

12

LETRAS

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS

ORGANO DE LA
FACULTAD DE FILOSOFIA,
HISTORIA Y LETRAS.



PRIMER CUATRIMESTRE
DE 1939

Facultad de Letras

CUERPO DIRECTIVO Y DOCENTE

DECANO

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga.

CONSEJO DIRECTIVO

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga.
" " Luis Miró Quesada.
" " Mariano Iberico Rodríguez.
" " Ricardo Bustamante Cisneros.
" " Pedro Dulanto.
" " Guillermo Salinas Cossío.
" " Jorge Basadre.

CATEDRATICOS

Dr. Dn. Luis Miró Quesada.	Dr. Dn. Roberto Mac Lean Estenós.
" " Horacio H. Urteaga.	" " Alfonso Villanueva Pinillos.
" " José de la Riva Agüero.	" " Aurelio Miró Quesada Sosa.
" " José Gálvez.	" " Julio C. Tello.
" " Mariano Iberico Rodríguez.	" " Manuel Beltroy.
" " Ricardo Bustamante Cisneros.	" " Elías Ponce Rodríguez.
" " Pedro Dulanto.	" " Julio A. Chiriboga.
" " Guillermo Salinas Cossío.	" " Luis E. Valeárcel.
" " Jorge Basadre.	" " José M. Valega.
" " Juan Manuel Peña Prado.	" " César E. Patrón.
" " Enrique Barboza.	" " Teodosio Cabada.
" " José Jiménez Borja.	

Catedrático Auxiliar Sr. Dn. Luis F. Xammar.

SECCION DE PEDAGOGIA

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga	Dr. Dn. César E. Patrón
" " José Jiménez Borja	" " Oswaldo Herculles García
" " Roberto Mac Lean Estenós	" " Francisco J. Cadenillas
" " Alfonso Villanueva Pinillos	" " Nicandro Pareja
" " Julio A. Chiriboga	

SECRETARIO

Dr. Dn. Héctor Lazo Torres.

ADMINISTRADOR DE LA REVISTA

Dr. Dn. Jorge Patrón Irigoyen.

SUMARIO

Don Alvaro de Ibarra y la Universidad de San Marcos a mediados del siglo XVII, por Jorge Basadre.

¿Se plantearon en el Perú virreinal los grandes problemas culturales? por José M. Valega.

Ritmos y fluctuaciones de las culturas, por Teodocio Cabada.

Orientación profesional, por Elías Ponce Rodríguez.

APRECIACIONES Y JUICIOS CRITICOS

Los primeros años de Echenique, por Alberto Tauro.

Nota biográfica de Caviedes, por Emilio Champion.

Voces poéticas de Chile, por Augusto Tamayo.

La tierra argentina en la voz de Rafael Jijena Sánchez, por José Mejía Baca.

SEMINARIO DE LETRAS

Las formas de la vida espiritual según Spranger, por César Gón-
gora.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

Homenaje al Doctor Alejandro O. Deustua

Conferencia del Doctor Arnald Steiger

Grados de Doctor.

Grados de Bachiller en Humanidades.

Don Alvaro de Ibarra y la Universidad de San Marcos a mediados del siglo XVII.

Uno de los retratos en la galería de la Universidad de San Marcos conserva su figura. Severa la actitud, el vestido negro, la mano izquierda enguantada sosteniendo unos papeles, la derecha desnuda apoyada sobre una mesa con un tapete rojo, cerca de la mitra del obispado de Trujillo. Pero la piel cobriza, la forma como cae sobre la frente el tupido cabello negro, los ojos almendrados y hasta el bigote y la barba ralos, delatan al mestizo.

Don Alvaro de Ibarra nació en Lima, hacia 1620. Memoriales adversos a él, enviados a la Corte española refieren que su padre ejercía el oficio de tintorero. Consta, sin embargo, por otro lado, que fueron sus padres don Gregorio de Ibarra, receptor y tesorero de la Inquisición de Lima, y doña Isabel de Carrión. Es cierto, en cambio, que la miseria le acompañó en su infancia y en su juventud. El mismo declaró varias veces que había sido tan pobre que a no estar a las expensas del doctor don Esteban de Ibarra, su hermano, racionero de esta Iglesia, no hubiera podido seguir las escuelas.

El colegio de San Martín fué su albergue. Estuvo allí de colegial durante diez y ocho años. Se distinguió tanto en los estudios como en los grados, llegando a presidir muchos actos literarios. Optó por la carrera eclesiástica, seguida también, como se ha visto, por su hermano Esteban que llegó a ser canónigo de la iglesia de Lima y comisario general de la Santa Cruzada.

Después de muchas oposiciones a canonjías y a cátedras, don Alvaro obtuvo en 1647 la canonjía doctoral de la iglesia metropolitana y luego la cátedra de Código de la Universidad de San Marcos, con exceso de más de cuatrocientos votos. Pronto logró también la cátedra de Prima de Leyes en sustitución; y en 1650 la obtuvo en propiedad, con exceso de más de doscientos votos, en concurso con celebrados universitarios.

Cuando fué virrey el conde de Alva de Liste, don Alvaro le asistió en las materias de gobierno y fué nombrado por dicho virrey protector general de indios. Una prueba evidente de la estimación que mereció fué su nombramiento como visitador del Reino de Chile en 1655. El gobernador Antonio de Acuña había sido depuesto allí por las tropas y los vecinos de Concepción. Ibarra, inmediatamente después de llegar a Chile, inició tres procesos: uno contra el gobernador Acuña, otro contra sus cómplices los Salazar y el tercero contra las personas que habían depuesto a dicho gobernador. Muchos obstáculos le fueron puestos, inclusive por la propia Audiencia. Ello no obstante, pudo enviar presos a Lima a cuatro complicados, embargando sus bienes. Dice Alva de Liste en su "Relación": "El dicho inquisidor (Ibarra) hizo una relación ajustada para que con más facilidad se pudiera conocer la causa y le tengo por tan puntual y escrupuloso en las materias de judicatura que no faltaría en nada a la verdad".

Se le ofreció por ese entonces la plaza de fiscal del Nuevo Reino de Granada y la de oidor de la Audiencia de Chile que no aceptó para seguir en el estado eclesiástico. Ello no impidió que ejerciera también a veces la profesión de abogado, como ocurrió en la residencia del conde de Alva de Liste, a quien defendió en virtud de un poder especial.

La Inquisición de Lima le nombró primero su familiar y su abogado defensor de presos; luego, en setiembre de 1659, inquisidor y con ese cargo actuó hasta 1669 o más tarde. Fué inquisidor severo y celebró muchos autos de fé en la capilla de San Pedro Mártir y, ya en la época del gobierno del conde de Santisteban, uno en la plaza mayor de la corte virreinal, en que salieron muchos reos.

Con el virrey conde de Lemos tuvo Ibarra una privanza aún más íntima que la que había tenido con Alba de Liste. Había entre Lemos e Ibarra claras afinidades electivas. Lemos, quejoso de hallar frecuentemente en el Perú hombres inteligentes de carácter débil, se sentía reconfortado con el temple de Ibarra. No conociendo al país, sus problemas y sus usos, el consejo y el aviso de Ibarra le sirvieron de luz y de ruta. Lo confesó con hidalga franqueza en reiteradas ocasiones a la Reina Gobernadora. Sin don Alvaro, dijo, no hubiera podido acabar con el feudalismo insolente de los Salcedo en Laicacota. Fué la acción contra los Salcedo, mineros riquísimos que habían hecho favores o entregado dádivas a la mayor parte de la gente importante del Virreinato, un gesto audaz que enfrentó a la autoridad política contra el poder económico.

Después de apresar y procesar a Gaspar de Salcedo, el conde de Lemos decidió ir a Puno, donde residía José de Salcedo. Muchos procuraron hacerle desistir de esa idea.

Su vida iba a correr riesgo no sólo por la poca seguridad de la situación sino por la mala calidad del clima, los ásperos caminos, “la abundancia de yerbas y piedras venenosas”, como dijo el mismo virrey en una carta. Sin embargo, partió. Muchos años hacía que un virrey del Perú no emprendía, después de haberse instalado en Lima, un viaje tan largo.

Al decidir su partida, el conde de Lemos se encontró con el problema relativo a la persona o entidad que debía dejar en el gobierno. La Recopilación de Leyes en el libro 5.º, capítulo 3.º, ley 6.ª establecía bien claramente que cuando no hubiera virrey, la Audiencia ocupara su puesto; pero D. Alvaro de Ibarra, el consejero principal del conde, aclaró que en este caso había un virrey y que, si dicha disposición se aplicaba, habrían dos gobiernos con iguales facultades y jurisdicción, lo cual resultaba un absurdo jurídico. Primero pensó el conde en formar una sala de oidores con jurisdicción limitada. Temió, empero, la repetición de las discordias por la variedad de pareceres que surgieron durante el gobierno que se formó a la muerte del conde de Santisteban. Ocupados durante las mañanas en la Audiencia y por las tardes en los acuerdos de justicia, los oidores no podían atender debidamente a los asuntos del gobierno. Existía, además, la duda si tocaba el despacho administrativo a toda la Audiencia o al oidor más antiguo. Ibarra obviaba todas las dificultades diciendo que, en el caso especial de que entonces se trataba, el virrey podía designar a la persona más conveniente. Había por fin, una circunstancia de otro carácter. Cuatro de los oidores estaban complicados con los sediciosos de Puno.

El conde optó por nombrar como gobernadora a la condesa. Tomó el ejemplo del conde de Lemos, su antepasado, que, siendo virrey de Nápoles, nombró por go-

bernador a un hijo suyo, mientras él iba con una embajada de S. M.

Las facultades de la virreina gobernadora fueron restringidas. Para los negocios de guerra debía obtener el parecer y la asistencia de D. Diego Mesía, oidor de la Audiencia; para los de indios, asesorarse con D. Alvaro Hurtado; y para los de españoles, D. Diego de León Pinelo. En los asuntos más graves y arduos debía requerir el auxilio de D. Alvaro de Ibarra, dándole noticia, con su parecer, antes de ejecutar nada. Otras disposiciones contenían, además, las instrucciones del conde. Debía la condesa nombrar un secretario de Cámara. La provisión de las doctrinas, el despacho y la presentación real en los beneficios del arzobispado de Lima y de los obispados de Trujillo, Guamanga, Arequipa y Cuzco debía comunicarlo con el Inquisidor. Podría excusarse de proveer los oficios de gobierno y de guerra y de mandar pagar en la Caja Real cantidad alguna. Si venían "avisos" de España, se abrirían los cajones en el acuerdo en la forma ordinaria y mandarían recoger las cédulas, cartas y pliegos intitutados del virrey del Perú e igualmente las cartas que se escribieran de Chile, Panamá, Potosí y Quito y podría responder a las que fuesen de oficio disponiendo las materias según la calidad de ellas. Para que el comercio no parase, podría dar licencia a los dueños de bajeles que quisieran salir del Callao a los puertos donde no existiera prohibición regia. Se le mandaba que remitiera a las minas de azogue de Huancavelica 100,000 pesos pidiendo dinero, para continuar las labores. Los martes y viernes los dedicaría a sala de desagravio de los indios en que debía concurrir D. Juan de Padilla con los demás señores que pertenecían a ella; los miércoles por la tarde, a la junta de hacienda, donde debían concurrir D. Diego Mesía, D. Francisco Antonio Manzolo, el Fiscal de S. M. y

D. Francisco de Colmenares, oficial real. Particular cuidado y atención debía dedicar al alivio de los indios, de acuerdo con un especial encargo de S. M. La puntualidad en el cobro de los tributos y el castigo de los delitos debían ser, en este ramo, sus miras (1).

Los servicios de Ibarra no quedaron reducidos a este episodio. Declaró el virrey terminantemente que solamente a Ibarra se debió la prontitud del socorro a Porto Bello; solamente a él, las disposiciones para la pacificación de Chile, para los ahorros en el presidio de Valdivia y para el arreglo de los asuntos de Huancavelica. (2)

En virtud de los grandes elogios y recomendaciones de Lemos que coincidían, además, con despachos de otros virreyes anteriores, Ibarra recibió una serie de cargos y de honores. Uno de ellos fué nada menos que el nombramiento de oidor más antiguo de la Audiencia de Lima y visitador de ella, con plaza de miembro del Consejo de Indias cuando acabara su visita. La cédula respectiva llegó en el aviso del 23 de agosto de 1669; y el 2 de setiembre hubo carreras de caballos en la calle donde Ibarra vivía. (3)

La visita de la Audiencia de Lima no era sino la continuación de la que empezara D. Juan Cornejo, llegado es-

(1) Las instrucciones del conde a la condesa tienen fecha 30 de mayo de 1688. La carta en que comunica su nombramiento y las razones de él, es de 17 de diciembre de 1688. Todo esto, en Audiencia de Lima, legajo 67. Archivo de Indias.

Por disposición real quedó constancia de que había parecido bien lo obrado por la condesa en ausencia del conde. La aprobación antedicha fué motivo de un despacho particular al Virrey con una advertencia severa: "Pero para lo de adelante se le advierte que, cuando por ausencia, enfermedad, impedimento y otras causas que previenen las cédulas y órdenes que están dadas, hubiere de tener quien gobierne aquellas provincias, se observa puntualmente lo que en ellas está dispuesto".

(2) Archivo de Indias, Audiencia de Lima, legajo No. 68.

(3) Mugaburu, "Diario de Lima".

pecialmente de España para ella. En vista de las excesivas dilaciones de Cornejo, se había llegado a expedir una cédula en 1666 dando por terminada dicha visita y ordenando a Cornejo que se embarcara para España con todos los papeles que había llegado a reunir. Cornejo murió en el viaje, en 1667; pero sus papeles llegaron al Consejo. Se trató entonces de nombrar algún magistrado de España; pero unos se negaron por la dilación de los viajes o pidieron compensaciones excesivas.

La comisión dada a Ibarra (y que éste aceptó no sin dejar constancia de que hubiera preferido seguir en el estado eclesiástico) en vez de tener un carácter general, aludía concretamente a los oidores de Lima que resultaban inculpados, según los papeles de Cornejo. Ibarra tomó este asunto, como de costumbre, muy en serio.

Las inculpaciones al oidor D. Francisco Sarmiento de Mendoza eran gravísimas. Durante la época en que gobernara Potosí, Sarmiento de Mendoza había tenido negocios con mineros y curacas, interviniendo en ventas de indios y en el envío de ellos con cadenas fuera de Potosí. Parecía comprobado, además, que cohecho a su sucesor cuando llegó el momento de que éste le tomara la residencia. No había sido deshecha, por último la acusación de que mató con veneno al visitador de Charcas D. Francisco Nestares Marin. Ibarra llegó a pronunciar sentencia desfavorable para Sarmiento de Mendoza y de acuerdo con ella, procedió al embargo de sus bienes. Condenado además, Sarmiento de Mendoza a vivir lejos de Lima mientras preparaba su viaje a España, dilató el cumplimiento de esta parte de la sentencia; pero a poco murió en Huaura. (4)

(4) Los antecedentes de Sarmiento de Gamboa, en el legajo No. 280, Audiencia de Lima, Archivo de Indias Las instrucciones a Ibarra, en el legajo No. 574.

Mejor librado salió otro de los oidores acusados, D. Tomás Berjón de Caviedes. Había ocupado Berjón de Caviedes, en su calidad de oidor de la Audiencia de Lima, el gobierno del asiento minero de Huancavelica. Ibarra, al realizar su visita, le halló culpable, con otras personas más, de la mala distribución de los 232,000 pesos que el virrey conde de Santisteban remitiera a Huancavelica como socorro para los mineros y pago de los llamados indios "cotabambas". (5) Cómplice de Berjón de Caviedes resultó su esposa, a quien se acusaba de haber organizado y dirigido casas de juego. (6) Apenas llegó el conde Lemos al Callao, le visitó Berjón de Caviedes; pero tantas fueron su zalemas que el conde empezó a desconfiar. Conocedor el conde de que Berjón de Caviedes hablaba hasta en las calles contra Ibarra y que personas respetables como el obispo de La Paz, Martín de Montalvo, tomaba en cuenta esa maledicencia, decidió aclarar todo y pidió a D. Alvaro que una noche acudiese a Palacio, disponiendo que esa misma noche fueran a verle el obispo y el propio Berjón. En la entrevista Ibarra enumeró con precisión los cargos existentes y Berjón sólo repuso a voces y se contradijo. El bueno del obispo quedó convencido. Y el virrey se lamentó que no estuviera entre su facultades la de mandar ahorcar a Berjón y a otros ladrones de alta calidad. Sin embargo, Berjón pudo dirigirse a España y utilizar valiosas influencias en su favor, consiguiendo al fin ser repuesto en su plaza de oidor.

El rigor de Ibarra no sólo se limitó a los oidores acusados; se extendió también a los que se encontraban en ejercicio. Llegó a coleccionar una multa a D. Bernardo de Iturrizara, D. Bartolomé de Salazar, D. Fernando de Velasco, D. Die-

(5) Llamábase "cotabambas" a los indios que no eran mitayos y que se alquilaban para determinados trabajos en aquellas minas.

(6) "Cuadernos de la vista de D. Alvaro de Ibarra contra D. Tomás Berjón y demás culpados", Audiencia de Lima, legajo No. 271.

go Messia, y D. Pedro González de Guemes, por haber aceptado falsas imputaciones acerca del título de escribano ante quien había actuado el visitador Cornejo. González de Guemes se hallaba en Santa Fé cuando dicho escribano presentó sus documentos y, sin embargo, votó contra él; la multa en su caso ascendió a 500 pesos, mientras que la de los demás limitóse a 300 pesos. (7)

Es muy interesante el proceso que Ibarra inició contra el oidor Velasco. En cierta ocasión, con motivo de disturbios producidos entre los indios de la provincia de Cajatambo por los malos tratos del administrador del obraje de San Juan de Lurín, Velasco fué enviado en comisión a dicha provincia. Ya el corregidor había logrado reducir a los indios cuando llegó Velasco; pero éste mandó apresar a doce de los principales. Ante tal noticia las labores volvieron a interrumpirse y se conmovieron todos los pueblos aledaños. Más de seiscientos indios llegaron a reunirse en actitud airada, pretendiendo quemar la casa donde moraba Velasco. Nervioso, éste ordenó matar a los presos. Cuatro de ellos lograron huir y la orden sólo fue ejecutada con ocho, sin darles lugar a la confesión judicial ni sacramental. Ibarra halló a Velasco culpable de estas muertes y pidió que fuera castigado, aunque moderadamente en vista de la turbación con que obró. La sala de justicia del Consejo de Indias, de acuerdo con lo expuesto por Ibarra, condenó a Velasco a cuatro años de destierro de Lima, en veinte leguas del contorno de dicha ciudad, más dos años de suspensión en el ejercicio de su plaza y mil pesos de multa repartidos en misas para los indios muertos. Al ser llevada esta decisión a la firma de la Reina Gobernadora, ella se negó a firmarla considerando que la gravedad del asunto era extraordinaria y que deba abrirse el juicio, procediéndose contra el oidor culpable conforme a

(7) Audiencia de Lima, legajo No. 574.

derecho. El Consejo de Indias deliberó y representó en contra de lo exigido por la Reina. Siempre la autoridad real se había conformado con las decisiones del Consejo sobre casos como éste. El hecho de abrir nuevo juicio implicaría una enorme dilación de tiempo, pues eran necesarios la acusación, el traslado, el poner la causa a prueba y la sentencia de vista y de revista, todo ello dentro de los términos ordinarios de ultramar. El oidor Velasco era, además, hombre de edad muy avanzada. Ante estas y otras razones, la Reina se conformó, firmando la decisión de la Sala de Justicia del Consejo. (8)

Durante los años de gobierno del conde de Lemos, el arzobispo de Lima D. Pedro de Villagomez sufría todas las limitaciones impuestas por su avanzada edad. Lemos recomendó a Ibarra como coadjutor del arzobispado de Lima. Cuando Villagomez murió, surgió la candidatura de Ibarra. El Cabildo de Lima lo recomendó calurosamente; pero el nombramiento no llegó a producirse.

Con motivo del fallecimiento del conde de Lemos, Ibarra presidió la Audiencia gobernadora y fué capitán general de estos reinos. Con el sucesor de Lemos, el conde de Castellar, Ibarra continuó ejerciendo sus funciones de consejero e inspirador. A esta época pertenece su intervención en el gobierno de la Universidad de San Marcos.

El problema fundamental que apasionaba en la Universidad de Lima por ese entonces, era el de la provisión de las cátedras. Este problema tenía dos aspectos fundamentales: una de carácter general, sobre las personas o

(8) Consulta del Consejo de Indias, 24 de setiembre de 1674. Archivo de Indias, Audiencia de Lima, legajo No. 11.

entidades que debían otorgarlas y otro que, concretamente, atañía a las cátedras de Artes y al Colegio de San Martín.

