, John 53
- Echávarri, Luis 58
Eguren, José María 4, 48, 51
Eielson, Jorge Eduardo 1, 62, 126
Ernst, Max 21
Escobar, Alberto 57
Espinoza, Carlos 55
- Ferrari, Américo 92, 133
Freire, Luis 88
Friedrich, Hugo 51
- Gálvez Ronceros, Antonio 76
Garcilaso de la Vega, el Inca 10
Gazzolo, Ana María 83, 109, 114
Gill, Claes 80
González Vigil, Ricardo 132
Goyan, William 73
Graves, Robert 58
Guevara, Pablo 9
- Hagerup, Inger 87
Harwood, Lee 63
Hawkins, Spike 63
Heidegger, Martin 95
Helberg, Heinrich 14, 37
Hellens, Franz 32
Hennart, Marcel 17, 32
Hernández, Luis 68
Higgins, James 16
Hinostraza, Rodolfo 68
Hoelderlin, Friedrich 35, 37, 61
Hopkins, Gerard Manley 98
Huenefeldt, Christine 37

Ibáñez Rosazza, Mercedes 84, 97
Ibscher, Gred 61
Izoard, Jacques 32

Jarrell, Randall 79
Jayadeva 58
Joyce, James 6

Kegels, Anne-Marie 32

Lastra, Pedro 108
Lauer, Mirko 12, 42, 67, 68
Leopardi, Giacomo 105
Libbrecht, Géo 32
Linze, Georges 32
Li Tai Po 71
Loayza, Luis 10, 38, 116
Luzi, Mario 105

Mallarmé, Stéphane 22, 47
Mangariello, María Esther 37
Martinez, Gregorio 34
Martos, Marco 66
Melis, Antonio 45
Michaux, Henri 39
Modern, Rodolfo E. 37
Montale, Eugenio 105
Montes de Oca, Marco Antonio 111
More, Ernesto 58
Moreno Jimeno, Manuel 13, 24, 64, 91,
119

Motokiyo, Seami 2

Nerval, Gérard de 69
Novoa, Fernando 58

Oe, Kenzaburo 58
Ojeda, Juan 100
Oliveros, Alejandro 72
Oquendo, Abelardo 12, 89
Orellana, Carlos 115
Oribe, Emilio 58
Ortega, Julio 56, 68, 123

Orvig de Salazar, Helen 80
Oviedo, José Miguel 11, 85, 97, 120

Palma, Ricardo 10
Paoli, Roberto 105
Paz Garay, José 58
Peña Barrenechea, Ricardo 86, 118
Perse, Saint-John 26
Petöfi, Sandor 101
Petrarca, Francesco 105, 110
Phill, Abraham 89
Po Chu Yi 18, 71
Podestá, Bruno 136

Quasimodo, Salvatore 28, 105
Quessep, Giovanni 94

Ramírez, Luis Hernán 31
Ratto, Luis Alberto 23
Raynand, Ernest 65
Razzeto, Mario 78
Redondeau 2
Reverdy, Pierre 55
Rimbaud, Arthur 54
Rivera Martínez, J. Edgardo 66, 104,

Rodó, José Enrique 58
Rodríguez Rea, Miguel Angel 103
Rojas, Armando 5, 12, 21, 54, 70, 128
Rose, Juan Gonzalo 106

S.D. 63

Safo 109

Salazar Bondy, Sebastián 62

Seferis, Georges 8

Senghor, Leopold Sedar 11

Shacross, John T. 53

Silva-Santisteban, Ricardo 3, 6, 7, 17,
22, 35 52, 69, 73, 77, 93, 105, 131,
137

Silva Villacorta 98

Sitwell, Edith 91

Sobrevilla, David 95



Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli y otros»

Sodenkamp, Andrée 32
Sologuren, Javier 2, 8, 18, 21, 27, 28,
32, 39, 41, 71, 75, 87, 110, 130
Spender, Etephen 35
Stravinsky, Igor 25
Szyszlo, Fernando de 40, 41, 97

Tasso, Torcuato 105
Thomas, Dylan 13
Thorne, Carlos 19
Toro Montalvo, César 15
Trevelyan, Humphrey 58
Ts'suei Hai 71
Tu Fu 71

Ungaretti, Giuseppe 27, 105

Valente, José Angel 96
Valéry, Paul 64
Vandercamen, Edmond 32
Varela, Blanca 90
Vargas Llosa, Mario 117
Verástegui, Enrique 134

Westphalen, Emilio Adolfo 118-123,
125-128, 129, 130, 131, 135-137
Williams, Hugo 67

Yeats, William Butler 77
Yurkievich, Saúl 99

Zisman, Alex 116



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

CRÓNICA

IV Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana JALLA-99 Cusco

Carlos García Bedoya

Entre los días 9 y 13 de agosto de 1999 tuvo lugar en la ciudad del Cusco la cuarta reunión de las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA). Las reuniones de JALLA constituyen eventos académicos del más alto nivel, a los que concurren destacados especialistas de la región andina, de América Latina y de todo el mundo. Por su trascendencia, puede considerarse a JALLA uno de los foros académicos de mayor importancia en el campo de los estudios literarios y áreas afines, a nivel latinoamericano. JALLA se propone como una instancia de discusión académica e intelectual alternativa, focalizando su interés en el área andina y en el campo de la literatura, pero sin dejar de lado una más amplia perspectiva latinoamericana y promoviendo opciones interdisciplinarias o transdisciplinarias. Intenta en particular potenciar la actividad de los estudiosos situados en la región andina, programando su agenda en función ante todo de sus necesidades y prioridades, y facilitando su concurrencia organizando sus reuniones en el propio ámbito geográfico andino. La primera reunión de JALLA tuvo lugar en 1993 en La Paz, la segunda en 1995 en Tucumán, la tercera en 1997 en Quito, y la cuarta, como queda dicho, en Cusco. La próxima reunión se realizará en agosto del 2002 en Santiago de Chile. Cabe anotar que las ponencias correspondientes a los eventos de La Paz, Tucumán y Quito ya han sido publicadas y que se encuentran en preparación las correspondientes a la reunión de Cusco.

Tal como se esperaba, JALLA-99 Cusco resultó un evento exitoso y de alto nivel académico. Participaron alrededor de 300 ponentes, provenientes de Estados Unidos, Europa, incluso Asia, y por supuesto de diversos países de América Latina y de distintas regiones del Perú. En cuanto a la concurrencia, tal vez el único punto un tanto débil fue la propia participación peruana, ya que las únicas delegaciones numerosas fueron las del propio Cusco y la de nuestra UNMSM, habiendo sido escasa la participación de otras universidades

del interior del país y nula la de otras universidades limeñas. En cuanto a la calidad de los ponentes, hay que resaltar la presencia de numerosas figuras destacadas de la crítica y los estudios literarios latinoamericanos y latinoamericanísticos: sin pretender se exhaustivos, y pidiendo excusas por cualquier omisión involuntaria, cabe destacar nombres como Raúl Bueno, Tomás Escajadillo, Neil Larsen, Martín Lienhard, Antonio Melis, Nelson Osorio, Carlos Pacheco, Mary Louise Pratt, Grinor Rojo, William Rowe, entre muchos más. Hay que agregar que además de los ponentes concurrió un elevado número de asistentes, que resulta difícil evaluar, entre los que cabe mencionar la presencia de un nutrido grupo de estudiantes de nuestra Universidad. En cuanto a la organización del evento, hay que señalar que en general marchó bien, aunque no faltaron diversas fallas o descoordinaciones menores, atribuibles al menos en parte al escaso apoyo brindado por la Universidad de San Antonio Abad. Cabe por ello un especial reconocimiento al denodado esfuerzo de la Comisión Organizadora del evento, y en particular a su presidente, Enrique Rosas Paravicino.

Nuestra Universidad Nacional Mayor de San Marcos brindó su auspicio académico a la realización del evento. Por ello, el profesor Carlos García-Bedoya, secretario nacional de JALLA, participó como miembro de la Comisión Organizadora. A través de fondos asignados por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y por la administración central, se apoyó la concurrencia de un importante grupo de profesores de nuestra Universidad. En total concurrieron 12 profesores del Departamento de Literatura, que cumplieron un destacado papel en el certamen.

El profesor Carlos Eduardo Zavaleta fue honrado en la propia ceremonia inaugural del evento al declarársele huésped ilustre de la ciudad del Cusco y al entregársele una simbólica vara; cabe resaltar que fue el único peruano homenajeado a ese nivel, al lado de tres ilustres catedráticos extranjeros. Posteriormente, el profesor Zavaleta disertó ampliamente sobre su obra literaria en el marco de una mesa dedicada a rendir homenaje a su trayectoria como escritor. Igualmente, el profesor Pablo Guevara fue homenajeado en una concurrida mesa, en la que disertó sobre su obra poética y leyó una muestra de su producción. Además, presentaron ponencias sobre variados temas los profesores Edgar Alvarez Chacón, Esther Espinoza Espinoza, Gonzalo Espino Relucé, Camilo Fernández Cozman, Carlos García-Bedoya Maguiña, Guisella Gonzales Fernández, Santiago López Maguiña, Hildebrando Pérez Grande, Sergio Ramírez Franco, y Yolanda Westphalen Rodríguez.

Visita al Perú del Dr. Víctor García de la Concha, Director de la Real Academia Española de la Lengua

Augusto Alcocer

El pasado mes de marzo del presente año el Sr. Director de la Real Academia efectuó entre nosotros, una breve, pero intensa jornada de trabajo.

Victor García de la Concha (1934) es Licenciado y Doctor en Filología Española por la Universidad de Oviedo. Actualmente se desempeña como catedrático de Literatura Española en la Universidad de Salamanca. Entre sus principales libros podemos citar: *La Poesía española de la posguerra*, *La Poesía española de 1935 a 1975*, *Historia de la literatura española* (cuatro volúmenes), *El surrealismo español*, *Nueva lectura del Lazarillo de Tormes*.

Acucioso investigador, ha repartido su labor en dos épocas: Las letras hispánicas del Renacimiento y la literatura española del siglo XX. De la literatura mística ha publicado trabajos sobre santa Teresa y san Juan de la Cruz. Con Carmen María Gaité y Josefina Molina escribió los guiones de la serie televisiva *Teresa de Jesús*, actividad en la que fue asimismo asesor histórico.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

A lo ya mencionado hay que añadir que como promotor cultural coordinó el curso multimedia *Viaje al español* producido por la Televisión española y por la Universidad de Salamanca con una duración de sesenta y cinco capítulos televisivos y destinado a enseñar el español a extranjeros en todo el mundo. Por último, es actual Director de las colecciones Austral y Clásicos Castellanos de la Editorial Espasa-Calpe.

La obra lexicográfica de la Real Academia Española de la Lengua

Desde su fundación en el año de 1713, la Real Academia para alcanzar sus elevados fines viene aplicando una política lingüística a través de normas y códigos volcados en numerosas obras. Solo en lo que se refiere a la actividad lexicográfica, la primera gran obra académica fue el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), seis tomos en folio, el cual estaba basado en ejemplos de uso tomados de textos medievales, clásicos y recientes para la época.

El más temprano texto en que se fijaron los lexicógrafos fundadores fue el *Poema de Alexandre* (s. XIII). Después para facilitar su consulta y hacer su precio más asequible, se acordó reducirlo a un solo volumen, llamado desde entonces *Diccionario vulgar* y para ello, despojado de autoridades, sin ejemplos que probaran la validez de cada entrada apareció en 1780, en rigor la segunda edición de la compilación más consultada, el *Diccionario de la Lengua Castellana*. A partir de esa fecha hasta el presente se han sucedido veintiún ediciones corregidas y ampliadas.

Desde 1927 y reeditado tres veces hasta 1989, la Academia ha dado a conocer el *Diccionario manual e ilustrado*, a nuestro juicio una especie de oveja negra de la lexicografía, el cual recoge con gran libertad toda clase de palabras usuales y corrientes, pero que por su calidad de extranjerismos, por su novedad no afianzada o por otras razones de peso no han logrado aún la aquiescencia académica. La edición muy aumentada de 1989 incorporó, por ejemplo: *hippy, punk, travesti*, etc.