Acostumbrábase entonces hacer la provisión por voto del claustro de doctores y maestros de la Universidad en las oposiciones acostumbradas, o por elección del virrey el arzobispo y el provincial en tres cátedras (Prima, Vísperas y Nona de Teología) señaladas para religiosos de la orden de Santo Domingo.

La Universidad tuvo la pacífica posesión en la propiedad de sus cátedras, por lo general; pero hubo de conformarse siempre con las disposiciones de los virreyes. Ya gobernando el virrey D. García Hurtado de Mendoza, segundo marqués de Cañete, la cátedra de Prima de Teología fué dada por él al P. Esteban de Avila, S. J., quien la leyó durante seis años. Reemplazóle el P. Juan Pérez Menacho por disposición del virrey D. Luis de Velasco, regentándola durante cinco años. En ese tiempo, sólo había dos cátedras de Artes y una de ellas fué dada también a sacerdotes de la Compañía de Jesús (los PP. Andrés Hernández, Francisco Perlin y Christian García). Con las rentas de Primas de Teología y la de Artes fueron hechos los Generales (salones de actos) y ahorró la Universidad buena suma de dinero en el espacio de once años en que dichas cátedras estuvieron a cargo de la Compañía de Jesús. Esta acabó por renunciarlas irrevocablemente, aunque la Universidad ofreció varias veces a Pérez de Menacho la de Prima, sin resultado.

El virrey príncipe de Esquilache resolvió que volviese la Compañía de Jesús a la Universidad; pero entonces la única Prima que había en Teología estaba ya dignamente ocupada. Fué entonces cuando instituyó otra de Prima, sin señalarle renta porque la había de leer la Compañía, y nombró para ella al P. Juan Pérez de Menacho. Contaba entonces la Universidad tres cátedras de Artes de oposición y concurso

general; y el virrey dió la primera que vacó a la Compañía en la persona del P. Francisco de Aguayo, aplicando a la Universidad la renta de dicha cátedra para instituir la de Código. Y al cabo de algún tiempo, la Compañía volvió a renunciar ambas cátedras. (9)

No obstante estos casos y otros más, lo común era que la provisión de cátedras fuese hecha mediante concurso. La ciudad entera se interesaba en la Universidad con tal motivo. D. Felipe Pardo y Aliaga lo recordaba en medio de los tumultos políticos de la República:

Aunque gruñan severos Aristarcos
yo prefiero a estos tiempos que dán grima,
aquellos tiempos en barullo parcos
en que tan sólo se agitaba Lima
cuando elegía su Rector, San Marcos
o votaba una cátedra de Prima.

Las cátedras universitarias conferían entonces a sus poseedores importancia intelectual y social. Su duración era vitalicia. A pesar de la obligatoriedad de los concursos, ocurría a veces que los virreyes optaban por “depositar” las cátedras vacantes en catedráticos en ejercicio, durante un período de tiempo variable. Era corriente que quienes tenían ya una cátedra, aspiraran a otra mejor. En el concurso, se juzgaba no sólo la lucidez de las pruebas, sino el tiempo de servicios y se daba preferencia (salvo que influyeran circunstancias especiales) a la antigüedad. Salvo también casos de excepción, al que perdía por pocos votos una cátedra importante, la de Prima de Cánones por ejemplo, se buscaba la manera de darle otra, por ejemplo, en ese supuesto, la de Prima de Leyes.

(9) Informe de la Universidad al Rey, 18 de setiembre de 1677. Audiencia de Lima, legajo No. 17.

Cuando D. Diego de León Pinelo dejó su cátedra de Prima de Cánones para ocupar el cargo de Protector de Indios, vinieron las oposiciones de ella y con motivo de haberla obtenido D. José de Reyes, catedrático de Decreto, hubo disturbios con muertos y heridos. Intervino en la Universidad el Visitador del Virreinato don Juan Cornejo y, con fecha 15 de noviembre de 1665 reformó el sistema de provisión de cátedras. Consistió esta reforma en la reducción del número de votos y en la prohibición de vítores y acompañamientos a los catedráticos triunfantes, por ser manifestaciones en que se lucían armas. En lo que respecta a la reducción del número de votos se inspiró Cornejo en lo que había dispuesto para la Universidad de Méjico, el Visitador de aquel Virreinato D. Juan de Palafox. Los doctores y maestros de todas las órdenes religiosas continuaron con el derecho de votar; pero los doctores con seis votos solamente y los maestros con otros seis. Los estudiantes de la cátedra en cuestión también continuaron con ese derecho; pero sólo en el número de diez, contando los más antiguos en cursos y en grado. Los bachilleres quedaron, en cambio, sin voto. (10)

La Universidad reclamó contra estas medidas con fecha 4 de diciembre de 1666. Una cédula expedida por la Reina Gobernadora ratificó el derecho de voto de los bachilleres y volvió a recomendar que las Constituciones no fueran alteradas por urgentes que ello pareciera, "pues es regalía reservada al Consejo de Indias". (26 de setiembre de 1669. (11)

Según el informe emitido años después por la Audiencia de Lima, Cornejo, a pesar de las protestas de la Universidad, había hecho bien, al quitar los votos a los bachilleres. Con motivo de las vacantes de las cátedras, los estu-

(10) Las reformas de Cornejo, en Audiencia de Lima, legajo No. 337.

(11) Audiencia de Lima, legajo No. 72.

diantes solían esperar a graduarse a costa de los opositores, haciéndoles muchas estafas de dinero durante los cinco años en que gozaban del derecho de votar. Además, los bachilleres aumentaban en exceso el número de los sufragantes y las elecciones terminaban siempre de noche, con disturbios, heridas y muertes. (12)

A pesar de las reformas de Cornejo, “los actos literarios” continuaron siendo “sediciones armadas” según la enérgica expresión del conde de Lemos. El claustro se componía de más de doscientos doctores y maestros: cada doctor siendo de la Facultad, tenía seis votos, los maestros cuatro, los médicos dos, y los estudiantes uno, cuyo número no pasaba de sesenta. La cátedra salía generalmente “*por quien quiere el doctor que más mano tiene o por el sujeto que puede reducir así por malos medios dos o tres religiones, dado el excesivo número de miembros que los componen*”. “Para provisiones, señora, se alborota toda la ciudad, se mezclan los arzobispos, se interesa la Inquisición y se hacen tantas y tan grandes maldades que no sólo lo paga la República sino el servicio de Dios, dándose las doctrinas a incapaces por atraer los votos de los religiosos, siendo estos tan tiranos en vender los suyos, que deja rico a un convento la provisión de una cátedra”. (13)

Durante el gobierno del conde de Lemos, la provisión de toda clase de cátedras fué suspendida hasta que S. M. señalara nuevas formas de votación. La causa de tan radical decisión estuvo en lo que ocurrió en Lima el 8 de marzo de 1670. Don Gregorio Rojas, opositor a la cátedra de Prima de Leyes, por muerte del Dr. Alonso Coronado, salió entre 9 y 10 de la noche de la Universidad, de presidir un acto de

(12) Informe de la Audiencia, 9 de abril de 1673. Audiencia de Lima, legajo No. 73.

(13) Carta del Virrey conde de Castellar, sucesor del conde de Lemos. A. de I. Audiencia de Lima, legajo No. 74.

licenciado y al pasar por la esquina de la casa de un opositor, le acometieron con espadas y rodela, sumándose a los atacantes muchos mulatos y negros con piedras. Algunos colegiales de San Martín que iban acompañando al que se venía de examinar, resultaron heridos y maltratados. “Como la plebe de esta ciudad es de gente ociosa (añadía, por su cuenta, el virrey) en que concurren mulatos, mestizos y españoles, se mezclan entre los estudiantes”. (14)

El nudo del problema universitario estaba entonces en el voto de las órdenes religiosas para dichas provisiones. Los clérigos teólogos veíanse imposibilitados de alcanzar las cátedras de Teología y Artes por el número enorme de religiosos que intervenían en la Universidad. Con tal motivo, optaban por estudiar Cánones y Leyes. Con los estudiantes del Colegio de San Felipe, destinado desde su fundación, a los Cánones, realmente nada ocurría de grave. En cuanto a los del Colegio Seminario de Santo Toribio, por la opción que tenían, imitaban el ejemplo de San Felipe. El Colegio de San Martín, en cambio, por su fundación, debía estimular el cultivo de las Artes y de la Teología; y los sacerdotes de la Compañía de Jesús, a pesar de todos sus esfuerzos, no podían reducir entonces a los estudiantes a dichas especializaciones.

El cuadro de los estudiantes a mediados del siglo XVII era, pues, el siguiente: Los colegiales de San Felipe cursaban Derecho. Los del Colegio Seminario eran, a lo sumo, cuatro o cinco en la Universidad y algún año menos por acudir tan sólo en el número necesario para el buen servicio y asistencia de la catedral; y estos optaban por el Derecho y raro o ninguno era el que se decidía por Artes o Teología. Por algún tiempo, del mismo Colegio de San Martín un alumno

(14) Carta del conde de Lemos, 11 de marzo de 1670. Audiencia de Lima, legajo No. 72.

tan sólo cursó Metafísica y dos Teología de los lógicos. Para evitar la afluencia hacia el Derecho por parte de los colegiales de San Martín, los Visitadores, de acuerdo con los Generales, se habían visto obligados a valerse de los preceptos de santa obediencia. Sólo la presión o la necesidad imprescindible de vivir en el Colegio podían hacer aceptar a los colegiales los estudios de Artes y Teología.

La causa de tan patente desvío estaba en la imposibilidad de conseguir las cátedras donde poder lucir los estudios y el ingenio. En saliendo un religioso a oposiciones en este campo, la abundancia de estudiantes, doctores y maestros religiosos, le daba un número considerable de votos. El clérigo o colegial secular, en cambio, entraba muy solo y tenía que buscar desde el primer voto. Aún el canónigo o dignidad de la catedral y no simplemente el humilde colegial o el anónimo presbítero, hacían un gesto de temeridad al querer la cátedra. Así era como entre las cátedras de Teología, sólo una estaba en poder de un colegial que había sido de San Martín, por disposición del Virrey conde de Santisteban. De las tres cátedras de Artes, dos tenía la clerecía. Una fué dada por el Virrey, estorbando la acción de las órdenes religiosas y la otra provino de que, por raro accidente, sólo hicieron oposición dos sujetos seculares y veinte años hacía que el catedrático la leía, sin poder, en todo ese tiempo, ascender a catedrático de Teología. Cuando los religiosos que ostentaban cátedras de Teología y la restante de Artes, todavía eran cursantes y algunos estaban todavía en los estudios de Latinidad, ya los dos de la clerecía que leían Artes, con ser tan capaces, eran opositores a cátedras.

Los buenos estudios de Teología dependían de los de Artes. Era necesaria la Teología con el objeto de que hubiese hombres doctos para la provisión de curatos, instrucción religiosa de los indios y lucido desempeño de las cátedras. El

Colegio de San Martín, por su erección, debía ocuparse de estos estudios, y que fuera del tiempo destinado a las clases en la Universidad, hacía llevar a sus discípulos vida en comunidad, dedicada a ejercicios; fué por todas estas razones que pidió para sí una de las cátedras de Artes. (15)

En la Universidad de Salamanca, modelo de la de Lima, no había ejemplos para la pretensión del Colegio de San Martín. Dos circunstancias divergentes explicaban esta situación. En todos los colegios de Salamanca había opción para estudiar Teología o Leyes, mientras que el Colegio de San Martín era el único que en Lima acogía los de Artes y Teología obligatoriamente. Esta como primera diferencia. Además, la provisión de cátedras en Salamanca no se hacía entonces por votos de los doctores y estudiantes como en Lima, sino por elección del Real Consejo.

Para quienes miraban el problema universitario sólo en su fase más polémica, lo fundamental era la provisión de cátedras. En estas como en muchas otras cosas, mostró, sin embargo, mirada penetrante y criterio de estadista don Alvaro de Ibarra, que, por esta época, presentó al Virrey conde de Lemos quince puntos sobre la reforma universitaria. (16) Allí estaban comprendidos no sólo las elecciones y provisiones en las que Ibarra quiso imponer el principio de autoridad, sino otros asuntos menos ruidosos pero no menos fundamentales: la urgencia de limitar el número de estudiantes, ampliado en demasía por un contraproducente espíritu de lenidad; la necesidad de velar por la eficiencia de los ca-

(15) Carta del Rector Gerónimo Hurtado del Aguila, fechada el 16 de junio de 1666. A. de I. Audiencia de Lima, legajo No. 72.

Comunicación de Manuel de Villabona, S. J., Procurador General de las Provincias de Indias y otros documentos al respecto. Audiencia de Lima, legajo No. 17. Ver también las cartas del Conde de Lemos al respecto, idem. No. 69.

(16) Resumidos y comentados en la citada carta del Conde de Lemos, Audiencia de Lima, legajo No. 72.

tetráticos; la justicia de una vigilancia sobre las llamadas incorporaciones de grado, susceptibles de corruptelas. Pedía, fundamentalmente, Ibarra: *Que la elección de Rector se realizara cada dos años, sin reelección*. Las cédulas de 13 de mayo de 1590 y 29 de enero de 1603 y las constituciones de la Universidad, disponían que dicha elección fuera anual, alternando clérigos y legos y que existiera el derecho de reelección. *Que la elección se hiciese sin alternativa, en doctores graduados en Teología, Cánones y Leyes, excluyendo médicos, artistas y religiosos*. Por la constitución sexta de la Universidad, eran admitidos los maestros en Artes, así como los médicos y religiosos.

Que no concurrieran a los claustros los doctores y maestros, bastando el Rector, el Vice-Rector, el Conciliario Mayor y los catedráticos, excusándose así la confusión para resolver las materias de gobierno y hacienda.

Que los Padres de la Compañía de Jesús diesen cédulas de aprobación a los estudiantes que pasaban de Gramática a oír las cátedras de las Facultades, porque algunos eran mestizos cuarterones de mulatos e inquietos y recibían dichas cédulas precisamente para que ingresando ellos a la Universidad, los Padres quedaran más tranquilos. Convendría que los catedráticos de Prima de todas las Facultades volvieran a examinar a dichos estudiantes en votación secreta, con notas de aprobado o reprobado y que no admitieran a mestizos, zambos, mulatos y cuarterones e hiciesen previo juramento de no aprobar sino a los aptos. La constitución 23 de la Universidad sólo excluía a los penitenciados por el Santo Oficio o sus padres y abuelos notados de infamia. Los mestizos podían recibir órdenes (Solórzano, libro 4.º, capítulo 20); pero sólo si poseían las calidades de virtud y letras prescritas por el Concilio de Trento y en número restringido (Cédulas de 18

de noviembre de 1566, 13 de noviembre de 1577 y 5 de noviembre de 1578).

Que se aplicara la cátedra de Escritura a la Orden de San Agustín; la de Vísperas de Teología a la orden Mercedaria; la de Prima y la Nona y las tres de Artes al clero. Pero debía haber por lo menos dos opositores en las cátedras otorgadas a una orden religiosa; y sinó entregarlas a la oposición común del clero secular y de las religiones.

Que se examinara a los religiosos de Santo Domingo antes de que obtuviesen las cátedras adjudicadas a esa orden, intentando paliar, mediante las oposiciones, la decadencia que parecía aquejarla. La cédula de 11 de abril de 1643 y la ley 32 del título 22 libro I ordenaban que para ser elección de los religiosos catedráticos se reunieran el Virrey, el arzobispo, el oidor más antiguo y el provincial de la Orden, o el prior en caso de ausencia del provincial, para hacer el nombramiento sin examen.

Que para excusar sobornos (pues muchos se graduaban para entablar capellanías con sus votos), se mudara la forma de votar las cátedras. Proponía Ibarra que votaran el Virrey, el arzobispo, los oidores, alcaldes y fiscales del gremio de la Universidad, los inquisidores y el fiscal del Santo Oficio, las dignidades de la Catedral, los provinciales de Santo Domingo, San Agustín y la Merced si eran doctores o maestros y el Rector y catedráticos en ejercicio y nadie más. Disponían la constitución 92 de la Universidad la cédula de 9 de mayo de 1603 y la ley 39 N.º 22, libro 1.º, que las cátedras fueran provistas por oposición y mediante el voto de los estudiantes. No habiendo cien votos debían entrar a votar los doctores y maestros. La cédula de 14 de julio de 1618 y la ley 45 mandaban que los Virreyes nombrasen personas especiales para averiguar y castigar a los que sobornaran y fuesen sobornados. Esta disposición parecía insuficiente.

Que fuese reglamentada la incorporación de grados. Los estudiantes que apenas sabían latín viajaban a España para volver graduados de Osuna y otras Universidades de poco rigor en sus exámenes. Debía, por lo tanto, mandarse que la incorporación se redujera a los grados de doctor y maestro después de haberse obtenido en Lima el de licenciado, por el riguroso examen que en esta ciudad se hacía.

Que los puntos del grado de licenciado sean de veinte y cuatro horas la lectura y argumentos, empezando a las tres de la tarde y con votación secreta. (Todo esto hallábase ya en las provisiones escritas).

Como había fraude en la toma de puntos y convenía la asistencia estricta de los catedráticos examinadores, los ausentes debían perder las propinas, acrecentándolas quienes concurrieran. El Rey había mandado que los ministros de la Real Audiencia fueran examinadores supernumerarios en Cánones y Leyes; y este gasto podía excusarse con que los ministros y catedráticos fuesen examinadores en todo caso, y después entrasen los doctores más antiguos hasta el número de diez y seis.

Que los puntos para leer, por excusar inconvenientes, se ha de mandar que sean tomados a las 3 de la tarde y la misma hora lean los graduados al día siguiente.

Que el opositor que tuviera juntas de legos y estudiantes en su casa, pierda el derecho a la cátedra porque esa ha sido una de las causas de las muertes, alborotos y escándalos.

Sin embargo, la cuestión de la provisión de las cátedras era la cuestión palpitante en la Universidad de Lima, y resolverla quisieron las cédulas de 26 de mayo de 1676 y 5 de marzo de 1684. Ellas caen, en realidad fuera del ámbito de tiempo a que el presente trabajo se contrae; pero

vienen a complementar y a aclarar problemas ya planteados a mediados del siglo XVII.

La cédula de 26 de mayo de 1676 llegó a recoger, no en detalle pero sí en parte, las sugerencias de Ibarra. (17) Dispuso ella que fueran votantes en la provisión de cátedras: el arzobispo, el oidor más antiguo de la Audiencia, el inquisidor más antiguo, el Rector, el maestro escuela, el dean de la Iglesia metropolitana, el catedrático de Prima de la Facultad a la cual pertenecía la cátedra en cuestión el doctor más antiguo de dicha Facultad; y si estaba vaco el decanato, la dignidad más inmediata, y si el Rector era el doctor más antiguo, el que fuera siguiente en antigüedad. Si se trataba de proveer la cátedra de Prima, debía intervenir el inmediato si es que no era opositor. La votación debía hacerse en escrutinio secreto, con dos cántaros, uno para el nombre del elegido y otro para las cédulas o habas en que no se daba el voto. Las juntas para la votación debían tener lugar en la casa del arzobispo, su presidente; y el oidor más antiguo debía preceder al Inquisidor en el asiento.

Más tarde, idénticos principios determinaron reformas en las Universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá. Así, Ibarra influyó sobre todo el régimen universitario español.

La Universidad de San Marcos suplicó de esta cédula. En primer lugar, ella no había sido oída antes de ser privada del derecho y posesión de que antes disfrutaba. En segundo lugar, las injusticias y disturbios habían sido (según ella) grandemente exageradas. Y, en cambio, el remedio propuesto podía traer como consecuencia la destrucción de los estudios. En todo caso (decía la Universidad in-

(17) Las proposiciones de Ibarra fueron remitidas al Virrey que era ya entonces el conde de Castellar, para que se formase una junta compuesta por el Rector, el maestro escuela, un doctor y tres oidores y diera un dictamen al respecto (13 de junio de 1675). Audiencia de Lima, legajo No. 72.

sistiendo mucho en este concepto) el exceso de algunos de los estudiantes no debía recaer sobre el común de la Universidad, sus graduandos y doctores que, de ordinario, pasaban de 230 sujetos de toda edad, los más eclesiásticos. En suma, lo que la Universidad pedía era la subsistencia de las reformas de Don Juan Cornejo.

La cédula de 5 de marzo de 1684, reformando la de 1676, dispuso la intervención de veinte y nueve sujetos para la dación de las cátedras. El Rector y el maestro escuela debían intervenir en todo caso. Si la cátedra era de Teología, Cánones o Leyes, se requería la presencia y el voto de todos los catedráticos graduados de una y otra Facultad, de los doctores más antiguos de la Facultad pertinente hasta el número de veinte y cinco y de cuatro colegiales de San Martín, los cursantes más antiguos en la matrícula de la Facultad respectiva.