El proyecto más ambicioso de la Academia en el siglo pasado (1948) y éste que se inicia lo constituye el *Diccionario histórico de la Lengua Española*, cuya finalidad consiste en presentar la evolución de las palabras a través de los siglos, es indudablemente el punto de partida metodológico no solo para el *Diccionario de la Lengua* (DRAE) sino para todos los demás. Con la guía del ya desaparecido Julio Casares, Rafael Lapesa y Manuel Seco, el *Diccionario histórico* presentará, sin ánimo normativo, la historia de los lexemas desde los primeros testimonios u orígenes (s. VIII) hasta los últimos registros (s. XXI). Se han publicado y a los dos primeros tomos y el primer fascículo del tercero que dará fin a la publicación de la letra "A" de los previstos 25 tomos.

Desde este apretado resumen del quehacer de la Academia, a partir de su etapa fundacional no se nos escapa que existan otros frentes lingüísticos así, también han visto la luz numerosas ediciones de la *ortografía*, la más reciente de 1999. La *Gramática* (publicada por primera vez en 1771) es otro producto académico que ha sufrido algunos cambios en las ediciones de 1917, 1924 y 1931. En el año de 1973 circuló el *Esbozo de una Nueva Gramática*, obra que recoge las innovadoras ideas de las penúltimas doctrinas lingüísticas expresadas en una estructura de tres aspectos básicos: Fonología, Morfología y Sintaxis frente a las entonces tradicionales Analogía, Sintaxis, Prosodia y Ortografía.

La misión en Lima del director de la Real Academia Española

El agitado quehacer de Víctor García de la Concha se repartió en tres cometidos:

- a) Pronunciar conferencias como la que ofreció en el seno del Congreso de la República sobre el "Español y la Unidad de la Lengua". La presentación del orador corrió a cargo de nuestro Decano Dr. Marco Martos.
- b) Presentar al público peruano la más reciente versión de la Ortografía (1999), texto consensuado por todas las Academias de Lengua Española.
- c) Y encarar el escollo de reunirse con los 26 cuadros académicos nacionales para, con prontitud, poner en marcha el aporte peruano a la vigésimo segunda edición (octubre 2001) del *Diccionario*.

Permítaseme ahora escapar de la presente crónica para informar del activo papel desempeñado por alguno de los profesores sanmarquinos, de la Escuela de Lingüística, y a otros especialistas en el esforzado trabajo orientado a presentar en un corto plazo una nueva planta de americanismos peruanos en la futura edición del *Diccionario*. Se inició el breve proceso con una amable invitación del Director de la Academia Peruana de la Lengua, Dr. Luis Jaime Cisneros a los colegas Ana Baldoceca, Luisa Portilla y al que suscribe, agrupados con los investigadores Luis Andrade y Marco Ferrel presididos todos por el académico Rodolfo Cerrón Palomino.

Empezaron labores el pasado 23 de marzo con una reunión de trabajo dirigida por el Dr. Víctor García de la Concha, quien en mangas de camisa y en tono cordial absolvió y explicó algunas normas lexicográficas; en esa misma cita recibimos el encargo de revisar y actualizar para el 30 de julio del 2000 el leuario (lista de palabras) peruano contenido en el DRAE 1992 : 621 términos, mucho menos que los 1500 que representan en cada caso a Chile y Colombia.

En la fecha 01 de agosto, luego de nueve agotadoras jornadas podemos exhibir nuestra diligencia con legítimo orgullo en el siguiente resultado general que se envió ya a Madrid:

De los 122 indigenismos incluidos en el leuario peruano se han fijado las etimologías de 110 quechuismos, 09 aimarismos, 02 mochiquismos, 02 quechumarismos y 01 guaranismo. Se han incorporado casi 150 nuevas palabras; a las ya existentes en el DRAE 1992 se ha adicionado la marca diatópica "Perú" a 70 voces. Numerosas expresiones peruanas con larga permanencia en el calepino han visto ahora modificadas y limpiadas sus inexactas definiciones. Si ocho gentilicios peruanos figuraban en el DRAE 84, veintidós en el DRAE 1992, la Edición del 2001 mostrará casi un centenar de nueva planta. En franco proceso hacia la mortandad o por haber alcanzado ya la etapa final de vida lingüística porque nadie las usa ni conoce en nuestra sociedad. La Comisión de Lexicografía decidió enviar a la fosa a un centenar de palabras como *balancín, catimbao, chalula, chuquisa, chuva, concertaje, concierto, comporta, despapucho, encomendería, endrogarse, fonda, galápagu, guarapón, huiro, paraguay, rufa, sajuriana, salamanqueja, saguaraña, simpa, suertero, tameme, tasquero, tasca, etc.*

Profesor Luis Guillermo Núñez Soto integra comisión de la UNESCO

El profesor Luis Guillermo Soto, docente de Conservación y Restauración del Departamento Académico de Bibliotecología y Ciencias de la Información de nuestra Facultad, ha sido designado en los primeros meses del 2000 miembro del Comité Regional del Programa Memoria del Mundo para América Latina-UNESCO.

Esta distinción constituye un reconocimiento a su trayectoria profesional, a nuestra Casa de Estudios, y al país, ya que su aporte en esta Comisión ha de ser de gran provecho para una institución cuyo quehacer en pro de la ciencia y la cultura beneficia a toda la comunidad internacional.

RESEÑAS

Bibliotecología

CAJAS ROJAS, Arturo I. *Producción de libros de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1980-1995)*. Tesis (Lic.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Bibliotecología y Ciencias de la Información. 1998. 178 h.

Esta tesis aborda en un primer momento todo el problema del libro en el Perú, entendido en sus aspectos de producción y mercado, para luego incidir en los mecanismos de la producción del libro universitario, materia de esta tesis, resulta de gran interés para conocer los criterios académicos, técnicos y comerciales que se conjugan detrás de una decisión editorial. Los libros acceden al público luego de una deliberación en los niveles mencionados, por cuanto la aparición de una obra conlleva una selección necesaria para que ni el autor ni la empresa editora (esto es, la universidad) resulten perjudicados.

Cajas Rojas al hacer el estudio de la producción del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, no deja de señalar que es el fondo editorial universitario más grande y más importante del Perú, por cuanto muchos de sus títulos son bibliografía obligada en diferentes áreas

de estudio como derecho, antropología, historia, filosofía, literatura. Además de un nutrido conjunto de revistas (semestrales y anuales) que ponen al día al estudiante o estudioso de muchas disciplinas.

El análisis puntual que hace Cajas del volumen de ventas, público al que va dirigido, cantidad de obras provenientes de autores de la misma universidad, volumen de alumnos que representa el "público cautivo" del Fondo Editorial, etc., unido al que dispensa a los problemas para el financiamiento y venta de libros, está realizado con gran manejo de información, mucha de ella proporcionada por quienes administraron (en los años materia de la tesis) el Fondo Editorial.

Esta tesis es un aporte valioso para conocer una actividad que expresa de manera eficaz el concepto de universidad. La edición de libros y revistas revela el verdadero espíritu de investigación universitario, pues el debate de las ideas y opiniones se muestran directamente, sin ocultar nada, y se sabe a ciencia cierta qué está haciendo la universidad por la ciencia y la inteligencia.

Miguel Angel Rodríguez Rea

SALAZAR, Silvana y Dante PONCE. *Hábitos de lectura*, Lima; Instituto del Libro y la Lectura, 1999, 142. p.

En estas páginas dos profesionales sostienen que el hábito de la lectura es mayormente hallado en la etapa de la infancia, cuando el deleite, el placer y la expresión son productos del contacto niño-libro y a la vez constituyen los requisitos en la formación del verdadero lector.

El libro está dividido en tres partes: Primera parte: la lectura (proceso, factores, aprendizaje). Segunda parte: el hábito de la lectura (formación, niños, biblioteca y escuela). Tercera parte: Cajamarca, una mirada a la lectura escolar.

Las primera y segunda partes son de carácter teórico, no ajenas a nuestra realidad describen los elementos y características que intervienen en el hábito de la lectura y el papel que cumplen los padres y maestros en la motivación de los niños por la lectura. La tercera parte presenta una investigación realizada en el departamento de Cajamarca, a través de una encuesta a 610 alumnos del último año de primaria de cuatro centros educativos. Se trabajan con dos hipótesis, la primera: los niños quieren leer, pero no se encuentran en ambientes adecuados y carecen de medios para el desarrollo de la lectura; la segunda hipótesis, la escuela no

contribuye en la formación del hábito de la lectura.

Estas hipótesis son probadas con respuestas favorables, en el sentido de que el alumno tiene presente a la lectura como un instrumento para conocer diversas cosas, mas se halla "atado de manos y pies" para acceder a ella convenientemente y peor aún la escuela le hace temer a la lectura, una lectura sólo de tipo funcional para aprobarlo o discriminarlo.

Es de considerar útil la lectura y reflexión de esta obra para los padres de familia, maestros, bibliotecarios y todo profesional que se interese por formar buenos lectores (que vivan la emoción de las letras)

Helena Vargas Apolinario
Biblioteca Nacional del Perú

Biblioteca de Letras
"Jorge Puccinelli Converso"
Comunicación Social

ORRILLO, Winston. *César Vallejo: Los géneros periodísticos*, Lima; Editorial San Marcos, 1998, 260 p.

En la profusa obra crítica respecto a César Vallejo faltaba una atención especial a su actividad periodística. Omisión notable puesto que, como nos recuerda el profesor Winston Orrillo, autor de *César Vallejo: Los géneros periodísticos*, la obra periodística del poeta "supera largamente el volumen total de lo publicado en poesía, cuen-

to, teatro y novela". Por lo que el estudio que comentamos propone una nueva lectura que permita incorporar al corpus vallejiano su prosa destinada a la comunicación social.

El libro *César Vallejo: Los géneros periodísticos*, del doctor Winston Orrillo, estructurado en cinco capítulos a los que siguen veintiséis conclusiones y una amplia bibliografía, es un interesante trabajo que reúne materiales inéditos en nuestro medio y coloca sobre el tapete un tema en el que, personalmente, considero necesario insistir: la permanente y fecunda actividad de los creadores de literatura en el periodismo.

La historia del mejor periodismo, tanto internacional como local ha puesto de manifiesto qué ocurre cuando la imaginación se pone al servicio de la actividad en comunicación social. Pues bien, lo que acontece es que el periodismo recibe un enorme aporte en creatividad, versatilidad, sensibilidad y afecto por la palabra que, en momentos como el actual, de uso ingente —pero poco cuidadoso— del mensaje escrito, es necesario relevar,

La obra se inicia con la revisión de las múltiples definiciones que el concepto *géneros periodísticos* ha ido teniendo a través del tiempo. De esta presentación, lo que queda en claro es que han sido y son transitorias; los

límites entre uno y otro género se diluyen, y su clasificación tiene más un carácter didáctico que poder normativo permanente.

En los siguientes capítulos y a la luz de una extensa y muy bien estructurada muestra —todo un hallazgo para el lector— el autor incide en la calidad creativa con la que César Vallejo trata los hechos, su rigor informativo y la vastedad de los temas que aborda. En todos ellos, la calidad del poeta deja su huella de sensibilidad y cuidado formal.

Así, artículos, crónicas, y esos grandes reportajes que son *Rusia 1931* y *Reflexiones al pie del Kremlin* ratifican al inmenso escritor de los *Poemas humanos*. Y con el presente estudio Winston Orrillo, miembro del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM, cumple su propósito de incitar al conocimiento total del pensamiento y la obra de nuestro máximo poeta.

Sonia Luz Carrillo

Literatura

BARRIGA TELLO, Martha I., *Vicente de Valverde como personaje en las crónicas del siglo XVI*. Tesis (Dr.) Literatura Peruana y Latinoamericana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Escuela de Post Grado.

Unidad de Post Grado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 1998. 306 h.

Tanto dentro como fuera del país, la década de los '90 ha sido pródiga en estudios de literatura colonial peruana e hispanoamericana. A medida que en las décadas pasadas se han dado a conocer los textos clásicos de este periodo, en ediciones pulcras y muchas de ellas críticas, ha sido un acicate para que los estudiosos recientes puedan tener un *corpus* más confiable y así elaborar planteamientos menos rebatibles por estar basados en una lectura menos confusa.

Es así que muchos puntos de vista se compulsan enriqueciendo la visión de la literatura colonial, y dando derroteros para las nuevas investigaciones. Uno de ellos es el que propone la tesis de Martha Barriga, en la que hace una incisión sumamente interesante en un personaje histórico, Vicente de Valverde, quien se convertirá en el cruce de las crónicas en un personaje polisémico.