Tratándose de cátedras de Artes o Medicina, habían de actuar los catedráticos graduados de ambas Facultades, los de Teología, Cánones y Leyes, los doctores y maestros más antiguos y los cuatro colegiales más antiguos. Para la cátedra de Lengua, eran requeridos todos los catedráticos graduados de la Universidad. En el caso de la cátedra de Matemáticas, se prescribía la intervención de los doctores más antiguos y de cuatro colegiales. El derecho de antigüedad pasaba a los doctores más inmediatos, si se presentaba la incompatibilidad por ser el doctor más antiguo uno de los opositores. Siempre los electores debían ser veinte y nueve, y de ellos cuatro colegiales, con la sola excepción del caso de que asistieran entre los oidores graduados en la Universidad y quisiesen votar.

La cédula del 4 de julio de 1687, válida para Teología, Cánones, Leyes, Artes, Medicina, Matemáticas y Lengua

Indígena, volvió con algunas modificaciones al régimen antiguo. Debían, según ella, votar el Rector, el maestro escuela, todos los catedráticos propietarios, graduados de doctores, en todas las cátedras. Los doctores y maestros no catedráticos debían votar cada uno en su Facultad. Los teólogos en Teología y Artes por ser aquella Facultad superior que suponía el grado de doctor en Filosofía; los doctores graduados en Cánones o en Leyes, debían votar así en Cánones como en Leyes por ser de una misma Facultad el Derecho Civil y el Canónico; los doctores médicos, en Artes y Medicina; los graduados de maestros en Artes votarían en Artes y Medicina porque se correspondían y la una era necesaria para la otra. Debían votar también los tres colegios, de San Felipe, San Martín y Santo Toribio, el primero con tres votos, el segundo con cuatro por tener más colegiales y el tercero con dos; votos que serían sorteados el mismo día de la votación entrando en el cántaro los nombres de los estudiantes de aquella Facultad a la cual perteneciera la cátedra. Del gremio de los manteístas votarían diez bachilleres y veinte cursantes en cánones y Leyes: cinco bachilleres y quince cursantes en Teología; cinco bachilleres y veinte cursantes en Artes; y en cuanto a Medicina, por ser pocos los concursantes, diez bachilleres y cinco cursantes. Estos votos serían sorteados entre los presentes en el claustro de la Universidad el día de la votación. En las cátedras de Matemáticas y Lengua Indígena, en las cuales no habían grados de doctores ni maestros, votarían el Rector, el maestro escuela y todos los catedráticos propietarios de todas las cátedras que fueran graduados y todos los cursantes, por ser muy reducido el número de estos. Ninguna persona debía tener más de un voto y los bachilleres

gozarían del suyo tan sólo por dos años. (18) Esta cédula llegó a tener más larga aplicación que las anteriores.

A medida de que fué avanzando el siglo XVII, la Universidad comenzó a aumentar las cátedras pertenecientes a una orden religiosa determinada. Con este crecimiento dió una nueva fisonomía a sus estudios y a su influencia. La orden de Santo Domingo contó desde 1643 con la cátedra de Prima de Teología, dedicada a la doctrina de Santo Tomás. Anteriormente, ya en 1637, D. Feliciano de la Vega, Arzobispo de Méjico, había donado 600 pesos a la comunidad dominicana para la enseñanza de Prima de Teología Moral. Fué en 1695 cuando se creó la de Filosofía, sustentada con 500 pesos, réditos de un correspondiente principal y dada al Fray Jorge Carrasco hasta su muerte.

La orden de San Francisco poseyó desde 1701 la de Prima del doctor Escoto y desde 1724 la de Vísperas, ambas sin rentas. Sólo en 1692 queda dispuesto que la orden de San Agustín lea tres cátedras: Prima y Vísperas de Dogmas de su santo y una del Maestro de las Sentencias. Fué en 1666 cuando doña María Ana Sarmiento, Marquesa de Casares viuda del capitán Andrés de Almoguera, habiendo perdido en oposiciones la cátedra de Nona de Teología su hijo el Mr. Fr. Sebastián de Pastrana de la orden de la Merced, catedrático de Artes muy antiguo, decidió realizar una donación para fundar una cátedra de Doctrinas de Santo Tomás con la condición de que el primer catedrático fuese el susodicho Pastrana y de que a su muerte le sucediera otro hijo de la misma señora y pasase después dicha cátedra a la Orden de la Merced. Más tarde se extinguió esta renta y la orden Mercedaria quedó sin cátedra

(18) Todos estos documentos y sus antecedentes en Audiencia de Lima, legajo No. 337.

hasta 1726 en que se fundó la de Doctrina de Francisco Suárez.

A mediados del siglo XVIII también consiguieron cátedras propias las comunidades de la Buena Muerte y de los Mínimos de San Francisco de Padua. (19)

Inquisidor y oidor, sacerdote, maestro y magistrado, don Alvaro de Ibarra reunió, pues, las más respetadas profesiones de su tiempo. Dueño de una mente clara, de una erudición abundante y de conocimientos exactos sobre su país y sus compatriotas, poseyó, al mismo tiempo, capacidad para la acción, gusto y constancia para los asuntos prácticos y energía acerada en el cumplimiento de sus decisiones, prescindiendo del temor a las resistencias que ellas podían causarle. Llamáronle sus enemigos hombre soberbio y ambicioso; no le pudieron negar, sin embargo, experiencia, celo y entereza.

Pero es en otro aspecto de su actuación que Ibarra parece representar un personaje más común: en el hecho de haber sido en verdad “el poder detrás del trono”. Criollos así, inteligentes y cultos hubo en verdad siempre al lado de los Virreyes. El papel que desempeñaron tiene, en suma, alguna semejanza con el de muchos civiles—abogados o sacerdotes—al lado de los caudillos militares durante la primera época republicana, como sus ministros, secretarios, consejeros y hasta redactores de proclamas, decretos y manifiestos. Y la semejanza también se extiende a la cir-

(19) “Historia de la Universidad de San Marcos” por D. José de Baquijano y Carrillo, “Mercurio Peruano”, Lima, 1791, vol. II. El expediente de la Orden de Santo Domingo sobre la fundación Pastrana, en el A. de I., legajo at., Lima, 337.

cunstancia, en ambos casos realizada, de haber sido esa colaboración más tarde casi siempre olvidada.

No estuvo, sin embargo la muerte de don Alvaro de Ibarra a la altura de las posiciones que su vida alcanzó. Consigna la noticia Mugaburu, el cronista de Lima en aquella época, que varias veces anota la significación de don Alvaro durante el gobierno de Lemos: carreras de caballos en su calle el 23 de agosto de 1669, con motivo de haber llegado la cédula de oidor más antiguo y visitador de la Audiencia y oidor del Consejo de Indias cuando acabara la visita; arcos y colgaduras en las calles “como jamás se había visto en la ciudad” al tomar posesión de su cargo; constantes visitas a su chacara del Virrey y la virreina con criados y damas; honores y ceremonias al ser nombrado capitán general como oidor más antiguo y visitador de la Audiencia Gobernadora. Pero más adelante dice: “Sábado 19 de enero de 1675 años murió el señor don Alvaro de Ibarra, y domingo a las seis de la tarde fué enterrado en la iglesia de la Compañía de Jesús desta ciudad de Lima. Y en su entierro no se halló el señor Virrey por estar en el Callao al despacho de armada, ni tampoco fué en el entierro el Cabildo eclesiástico por ciertas diferencias, que después de muerto se vengaron del difunto. Y siendo hijo de la tierra y habiendo ocupado tantos puestos honoríficos que le dió S. M., nada le valió a la muerte, y así no hay sino servir a N. S. Jesucristo, que todo lo demás es burla”.

JORGE BASADRE.

¿Se plantearon en el Perú virreinal los grandes problemas culturales?

Grave y profunda cuestión histórica es investigar si, en el Perú colonial, la mentalidad criolla y la mestiza pugnarón por captar los grandes movimientos ideológicos que cambiaron la facetas de la vida, en la Europa del Renacimiento y de la Reforma. La finalidad, clara y nítida, del esfuerzo investigatorio, debe condensarse así: *¿Hubo Renacimiento en el Perú colonial? ¿En qué momento histórico se puede descubrir el arte del renacentismo peruano?*

La Historia, ciencia indudable de la vida social humana, tiene, entre sus atributos culturizadores, uno, singularísimo, que califica su cientifismo hominal: actualizar el pasado; o sea, revivir los gérmenes más remotos de la cultura de los pueblos, para delinear la espiral evolutiva de la mentalidad, en función del ambiente geográfico y del intercambio ideológico con las naciones coetáneas.

Y esta soberana función de la Historia, que vuelcan las Cátedras de Fuentes Históricas del Perú e Historia de la Civilización Antigua y Media, del Dr. Urteaga; el Curso de Investigación en Historia del Perú, del Dr. Basadre;

en Historia de la Cultura, del Dr. Cabada, etc., en la Facultad de Letras de San Marcos; constituye mi máxima inquietud de maestro y de investigador de la vida colonial y republicana del país.

Me preocupa, siempre, que el alumnado, en posesión de los elementos aportados por el maestro, plantee y resuelva, por sí mismo, en cada matiz de la vida peruana, un problema histórico, que es, en esencia, un problema social de actualidad y que interesa, personalmente, al estudiante, y a la nación en general.

En el caso del epígrafe, la cuestión es trascendente. Se trata de saber si el gran movimiento espiritual de la Europa Moderna, que calificó toda una Epoca histórica, ingresó al Perú y si influyó en la formación de una cultura genuinamente peruana, adecuada al ambiente geográfico y a la sociabilidad de aquellos siglos de predominio español.

La complejidad de elementos, que concurren, históricamente, para esquematizar el problema, puede enunciarse de este modo:

- Biblioteca de Letras
«Eugenio Ruess y Julián Converso»
- a) — Elementos políticos
 - b) — „ legales
 - c) — „ sociales
 - d) — „ culturales
 - e) — „ económicos
 - f) — „ religiosos
 - g) — „ costumbristas

Estos siete grupos elementales básicos se subdividen a su vez, y dilatan el área de investigación, extraordinariamente. Indicaré, sucintamente, las ramificaciones de cada núcleo, para intentar, en la conclusión, la respuesta categórica:

a) **ELEMENTOS POLITICOS**

El estudio de la política española, a pesar de su enorme variedad, puede concretarse en 5 series de elementos sustanciales: 1.^a—La inspiración religiosa; 2.^a—La finalidad económica; 3.^a—La realidad peninsular; 4.^a—Las normas de Indias; 5.^a—La verdad americana.

Primera serie.—La Inspiración religiosa.—Dos hechos singulares nos confirman esta realidad histórica: la promesa de ayuda a Colón, por los Reyes Católicos, para el viaje a las Indias, después de acabar la expulsión mora de Granada en 1492; y la cédula real de Arévalo de 30 de mayo de 1495, en que las Magestades Católicas autorizaban el viaje de sus súbditos a América, porque “*descubrirse las dichas tierras, resgatar ellas y poblarlas de cristianos, es servicio de Dios Nuestro Señor porque la conversión dellos podría atraer a los que habitan en la dicha tierra, al conocimiento de Dios Nuestro Señor y reducirlos a nuestra Santa Fe Católica*”

¿No sabemos, también, que el reino de Navarra fué arrebatado por excomunión del Papa Julio II, a la reina Catalina de Foix, y entregado a Fernando de Aragón, el rey Católico?

Aún antes de la tarde sangrienta de Cajamarca, una cédula real de 1518—24 de setiembre—prohibía venir a Indias, a los condenados por herejía o apostasía, y hasta a sus hijos y sus nietos. En 1522, otra cédula, del 15 de setiembre, cerraba el camino a los moros, a los judíos recién convertidos y a sus hijos. Y, en 1570, Felipe II, en Guadalajara, dió su real cédula de primero de febrero, quitando a los gitanos, sus hijos y criados, el derecho de viajar hacia las Indias.

2.^a serie.—*La finalidad económica.*—La historia del virreinato del Perú acusa plenamente, la exigencia renovada y angustiosa, de la Corte, a sus colonias, de remesas, ya de tributos ya de préstamos, ya de óbolos gratuitos, o ya de contribuciones forzosas. El caso concreto del virrey Chinchón, detallado por Suardo en su “Diario de Lima”, poniendo en quiebra a los grandes comerciantes portugueses, es una de las 40 pruebas históricas de la finalidad económica del coloniaje español en América. En el inciso *d* se condensará el cuadro. Aquí sólo se trata de la finalidad económica, como inspiración política.

3.^a serie.—*La realidad peninsular.*—España, que pudo alcanzar el cetro mundial de Roma, en la Epoca Moderna, si hubiera sabido aplicar sus ingentes recursos, con un plan absorbente de conquista, adolecía de grandes vicios, traducidos, como lo comprueba Menéndez y Pelayo, en desorganización administrativa, en derroches desorbitados, en guerras infecundas con los vecinos, en su alianza rígida con la Curia Romana, en su intransigencia con los movimientos filosóficos renovadores en su dogmatismo, en su abulia, etc. «Jorge Puccinelli Converso»

La circunstancia de que las mejores autoridades virreinales, como Hurtado de Mendoza, Toledo y Castellodorus, merecieran, entre otros, la desautorización de su política en el Perú, y que, en cambio, se dejara sin sanción a los maleables y dúctiles, que transigieron con el mal, acredita que la Corona no contaba con elementos capaces que orientaran su política, dentro de su propia península.

4.^a serie.—*Las normas de Indias.*—Las disposiciones, de orden político, que España dictó, para el gobierno de Indias, califica, inconfundiblemente, su exclusivismo equivocado y la infecundidad de su acción en el continente americano. “. . .no dividió nunca el poder—dice Alberdi—

pues lo conservó todo, hasta el último día de su dominación colonial, en que declaró, ya fuera de tiempo, al pueblo de sus colonias, parte integrante de la monarquía española. Al revés de Inglaterra, le mandó, desde Europa, no sólo sus mandatos, sino hasta sus últimos funcionarios”.

Cabría agregar aún: la prohibición, a sus funcionarios, de vincularse a las colonias por el matrimonio; y el envío de maleantes—el caso del batallón Talavera—para conservar el orden y defender su autoridad, cuando ya apuntaban, en el Perú, los primeros movimientos reaccionarios.

5.^a serie.—*La verdad americana*.—La prevalencia de la nobleza peninsular en el Perú, como en los demás pueblos del continente hispano; los fueros personales odiosos; el abuso de autoridad permitido; la prestancia enorme del clero; la postergación de los segundones; la desopinión de los mestizos; la humillación del indígena; la esclavitud del negro y muchos elementos más, indican que América, unida al carro del conquistador, no formaba una entidad valiosa en el plano político o sea, que la verdad americana era una resultante distinta de la que planeaba y veía la Corte española. Y lo más grave todavía, que esta situación no constituía, para la Metrópoli, una preocupación intensa, como debería serlo para cualquier colonizador inteligente.

b) ELEMENTOS LEGALES

El examen comprensivo de la legislación española, que normaba la vida colonial del Perú, conduce, necesariamente, a las siguientes conclusiones: *desconectada de la realidad americana; inaplicable; confusa; variable; complejísima; irrespetada; ineficaz*, etc. La calificación panorámica, que la historia formula, es ésta:

Desconectada de la realidad americana.—Los legisladores españoles sólo conocían las colonias a través de informaciones interesadas, desfiguradas e incompletas. Tanto es así que Hurtado de Mendoza por ejemplo, que deportó a algunas docenas de maleantes explotadores, recibió, en recompensa absurda, la rehabilitación de algunos, ennoblecidos en la Corte. De otro lado, la pugna de intereses, entre los encomenderos y los indios, entre los corregidores y los súbditos, entre el cura y la masa, se resolvía, legalmente, a dos mil leguas de los lugares donde debían aplicarse las normas solucionadoras. Con criterio humanista moral y religioso se legislaba; pero, a espaldas de la realidad americana.

Inaplicable.—Legislación teórica, irreal, no podía ser aplicada en el Perú. La prueba absoluta, que produjo hasta un cambio sustancial en el régimen político, creándose las Intendencias, sustitutoras de los corregimientos, la dió Condorcanqui, agotándose en la defensa del indígena por todos los medios legales. Lo que significa que la legislación española demasiado avanzada para su época no contemplaba lo que hoy es elemental en toda ley: el lugar en que debe ser aplicada y quienes eran los que debían aplicarla.

Confusa.—La legislación no era clara ni precisa. Un caso concreto determinaba una norma, que se mandaba tener presente para casos semejantes, en latitudes distintas y en circunstancias diferentes. Amontonamiento de leyes, más que recopilación, debe llamarse al conjunto de normas, dictadas por la Corte para sus colonias de Indias. Y la confusión resultaba de la intención conciliadora entre dos cuestiones fundamentales inconciliables: la piedad cristiana con el aborígen explotado, y el interés económico de ampliar, cada vez más, las rentas de la corona.

Variable.—Consecuencia normal del absolutismo po-

lítico, que rebasa toda ley, el monarca producía una variedad infinita de disposiciones, que aclaraban, ampliaban, restringían o interferían las existentes. Donde, con más claridad se percibe esta desarmonía, es en el ángulo judicial. Los fallos de los tribunales, que prestigian la justicia de los pueblos, porque entrañan una aplicación técnica del espíritu legal de una época y que deberían ser intangibles por esencia, no eran respetados por los soberanos españoles. Se les modificaba y anulaba, frecuentemente. ¡Cuántos condenados por la Real Audiencia de Lima, merecieron, en los alcázares reales, verdaderos homenajes!

Complejísima.—España usaba el pésimo sistema—que el Perú actual sigue, inexplicablemente—de ampliar y renovar su legislación, dejando subsistentes muchas normas de leyes revocadas que, si bien quedaban invalidadas, en cuanto se oponían a las nuevas, mantenían su vigor en la parte armónica. El estudio de una instituta legal requería una minuciosa confrontación de todas las disposiciones semejantes, dictadas a través de centenios. De ahí que, la Recopilación de Leyes de Indias, la Nueva y la Novísima, al lado del Código de las 7 Partidas, del Fuero Juzgo, de las Leyes de Toro de las múltiples Ordenanzas y reglamentos especiales, fueran tan enmarañadas en su sentido aplicación, que era frecuente encontrar oposición de preceptos legales y disparidad de criterio, sobre cuestiones similares.

Basta recordar el caso curioso, en los días del virrey Mendoza y Luna, de Diego Valverde, quien prometiera, por escritura pública, no beber vino ni chicha, durante dos años, bajo pena de pagar quinientos pesos de plata ensayada, en favor de los presos del Santo Oficio, si faltaba a su juramento público. A poco, Valverde, en estado de ebriedad, comete un homicidio. Se le procesa por el crimen y, separadamente, por perjurio, para el cobro de la pena de 500 pesos.

Y, aunque el querellante, en este caso, es el Santo Tribunal, el acusado se excepciona, sosteniendo que su embriaguez cierta provenía de aguardiente ingerido, pero no de vino ni de chicha, como constaba en el documento público. Y Valverde ganó la cuestión. La causa por perjurio se sobreseyó.

Irrespetada.—La voz real “se oye, pero no se cumple”, dice Blanco Fombona. El interés del encomendero, del cura, del Alcalde y del Corregidor, no sólo producían las llamadas “hostias sin consagrar”—Pragmáticas cédulas; órdenes, a las que no se ponía el cúmplase virreinal—sino que existían procedimientos especiales para salvar el principio legal, dentro del mismo fraude cometido. Huamán Poma de Ayala indica una serie de estos procedimientos alegales que tanto influyeron en el despertar de nuestra viveza criolla.

Ineficaz.—La infecacia de la legislación española colonial está corroborada, históricamente, por una serie de realidades inobjetables, tales como: desvinculación social; retardo en la administración de justicia; represalias contra los reclamantes de un derecho; consumación de abusos autoritarios, etc. etc.

c) **ELEMENTOS SOCIALES**

Las clases sociales que España importó a América, definieron las distintas categorías conocidas. Desde la cumbre, ocupada por la nobleza peninsular hasta la sima de los esclavos, la sociedad peruana se fraccionó en sectores distintos, de intereses diferentes, desarmónicos, esterilizantes. La falta de cohesión social desarticuló al Perú en su célula básica: la familia; y en su unidad representativa: el individuo. La calificación ordinaria social, que tenía hondo sentido distintivo, era: el blanco, el mestizo, el mulato, el cho-

lo. el negro, etc.; y no lo que habría significado una fuerza de compenetración y de armonía: el peruano. De ahí el distanciamiento de las personas, las rivalidades infecundas, trascendentes a las aldeas, a las haciendas, a los pueblos, a las villas y hasta a las ciudades. Todavía hay trujillanos y arequipeños, por ejemplo, que sienten, sinceramente, la superioridad de sus ciudades sobre Lima, en estética y cultura. En los días coloniales, los blasones de Trujillo, más valiosos que los de Lima, auspiciaron distanciamientos entre sujetos de la misma categoría social.