El análisis llevado a cabo, resulta de la aplicación de diversos métodos, empleados por la teoría literaria para el análisis de textos narrativos de creación, a documentos conocidos como "crónicas" o "relaciones" que escribieron soldados de la expedición pizarrista, o funcionarios de la administración virreinal, en el siglo XVI" (: 249).

Por lo tanto, el objetivo de la tesis es "determinar el perfil del obispo Fray Vicente de Valverde desde la perspectiva del personaje construido literariamente en el contexto del siglo XVI" (: 3). Para demostrar este breve pero compacto propósito, Martha Barriga hace una exhaustiva confrontación de los principales cronistas que se ocupan de la figura de Valverde, y desde allí comprueba que no existe unanimidad entre ellos: "En la configuración indirecta estructurada en la enunciación, Vicente de Valverde aparece caracterizado en forma fragmentada por cada uno de los narradores. Está condicionado por las posiciones espaciales y temporales de los narradores en momentos específicos de la historia. Los cronistas construyeron a Vicente de Valverde a partir de la experiencia vivida, o de la que les fue contada. La única excepción de un ejemplo de configuración fragmentada en la que interviene directamente el protagonista la ofrece Francisco de Xerez, al permitir al padre dominico que se refiera a sí mismo" (: 253).

Visto como personaje literario, Valverde suscita en cada cronista una imagen diferente. Este hecho sirve para apuntar que las crónicas ofrecen un rico manantial para el estudio de personajes como el de esta tesis, porque la crónica es un género propiamente hispanoamericano, como lo señaló alguna vez Luis Alberto Sánchez. Lo suigeneris de nuestra socie-

dad e historia se refleja en estos primeros testimonios, donde la realidad y la ficción se dan la mano, haciendo de ellos textos que jamás van a caducar, pues la historia que ellos narran como cierta puede estar con errores y omisiones (como sucede con el Inca Garcilaso), pero la ficción (y la buena que campea entre sus páginas) siempre será de actualidad.

La tesis rescata un tema y un género que permanecen vivos, como todo lo que es parte de nuestra expresión natural y propia. Resulta pues interesante descubrir a través de sus contemporáneos (de oídas o de vista), que el Valverde que se conoce en todos los manuales es estereotipado, que no tiene matices. Martha Barriga nos hace ver pues que no hay uno sino varios Valverde.

Miguel Angel Rodríguez Rea

VIENRICH, Adolfo. *Azucenas quechuas. Fábulas quechuas*. 3ª. ed. Edición de Pedro Díaz Ortiz. Lima: Ediciones Lux, 1999. 179 p.

La obra literaria de Vienrich siempre ha despertado gran interés por parte de los estudiosos de nuestras letras decimonónicas, pues su aporte resulta ser enorme en la medida que indaga en las raíces de nuestra cultura. Debe considerarse las limitacio-

nes del medio para valorar el esfuerzo desplegado por este entusiasta seguidor de la prédica social del autor de *Páginas libres*. En una época en que la investigación literaria era insuficiente para las tareas que había que llevar a cabo, Vienrich asume este reto de manera tenaz y con talento. Su empeño hizo que, como lo señala Basadre, "en el banquete de los literatos profesionales, cultos u oficiales hizo entrar a un convidado de piedra: el pueblo".

En efecto, la literatura de origen popular que logra recoger, y que publica bajo el seudónimo de *Unos Parias* en las colecciones *Azucenas quechuas* y *Fábulas quechuas*, es el primer acercamiento al estudio de las fuentes de la literatura y la lengua quechua. Nada más aleccionador para quienes hoy disponemos de mejor condiciones de trabajo, como también de conocimientos e instrumentos de análisis más rigurosos. La tarea iniciada por Vienrich tiene seguidores en todos los ámbitos del país y del extranjero. La reedición de estas obras, debidas a la diligencia y ejemplares del profesor Díaz Ortiz, muestran la vigencia de su espíritu de indagación científica, como también el afán de hacer justicia a la literatura de nuestros antepasados.

Miguel Angel Rodríguez Rea

Lingüística

CARAVEDO, Rocío, Dir., *Léxico del habla culta de Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2000. 601 p.

El reciente trabajo de Rocío Caravedo es una minuciosa compilación del léxico del habla culta limeña, que comprende diversos temas como la alimentación y la casa hasta la meteorología y el mundo financiero, hecho en base a encuestas a personas de diferente edad, sexo y profesión; material que es útil a diversos ámbitos de estudio dentro de la lingüística así como de la traducción.

La obra pertenece a una serie de trabajos que se han publicado como parte de un proyecto sobre el español en Latinoamérica. A Rocío Caravedo se le encargó la parte correspondiente a Lima, pero como ella misma dice "se retrasó casi diez años", debido a otros proyectos personales dentro de la misma tónica. Sin embargo, hoy tenemos en nuestras manos este material que se presta a diversos análisis y estudios comparativos de acuerdo al punto de vista propio. Es decir, esta "base de datos" nos sirve para observar los términos más usados en el habla culta limeña de acuerdo a edad, sexo y profesión.

Veremos por ejemplo que en varias ocasiones se filtran algunos términos familiares o de habla popular, así como que en ciertos casos, al término solicitado se le ha dado una significación errada por parte de los informantes.

Desde la perspectiva del traductor, por ejemplo, este material es una herramienta importante por el hecho que hay un consenso en varios términos referidos a distintos campos, lo que nos permite, frente a una traducción, escoger entre varias opciones, sin por ello bajar el nivel de lengua culta, algo que es imprescindible en la labor traductora.

Ahora, también tenemos el problema de la fidelidad, pues hay muchos términos a los que se le han atribuido "falsos sinónimos", y los traductores le tenemos terror a los errores de sentido. Bueno, es aquí donde se empieza a hacer uso del análisis y la comparación, para determinar cuáles son los términos que realmente son considerados, reconocidos y aceptados como de lengua culta. Este es el fin de la obra, como la misma autora lo señala. Este esfuerzo de Caravedo y de quienes han colaborado eficientemente con ella, se complementa con la aparición de *El habla culta (o lo que debiera serlo)* de Martha Hildebrandt (Lima: Edi-

ciones Peisa, 2000), que es el análisis esclarecedor de ciertos términos que son utilizados en el habla culta pero no siempre con la debida corrección.

Adriana Rodríguez Raymundo
Universidad Ricardo Palma

RAMÍREZ, Luis Hernán. *Estructura y funcionamiento del lenguaje*, 7a. ed. Lima: Derrama Magisterial, 1996, 270 p.

Esta obra del que en vida fue el Dr. Luis Hernán Ramírez Mendoza, Profesor Emérito de nuestra gloriosa Casa de Estudios, representa un aporte valioso en el campo de la enseñanza de temas lingüísticos en el nivel de Educación Superior. Un libro de carácter introductorio que logra cautivar la atención de los que se inician en los estudios lingüísticos e incluso de cultural general. Precisamente el autor declara en el prólogo: "ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO DEL LENGUAJE, que inicialmente salió -hace años- como un premanual de lingüística para auxiliar a los estudiantes en la introducción a esta disciplina aparece hoy, ampliado con nuevos capítulos en sus propuestas y planteamientos con los mismos propósitos primigenios de aproximación a los tópicos fundamentales a la lingüística moderna possaussuriana.

El libro abarca los más diversos problemas de la lingüística general a

los que ha llegado y con los que he tenido que enfrentarme a lo largo de muchos años de trabajo docente en el Departamento Académico de Lingüística de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos".

En los veinte capítulos, que conforma el libro, el Dr. L.H. Ramírez logra hacer conocer, con mucha precisión, temas como: el lenguaje, teorías sobre la realidad del lenguaje, transformaciones gramaticales, relaciones sintagmáticas, la actualización de las palabras y otros.

Conviene destacar sus observaciones sobre la jerga de Lima; por ejemplo que: "*la jerga del hampa limeña*", conocida también con el nombre de *replana* y antiguamente con el de *vanluja* es una de las lenguas secretas con más vitalidad en el dominio hispánico..."

El autor en mención, a modo de propuesta, presenta en el Cap. 12, una breve sistematización de los principales recursos fonéticos, morfológicos y semánticos empleados en la formación del léxico de la replana de Lima.

También es necesario ponderar sus reflexiones en torno a la corrección idiomática y los principales criterios de corrección. Resulta, asimismo, de suma importancia el tópico: VARIACIONES Y RELACIONES DEL SIGNI-

FICADO por la clara y precisa información acerca de la: polisemia, monosemia, homonimia, homografía, homofonía, hipóstasis, sinonimia, antonimia, hiponimia, etcétera.

Finalmente, parécenos oportuno rendir un homenaje póstumo a la memoria del Dr. Luis Hernán Ramírez Mendoza, quien fuera un maestro distinguido, un académico prestigiado, magnífico cultor de las letras.

Humberto Masgo Cabello

VALLEJO, César. *Los heraldos negros. Yana Kachapurikuna*. Edición bilingüe, Español-Quechua. Traducción de Porfirio Meneses. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional Federico Villarreal, 1997. (Biblioteca de Cultura Quechua Contemporánea).

Traducir es una actividad compleja en sí misma. Es más difícil y de mayor complejidad cuando se acomete la tarea de la traducción de textos literarios. No es sólo el contenido del mensaje en la *lengua fuente* el que debe ser vertido en la *lengua meta*, sino que necesariamente el traductor deberá intentar verter la forma literaria del texto original, y esta forma literaria está conformada por elementos estructurales de la lengua original. La función literaria del lenguaje radica en el uso de los recursos gramaticales de una lengua para crear

impresiones emotivas en el receptor, por lo tanto, contenido y forma hacen una unidad inseparable.

La dificultad de la traducción literaria parece ser absoluta cuando se trata de traducir un texto poético entre dos lenguas que presentan una gran distancia estructural como el castellano –lengua analítica– y el quechua –lengua aglutinante– y parece lindar en lo imposible, cuando entre ambas lenguas existe una distancia sociocultural empeorada por una relación diglósica de lengua dominante, desarrollada y de prestigio versus una lengua dominada, subdesarrollada y de bajo prestigio. Superar todos estos escollos y lograr presentar una cuidadosa y sentida traducción al quechua de la obra prima de nuestro colosal César Vallejo, es el logro que como traductor nos presenta el poeta y narrador ayacuchano Porfirio Meneses.

Está demás decir, que al ser esta traducción la primera traducción integral de una obra poética de Vallejo, contiene en sí misma una valorización intrínseca y sin parangón. Sin embargo, deseo poner en relieve los logros y alcances de esta traducción en el desarrollo del quehacer de la literatura formal y la traducción literaria en lengua quechua.

En las palabras prologales, Meneses, señala que esta traducción “obedece al uncioso homenaje que quiere

rendir a tres entes venerables: la lengua quechua, el pueblo que la habla y el inmenso poeta César Vallejo”, y sus objetivos con respecto a estas entidades son explicitadas en el prólogo.

Respecto al quechua, Meneses desea “mostrar la cabal aptitud de la lengua nativa para ofrecer sin desmedro la expresión contemporánea, incluidas las formas de abstracción que algunos lingüistas y comentaristas pro occidentales han querido negar alguna vez”. La moderna lingüística ha logrado superar algunas propuestas teóricas del pasado, como la mencionada por el autor, que dejaban entrever una prejuiciosa orientación etnocentrista occidental. Por ello, para la lingüística actual todas las lenguas naturales —y por extensión, sus respectivos dialectos— son igualmente válidas porque todas son instrumentos eficientes para la comunicación humana en todos sus aspectos. No se pueden establecer comparaciones en términos de superioridad o de inferioridad estructural de las lenguas. Lo que sí es posible comparar es el grado de desarrollo léxico-semántico y de estructuración textual escrita que presentan las lenguas. Es decir, el grado de codificación y desarrollo de la variedad escrita de cada lengua. Evidentemente, la distancia a este respecto entre el quechua y el castellano es bastante grande dado los factores sociopolíticos que han interve-