Sin entrar en el análisis de los elementos sociales, innecesario para nuestro objeto, se puede concluir que España disgregó la sociedad peruana; impidió la solidaridad colonial. Lejos de unificar, dividió y debilitó la energía colectiva, el espíritu vernacular tan fecundo en el avance cultural de los pueblos. Sólo a fines del siglo XVIII, la Sociedad Amantes del País, iniciará, veladamente, la formación del sentido de la peruanidad.

d) ELEMENTOS CULTURALES

«Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El problema, cuyas bases fundamentales estamos planteando, corresponde a este grupo de elementos. Porque el renacimiento es cuestión de cultura. Deberíamos reservar el análisis de estos elementos para el final. Pero, los colocamos en el centro, porque sobre él los inciden todos los demás, y porque no se puede saber si llegaron a proponerse, en el Perú, las cuestiones esenciales de la cultura occidental, si antes no se esbozan las realidades históricas de la mentalidad peruana, en armonía con los otros factores coincidentes, que completan el panorama vital del Perú de aquella época.

España nos envió su mejor cultura. San Marcos fué, formal y esencialmente, una imagen de Salamanca. Y Sa-



lamanca fué una reproducción de la célebre de Bolonia, depositaria y retenedora de la alta sabiduría filosófica y científica de Europa. Pero, ni Salamanca, ni San Marcos rindieron los frutos culturales que hubieran podido producir, sin las normas procústicas que las limitaban. Se creía, por aquellos siglos, que Tomás y Agustín habían sido los faros de la sabiduría; que, más allá de donde ellos vieron la verdad universal, no era lícito ni tolerable escudriñar.

La gran sentencia coránica—grande en monstruosidad—de los mahometanos, contagió a los sabios españoles. Reviviéndola, debieron decirse: la verdad verdadera es la señalada por Agustín y por Tomás; intentar sobrepasarlos, es alarde punible; Santo Tomás y San Agustín son invulnerables. ¿Cómo admitir, en efecto, una conclusión filosófica contraria a la verdad iluminada de los Padres de la Iglesia? Y la Teología encerró, en sus anillos formidables, el campo cultivable de la mente. Y el saber se estancó, se paralizó. Las inteligencias inquietas, detenidas par la aureola deslumbrante de los grandes maestros, se esterilizaron, se perdieron.

El Perú colonial tuvo, indudablemente, oradores sagrados estupendos; filósofos notables de las congregaciones religiosas; científicos famosos, latinistas eximios; un Caviedes admirable; un Peralta Barnuevo Rocha y Benavides, que todo lo sabía. ¡Claro! ¿Quién no se siente sabio, si el saber tiene por límites explicativos, una metafísica teológica? Si Edison hubiera adelantado su venida, y el fonógrafo hubiera repetido una lección de San Agustín, en los claustros rígidos de San Marcos, tanto maestros como discípulos, habrían creído encontrarse frente a una máquina sabia, que dictaba, por permisión divina, una página inmortal. Tal el sentido de la sabiduría de la época: repetir textualmente al Magister.

e) **ELEMENTOS ECONOMICOS**

No es preciso que analicemos las características de la economía española en el Perú, durante la colonia. Es bastante señalarlas ya que las numerosas investigaciones en este ángulo, las han calificado suficientemente.

El monopolio, el exclusivismo, el control permanente, etc., produjeron la emigración de la riqueza del Perú, hacia España, de un lado. Por otra parte, el abandono de la gran industria agraria del período incaico, suplantada por la minería, desvió la enorme energía especializada del aborigen y, por lo mismo, la finalidad económica del país.

La calificación de colonia rica que tuvo el Perú fué, incuestionablemente, como productora, como portadora de riquezas a España, no como país beneficiado con la maravilla productiva de su suelo. El caso histórico del virrey Ladrón de Guevara, que prefirió invertir, en caminos, puentes y templos, en el Perú, parte de la tributación indígena, y que fuera destituido, por falsas imputaciones, explica la orientación económica de la Metrópoli en su más rica y poblada colonia de América.

f) **ELEMENTOS RELIGIOSOS**

España no quería que América fuese un campo posible de convulsiones religiosas. Evitó que la Reforma, con su aura liberadora del "libre examen", sembrase la duda en las Indias. La duda, que es el comienzo de toda liberación de conciencia. Y su política, su legislación, sus enormes culturales y su economía, tendieron a aquella finalidad. Era natural por consiguiente, que el espíritu religioso participara en la obra conjunta.

En efecto, la célebre Recopilación de Leyes de Indias—Ley I, Tit. I; Libro IV; Tomo II—¿No establecía claramente: “el fin principal que nos mueve a hacer nuevos descubrimientos, es la predicación y la dilatación de la Santa Fe Católica, y que los indios sean enseñados y sirvan en paz”?

¿No sabemos que la administración pública fué modelada por la Iglesia? ¿Las divisiones territoriales, las jurisdicciones civiles, las famosas Reducciones de indios, no se basaron en la organización eclesiástica? ¿Los Corregimientos, no correspondían a los curatos?

Las nociones geográficas, los estudios de hidrografía regional, de la flora y de la fauna, eran elaborados por religiosos, los hombres sabios y capaces de la época. Las Misiones, no sólo perseguían la catequización de infieles sino el establecimiento de conventos y escuelas, y la industrialización de las zonas ganadas a los salvajes.

Además, los conflictos autoritarios, las disensiones íntimas en el Perú colonial, la acción agobiadora del cura sobre el manso indígena, y muchas otras cuestiones similares, comprueban el privilegio y la prestancia del factor religioso, dominante en todas las conciencias desde el confesionario, el púlpito, y la escuela, hasta lo más íntimo y sagrado del hogar.

Si la conquista del Perú se hizo por la espada, para la imposición de la cruz; el alma colonial se forjó por la cruz, para la fácil explotación de la espada. El sincronismo era perfecto.

g) **ELEMENTOS COSTUMBRISTAS**

Nuestro riquísimo folklore colonial, apenas recogido en mínima parte, nos dice, sin embargo, de la vida peruana

del virreinato, en todas sus matices. Vida compleja; variadísima; conservadora en ciertas capas sociales; liviana en otras; nos advierte de un fenómeno, fenómeno original, comprobado históricamente: la realidad de algunas costumbres avanzadas, en contraposición a las normas férreas de la moral y de la religión dominantes.

Estos elementos son, por consiguiente, los más importantes para el planteo del problema propuesto. Porque, de ciertas costumbres coloniales del Perú, podemos inducir que vivíamos en pleno Renacimiento, mientras, ideológicamente, en el área de la sabiduría, vegetábamos, incuestionablemente, en el medioevo.

Efectivamente, al lado de la inquietud religiosa por la bendición de las comidas, por la señal de la cruz, desde el despertar hasta el final del día; por la misa; por el Ángelus; por la confesión; por la limosna para el santoral preferido; por la plegaria permanente, ante el miedo del pirata o de los sismos frecuentes; por las plañideras y los pobres de hacha etc., etc., teníamos las fiestas, plenas de paganismo, del indio; la jarana, del mestizo, en torno a la imagen sagrada; la liviandad en los tipos más elevados; la fruición social ante el anónimo calumnioso; la frecuencia del divorcio en el siglo XVIII, como lo hace constar Amadieu F. Frezier: “Es increíble a qué extremo se lleva este abuso: todos los días se ven gentes que se descasan, con tanta facilidad, como si el matrimonio no fuera sino un contrato civil, por simples quejas de desinteligencia, de falta de salud, o de simple descontento”

EL PROBLEMA

Conocidos ya los elementos fundamentales, podemos plantear el problema: ¿Hubo Renacimiento en el Perú colo-

nial? ¿En qué momento histórico se descubre el arte del Renacimiento peruano?

Debemos advertir, adelantándonos a las objeciones que pudieran formulársenos, que damos por sentado el sentido del Renacimiento europeo: el derecho individual de ir a las mismas fuentes de la sabiduría antigua, para formar juicio personal sobre la verdad. Más simplemente el derecho de tener conciencia de la propia individualidad. O sea, comprender, en vez de retener.

De este modo la cuestión se simplifica y aclara, para la solución que buscamos. Solución que debe aflorar, como respuesta, a cada una de las interrogaciones siguientes:

Primeras ¿Hubo renacimiento en el campo de la filosofía? No, categóricamente.

En San Marcos se conocieron y tradujeron a los clásicos griegos y latinos. Se repetían de memoria, páginas enteras, en griego, de Platón y Aristóteles; y en latín, de Horacio y de San Agustín. Las lecciones de los grandes maestros eran repeticiones invariables de las viejas pláticas. El escolasticismo imperaba y resistía las falaces acometidas del probabilismo, excluído como peligroso y nocivo a la verdad consagrada. Y, cuando Toribio Rodríguez de Mendoza inicia su obra acogedora, exponiendo las nuevas orientaciones de la filosofía contemporánea el Santo Tribunal interviene, y el maestro renovador es silenciado en el claustro frío..

En los días fulgentes de la emancipación, cuando Rousseau llega al Perú, se le cita; se le sigue, se le repite; se acepta, sin beneficio de inventario, su idealismo. No se le comenta. Se le ingiere. No se le asimila. Y tenía que ser así. No en balde nuestra mentalidad, canalizada más de dos siglos y medio, había perdido el poder de discernir.

Todavía, en nuestra república, seguíamos sin renaci-

miento filosófico. A principios de este siglo, por el año 1902, con excepción de Deustua, que agitó y sacudió nuestra mentalidad, abriendo horizontes nuevos, en métodos y en doctrinas; de Javier Prado, que sentía la fruición del maestro, indagando en las teorías de los grandes filósofos, y de Luis Miró, que divulgaba interesantes nociones de Pedagogía, el Perú asistía al espectáculo acerbo de maestros sanmarquinos que creían, sinceramente, que la verdad única, indiscutible, se encerraba en las páginas absurdas de sus textos escolásticos

Por consiguiente el renacimiento en el ángulo filosófico, es un fenómeno del presente en el Alma Mater nacional. Luego, históricamente, el Instituto Superior de Cultura, en el Perú, seguía el diapasón del medioevo, mientras la sociedad peruana, en algunas de sus costumbres, había encontrado el ritmo de la cultura contemporánea.

Segunda: ¿Hubo Renacimiento en el ángulo legal?
No, categóricamente.

Sin necesidad de alegar razones de los días virreinales, tenemos una prueba abrumadora en el Título Segundo de la Sección Tercera del Código Civil de 1852, vigente hasta noviembre de 1936. El artículo 132 decía: “Por el matrimonio se unen *perpetuamente* el hombre y la mujer. . . .” El 134 establecía: “El matrimonio, legalmente contraído es indisoluble; acábase solo con la muerte de alguno de los cónyuges. . . .” Y el 139, rematando el criterio legal sobre esta institución, dejaba “íntegros los deberes que la religión impone”. Es decir, que el matrimonio, en el Perú, hasta hace menos de tres años—salvo la ley de divorcio y matrimonio civil obligatorio dictada por la Junta de Gobierno que presidiera el general Sánchez Cerro—se mantenía tal y como lo definiera el Concilio de Trento en 1545. (Diez años después de fundada Lima.. O sea, *perpetuo e indisoluble*.

¿Cómo discurrir, frente a la paradoja tremenda que la historia apunta en el Perú colonial del siglo XVIII? ¿Cómo explicar que la ley mantenga, hasta 1936, los mismos principios del Fuero Juzgo de Alonso el Sabio, en pleno medievo, cuando Lima, en 1713, según la cita de Frezier, había burlado, en la práctica, la perpetuidad, y roto, en la realidad de la vida, la indisolubilidad medieval?

En conclusión: la legislación sustantiva del Perú acaba de entrar en el período renacentista, rompiendo las normas clásicas; mientras la sociedad vivía, en la realidad limeña, desde el año 1700, con dos siglos de adelanto sobre nuestra cultura legal.

Tercera: ¿Hubo Renacimiento literario y artístico?
No, relativamente.

Las inquietudes vitales del coloniaje (herejía y piratería); las normas rígidas de educación; los patrones insalvables de la instrucción; el control enorme de todas las actividades hominales etc., impidieron el florecimiento de una rica literatura, y, en general, de todas las bellas artes. Caso típico interesante, que prueba como la autoridad cremaba los alardes renacentistas en el arte, es el de Juan del Castillo, en tiempo del marqués de Montesclaros, coronado el 10 de julio de 1608, con el auto de fe que le eliminaba de la vida, por una polémica oratoria ingenua con el dominico Rodrigo de Azula.

Si había peligro de vida para el osado que intentase salir del medievo, ¿quién se atrevería a perseverar en el camino de la luz?

Empero nuestro folklore nos cuenta anónimamente—única forma en que la cultura se condensa en chispazos de ingenio colonial—de avances formidables literarios y artísticos que dicen del progreso mental de un sector social del Perú colonial. La protesta verbi gracia contra el otor-

gamiento del Doctorado en San Marcos, a Jorge Escobedo, protegido del virrey de la Croix, en 1788, es de una elocuencia superlativa:

“Si en Roma el emperador
Calígula, por su mano,
declaró Cónsul romano
a su caballo andador
no es de extrañar que el Rector,
como quien se tira un *edo*
por su sola autoridad,
haya hecho miembro a Escobedo
de aquesta Universidad”

Y son, también, elocuentes los dardos sistemáticos que Caviedes, el “Poeta de la Ribera” dispara contra los físicos de la época.

Cuarta: No nos extenderemos en la búsqueda del renacimiento peruano en el campo político, ni en el económico, ni en el religioso. De principio a fin del virreinato, se mantienen inalterables estos elementos, a pesar de las frecuentes representaciones a la Corte, en favor de los indígenas; de las interferencias religioso civiles; del contrabando y piratería, etc. No admitiéndose, oficialmente, el discernimiento en el campo de la cultura; la política, la economía y la religión tuvieron que conservar sus posiciones clásicas del medievo.

Quinta: ¿Hubo Renacimiento en el ángulo costumbrista? Si, positivamente, ampliamente.

Desde fines del siglo XVI, cuando la virreina Teresa de Castro trajo su pequeña corte, para ampliar la sociabilidad limeña, la acción femenina se dejó sentir con gran eficacia. En 1601 un gran mitín en la Plaza de Armas apo-

yado por todas las faldas de Lima, impidió la promulgación de la pragmática real de 1600, que prohibía el uso de ciertos vestidos a las mujeres honestas.

¿Por qué sin derecho contra la moral de la época negándose a respetar el consejo de la Iglesia, las mujeres limeñas obtuvieron aquel triunfo tan sonado? Porque ellas, contra la autoridad, contra la ética y contra la religión, usaban un derecho formidable. Porque vivían en pleno renacimiento, mientras los mandatarios se conservaban en el medievo.

Por qué las mujeres de Lima, mantuvieron la saya y el manto, contra la amenaza de excomuni3n arzobispal? Porque la saya y el manto eran el veh3culo adecuado al renacentismo espiritual de la mujer peruana, contra el conservadorismo mental de los hombres y de las instituciones de la 3poca. Y, porque, seg3n el inteligente observador Liz3rraga, en su "Descripci3n breve de la tierra del Per3, Tucum3n, R3o de la Plata y Chile": "de las mujeres nacidas en esta ciudad, (Lima) no tengo que decir sino que hacen mucha ventaja a los varones; perd3neme por escribirlo, y no lo escribir3a sino fuera not3simo".

El folklore colonial peruano, no obstante lo poco que hemos recogido, testifica, en varias facetas de la vida, que la sociedad del Per3, en su clase menos privilegiada, sinti3 hondamente el renacimiento; vivi3, en su plenitud, el momento espiritual liberador del renacentismo europeo.

CONCLUSIONES

Ante el problema hist3rico que hemos planteado, y frente a las soluciones parciales que ya apuntamos, se pueden formular las dos conclusiones siguientes:

Primera: El Renacimiento no afloró en el Perú colonial en ninguno de los campos de la alta cultura. Sólo, en el plano emocional de las Bellas Artes, hubo alardes moderados, tímidos de renacentismo.

Segunda: En el ángulo social la conclusión es doble: oficialmente, la sociedad peruana mantenía su régimen medioeval; en la intimidad de la vida, en sus costumbres avanzadas, no sólo conoció, sino que superó al renacimiento.

J. M. VALEGA.



Biblioteca de Letras
«Jorge Pucallpa, Converso»



Ritmos y fluctuaciones de la cultura.

Dentro del notable desarrollo que han alcanzado los estudios históricos durante las dos últimas décadas, merecen citarse los ensayos realizados para enjuiciar el devenir de la Humanidad, con un criterio sincretista, a base del examen de los grandes complejos culturales o civilizaciones, dejando de lado el clásico marco de las Edades y dando más importancia al fenómeno cultural, en sí mismo, que a los sucesos políticos.

Al tratar sobre estos integralistas de la historia, recordamos inmediatamente, por supuesto, el nombre de Oswald Spengler, quen, en su popularísima "Decadencia de Occidente", difundió esta forma de enfocar el pasado. Spengler dedica su obra a la investigación de las grandes culturas, "que — expresa — describen sus círculos majestuosos entre la masa ingente de los acontecimientos humanos".

Mas, si bien fué este pensador alemán el que generalizó e hizo prosperar tal método histórico, desde mediados del siglo anterior, el Conde de Gobineau, en su libro, hoy reactualizado, "Ensayo sobre la Desigualdad de las Razas Humanas", se refería a diez Sociedades—diríamos culturas—

Indica, Egipcia, Asiria, Helénica, Sinoica, Itálica, Germánica, Alegánica, Mejicana y Andina, (1) en las que venía a resumirse toda la vida civilizada del género humano, así como por otra parte, la escuela Histórico-cultural o de los Círculos de Cultura, a la cual Spengler pertenece, si no en su aspecto doctrinario finalista, en su apreciación del fenómeno cultural, ha sostenido desde los comienzos de la actual centuria, la existencia de conjuntos o círculos de cultura, conforme a la idea lanzada por Frobenius y precisada por Graebner. Estos investigadores, avanzando aún más, afirman que los elementos culturales no se encuentran aislados, sino adheridos entre sí, dando lugar a un organismo complejo pero definido, en el que todos los componentes son interdependientes. Es preciso recordar, sin embargo, que esta teoría sociológico-histórico-etnológica se dedica casi exclusivamente a los pueblos primitivos y atrasados, siendo, por consiguiente, solamente aplicable, en cuanto al pasado, al estudio de la prehistoria.

Asimismo, en los últimos tiempos, diversos interpretadores del fenómeno histórico han pretendido haber encontrado la Ley—llámese Sino, Ritmo, Fluctuación—que gobierna los hechos humanos. A este particular, el criterio más general se acerca al de Juan Bautista Vico, en lo que se refiere a su concepto sobre los *corsos* y *ricorsos* de la civilización. Esta clase de teorías podrían llamarse de los Máximos y Mínimos de Cultura, u Ondulatorias, como denomina a la suya un profesor argentino, o Sinusoidales, teniendo en cuenta, que, según ellas, la marcha de la cultura describe en un gráfico la curva plana de este nombre.

¿Verdaderamente la cultura retrocede o el camino del progreso es continuamente creciente como la proclamaba

(1) El Conde Gobineau "Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas", libro I, Cap. XVI.

Condorcet? Bien mirado, tales *ricorsos* culturales no existen, dentro de una visión integral de la vida de la humanidad. El proceso del adelanto de la civilización puede detenerse y, también, volver atrás en determinados lugares, pero, situando las coordenadas del tiempo y del progreso en el plano del universo, la línea descrita por la cultura humana sigue siempre un trazo ascendente.

Para comprobarlo observemos esta trayectoria. Lo hacemos, aunque panorámicamente, en forma total, ya que los descubrimientos históricos de los últimos años han aclarado lo suficiente nuestro pasado. En la prehistoria el sendero va francamente hacia arriba. La escala eolito, piedra tallada, piedra pulida, uso de los metales, nos lleva, peldaño por peldaño, desde el hombre de Java y de Pekín, que hacen 500,000 años, desarrolló su industria auroral en el Este Asiático y las grandes islas malayas, hasta los tiempos históricos.

La primera cultura propiamente dicha aparece, todo lo indica, de los 6,000 a 4,000 años antes de Cristo, entre los sumerios de la Baja Mesopotamia y los camitas del Valle del Nilo. Elaborada por los primeros, más propiamente. Las ruinas de Ur, que datan, según la cronología mas corta, de los 3,200 años a. de C., nos revelan, con precisión, cómo la cultura florecía entonces a las orillas del Eufrates. En el tercer milenio anterior a nuestra era, la vemos desenvolverse vigorosamente en el Viejo Imperio Egipcio y entre los semitas-caldeos, ya advenidos a la civilización, así como entre los sumerios del tiempo de Gudea, adelantando aún más en la Babilonia de Humarabi, ya pasados los 2,000 a C. Cuando la gran ciudad mesopotámica cae en poder de los torpes Cassitas y durante los siglos de las turbulencias ocasionadas por los Hiksos en el Egipto, el progreso, detenido en los dos grandes estados de la Antigüedad, se refugia en el Egeo y así tenemos, entre el 1,800 y 1,400 a. C., la

época del gran esplendor cretense, superior a todo lo antes conocido

Al ser paralizada la brillante cultura minoana, en forma brusca, por la incursión de los aqueos—1400 a. C.—justamente, en Egipto, cuyo intercambio con Creta fue constante, se llega al período de Tell-Amarna, notable por su arte naturalista y por las reformas avanzadas de Eknatón.

Continúa la cultura como patrimonio del país del Nilo bajo los Ramesidas y, contemporáneamente, los hetitas del Asia Menor, en su apogeo, aportan también su contribución al adelanto humano. Alrededor del año 1,000 a C., las depredaciones de los sirios, que acaban con el poder hetita, así como la desorganización interna del Egipto, hacen que la marcha de la civilización no siga en estas naciones, pero en tanto, la encontramos desarrollándose entre los fenicios, captadores del saber de sus vecinos y trasmisores de él a todos los pueblos, entre los israelitas, regidos por David y Salomón y entre los arameos del reino de Damasco.

Los mismos asirios, destructores de sus vecinos, intensifican el progreso sobre todo en su aspecto material. Los Sargónidas, conquistadores despiadados, construyen grandes palacios, relatan sus crueldades en anales literarios y el feroz Asurbanipal reúne una biblioteca. En el siglo VI, ya Nínive destruída, vemos avanzar la cultura considerablemente en el fugaz Nuevo Imperio Babilónico y en el Egipto Saita, mientras en la Jonia, eclosiona el milagro griego.

En la centuria siguiente—V a. C.,—en tanto que los persas dominan toda el área cultural antigua, en la Hélade, sobre todo en Atenas, se desenvuelve una de las épocas más fecundas del espíritu humano. El siglo de Aristóteles contempla la difusión del helenismo y los siglos III y II a. C. son los del saber alejandrino. Desde el año 100 a. C., los conocimientos acumulados en Alejandría, Pérgamo, Atenas, Ro-

das y Antioquía se extienden por el ecúmeno romano, donde, en los siglos que siguen al nacimiento del Salvador, son impulsados, con una velocidad uniformemente decreciente, hasta que sobreviene la ola de los bárbaros.

Este es el instante en el que casi todos los críticos históricos encuentran uno de los más grandes *ricorsos* de la humanidad, pero olvidan que, en los mismos años, mientras en el Occidente, evidentemente barbarizado, el franco Clotario apuñaleaba a sus sobrinos y Teodorico martirizaba a Boecio, junto al Bósforo, Teodosio II pasaba su vida en una Biblioteca y Justiniano codificaba el derecho romano y levantaba Santa Sofía. La civilización bizantina, heredera directa de la greco-romana, crece poderosa, entre los siglos sexto y octavo, en Constantinopla, Sicilia, Rávena y Siria, donde los árabes, a través de ella, entran en conocimiento de la intelectualidad clásica.

Del 800 al 1100, la cultura fructifica en las medersas musulmanes y, en el 1,200 la Europa Occidental, que ya ha absorbido el saber greco-latino y el islámico, comienza su obra gigantesca. Al Renacimiento francés del siglo XII, sigue el Renacimiento italiano y desde que Occam denuncia al aristotelismo, se prepara la senda por la que aparecerán Galileo, Newton y Einstein.

Vemos, pues, que la cultura jamás ha retrocedido y, hasta podríamos asegurar, que nunca ha dejado de avanzar, siquiera en alguno de sus aspectos. Mas, al mismo tiempo, observamos que ha ido pasando de uno a otro lugar, efectuando un verdadero "salto del caballo" sobre un tablero geográfico que se extiende desde el Eufrates al Atlántico.

LAS TEORIAS DE TOYNBEE Y SOROKIN

Entre las obras sobre evolución cultural últimamente aparecidas, tenemos las de los profesores Arnold J. Toynbee y P. A. Sorokin, cuyo análisis ha motivado este artículo.

LAS SOCIEDADES DE TOYNBEE

El propósito de Toynbee (1) es realizar un estudio de la evolución de la cultura humana, a través, sobre todo, de los grandes complejos, pues, como Spengler, prescinde de los conjuntos culturales que aparecen en la humanidad prehistórica, así como en los pueblos primitivos y atrasados. A las grandes y pequeñas culturas las denomina, inspirándose en Gobi-neau, SOCIEDADES.

Examina, primeramente, las diversas especies de *sociedades* que han existido, para señalar las verdaderamente influyentes en la historia y establecer las relaciones que hay entre estas últimas. Se ocupa, después, de la génesis de esas *sociedades* importantes o civilizaciones, de su crecimiento, su postración y desintegración, de los nexos entre ellas, de sus contactos en el espacio y el tiempo, del ritmo de su devenir, para terminar con una crítica sobre la inspiración de los historiadores. Hasta ahora solamente ha publicado, por lo que tenemos conocimiento, lo concerniente a su apreciación general sobre las culturas, su nacimiento y desarrollo. Los tres tomos en los que desenvuelve, de manera interesantísima, estos tópicos han sido ya reeditados.

Las grandes culturas o sociedades son, pues, para Toynbee los verdaderos campos de investigación y no los estados nacionales o cualquiera otra comunidad política,

(1) Arnold Toynbee.—“A study of History”.—Biblioteca de la U. de San Marcos. No. 41275.—76, 77.

como ha sido costumbre de los historiadores. Tales comunidades políticas se encuentran, respecto a las sociedades que las involucran, en la condición de partes inseparables de un todo indivisible. Son, por tanto, las sociedades y no los estados los átomos sociales, cuyo análisis debe preocupar a los estudiosos de la historia.

El número de estas sociedades, en síntesis, es de diecinueve, pero el autor las ha ampliado hasta veintiuno, por la subdivisión de dos de ellas. Son las Sumeria, Egipto, Minoana, Indica, Sinoica (Sinic), Babilónica, Hetita, Siriaca, Helénica, Iránica, Arábiga, Ortodoja—subdividida en dos ramas—, Occidental, Hindú, del Lejano Este— igualmente fracionado en dos partes—. Andina (2) Maya, Yucateca y Mejicana.

Actualmente existen la Occidental, que es nuestra cultura, la Faústica de Spengler, que para Toynbee nace en el tiempo de Carlomagno y hoy se extiende por la Europa Occidental, toda la América, Australia y las Filipinas; la Cristiana Ortodoja o Bizantina, que impera en el Sudeste Europeo y Rusia; la Islámica, en el Norte del Africa y el Oeste y Centro del Asia; la Hindú, en el subcontinente tropical de la India, con ramificaciones al Sudeste; la del Lejano Este, en la región comprendida entre los desiertos asiáticos y el Pacífico. En la Ortodoja y la del Lejano Este distingue diferencias, como se ha expresado, entre el cuerpo principal y su aspecto en Rusia y Japón y Corea, respectivamente.

Las grandes sociedades extinguidas son la Sumeria, nacida en la Baja Mesopotamia, en el seno de ese pueblo de origen desconocido, a quien la humanidad le debe el primer brote de civilización, hace mas de 6,000 años; la Egipcia, con-

(2) Jorge Basadre—Pequeña Historia del Perú—"Turismo", Octubre 1938. El Dr. Basadre comenta la teoría de Toynbee con relación a la génesis y desarrollo del imperialismo incásico.

temporánea de la anterior y que le disputa la primacía en la creación de un elevado progreso humano; la Minoana, surgida en Creta, madre de la cultura Helénica y, por tanto, de la nuestra; la Indica, que aparece en el Indostán pre-ario, acaso radiación de la Sumeria; la Sinoica, que elaboraron los mongoles en las orillas de los grandes ríos chinos e inmediata antecesora de la del Lejano Este, como la Indica lo es de la Hindú; la Babilónica, superpuesta sobre la Sumeria, que poseyeron los semitas caldeos; la Hetita, que se desarrolla en el Asia Menor, en el segundo milenio antes de Cristo, entre los arios invasores de esa región, cuya importancia ha revelado la moderna arqueología y que desapareció de la historia durante treinta siglos; la Siriaca, que florecida en el Asia Mediterránea, en el milenio anterior a Cristo, abraza a la nacionalidad judía, da como fruto la intelectualidad aramea y, junto con la Helénica, presta un matiz peculiar al Imperio Seleucida; la Helénica, la Clásica, llamada impropriamente Antigua por Spengler; la Iránica, que es la de la Persia Sasánida y la Arábiga, la de los primeros califas sarracenos, que, unida a la Iránica, da origen a la Islámica; y, por último, en América, la Andina, la antigua peruana; la Maya y dos derivaciones de ésta, la Yucateca y la Mejicana.

Quedan aún, también, según Toynbee, reliquias fosilizadas de otras civilizaciones extintas de menor importancia. Son los Cristianos Monofisitas de Armenia, Mesopotamia, Egipto y Abisinia; los Nestorianos de Asia; los Judíos, esparcidos por el mundo; los Parsis, dualistas, de los cuales quedan representantes en la India; las sectas budistas del Mahayana, que forma la sociedad de los Lamas del Tíbet y Mongolia, así como la del Hinayana de Ceilán e Indochina; y los Jainistas o sea el remanente de los prosélitos de Mahavira, en el Indostán.

Igualmente, menciona como culturas fracasadas, la que llama Cristiana del Lejano Oeste, refiriéndose a la que se formó en Irlanda, cuando, a la llegada de San Patricio, se inicia la cristianización de los celtas de esa isla. El autor, puede creerse, no está en lo cierto al calificar de fracasada a esta floración cultural, desde que ella se vació íntegramente en nuestra civilización—al menos en sus rasgos vitales.—pues los creadores del Renacimiento Carolingio, Alcuino y más tarde el Erigena, a través de Beda de Yarrow, adquieren su cultura de los monjes de los *bangors* irlandeses.

Anota, también, como civilización frustrada la Escandinava, es decir la cultura de los Vikings, adoradores de Odín, creadores de una mitología comparable con la helénica, perfeccionadores de la técnica de los metales y de la construcción naval. Asimismo, considera dentro de este tipo, la Civilización Cristiana del Lejano Este, cuya breve vida se debe a los Nestorianos y que sucumbe a los embates del Islam. Ya hemos visto que a los supervivientes de esta comunidad cultural los clasifica entre los fósiles de pequeñas sociedades. Se refiere, además, como a civilizaciones malogradas, a las que comenzaron a surgir en la Siria, en el tercero y segundo milenio antes de Jesucristo y en el primero de nuestra era. Estas nacientes culturas perecieron, respectivamente, por las invasiones sumerias y acacias, la de los hiksos y la musulímica. Sin embargo, ya sabemos que, en los mil años anteriores al nacimiento del Redentor, se forma en el Asia regada por el Orontes y el Jordán, una gran sociedad, la Siriaca, a la que Toynbee concede gran importancia y cuyos más notables aportes fueron el alfabeto, el descubrimiento del Océano Atlántico y la idea en un Dios único y omnipotente.

Por otro lado, Toynbee sostiene la existencia de sociedades que llama "Civilizaciones Detenidas" (Arrested Ci-

vilizations), las cuales no llegaron a crear una cultura, aunque tuvieron ambiente y condiciones para ello. Son por ejemplo, los Polinesios, que realizan, en canoas abiertas, viajes maravillosos por el Pacífico y cuyas facultades creadoras han quedado perennizadas en las estatuas—mahais y tolo-miros—de la enigmática Isla de Pascua. Estos habitantes de los Mares del Sur van acabándose al entrar en contacto con los “beach combers” occidentales. Los esquimales, dominadores del Artico inhospitalario, inventores de los kayaks, harpones, arcos compuestos, el trineo para perros, el zapato para nieve, las lámparas para quemar grasa, la casa de nieve y muchas prendas de vestir útiles para contrarrestar el frío, constituyen también una de esas *civilizaciones detenidas*. Los Nómades de las estepas de Eurasia, de la Afrasia desértica, del interland africano, han debido crear civilizaciones, pues el reclamo del medio, conforme a las ideas sostenidas por Toynbee y que más adelante veremos, así se lo imponía. Sin embargo, los nómades del norte del Viejo Continente recibieron un golpe de gracia para su presunta cultura con el avance hacia sus praderas de los imperios Moscovita y Manchú, así como los Afrasianos y Africanos por la invasión de industriales y agricultores europeos. Trata, igualmente, de *civilizaciones detenidas*, a la de los turcos Osmalís, y a los Espartanos, sobre los que hace un interesantísimo estudio.

RELACION ENTRE LAS SOCIEDADES

Aunque entidades independientes, en el sentido de que cada una constituye un campo diferente de investigación histórica, las sociedades están relacionadas, algunas de ellas, entre sí. Está relación o *Parentesco* y *Afiliación*, como dice Toynbee, que no es siempre igual en intensidad, se realiza por ciertos elementos de conexión.

Las sociedades estarían relacionadas por tres factores, un *Imperio Universal*, una *Iglesia Universal* y un *Völkerwanderung*, o sea, el vagar o movimiento de naciones bárbaras. Así, por ejemplo, entre las sociedades Helénicas y Occidental se hallan estos elementos de vinculación: el Imperio Universal Romano, la Iglesia Universal Cristiana y el *Völkerwanderung* de todos los pueblos que rodeaban el Imperio hacia el centro de éste.

Las culturas tendrían una Edad Heroica (homérica), llegarían a un gran esplendor y a unificarse (Imperio de Alejandro). La decadencia se iniciaría con el fraccionamiento de esa unidad y, principalmente, a causa de que la gran mayoría de los seres humanos, integrantes de la cultura, dejan de tomar parte en la marcha de sus destinos y ésta es dirigida por una minoría dominante. Por último, viene el *Völkerwanderung* o invasión a terminar con la cultura. En el caso de la Helénica, a la muerte de Alejandro, se fracciona su imperio en los reinos de Tolomeo, Seleuco y Antígono. Surge, después, el imperialismo romano, constituido por el reducido círculo de los patricios, que domina toda el área cultural, mientras la gran masa se convierte al cristianismo, una iglesia universal. En el siglo V, el *Völkerwanderung* de germanos, eslavos, partos, árabes y bereberes da cuenta de la cultura. Los cristianos serían el *proletariado interno* y los bárbaros el *proletariado externo*.

Al emplear el término *proletariado*, Tonybee no lo hace en el sentido moderno de una masa laborista sin fortuna, sino en su concepto original latino de elementos sociales que no tomaban parte en la vida del Estado por su progenie, refiriéndose a la plebe romana, excluida de los negocios públicos, a los innúmeros esclavos, sin derecho alguno y a los habitantes de los países dominados. La integridad de tal *proletariado interno*, de ese *Imperio Universal*, que fué

el Estado Romano, se transformó en la *Iglesia Universal* cristiana. De esta manera, el Cristianismo fué el refugio de la gran masa de una sociedad declinante y, por otra parte, la crisálida de una cultura nueva. El rol de una Iglesia Universal resulta, pues, muy importante.

Las invasiones no tuvieron el mismo significado en la elaboración de la sociedad Occidental, porque ellas produjeron estados efímeros, de los cuales solamente subsistieron el reino de Austrasia, origen del Imperio Carolingio y el de Wessex, núcleo de la moderna Inglaterra.

En suma, conforme a las relaciones existente entre unas y otras, Toynbee clasifica a las sociedades en cinco grupos:

1.º—Sociedades sin relación con ninguna otra anterior o posterior. Son la Egipcia y la Andina;

2.º—Sociedades que no se hallan vinculadas a otra anterior, pero si a una posterior. Son la Sinoica, influyente en la del Lejano Este; la Minoana, en la Helénica y Siriaca; la Sumeria, en la Babilónica, Hetita e Indica; la Maya, en la Yucateca y Mejicana;

3.º—Sociedades unidas a otra anterior, pero no por el gran lazo de una Iglesia Universal, sino por algún Wölkerwanderung, que ha disuelto el Imperio Universal de la sociedad antecedente. Tenemos, la Indica, que parece surgió de la Sumeria; las Siriaca y Helénica, provenientes de la Minoana; la Hetita también nacida de la Sumeria.

4.º—Pertenece a este grupo las sociedades vinculadas a otras más antiguas a través de Iglesias Universales, distinguiéndose dos clases, según que estas Iglesias sean de origen extranjero o indígena respecto a la cultura mater:

a) Iglesia Extranjera.— Las sociedades Occidental y Ortodoxa, unidas a la Helénica por el Cristianismo, que aparece en un pueblo—el judío—extraño al mundo clásico,

así como la del Lejano Este, afiliada por nexo del mismo género a la Sinoica.

b) Iglesia Indígena.—Las Iránica y Árábica con relación a la Siriaca; la Hindú con respecto a la Indica;

5.º—Sociedades intimamente relacionadas con sus antecesoras, hasta casi confundirse con ellas, como la Babilónica con la Sumeria y las Yucateca y Mejicana con la Maya.

Realiza, igualmente, otra clasificación, menos importante, de índole geográfica, examinando la relación entre las culturas originales y afiliadas con respecto al área ocupada por ellas, haciendo notar las que se desarrollaron sobre el mismo terreno de la cultura mater, en su periferie o en zona extraña.

CICLOS CULTURALES

Ahora, en lo que se refiere a la vida de las culturas, Toynbee, en lo que lleva ya publicado, expone sus teorías sobre su génesis y crecimiento.

En general, propugna la existencia de un ritmo en la vida cultural de la humanidad, que no es sino el reflejo de una pulsación universal. Es un proceso de integración y diferenciación, “Integración de Costumbres” y “Diferenciación de Civilización”, similar a la atracción y repulsión de los físicos, al “odio” y al “amor” de Empédocles, al Yin y Yang de los chinos, en suma, el concepto Spenceriano del paso de “una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente”.

La sociedad primitiva vivió durante 300,000 años, que es el tiempo que Toynbee considera que existe el hombre sobre el globo, en un estatismo inferior hasta que, desde hace apenas 6,000 años, pasa a una actividad creadora. Este estancamiento de trescientos milenios lo atribuye a la pre-

sencia de un factor negativo, una fuerza de inercia social, "Vis inertiae".

Después, se preocupa de establecer cuales son los factores positivos que imprimen a la humanidad un dinamismo civilizador.

Estudia para ello los elementos étnicos y geográficos, el hombre y el medio, el micro y el macrocosmos. Niega la superioridad de raza alguna y, aunque, como sabemos, se inspira en Gobineau para dar nombre a sus culturas, ataca la tesis de éste con referencia a la desigualdad de los grupos humanos. Según él, todas las razas han contribuído a la formación de civilizaciones, menos la negra, pero juzga que ésta también puede tener posibilidad de hacerlo. En cambio, concede gran importancia al efecto del medio sobre el individuo, a lo que llama la acción de "desafío y respuesta" (Challenge and Response) del ambiente. Cree, con Volney, que toda actividad, corporal o espiritual, tiene su fuente en la necesidad. Conforme a esto, no son las regiones de vida fácil donde el hombre desarrolla sus facultades en grado capaz de crear lo que conocemos por una civilización.

Desenvolviendo su tesis, estudia, principalmente, como es natural, la aparición de las seis grandes culturas originales o sean las Sumeria, Egipcia, Sinoica, Minoana, Maya y Andina. Encuentra que las tres primeras surgen en medios entonces hostiles cuales fueron, respectivamente, las orillas pantanosas y selváticas de los grandes cursos de agua, Nilo, Eufrates, Tigris y Río Amarillo; la Minoana (Cretense) en el aislamiento, pleno de necesidades, de una isla rodeada por el mar; las Maya y Andina son la respuesta humana al reto de la selva. (1) Entre las culturas relacionadas, unas nacen en el mismo medio que sus anteceso-

(1) Vol. I. Pág. 321.

ras, como la Babilónica, la Yucateca, la del Lejano Este, en su porción principal, la Ortodoxa, también en parte, la Hindú y la Helénica, que, como la Minoana, es producto del “challenge” del mar. Otras, como la Siriaca, son la contestación a la esterilidad del desierto o a las dificultades de las mesetas, cual la Hetita y la Mejicana.