nido en el transcurso de la historia del contacto de la cultura nativa y la cultura hispana. Meneses nos demuestra que en su condición de bilingüe cabal, y de poeta y escritor comprometido con sus raíces andinas, es posible contribuir a la tarea del desarrollo escritural del quechua. Su fuerte compromiso se observa en la respetuosa y minuciosa recopilación de términos quechuas casi en desuso, de aquel léxico que aún pervive en el léxico de los venerables ancianos monolingües, *machu runapa siminkunapi*, tales como *musquy*, *illay*, *nuna*, etc. También es posible advertir que otra de sus fuentes la constituyen los antiguos diccionarios quechuas por el empleo de ciertas palabras como *umiña*, *qumer*, *hamutay*, etc. Sin embargo, su traducción nos ofrece un equilibrado empleo de estos recursos así como del acceso al préstamo de palabras castellanas. Se observa una cuidadosa valorización de cada ítem léxico y el producto es una traducción transparente y equilibrada que evita, por un lado, caer en el facilismo de las expresiones y el léxico cotidiano plagado de muchos préstamos castellanos; y, por el otro, del purismo preciosista y hermético al que conduce el empleo de un léxico arcaico y una actitud reticente a todo préstamo. Por lo tanto, el manejo que realiza del léxico se puede considerar una propuesta reflexiva y realista para el desarrollo del léxico quechua.

La elección de la obra de César Vallejo obedece a la devoción que desde siempre le tributó el autor a este insigne poeta universal, y al carácter "de puente y embajada para el intercambio de presentes espirituales entre dos culturas", que le asigna el autor a la palabra poética de Vallejo debido básicamente a las características emblemáticas andinas de nuestro Vallejo: su choledad y su castellano andino con algunas reminiscencias amerindias.

Una característica adicional menciona el autor para su elección de la poesía de Vallejo es el carácter de "gran atleta del idioma, [que] da en 1918 un descomunal salto de técnica poética [...] un poeta vidente, primo, precursor". La poesía de Vallejo es todo un reto, tanto para la lengua meta (el quechua) como para el traductor. En especial para éste último.

Vallejo trasciende los linderos de la estructuración de las formas gramaticales —la denominada gramaticalidad— y avanza sin detenerse hasta alcanzar las fronteras de las formas semánticas y por ello su poesía es un ejercicio trepidante, sordo y profundo de las posibilidades semántico-estructurales extremas del castellano actual. Su único límite es el de la semanticidad, la que es una forma superior de gramaticalidad y, según Hjelmslev, es la forma del contenido de una lengua.

Visto de esta manera, la poesía de Vallejo es todo un reto para la lengua recipiente, el quechua. Sin embargo, es un comentario muy conocido entre los escritores andinos y los bilingües de mediana educación que comparando las posibilidades estructurales expresivas de ambas lenguas, ellos reconocen inmediatamente, la dulzura, textura y mansedumbre de la lengua quechua para alcanzar y expresar las notas agudas más altas o los graves más profundos de la sensibilidad humana. Científicamente no se puede demostrar esta superioridad expresiva del quechua ya que todas las lenguas tienen la misma potencialidad gramatical para su eficiente empleo en la codificación de cualquier mensaje.

Sin embargo, a manera de explicación de este acendrado sentimentalismo lingüístico que se viene repitiendo —como nos lo hace notar Albó (1970)— desde los tiempos de la Conquista, se puede plantear dos hipótesis. La primera es de carácter estructural. Se puede advertir de riqueza de la morfología quechua por ser una lengua completamente aglutinante que no sólo emplea los recursos morfológicos de la derivación y la flexión presentes en la mayoría de las lenguas sino que además incorpora el recurso morfológico de los llamados sufijos independientes. Estos sufijos tienen una funcionalidad modificatoria que abarca no sólo a la palabra que conforman sino que tienen un alcan-

ce oracional y en muchos casos hasta textual. Comparada con esta complejidad morfológica, el castellano exhibe un gran abanico de recursos sintácticos en combinación con recursos prosódicos. El resultado de esta contrastación salta a la vista al realizar el conteo del número de palabras en castellano frente al de la traducción quechua. El castellano excede en número a su equivalente quechua v.g. *Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!* (diez palabras). *Kami kawsaypi sinchillaña waqtalykuna...* *Imach kampas!* (seis palabras). Además, es evidente la carga intencional y emotiva que contienen los cinco sufijos subrayados. La aparente minusvalía expresiva del castellano radica en el hecho de que es bastante difícil expresar gráficamente todos los recursos prosódicos de esta lengua, por lo que la escritura literaria debe compensar esta disminución potencializando sus mecanismos morfosintácticos y léxicos.

La segunda explicación para la mencionada apreciación compete a la sociolingüística. El estudio de la etnografía de la comunicación presentada por Albó en su obra *Los mil rostros del quechua*, se demuestra que en la sociedad cochabambina –situación similar a las sociedades bilingües de nuestro país– la distribución funcional del castellano y el quechua está clara y firmemente establecida: los canales expresivos son empleados en lengua quechua y los canales re-

presentativo-informativos son empleados en lengua castellana. Lo que ha devenido en una suerte de especialización sociofuncional de las lenguas en contacto: el quechua es la lengua del sentimiento y el castellano, del conocimiento. Esta situación es obviamente un fenómeno social y no estructural porque en situaciones de monolingüismo quechua o castellano, la lengua es empleada en toda su capacidad sociofuncional. Es simplemente que el ejercicio constante de la tradición oral quechua, que es preponderantemente expresiva, hace que sus usuarios desarrollen una aguda sensibilidad para la comprensión y producción de recursos lingüísticos metafóricos. Para los participantes de la cultura andina es conocida la afición que se tiene por la chanzas, *tratanakuy*, adivinanzas, *watuchikuna*, además de los chistes, *willakuychakuna*, cantos, *waynukuna*, yaravíes, *hafawikuna*, etc. Pequeñas piezas de literatura menor que reflejan el buen entrenamiento que tienen los andinos, en el empleo de la función estética de su lengua. Los niños son motivados para producir chistes y adivinanzas y sus logros, por muy modestos que sean son celebrados con gran algazara por los adultos. La diferencia con el castellano es bastante grande, pues en esta lengua, los niños sólo memorizan un repertorio ya conocido.