Veamos, por ejemplo, como entiende la aparición de las primeras civilizaciones, la Sumeria y la Egipcia, en la llamada estepa afrasiana, es decir en la zona que abarca los países del Asia Anterior y el Egipto. Haciendo suya la opinión de V. G. Childe, en su obra “The Most Ancient East” sostiene que durante la última era glacial, cuando Europa estaba cubierta de hielos hasta el Rhin y el Danubio, los fuertes vientos húmedos del Atlántico, que actualmente cruzan por la comarca central europea, pasaban entonces por el área Mediterránea, precipitando sus aguas en el Norte de Africa, Arabia, Palestina, Mesopotamia y Persia. Regiones hoy desiertas como el Sahara, el Sinaí, la meseta del Irán, recibían un regular riego de lluvia y, en general, la llanura afrasiana se ofrecía como una fértil pradera, muy frecuentada por el hombre. Bandas de cazadores discurrían por ella, desde el Indo, al Oriente, hasta el Levante español en el Oeste.

Pasada ese período glacial, la región afrasiana comenzó a experimentar un profundo cambio físico hacia la desecación, pues la fundición de los glaciares septentrionales y la consecuente contracción de la alta presión ártica sobre Europa, ocasionó el desplazamiento de los vientos húmedos hacia el norte. Ante la gradual sequedad de su habitat, antes paradisiaco, tres alternativas se presentaron a los cazadores que allí moraban: permanecer, migrar, cambiar de vida. Los que optaron por lo primero se extinguieron por

inanición; los que marcharon al Norte tuvieron que soportar el intenso frío europeo, mientras los que fueron al Sur cayeron bajo la soporífica influencia de los trópicos; en cambio, los que se resolvieron a modificar su sistema de existencia son los creadores de las culturas Sumeria y Egipcia. Estos últimos, en vista de la creciente inhospitalidad de las praderas, bajan a los valles de Mesopotamia y del Nilo, en busca del agua que reconocen como indispensable para la vida. Para ello tuvieron que luchar rudamente con la naturaleza. Les fué menester acabar con las fieras y los paquidermos, desbravar los matorrales y junglas, desecar los pantanos, construir diques y canales, poner bajo cultivo los campos con hortalizas y cereales, en suma, comenzaron a vivir de su propio esfuerzo, se habituaron al trabajo, a la acción, a tener iniciativas, a pensar, a crear. El sedentarismo agrícola comenzó, después, a dar sus resultados. Principia la vida de relación, el trueque de productos, el cambio de ideas, la cooperación mutua, la aparición del núcleo urbano, la formación del estado territorial. La primera gran cultura se había creado.

Además, dentro de su tesis de que son las dificultades las que, por reacción, suscitan la superación del esfuerzo humano y, por tanto, la creación de estados superiores de vida o civilizaciones, Toynbee toma en cuenta otros estímulos de esta índole. Ante todo, hace notar como la civilización, en China, aparece no en la llanura fértil del Yang-Tse-Kiang sino en las rípidas regiones de Hoang-Ho; en Grecia, no en la Beocia productiva y sí en las costas áridas del Atica y que más adelantó Bizancio, en su pobre territorio que la riquísima Calcedonia y la rocosa Egina que la agrícola Argólide. Igualmente, en Asia Menor, la cultura florece en el litoral del Egeo, menos hospitalario que la meseta

de Anatolia y, más al Sur, no son los Filisteos, que ocupan la zona más valiosa del Asia Mediterránea, los que contribuyen al progreso humano, sino los Fenicios, en su angosta faja marítima y los Judíos en el Canaán semidesértico, así como, en Germania, la hegemonía la ejerce la Prusia arenosa y no los estados, territorialmente más felices, del Rhin y, en Inglaterra, el gran desarrollo económico se produce en el Black Country el país negro de la industria, con preferencia a las mejores comarcas del Sudeste—Home Counties—. En América, los Mayas desenvuelven su cultura en la baja región selvática centro-americana, menos apta para la vida que las altas tierras del Oeste y, asimismo, ¿en qué sección de la Costa del Pacífico en Sudamérica, se pregunta, nace la civilización Andina? (1) No en la región central de Chile, regada por la lluvia, donde los aventureros españoles encontraron un nuevo Edén—Valparaíso— sino en la costa peruana, en la que el hombre tiene que librar una perpetua batalla con el desierto y traer con su propia labor hasta sus campos el agua que le niegan las nubes y tampoco en los valles cálidos colombianos sino en las punas y en los yermos del Tiahuanacu.

Otro estímulo para el hombre es el de llegar a una tierra nueva, desconocida, que precisa de su esfuerzo. Así se nos presentan los Israelitas en la Tierra Prometida y los emigrantes europeos en todos los climas .

Considera también como incitantes de la actividad social los golpes o contrastes sufridos por los pueblos, que hieren su orgullo patrio o ponen en peligro su existencia. Roma se agiganta en su lucha con Cartago, sobre todo cuando Anibal la vence en su propio territorio; el Imperio Incásico entra en su gran período de expansión y organiza-

(1) Pág. 33 Vol. II. Chimú and Valparaíso.

ción después de que la sublevación de los Chancas llega hasta el Cuzco. (1) Prusia, Austria, Rusia desarrollan un vigor militar extraordinario como réplica a sus desastres y vergüenzas ante Napoleón.

Son estímulos, además, lo que denomina las presiones exteriores. Las naciones rodeadas de pueblos bárbaros o amenazadas por enemigos implacables, se ven compelidas a desenvolver sus facultades en grado máximo y es un estímulo por otra parte, la imposición —penalización— de un grupo social sobre otro. Los inmigrantes en países que se consideran de raza y cultura superiores, los esclavos, las castas ínfimas, donde impera este régimen, tratan de superarse y salir de su condición. Los esclavos del mundo romano forman el gran núcleo de la Iglesia Cristiana, que llega a dominar el Estado, consiguiendo su liberación. Los judíos en todo el globo, los parsis de la India, los llamados levantinos dentro del Imperio Otomano, son ejemplo de como los oprimidos social y políticamente adquieren riqueza, posiciones y poder mediante la agudización de sus aptitudes.

«Jorge Puccinelli Converso»

En cuanto al crecimiento de las civilizaciones, Toynbee afirma de inmediato, que no todas las que han nacido se han desarrollado hasta alcanzar un grado importante. Ya se ha mencionado, al respecto, las que denomina “Civilizaciones Detenidas”: los Polinesios, Esquimales, diversos nómades, Osmalís, Espartanos. Por lo demás, para el historiador el avance de las culturas se realizan por movimientos progresivos producidos por un *élan*, que las lleva de un estímulo (*challenge*) y su correspondiente reacción (*response*) a un nuevo estímulo y de una diferenciación, a una integración, para llegar, otra vez, a una diferenciación.

(1) Vol. II, Pág. 103.

Para Toynbee el avance de una civilización no debe considerarse solamente por la extensión de su dominio sobre mayor espacio de área geográfica y número de individuos, sino por su mayor imperio sobre el medio físico, teniendo en cuenta la mejor utilización de él, así como por el adelanto intelectual y ético de todos y cada uno de sus componentes humanos.

Toynbee toma en cuenta, también, con relación al crecimiento de las culturas, la acción de los factores individuales y estudia, al respecto, diversos caracteres históricos.

La obra de este profesor inglés, en general, es admirable y solamente cabría compararla con la de Spengler, a quien sobrepasa indudablemente en el conocimiento de la historia, aunque no en profundidad filosófica. Su tesis de la sucesión rítmica de estados culturales, que denomina de "Integración de Cultura" y "Diferenciación de Civilización", puede no ser cierta, como, asimismo, es vano su esfuerzo por encontrar una relación fija entre las sociedades vinculadas entre sí. Ya sabemos que pretende que el paso de una a otra cultura siempre se realiza a través de un Imperio Universal, una Iglesia Universal y un Völkerwanderung o, por lo menos, con la presencia de uno de estos elementos. Mas la prodigiosa erudición histórica, la claridad en la exposición de sus pensamientos, lo certero de sus puntos de vista cuando realiza crítica positiva y, en suma, la amenidad del autor, hacen que la lectura de "A Study of History" constituya un verdadero placer intelectual.

TEORIA DE SOROKIN

La labor del profesor Sorokin, más sociólogo y, a lo que parece, con menor conocimiento histórico que Toynbee, se dirige a encontrar y exponer las fluctuaciones, a través

del tiempo, del espíritu que ha animado a las diversas culturas humanas.

Sorokin no precisa el número de estas culturas. Su fin es hallar una ley general con respecto, más que a la vida de las culturas mismas, a la similitud de sus expresiones en determinados momentos culturales. De esta manera, si bien, por propugnar la existencia de estas fluctuaciones o cambios en el proceso de la cultura, en la forma cíclica de períodos de auge y decadencia, su criterio es filial del de Vico, por otra parte, al considerar que la evolución espiritual en determinado grupo humano basta, por sí sola, para modificar el aspecto total de su cultura, su teoría, que tenemos que calificar de *sicologista*, se identifica con la de Adolfo Bastian y, al mismo tiempo, como sostiene la existencia de complejos culturales o sea la íntima relación e interdependencia de todos los elementos constitutivos de una cultura alrededor de un siquismo directriz, se nos aparece como un organicista y, en esto, su pensamiento es igual al de Spengler y al de los innumerables afiliados a la tesis histórico-cultural o de los conjuntos o círculos de cultura.

Para Sorokin, una cultura representa “la suma de todo lo que ha sido creado o modificado por la actividad, conciente o inconciente, de dos o más individuos, actuando en relación mutua o acomodándose el uno al comportamiento del otro”.

COMPOSICION DE LAS CULTURAS

Se percibe que hace una distinción entre culturas propiamente dichas, sólidamente constituídas y acumulaciones culturales, formadas por elementos heterogéneos, sin unidad íntima. En general, reconoce cuatro formas de inte-

gración cultural: Adyacencia espacial o mecánica, Asociación debida a factores externos, Integración causal o funcional y Unidad interna o lógico-significativa.

La adyacencia espacial o mecánica, consiste en una accidental y floja agrupación de dos o más elementos culturales dentro de una área dada, sin más nexos que su presencia en el mismo espacio y su conducción mecánica a él. El autor parece inclinarse a considerar a los Estados Unidos como un ejemplo de esta forma cultural, desde que acepta, con Wissler, como caracteres de su cultura, elementos diversos, heterogéneos, cual invención mecánica, educación de las masas, sufragio universal, nacionalismo, militarismo, sumisión a la Biblia, consagración del séptimo día, codificación de la ley, comercialismo.

La asociación debida a factores externos ocurre cuando dos o más elementos de cultura, sin conexión funcional o lógica entre sí, están, sin embargo, relacionados por el enlace de cada uno de ellos con un factor externo. Las culturas que Wissler denomina de tundra, de meseta, de jungla, pertenecen a este género. Sorokin pone por ejemplo que en el Norte de Rusia coexisten el uso del aguardiente llamado Vodka, de los patines, de casas de madera gruesa, de grandes estufas, de botas de fieltro, así como la costumbre de reunir a los niños, durante las veladas, por turno, en cada uno de los hogares e, igualmente, la práctica de determinados juegos y cantos. Ninguno de estos elementos requiere la presencia de alguno de los otros de manera lógica o funcional, pero si todos ellos están claramente conectados con las condiciones climáticas de la región.

Una síntesis cultural debe considerarse relacionada de una manera funcional, cuando la eliminación de uno de sus factores importantes influye perceptiblemente en la marcha

del conjunto. En este caso también, si se trasplanta uno de sus elementos a otro complejo cultural diferente, no podrá subsistir, a no ser que sufra una profunda modificación hasta llegar a formar parte coherente del otro sistema. Por ejemplo, el régimen parlamentario, parte del complejo jurídico-político-democrático de la Inglaterra Victoriana, no podría insertarse dentro de la formación hindú de castas, a menos que experimentara un profundo cambio para su adaptación y, asimismo, el referido complejo no podría subsistir con la eliminación del parlamentarismo.

Por último, la unidad cultural es lógico-significativa o lógicamente dirigida, cuando el común denominador de los componentes de la cultura es una idea o impulso central. Supongamos dos culturas, en la primera uno de sus elementos espirituales es el pensamiento de que la realidad final es supersensoria y en la segunda el concepto de que la única realidad existente es la percibida por nuestros órganos. De haber unidad lógica en ambas culturas, encontraríamos la presencia, en una y otra, de los factores culturales siguientes:

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

1.^a CULTURA

Racionalismo y misticismo
Idealismo
Eternidad del universo
Indeterminismo
Realismo
Universalismo sociológico
El concepto de Corporación
o de personalidad jurídica
como realidad primaria

2.^a CULTURA

Empirismo
Materialismo
Mundo finito en el tiempo
Determinismo
Nominalismo
Singularismo sociológico
El concepto de Corporación
o de personalidad jurídica
como ficción legal

1.^a CULTURA

2.^a CULTURA

Etica de los principios absolutos	Etica de la felicidad
Pocos descubrimientos en Ciencia Natural y pocos inventos	Muchos descubrimientos e invenciones
Carácter extático de la vida social con cambios lentos	Carácter dinámico de la vida social con cambios rápidos
Predominio de la idea en la pintura	Pintura visual
Predominio de las letras sagradas	Realismo y naturalismo literarios, profanos.
Gobierno de tendencia teocrática	Poder temporal
La expiación como principio básico de castigo y de la ley penal	Reducción del delincuente, unida a exterminio de los inadaptados o socialmente peligrosos.

TIPOS DE MENTALIDAD CULTURAL

La clasificación anterior se refiere a la composición orgánica de las culturas, ahora, en lo que respecta al espíritu de las mismas, Sorokin solamente toma en cuenta las lógicamente cohesionadas, pues, cómo ya se ha expresado, para él, las verdaderas culturas son las integradas en las dos formas últimamente expuestas.

Considérase que existen dos tipos profundamente diferentes, opuestos, de mentalidad cultural, que son los que denomina IDEACIONAL (Ideational) y SENSORIAL (Sensate). Cada uno de ellos tiene su propio pensamiento,

su propio sistema de verdad y conocimiento, su propia filosofía y su propia concepción del mundo, su propio tipo de religión y su propio criterio respecto a lo sagrado, su propia idea respecto del bien y del mal, sus propias formas en el arte y la literatura, sus propias costumbres, leyes, códigos de conducta, sus propias maneras predominantes en sus relaciones sociales, su propia organización política y económica y, finalmente, su tipo propio de personalidad humana, con mentalidad y conducta peculiares. Los valores correspondientes a estas culturas son irreconciliables los de la una con los de la otra, pero, dentro de cada una de ellas, armonizan íntimamente, uniéndose entre si en forma lógica y, a menudo, funcional.

Estos dos sistemas, ideacional y sensorial, es probable que nunca hayan existido en su forma pura, pero todas las culturas humanas se han compuesto de la combinación de estos dos tipos de mentalidad, predominando, en ocasiones, alguno de ellos y, en otras, mezclándose en igual proporción. A través del tiempo, la cultura de un área dada, digamos la greco-romana o la europeo-occidental, muestra períodos en que es principalmente ideacional y otros en que parece sensorial, mientras que durante el paso de la dominación de uno de estos tipos al otro, surgen varias formas intermedias, entre ellas, la que llama IDEALISTA.

En suma, Sorokin cree en la existencia de siete tipos de mentalidad cultural. Dos corresponden al grupo ideacional, tres al sensorial y dos al mixto. Ellos son: Ideacional Ascético, Ideacional Activo, Sensorial Activo, Sensorial Pasivo, Sensorial Cínico, Idealista y Seudo-ideacional.

La definición de cada uno de estos aspectos de mentalidad cultural, se basa, fundamentalmente, en su actitud frente a los cuatro factores siguientes: Manera de apreciar la naturaleza de la realidad; Naturaleza de las necesidades

y fines que deben satisfacerse; Límite hasta donde se trata de satisfacer estos fines y necesidades; Métodos empleados para este objeto.

Tomando como punto de referencia estas cuatro premisas podemos precisar los referidos siete estados de mentalidad cultural.

Culturas Ideacionales.—En ellas la realidad última se conceptúa inmaterial y eterna, las necesidades y los fines son principalmente espirituales, su satisfacción ilimitada y del nivel más elevado y el método de su realización es la minimización impuesta a sí mismo, con la eliminación de la mayoría de las necesidades materiales. Como sabemos, hay dos culturas ideacionales. Estas se confunden con relación a las tres primeras premisas enunciadas, encontrándose su diferencia en el método de satisfacción de las necesidades y fines. Veamos ambas.

Ideacionalismo Ascético.—Esta clase de mentalidad busca la consecución de sus necesidades y fines por medio de la extrema eliminación de unas y otros, el desarraigo completo respecto del mundo sensorial y aún de sí propio. En algunas religiones, una parte de sus adeptos asume esta posición mental, abstracta y estática, sobre todo en los sistemas indostanos —Brahmanismo, Budismo, Jainismo, Hinduísmo— así como en el Taoísmo, el Sufismo musulmán y el Cristianismo.

Ideacionalismo Activo.—La realización de los fines de este tipo de mentalidad no estriba solamente en la minimización de las necesidades carnales sino que busca también la reforma del mundo sensorial y, sobre todo, socio-cultural, de acuerdo con su concepción de la realidad espiritual y con ánimo de acercar el hombre a Dios. Los grandes reformadores religiosos han tenido esta síquis altruista y dinámica y todas las religiones tienden a crear un ambiente

cultural de esta índole, aún las más subjetivistas pues su propagación y organización exigen el desarrollo de una actividad.

Culturas Sensoriales.—En ellas los individuos contemplan la realidad tal como aparece a nuestros sentidos. No buscan ni creen en ninguna existencia supersensoria. Sus necesidades y propósitos son materiales. El método empleado para conseguir sus objetivos es el de la modificación o explotación del mundo circundante. Hay tres variedades de esta mentalidad.

Sensorial Activa.—A los poseedores de esta mentalidad los llama Sorokin *epicúreos activos*. El método de realización de sus fines es el máximo aprovechamiento del medio, por la modificación interesada del mundo orgánico, inorgánico y socio-cultural, visto este último, en su aspecto externo. Los grandes ejecutivos de la historia, conquistadores y forjadores de imperios, son encarnaciones de este tipo cultural.

Sensorial Pasiva.—Se caracteriza porque la satisfacción de sus propósitos —materialistas— los lleva a cabo, no por la transformación del yo o una reconstrucción eficiente del mundo objetivo, sino por medio de la explotación parasitaria del medio, tal cual es, con el fin de disfrutar los placeres sensoriales. Las frases “la vida es corta”, “vino, mujeres y canto”, “come, bebe, goza” son etiquetas de esta mentalidad. Los cantares epicúreos del período de la decadencia del Viejo Imperio en Egipto; los hedonistas chinos, como Yang-Choo; el materialismo del Charwaka, en la India; Ovidio, Cátulo, Bocaccio, Ronsard, sintetizan épocas en que ha florecido tal tipo humano.

Sensorial Cínica.—Los epicúreos cínicos, según Sorokin, cubren su pensamiento sensorial con una máscara ideal. Son todos los tartufos del mundo, los acomodaticios, los

tránsfugas. La civilización dominada por este tipo de mentalidad persigue los mayores provechos materiales y, mentidamente, se parece a las ideacionales, en cuanto aparenta dar más importancia a la modificación del propio yo que a la del medio externo.

Culturas Mixtas.—Son mezcla de los dos tipos, ideacional y sensorial. Sorokin expresa que existen muchas variedades de esta clase, pero se ocupa solamente de las dos siguientes:

Cultura Idealista.—Representa la unificación, más o menos balanceada, de lo ideacional y lo sensorial, con predominio, sin embargo, de lo primero. Su concepto de la realidad es ecléctico, preconizando la eternidad del ser y el devenir constante de lo creado. Los fines son ideales y reales, estando los segundos subordinados a los primeros. Los métodos de realización envuelven, conjuntamente, la transformación del yo y del mundo sensorial externo. Reconoce la supremacía de los valores espirituales, pero no cree que el mundo sensible es una ilusión o un valor negativo. El carácter del Antiguo Egipto, moral y piadosos, pero práctico, es un caso de esta mentalidad. El Confucianismo, con su ética elevada, al mismo tiempo que equilibrada y útil, es un ejemplo de religión capaz de crear este tipo cultural. Por lo demás, este género de mentalidad ha sido muy frecuente en la historia.

Cultura Seudo-ideacional.—Es otra forma específica del tipo mixto. Ocupa un lugar prominente en la vida cultural humana. El criterio sobre la naturaleza de la realidad no está claramente definido, pero se le percibe, sobre todo, como sensorial. Sus fines son predominantemente de naturaleza física. Aspira a satisfacerlos modestamente. El método de su consecución no es la transformación del medio en grado apreciable, ni una libre modificación del yo, ni la

búsqueda del placer, ni la práctica de una provechosa hipocresía. Es un sufrimiento, resignado y pasivo, de las privaciones y embates del medio, hasta donde físicamente es posible resistir. Esta minimización de las necesidades materiales no es buscada espontáneamente sino impuesta por causas extrañas. El proceso de la vida de los esclavos con amos crueles, de los prisioneros, de las naciones bajo regímenes de presión, de los pueblos primitivos en zonas pobres, de los grupos humanos azotados por una gran calamidad, nos muestra las calidades de este espécimen cultural.

Como puede observarse, Sorokin nos habla, indistintamente, de tipos culturales y humanos de mentalidad, no precisando bien la diferenciación entre el espíritu colectivo, que caracteriza a una sociedad o a un período de la historia, con el carácter individual, que, muchas veces, puede ser aislado o predominante en un reducido círculo.

En lo que se refiere al estudio aplicado de su teoría, Sorokin expone las sucesivas fluctuaciones de la cultura, dentro de su esquema, en las artes plásticas, música, literatura, ciencia, filosofía, religión, mentalidad ética, y jurídica, carácter de las relaciones sociales, espíritu guerrero, vida interna de los estados, conducta de los individuos dentro de cada estadio cultural, para terminar con un tratado de las reglas del método sociológico (1).

La finalidad del enorme trabajo realizado por el Profesor Sorokin, es entender, por el estudio de las pasadas culturas, el carácter de la sociedad contemporánea. Considera, conforme a su clasificación, que es sensorial y que se halla en una etapa de post-madurez y decadencia. A su juicio esta situación no significa el fin de la cultura, como tampoco el decaimiento del ideacionalismo medioeval terminó con ella,

(1) R. A. Sorokin "Social and Cultural Dynamics". Biblioteca de la Universidad de San Marcos. Nos. 41346, 47, 48.

sino que representó el paso a un sensorialismo vigoroso. Así, la crisis actual puede resolverse en el tránsito de un período sensorial caduco a un espléndido ideacionalismo.

No creemos que las teorías de Sorokin, en verdad vagas y superficiales, tengan gran prosperidad. Su obra, patrocinada por el Comité de Investigación sobre Ciencias Sociales de la Universidad de Harvard, se ha inspirado, como tantas otras del género, en la grandiosa —a pesar de todos sus puntos vulnerables— de Spengler. La labor desarrollada parece haber sido abrumadora, pero ha resultado de consistencia y utilidad muy relativas.

Por lo demás, tanto en Toynbee como en Sorokin, al igual que en Spengler, aunque sin el pesimismo de este último, se percibe la creencia de que nuestro momento histórico es de transición. Para Sorokin representa la última etapa de un período Sensorial, materialista, que anuncia el comienzo de una espléndida era en la que el mundo será regido por las ideas puras. Toynbee juzga que se opera el paso a la época del Industrialismo y Nacionalismo, que confronta el esfuerzo de superación y dominio de Grandes Potencias.

TEODOSIO CABADA.



Orientación profesional.

Si se considera el proceso de la educación como la preparación para la vida, esta preparación es imposible, si no se conoce al educando en la plenitud de su vida psicológica y física. El problema fundamental es averiguar el valor individual de cada educando para dirigir la obra de su adaptación al trabajo que le toca desempeñar con eficiencia en la vida. Un agricultor conoce el valor germinativo de las semillas y el poder fecundante de las tierras; pero, pocas veces, trata de averiguar las aptitudes de sus hijos y les asigna profesión con un criterio ajeno a las disciplinas que pone en ejercicio para sus cultivos debido al desconocimiento de las aptitudes naturales que se necesitan para cada profesión.

Un ingeniero que, desde que concibe el proyecto de una construcción tiene en cuenta las leyes de la mecánica y de la resistencia de los materiales, en raras ocasiones sabe como se comporta la mentalidad de sus hijos y que resistencias pueden tener para soportar el gasto de energías mentales de determinada profesión por falta de disciplinas vocacionales.

Un artista que no sólo es poseedor de reglas, sino creador de las obras que forja su rica fantasía, en muy conta-

dos casos se da cuenta, de los valores espirituales que sus hijos aportan y les elige profesión, fuera de toda regla y de la inspiración que nace de las posibilidades de toda obra de arte por falta de interpretación íntima de la naturaleza humana.

Agricultor, ingeniero y artista a la vez, es el educador que dirige el proceso de la formación espiritual y que debe conocer lo que significa la mentalidad de sus alumnos, los valores espirituales y las aptitudes que poseen para elegir la función social que le corresponde llenar en la vida.

El desconcierto social que produce la falta de dirección de las fuerzas psicológicas del país, es fácil apreciarlo desde cualquier ángulo de la actividad intelectual. Basta contemplar el problema que plantea la enseñanza secundaria en relación a los estudios profesionales para darse cuenta de la improrrogable urgencia de la orientación profesional para utilizar debidamente a la juventud en su marcha ascensional de progreso y de trabajo espiritual.

La realidad es pavorosa, si se tiene en cuenta, que los datos oficiales de los colegios nacionales, arrojan estas cifras:

Años	Números de alumnos que principiaron secundaria.	Alumnos que terminaron secundaria.
1933	9440	818
1934	11027	896
1935	11020	881
1936	13488	871
1937	13418	1238
	<hr/>	<hr/>
	58393	4704

Se ve que, comparando estas cifras, de los que principian estudios secundarios varía entre $8\frac{1}{2}\%$ y 9% , no llegando ni al 10% el número de los que terminan los 5 años del ciclo de enseñanza, que regía entonces. De esta mínima parte de alumnos pocos alcanzan a ingresar a las Universidades y escuelas superiores, quedando fuera de la meta perseguida alrededor de 90% de estudiantes con las esperanzas fallidas de alcanzar una profesión.

Esta inmensa proporción de alumnos que por varias causas truncaron sus estudios tienen que buscar ubicación en el campo del trabajo y como la calidad de los estudios secundarios son puramente de antesala a la Universidad, quedan de hecho desorbitados en la dinámica social, por no poder aplicar sus conocimientos en la vida práctica. Esta desorbitación produce el vértigo del desamparo que es una de las formas más dolorosas que engendra el resentimiento social. No es raro que esta masa de estudiantes fracasados sea propicia a los movimientos catastróficos de las luchas sociales, porque su esfuerzo desvalorado e inutilizado por falta de aplicación, necesita una oportunidad para entrar en juego y cobrar el valor que se atribuye a todo conocimiento.

La misma falta de visión profesional que tienen los educadores y padres de familia, suelen tener, y en mayor grado, los jóvenes para elegir profesión, porque los móviles a que obedecen suelen ser inspirados en las aspiraciones económicas o románticas a que está condicionada la ardorosa mente juvenil.

La orientación profesional requiere un estudio psicológico aplicado a las aptitudes propias del adolescente a quien es necesario estudiar en el campo experimental para hacer el diagnóstico psico-fisiológico individual. El estudio debe ser objetivo, procurando producir las reacciones psi-

cológicas, interpretando estos fenómenos con la técnica apropiada para captar la fisonomía mental del sujeto en sus lineamientos generales y en sus aptitudes especiales.

El estudio básico a que se sujeta el educando es el de conocer su capacidad intelectual por medio de los tests mentales, pruebas ya conocidas en nuestro medio para ubicar al sujeto en la categoría que le corresponde a su cociente intelectual, que proviene de la fórmula de la edad mental, dividida por la edad cronológica y comparada con la edad escolar. Clasificado de este modo, se procede a la averiguación de sus aptitudes especiales mediante reactivos, que den a conocer en qué aptitudes puede mostrar el sujeto mayor relieve.

Esta segunda investigación que requiere la creación de un laboratorio de Psicotecnia, determina las posibilidades de orientarse a determinado campo profesional, en que puedan hallar pleno juego las disposiciones naturales del candidato. Una profesión debe ser contemplada, no solamente como un logro vital, sino que, esto es lo esencial, como una función propia de la naturaleza psíquica en la que pueda, por la habilidad natural, dar el rendimiento social a que se dirige toda vida humana como fin propio de la cultura, ya que la cultura es la capacidad de realizar los valores humanos. Cuando el individuo cumple la misión de trabajar en orden a sus aptitudes naturales, se le abren las fuentes creadoras en la actividad progresiva de su profesión para contribuir al progreso social. La vida social de un individuo se valora por el rendimiento y se cumple este aporte, cuando se está encaminado directamente por la orientación profesional de suerte que, la ocupación a que se consagra no sea un accidente fortuito, ni un puente provisional para pasar a otra profesión, que pueda dar a la vida del estudiante un carácter transitorio y sin finalidad concreta.

Es muy común encontrar en la perspectiva profesional a muchos sujetos que llegan a la edad madura atravesando siempre una fase provisional.

Las profesiones equivocadas, las ilusiones fallidas de tantos obreros intelectuales se explican en la falta de orientación profesional. La mixtificada valencia de los títulos profesionales, en individuos sin aptitudes, es un peligro social porque representan el triunfo de la incompetencia y las causas de las torcidas maquinaciones de aquéllos para sostener una gerarquía mental que no existe en la naturaleza propia del profesional equivocado.

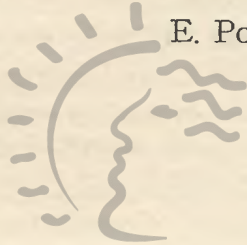
El criterio profesional por otra parte, está lejos de la realidad; se aspira a un título sin pensar en la responsabilidad de respaldarlo por el rendimiento en el trabajo profesional. El trabajo es la expresión total del pensamiento y acción y la gerarquía que se establece es de competencia, no de nombre; en el rendimiento social más vale un buen obrero, que un mal profesional y tan útil a la vida de la nación es la competencia en una industria, como la competencia en una profesión liberal; según sea la atmósfera moral que inspire la vida del trabajador.

La orientación profesional requiere la colaboración del hogar, del colegio, del médico y del sujeto estudiado. La historia familiar tiene una importancia básica porque presenta la trayectoria de su desarrollo bio-psíquico en la que el aspecto vegetativo y psicológico dan una idea general del sujeto. La historia escolar pone de manifiesto los éxitos y los fracasos de su inteligencia y su conducta; es una idea aproximada de su trayectoria de trabajo. La historia y la observación clínica del médico, puede establecer las causas de las deficiencias y las posibilidades de triunfo. El sujeto interrogado nos puede decir mucho acerca del plan prospectivo de su vida, de la visión exacta o engañosa de su pro-



grama de acción. La fisonomía total del sujeto, indicará la orientación que debe seguir y, cuando se inicia su preparación, debe estar sujeto a un período de observación para enmendar la deficiencia de un diagnóstico profesional incompleto.

La economía de las fuerzas psíquicas y físicas del estudiante necesita encauzarse para colocar a cada ciudadano en el puesto que le corresponde por sus naturales aptitudes, desarrolladas por la cultura y por la dirección técnica de la adecuada utilización de la riqueza más grande que posee la nación: el hombre.



E. PONCE RODRÍGUEZ.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



APRECIACIONES Y JUICIOS CRITICOS

JOSE RUFINO ECHENIQUE EN SUS PRIMEROS AÑOS.

Buscando las tradiciones familiares que pudieron influir en la formación espiritual de José Rufino Echenique, hallamos un minucioso pormenor de sus orígenes en el estudio genealógico realizado por J. Mujica (1), para esclarecer los entroncamientos de los linajes españoles trasplantados a tierras de América.

Dice así, refiriéndose a los Echenique:

“De ilustre prosapia son los de este apellido que es originario del antiguo reino de Navarra, donde aun existe su casa solariega en el pueblo de Errazu, perteneciente al hermoso valle de Baztán. El escudo de armas que corresponde a este linaje es en forma cortada; en el cuadro superior tiene en campo azul tres flores de lis de oro y dos medias lunas de plata escaqueadas con negro, teniendo las puntas hacia abajo; en el inferior lleva jaquelado (cuadritos) de plata y negro, que deben usar todos los oriundos del valle, por privilegio de nobleza otorgado en 1212 por el Rey D. Sancho el Fuerte de Navarra, debido a la eficaz ayuda que los baztaneses le prestaron en la batalla de las Navas de Tolosa y en otras guerras con los moriscos.

“Hemos descrito este escudo conforme al que consta pertenecer a los Echenique en un despacho confirmatorio de blasones existente en la Nobleza Ejecutoriada de Navarra, que se otorgó en 1703 a favor de D. Juan de Borda Arrechea y Echenique.

(1) J. Mujica: “Nobleza colonial de Chile”.—Editorial Zamorano y Caperán, Santiago de Chile. 1927 (385 páginas).

“La nobleza de este linaje está probada en la sentencia confirmatoria de nobleza que obtuvieron D. Lorenzo de Echenique y sus hermanos Juan y Pedro, ante el Supremo Consejo de la Real Corte de Navarra en 1652 y 1657 y, además, por haber sido cruzados Caballeros de las Ordenes Militares D. Francisco de Echenique y Tellechea, natural de Vera del Bidasoa, en la Orden de Santiago el año 1706; D. Pedro Gregorio, de quien hablaremos, también de la misma Orden; y D. Pedro Nolasco, su hijo, que fué Caballero de Alcántara en 1788. Además de los citados han dado especial lustre a este apellido D. Esteban María de Echenique, que fué Gobernador de la provincia de Alicante y D. Antonio de Echenique y Fernández de Treviño, gentilhombre de Cámara de su Majestad, Comendador de número de la Real Orden de Carlos III y de la de Isabel la Católica, Caballero de las Ordenes de San Juan de Jerusalem y San Ludovico de Parma.

“Juanes de Echenique Iribarren, tronco conocido (2) de esta familia que más tarde pasó a Chile, contrajo matrimonio en la villa de Arizcún el 13 de Febrero de 1669 con doña María de Latadia, heredera de la casa solar de este apellido, toda de piedra con el escudo de armas de los Latadia en su fachada. Era hija de Martín de Latadia y doña Catalina de Salaverría, señores de la casa citada. Nacieron de aquella unión Juan, que sigue; Pedro, Miguel y José. Juan de Echenique y Latadia fué bautizado en Arizcún el 19 de Julio de 1617; heredó de su padre la casa de Latadia y casó en la misma villa el 5 de Febrero de 1689 con doña María de Echevers, natural de allí e hija de don Juan de Echevers, señor de la casa de este nombre en Arizcún, y doña María de Enecorena y Barrenechea

“Don Antonio de Echenique y Echevers recibió el bautismo en Arizcún el 17 de Febrero de 1692 y pasó a casar al vecino pue-

(2) El mismo genealogista a quien transcribimos dice, en otro lugar: “D. Miguel de Errázuriz y Orgaycena contrajo matrimonio con doña María de Echenique, dueña de la casa solar de Echenique en Arizcún. Uno de sus hijos fué llamado Martín de Echenique, el cual casó con doña María de Aguirre y tuvo numerosa descendencia que perpetuó el apellido Echenique”. D. Miguel de Errázuriz y Orgaycena era hermano de D. Pedro de Errázuriz y Orgaycena, que casó con María Juana de Unaienea. La hija de ambos. María de Errázuriz, prima de D. Martín Echenique, contrajo matrimonio con D. Pedro de Iribarren. Quizá D. Juanes de Echenique Iribarren fuera hijo de un posible enlace habido entre dos descendientes de ambos matrimonios. Y, en tal caso, el solar que otrora poseyeron los Echenique en el pueblo de Errazu debió ser llevado por María de Errázuriz al contraer matrimonio con Pedro de Iribarren. Sin embargo, no debe aceptarse esta hipótesis sin someterla a una detenida comprobación.

blo de Errazu, donde lo efectuó el 19 de Agosto de 1715 con doña Graciana de Echenique, hija de don Pedro de Echenique y Aguirre, dueño del solar de Aguerrea, y doña María de Larralde y Landaverrea.

“D. Pedro Gregorio de Echenique y Echenique fué bautizado en Arizcún el 3 de Julio de 1718. Rindió una información de nobleza allí el 5 de Setiembre de 1761. Entró a los reales ejercicios con plaza de cadete del Regimiento de Almansa el 1.º de Enero de 1733 y un año más tarde fué ascendido a alférez, pasando con este grado a servir en las plazas de Ceuta y Orán por tiempo de tres años y nueve meses, habiéndose encontrado en varios gloriosos hechos de armas en la América Septentrional. El 12 de Abril de 1742 peleó en un reñido combate con dos navíos ingleses, que duró catorce horas, ocurrido frente a la isla Anegada, y el 18 de Agosto del mismo año fué como Ayudante de Capitán al mando de veinticinco jinetes del cuerpo de Dragones en socorro del puerto de Veragua, que estaba bloqueado por los ingleses. Después de servir en este regimiento más de cuatro años y medio pasó al de Lusitania y fué ascendido a Capitán de Dragones en 1750. Fué provisto por Su Majestad para el alto cargo de Gobernador de la provincia de Huánuco en el Perú, cargo que no ejerció por haberse quedado en Santiago de Chile, donde había contraído matrimonio recientemente. En esta ciudad fué Capitán del Regimiento de Dragones de la Reina en 1758 y Comandante de la Artillería en 1762. Por sus notables servicios a la corona y la reconocida nobleza de su estirpe fué agraciado con el hábito de Caballero de la Orden de Santiago en 1764. Por esta fecha era Teniente Coronel del Regimiento de Dragones, más tarde Coronel del de Caballería del Príncipe; en virtud de una real cédula, Comandante General de la Caballería de Chile en 1765 y Teniente General de las armas del Reino desde 1770 hasta 1774. Tres años más tarde pasó como gobernador de la plaza y fuerte de Valdivia por cédula del Rey D. Carlos III, cargo delicadísimo y de grandes trabajos que ejerció durante seis años. Retiróse del servicio activo del ejército con el grado de Coronel de Caballería, y falleció en Santiago el año 1798, después de haber servido a su patria cincuenta y cuatro años y un mes en los Reales ejércitos. Había casado en la Catedral de Santiago el 16 de Diciembre de 1751 con doña María Mercedes de Lecaros, hija del Maestro de Campo D. Pedro de Lecaros Berroeta y doña Micaela de Lecaros Ovalle. Fueron sus hijos: Pedro José, Pedro Nolasco, Teniente de Fragata, Caballero

de la Orden Alcántara en 1788; Miguel, que sigue; y Antonio, casado en 1789 con doña Antonia de Ortúzar Ibáñez.

*

“D. Miguel de Echenique y Lecaros contrajo matrimonio con doña María del Carmen Bascuñán Ovalle, en la que tuvo a”....

Otro Miguel Echenique se radicó por aquella época en Chile. Era oriundo de España y, al abandonar su tierra natal, quizá buscó el favor del gran predicamento de que entonces gozaba Pedro Gregorio de Echenique y Echenique. Es probable que perteneciera a una rama de segundones o que fuera un hermano menor de Pedro Gregorio de Echenique y Echenique, pues su distintivo familiar se reducía a un sencillo campo jaquelado, es decir, al distintivo de nobleza que el rey Sancho el Fuerte de Navarra había otorgado a “todos los oriundos del valle” de Baztán. De todas maneras, parece que no era hombre de muchos conocimientos, porque su situación no fué superior a cierta honesta medianía; y también parece que supo dorar esta condición, y mantenerla con dignidad, pues sostuvo buenas relaciones con elementos destacados de aquella capitanía general.

Allí, en Chile, Miguel Echenique contrajo matrimonio con Ana Josefa Vásquez. Y allí nacieron sus hijos: José Martín, Ramón, José María, Manuel y Miguel Echenique y Vásquez. Pero no era muy próspera la actividad de esa capitanía general, porque sus mejores centros se hallaban alejados de las rutas que unían a Lima y Buenos Aires. A través de Tucumán, Salta, Potosí, Oruro y La Paz, los comerciantes llegaban a Puno, Cuzco y Tarma, acicateados por el ansia de hallar un descanso en la placentera y fabulosa ciudad de los reyes. Santiago, Valparaíso, Concepción y Valdivia podían ser un embrujo austral, un llamado a la aventura o un horizonte señalado por el deber; pero no era frecuente que el artesano de su propia existencia fuera a buscar un porvenir en la limitada actividad que reinaba en tales poblaciones. Y Miguel Echenique optó por abandonar Chile. Convirtió en dinero los bienes que había adquirido, y vino a Puno, con toda su familia, a mediados del año 1807.

A la importancia comercial que le granjeara su posición geográfica, la ciudad de Puno había unido el privilegio de la capitalidad, y desde 1802 funcionaban en su recinto las oficinas de la administración colonial. Había surgido del incendio con que la arrasaron los parciales de Túpac Amaru, el 12 de Mayo de 1781, cuando fueron obligados a abandonar la ciudad; y, a despecho de la prosperidad y el valimiento que ofrecían sus variadas activida-

des, aun eran pocas las familias españolas que residían en Puno. Explicable es que los Echenique figuraran, muy pronto, entre sus más notables vecinos.