Meneses sabe echar mano de este caudal expresivo de la tradición oral

de su pueblo, así como de los recursos estructurales de la lengua quechua, y el resultado es una traducción fluida y natural, especialmente en los poemas donde el aliento del poeta es genuinamente tierno, profundo y melancólico y con atisbos locales y domésticos. En realidad es difícil señalar cuál poema es el más logrado en su traducción. Impresionan por los matices remarcados que adquieren en lengua quechua los poemas 1 *Yana Kachapuriqkuna*, 18 *Harawiq kuyay Yananman*, 37 *Waku*, 40 *Wañusqa Kuyanakuy*, 58 *Wiñaypaq Wayrukuna*, 67 *Karupi Yupikuna* y el 69 *Inirumanta*. En realidad, todo el conjunto de la traducción presenta una consistente homogeneidad, aunque podemos observar que los versos más difíciles para el traductor deben haber sido aquellas "voces extrañas escondidas en mundos de misterio o fantasía ultramarina".

Porfirio Meneses ha querido demostrar con esta traducción de *Los heraldos negros* de Vallejo "la aptitud del quechua para interpretar y expresar la cultura de todo tiempo y manera" y lo ha logrado. No ha demostrado que es un poeta capaz de desatar la trama morfosintáctica y lexical de la semantividad de Vallejo y urdiría en la lengua quechua explotando la ductilidad y flexibilidad de su morfología.

El tercer objetivo del autor es honrar al pueblo que habla esta len-

gua amerindia con esta traducción. "El pueblo quechuahablante exige el respeto de sus esencias ancestrales". Y aunque no lo explicita así, hay una pretensión laudable; desea demostrar con su ejemplo que el intelectual bilingüe castellano-quechua debe asumir la tarea de la reivindicación de la lengua y la cultura quechua, agitando la bandera del empleo de la lengua en el mayor número de ámbitos socioculturales. En su prólogo, da a conocer su deseo de una sociedad peruana bilingüe que conduciría a una reafirmación del ser nacional dejando de "aflorar (la visión actual de) un país feble, descastado, sólo copiador y renegado de sus raíces".

Considero que éste es el mensaje sociocultural de mayor peso que trasunta el íntegro de la traducción de Porfirio Meneses. Más aún, hay implícito un reclamo a la sociedad dominante de este país, y a la que debemos aunarnos todos los peruanos, bilingües o no, y es el de exigir nuestro derecho a ser bilingües y biculturales, como lo son aún nuestros padres y lo fueron nuestros abuelos; y que en nosotros, los hijos y los nietos, va en camino a extinguirse. Son las generaciones actuales las que debemos asumir que nuestra cultura es una cultura mestiza, mayoritariamente indomestiza, donde el ingrediente sustancial es lo indígena. Por lo tanto, la manera más realista y equilibrada de conducir nuestro destino como

nación es la de asumir el carácter indomestizo, bicultural y bilingüe, de nuestro pueblo. Exigir este derecho implica que el Estado peruano nos debe ofrecer no sólo un plan de educación bilingüe para los campesinos en las áreas rurales con mayor incidencia de monolingüismo quechua, sino también que esta educación bilingüe debe extenderse a las áreas urbanas donde existe un gran número de bilingües quechua-castellano —el último censo arroja más de seis millones de hablantes del quechua entre monolingües y bilingües, y Lima es la ciudad que concentra el mayor número de hablantes—. Sólo así se podrá crear una amplia base de lectores bilingües que podrán apreciar y degustar los múltiples y gratificantes frutos de la literatura quechua que siguen produciendo sus hasta ahora solitarios cultores para un reducido público alfabeto en lengua quechua.

Y en el lúcido hablar quechua: *iskay simiyuq kaptinchik, / imaynamá, mana aswantam ñawinchikpas, / rinrichikpas kichakurunqa, / qillunchikpas paskakurunqa, / hinaptinchá sunqunchikpa iskay chakichallanwan / kuisqa purikachamusun*. Si somos poseedores de dos lenguas, / cómo no se han de abrir aun más nuestros ojos y / nuestros oídos y / hasta nuestras lenguas se han de desatar, / y entonces podrá ser que pasaremos felices con los dos pies de nuestro corazón.

Finalmente, nos resta encomiar la labor de aliento y reivindicación de la lengua y la cultura quechua que viene realizando la Universidad Nacional Federico Villarreal a través de su Biblioteca de Cultura Quechua Contemporánea cuya primera entrega editorial es esta traducción del primer libro publicado por César Vallejo.

Norma Meneses Tutaya



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

REVISTA *LETRAS*

CORRESPONDENCIA Y CANJE:

Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n, Lima 1, Perú
Telefax: 452-7059

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La revista *Letras* N° 97-98, 1999
se terminó de imprimir el 15 de octubre del 2000
en los Talleres de Servicio Copias Gráficas S.A. RUC: 10069912
Jorge Chávez 1059 Lima 5, Perú. Telefax: 424-9693

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL
Registro N° 98-2156



HEMEROTECA DE LETRAS

Biblioteca de Letras
«Jorge Pucciarelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

GILBERTO BUSTAMANTE GUERRERO
San Marcos ante el nuevo milenio

MARTHA BARRIGA TELLO
Hacia un nuevo proyecto de universidad

GUSTAVO SOLÍS FONSECA
Interculturalidad: Encuentros y desencuentros en el Perú

NANDA LEONARDINI
Las artistas mujeres en el Perú decimonónico

FERNANDO DE SZYSZLO
Gauguin: Lima como un paraíso perdido

ROSALÍA QUIROZ DE GARCÍA
Misión del bibliotecólogo de hoy

JUAN CARGUVERICH
Manuel Atanasio Fuentes: Un limeño del siglo XIX

FERNANDO BOBBIO
Sobre la filosofía del racismo en el Perú

FERNANDO MUÑOZ
La filosofía: ¿ángel de la muerte del amor?

DAVID SOBREVILLA
Wagner y Nietzsche: El problema de sus relaciones

MAGDALENA VEXLER TALLEDO
El método de investigación en Francis Bacon

JOSÉ LUIS RIVAROLA
El Inca Garcilaso, la lengua materna y la legitimación de la historia

MARÍA ELENA SÁNCHEZ ARROBA
La influencia de Panini en los comparatistas

ELEODORO J. FEBRES
Novelas ejemplares: metáfora seglar y religiosa del universo

MIGUEL ANGEL RODRÍGUEZ REA
Guía de la revista *Creación & Crítica* (1971-1977)

CRÓNICA

RESEÑAS