Miguel Echenique adquirió la hacienda de Sollocota, en la provincia de Azángaro, y fué administrador de las rentas reales. Con él trabajaba su hijo mayor, José Martín quien hacía frecuentes viajes desde la hacienda hasta Puno para cuidar las vinculaciones comerciales que convenían a la empresa de su padre. Iba sobre ligero corcel, acompañado, tal vez, por algún servidor indígena, que le descubría los secretos del camino; descansaba en los cuidados de la madre, que inquiría por la suerte de su marido y reclamaba su presencia; y, después de una breve estada en la ciudad, regresaba a la hacienda. Ramón, en cambio, pretendía afianzarse en un empleo administrativo. José María, iniciaba estudios religiosos en el colegio canónigo del Cuzco. Manuel acompañaba, quizá, a su madre. Y Miguel buscaba alguna sorpresa de la fortuna en las riquezas minerales de la región.

En uno de sus viajes, José Martín Echenique conoció a Hermenegilda Benavente y Mocoaga, que habitaba en una casa situada hacia las afueras de la ciudad de Puno. Había nacido en Ayata, pueblo del distrito de Larecaja, provincia de La Paz —parte, hoy, de la república boliviana—; pero en 1802, cuando la niña no contaba sino siete años, la familia fijó su residencia en Puno. Pronto se trabó una afectuosa intimidad entre ambos; pero los padres de Hermenegilda Benavente no miraron con simpatía las nacientes relaciones, pues aspiraban a que su hija se uniese con un hombre de posición brillante y consideraban que José Martín Echenique no era el pretendiente que convenía a las dotes de su hija. Al fin, ante los requerimientos de la enamorada, depuso su negativa la madre, María Isabel Mocoaga; y, aunque de mal talante, se doblegó la ambición del coronel Pedro Benavente. Formalizóse el compromiso; para satisfacer las exigencias parroquiales, el coronel Benavente extendió, por escrito, una constancia de su asentimiento; y el 18 de Enero de 1808 contrajeron matrimonio (3) José Martín Echenique y Hermenegilda Benavente, en la ha-

(3) La respectiva partida de matrimonio trascrita en papel del sello quinto, correspondiente al bienio de 1850 y 1851, dice así:

“El Dr. D. Bonifacio Deza, Cura propio y Vicario de la Doctrina de “Azángaro—Certifico como a fojas ciento ocho vuelta de un libro de casamiento de esta Doctrina se encuentra una partida cuyo tenor es como sigue.

“En el pueblo de nuestra Sra. de Asum y San Bernardo de Azángaro en “catorce días del mes de Enero de mil ochocientos y nueve años. Ante mí, “el cura de esta Doctrina, se presentó D. José Martín Echenique, soltero, “español, hijo legítimo de D. Miguel Echenique y Da. Ana Josefa de tal, con “un oficio del Vicario de Puno dirigido al cura de Huanacán para que éste.

cienda "Chamaca" propiedad del coronel Pedro Benavente situada en la provincia de Azángaro.

Es posible que el padre incitado a la ductilidad hubiera querido opacar la resonancia del matrimonio, pues evitó que se realizara en la propia ciudad de Puno y aun se privó de concurrir a la ceremonia. Pero la dote de Hermenegilda Benavente estaba constituida por la hacienda "Chamaca" y allí se encontraba la capilla de la familia, de manera que el matrimonio cayó bajo la jurisdicción de la parroquia de Azángaro. Fué realizado sin ostentación, como ceremonia de trascendencia puramente familiar. Como padrinos actuaron, el comandante Remigio Arias y la señora Paula Aragüez, vecinos de Puno; y, como testigos, Félix Tagle y Anselmo Salas.

Lo cierto es que su matrimonio fué muy ventajoso para José Martín Echenique, pues, aparte de haber adquirido, como dote de la hacienda "Chamaca" lo convirtió en yerno del coronel Pedro Benavente. Era este un notable vecino de Puno ciudad en la cual se había radicado en 1802, cuando el virrey Avilés le confirió el privilegio de albergar el funcionamiento de las cajas reales; en 1804 había sido subdelegado de hacienda en la provincia de Azángaro, e interinamente desempeñaba igual cargo en la provincia de Huancané, por nombramiento del 5 de Noviembre de 1807. Estaba emparentado con los Tristán y, como ellos, alentó irrestricto sentimiento de lealtad a la corona, en los oscuros días de la invasión napoleónica. Hombre de tradiciones arraigadas, y autoritario, decidió la suerte de todos sus hijos: Sebastián siguió la carrera de las armas y murió en Madrid, siendo brigadier; a Jorge lo inclinó desde temprana edad hacia la profesión religiosa, contribuyendo a forjar el espíritu de quien habría de ser el XVIII arzobispo de Lima; y Alejandro actuó en la administración. Al par que leal a su rey, y piadoso, también era altivo. Demostró la escasa ductilidad de su código moral, y su orgullo, en la sorda resis-

"en comisión del Sr. Obispo de La Paz, lo casase, y como la niña era fe-
"ligrés de esta Doctrina llamada Hermenegilda Benavente, hija del Coronel
"D. Pedro Benavente y de Da. Isabel Macoaga: se le casó por mi ayudante
"D. Felipe Cárdenas en la estancia de Chamaca, jurisdicción de esta Doc-
"trina en la que tiene su capilla dicho coronel D. Pedro Benavente: y aun-
"que yo suspendí por entonces la dispensa de proclamas que obtuvo del Sr.
"Obispo de la Paz por ser el hombre de la parroquia de Puno, mientras no
"se publicaban en esta Doctrina por parte de la niña se hizo el casamien-
"to por mi ayudante, lo que declaro para que conste.—Matías Alday".

"Concuerda con su original, al que en caso necesario me remito, y para
"que así conste donde convenga, di la presente a pedimento verbal de la
"Parte, firmando antes los testigos que se hallaron presentes a 12 de Ju-
"nio de 1850.—Dr. Bonifacio Deza, Cura de la Parroquia—Testigo, José Do-
"mingo Choquehuanca—Testigo, Julián Zúñiga."

tencia que opuso a las pretensiones de José Martín Echenique; pero también supo demostrar su comprensión y su íntima bondad paternal, cuando le brindó a su yerno el apoyo de su influencia.

José Martín Echenique y Hermenegilda Benavente instalaron su hogar en Puno, en un amplio caserón fronterizo a la plaza de la ciudad, cuyo propietario era el presbítero Casimiro de los Ríos. A ese hogar tibio llegaron muchas veces las amigos, para saludar a sus dueños. Y no faltó ocasión en que éstos ofrecieron su hospitalidad, pues José Martín Echenique no estaba exento de ciertas dotes cortesananas. Las ejercitaba para hacer fácil el trato de las gentes y allanar las asperezas de la vida. Por eso se le reconocía su probidad, como lo demuestra la entrega de 3500, pesos que el doctor José Antonio de los Ríos le hiciera el 15 de Abril de 1808, como parte de pago por la futura entrega de 300 quintales de cascarilla; y por eso asistió, a fines del mes de Octubre, al juramento con que el cabildo de Puno proclamó su fidelidad a Fernando VII.

Desusada ansiedad agitaba la vida de su hogar, durante los últimos días de ese mes de Octubre de 1808 pues José Martín Echenique esperaba, ya, a su primogénito. Allá iban constantemente las vecinas oficiosas en demanda de noticias. Y, en silencio, con paciente y oscura calma, una robusta nodriza india imaginaba el momento en que habría de calmar con su sangre, el primer llanto de la esperada criatura.

José Rufino Echenique y Benavente nació el 16 de Noviembre de 1808. Y, mientras la partera le brindaba sus cuidados a la madre, con el auxilio de una criada y una esclava de la familia el niño distraía sus vagidos en el cálido regazo de sus abuelos, Miguel Echenique y Ana Josefa Vásquez, y en los brazos de su padre. Aquella misma tarde, el recién nacido fué solemnemente bautizado en la Iglesia Matriz de Puno (4). Sobre la penumbra, que apenas había interrumpido la pálida luz de algunas bujías, se destacaba, seguramente, el blanco ropón del niño; y en todo el recinto debió escucharse la severa admonición con que el cura advirtió a los padrinos, Miguel Echenique y Ana Josefa Vásquez, el alcance de los deberes que contraían. A la puerta se habían agolpado

(4) La respectiva partida de bautismo, trascrita en papel del sello quinto, correspondiente al bienio de 1834 y 1835, dice así:

“D. José María Ampuero y Grados, Cura encargado de esta ciudad por “su Cura propio el Sr. Dr. D. Manuel Alejandro de Grados, etc., certifico “encuanto pueda y haya lugar a los señores que la presente vieren cómo “en los libros que corren a mi cargo se encuentra una partida a fojas 99, “cuyo tenor sacado a la letra es como sigue:

“Año del Señor de mil ochocientos ocho: en diez y seis de Noviembre. “Yo el Dr. D. Miguel Antonio Aree, Examinador Sinodal, Vicario foráneo

algunas gentes del pueblo, que aguardaban el término de la ceremonia, para recoger las monedas que solía sembrar la tradicional prodigalidad de los padrinos. Grande alboroto formaron estas gentes, cuando la comitiva salió de la iglesia y, para hacer honor a su calidad, los padrinos fueron arrojando algunos puñados de reales y cuartillos, en tanto que marchaban hacia la casa. Y, llegados a ésta, sus dueños ofrecieron delicadas viandas a todos los asistentes, porque el nacimiento del primogénito era siempre un motivo de fausto y regocijo.

A partir de entonces fueron distintos los vientos que soplaron en la vida de José Martín Echenique. Porque, ante el nacimiento de su nieto, el coronel Pedro Benavente consintió en aplacar su resentimiento, y quiso ofrecerle a su yerno la paternal protección de su influencia. Valido de ésta, José Martín Echenique fué elegido, en 1809, para ocupar la alcaldía del cabildo de Puno, como alcalde de primera nominación. A fines del año siguiente fué a La Paz, ganando un sueldo anual de mil pesos como secretario de Domingo Tristán, a quien habían nombrado para ocupar la gobernación y la intendencia de la provincia.

Por aquellos días, José Martín Echenique había estrechado la amistad que lo unía a Benito Laso. Se mantenía, entre ambos, una acerva crítica de la administración colonial, a cuya sombra iba germinando la conciencia de los propios derechos. Con inquieta discreción, Benito Laso demandaba y recibía noticias sobre los progresos del movimiento emancipador que se había iniciado en las provincias del Río de la Plata. Ganado por el descontento, José Martín Echenique formaba un expediente para reclamar empleos de distinción, e implícitamente, protestaba contra los privilegios de los peninsulares.

El 6 de Setiembre de 1810, José Martín Echenique estaba aún en Puno, pues asistió al matrimonio de Benito Laso y Anacléta de los Ríos, que se llevó a efecto en una hacienda situada en las inmediaciones de la ciudad. José Rufino, el primogénito, frisaba entonces en los dos años; su padre, ansioso por contemplarse en el hijo, le hizo confeccionar pantaloncito y chamarra; y la viveza retazona del niño fué lenitivo y compañía para Hermegilda Be-

“del partido de Paucareolla. y Cura Rector de esta ciudad de Puno; bautizé,
“puse óleo y crisma solemnemente, según, orden de N. S. M. I., a un niño
“a quien le puse por nombre José Rufino, hijo legítimo de D. José Martín
“Echenique y de Da. Hermenegilda Benavente, cónyuges españoles vecinos
“de esta ciudad, a quien advertí la obligación y parentesco espiritual que
“contraían, y para que conste lo firmé”.—Dr. Antonio Arce.

“Concuerda con el orijinal a que me refiero, y es dado a petición de la
“parte, y para que conte lo firmé.—José María Ampuero”.

navente, desde el día en que su marido hubo de partir hacia La Paz, mientras ella, en su seno, le daba vida a un nuevo ser.

A fines de 1810, cuando José Martín Echenique inició las actividades de su nuevo empleo, el compás de la vida civil estaba presidido por extraña agitación. Porque los ejércitos armados por la Junta de Buenos Aires habían destrozado la resistencia del virrey Liniers, e invadían, ya, los confines de la Audiencia de Charcas. Bajo las órdenes de Juan Ramón Balcarce y Juan José Castelli, aquellos patriotas se repusieron con presteza de las pérdidas sufridas en Cotagaita; al cabo de pocos días obtuvieron la victoria de Suipacha; y a continuación avanzaron hacia el Desaguadero, para precipitar las manifestaciones de entusiasmo que provocaba su presencia en las tierras del Alto Perú.

En La Paz, José Martín Echenique sentía que se acrecentaba su inquietud libertaria. Pero, al comenzar el año 1811, Hermenegilda Benavente se hallaba nuevamente a su lado; le presentaba a los pequeños, José Rufino y Petronila; y en su ánimo le insuflaba un vago desconcierto. Llegaron, a poco, las tropas de Balcarce y Castelli, y José Martín Echenique ya no alentó vacilaciones. Se presentó ante los generales expedicionarios y fué incorporado al ejército libertador como teniente coronel de milicias. Al frente de sus hombres, que formaban el Batallón Miliciano de Pacajes, acampó en el pueblo de Guaqui—situado en la margen izquierda del río Desaguadero—, mientras duró el armisticio pactado el 15 de Mayo de 1818. El 24 de Junio participó en la adversa batalla librada en las inmediaciones de aquel pueblo. Y después de esta batalla formó parte de la división comandada por Díaz Velez, que hubo de retirarse precipitadamente hacia Potosí, sufrió en Cochabamba una apreciable derrota, y no llegó a su destino sino con ochocientos hombres.

Sin embargo, no soportó la retirada y la dispersión de los patriotas. Procuró eludir el celoso rigor de las autoridades y, recatadamente, volvió al lado de su familia. Quería refugiarse en el sosegado discurrir de la vida hogareña, y quien sabe si apaciguar el imperio con que lo aconsejaba su conciencia libertaria. Pero fué apresado, su nombre apareció al frente de un expediente penal, y los jueces parecían sentirse obligados a aplicarle la última pena. En el hogar, la esposa no acertaba a buscar otro consejo que el de la oración, pues harto abatida la tenía el recuerdo de sus repetidos sinsabores. Lentos y angustiosos pasaban para ella los días, y comenzó a pensar en la viabilidad de su propio sacrificio. Así, impulsada por la desesperación y el afecto, salió, un día cualquiera, en busca de la autorización necesaria para visitar a su marido; se estrechó a su lado, en el sombrío calabozo; y luego le expuso

su deseo de suplantarle, empleando una elocuencia tan convincente que prevaleció sobre todas las observaciones. Decíale que la justicia no esgrimiría su dureza contra un ser débil e inocente, y que él, en la distancia, podría esperar la hora de la clemencia. Al fin triunfó. Y tal vez prolongó su ansiedad hasta contemplarlo pasar entre los guardianes, que se dejaban engañar por su paso artificialmente ondulante. En el fondo de su conciencia elevó una acción de gracias, y su ánimo, esforzadamente trabajado, se quebrantó.

Pronto fué resuelta la embarazosa situación, pues el coronel Pedro Benavente interpuso su influyente valimiento, e hizo olvidar la pasajera adhesión que su yerno otorgara a la causa de la libertad. Contrito, José Martín Echenique volvió a sus apacibles faenas agrícolas. Y, sumergido en la doméstica tranquilidad de estas faenas, terminó el año 1811. Pasó, rápidamente, un nuevo año. Y los albores de 1813 hallaron a José Martín Echenique bajo el imperio de un nuevo deber, porque había logrado que se le nombrara subdelegado de hacienda en la provincia de Sorata—que después fué llamada Larecaja.

Al abandonar Puno, había bordeado el hermoso lago Titicaca, pues deseaba pasar por el pueblo de Capachica, del cual era cacique. Luego pasó a La Paz, donde habría de recidir. Allí, el 12 de Enero de 1813, nació Benita María Echenique y Benavente, que al día siguiente fué bautizada por su propio tío, el cura José María Echenique, actuando como padrino Ramón Echenique. Y en La Paz también nació, José Toribio Echenique y Benavente, el 26 de Abril de 1814; su bautizo se verificó al día siguiente, siendo su padrino el doctor José María Valdez; y murió en Julio del mismo año, cuando apenas contaba tres meses de edad.

Corría el año 1814. Muy lejos estaban aquellos ejércitos briosos que amagaron la seguridad de Puno, al llevar su desconocida inquietud hasta las riberas del Desaguadero; pero la ciudad serrana no había recuperado su muelle tranquilidad, porque era un obligado lugar de tránsito para los ejércitos virreinales, que marchaban a combatir contra las avanzadas de aquellos otros ejércitos armados por la Junta de Buenos Aires. Quizás eran familiares los nombres de los caudillos libertarios en las tertulias vespertinas de la ciudad que se recuesta en la orillas del lago Titicaca. Quizás fermentaba una sorda resistencia contra los aprestos bélicos exigidos por la seguridad del régimen colonial, porque entorpecían el pacífico discurrir de las gentes. Lo cierto es que muy pronto se extendió el alborozo popular, cuando el cura Idefonso Muñecas se acercó a Puno y La Paz llevando el aliento de la rebelión acaudillada por el brigadier Mateo García Pumacahua.

Urgidos por la amenaza revolucionaria, los defensores de la

autoridad virreinal adoptaron algunas medidas preventivas, tendientes a evitar su contagio. Observaron la conducta de todos los que habían demostrado alguna tibieza en la exhibición de su lealtad a la corona, u opiniones favorables a las corrientes autonomistas, y no hubo hombre liberal, o patriota, que se sintiera con capacidad para esquivar el aguijado encono de los realistas. Por eso, José Martín Echenique interrumpió el cumplimiento de las obligaciones inherentes a la subdelegación de Sorata, y huyó. Estaba acusado de profesar simpatía a la causa de los patriotas, aunque había procurado hacer visible su inhibición de toda actividad política, durante el corto año en que había ocupado la subdelegación. Huyó a La Paz y su familia regresó a Puno, a la casa de sus padres.

En los primeros días del mes de Setiembre de 1814, Miguel Echenique necesitó viajar al Cuzco. Y se hizo acompañar por su nieto José Rufino, ya fuera para hacer ligero el camino, o para dejar alguna enseñanza en el espíritu del niño. Durante varias jornadas fué alejándose de Puno y, al cruzar las sierras de Carabaya, se detuvo en el pueblo de Phara, pues era alarmante el estado de efervescencia de las vecinas poblaciones indígenas.

“Los vecinos notables del Phara, en una noche oscura y lluviosa, se vieron repentinamente asaltados; sus casas saqueadas e incendiadas, y ellos reducidos a prisión dentro de la sacristía e iglesia. Los sublevados eran los indígenas del pueblo y puntos inmediatos. En esa época Phara tenía un vecindario numeroso y acomodado. Los grandes lavaderos de oro de Carabaya y en especial los de Aporoma, de la familia Astete, habían hecho a esa población un lugar de activo comercio y pudiente vecindario. Serían las diez de la noche cuando un indio alto y corpulento penetró a la sacristía, tomó violentamente a un niño como de seis años que dormía sobre las faldas de uno de los detenidos, y lo aventó por la ventana de la sacristía, yendo a parar en los brazos de otro que lo esperaba por el lado de afuera. El niño fué esa misma (noche) y días siguientes conducido a una estancia, a gran distancia, a una lejana serranía.

Los detenidos en Phara fueron al día siguiente sacados a la plaza y muertos a golpes de macana, masas de piedra ligadas a trozos de madera”. (5)

(5) Modesto Basadre: “El niño perdido”.—“El Comercio”: Lima, edición de la tarde correspondiente al viernes 8 de marzo de 1878; página 3.

Creían los indios que la revolución de Pumacahua estaba destinada a restaurar la grandeza de su pasado imperio, y por eso sacrificaban a los blancos. Pero la supersticiosa admiración que en su primitiva inteligencia les dedicaba el aborígen, o la acción secular de la fidelidad impuesta por el dominador, favorecieron la vida de aquel “niño perdido”, a quien la vida reservaba sus altos designios.

En la tejana estancia a donde fué conducido, José Rufino Echenique vistió el tosco sayal del indio; y, al lado de otros rapazuelos, cortaba leña entre el ramaje de los bosques cercanos, iba al río en busca del agua indispensable para las necesidades domésticas, o rodeaba a las ovejas en los campos de pastoreo.

Transcurrieron los meses pasajeros de nuestra “Patria vieja”, entre la patriótica alegría de los insurrectos y su fervorosa actividad. Y, luego, la represión. Pumacahua y los suyos son derrotados en Umachiri por el feroz brigadier Ramírez, y Pezuela vence en Viluma a los patriotas del Alto Perú. Sólo quedan: el abatimiento, el nostálgico recuerdo de la libertad brevemente gozada, esperanza... y la conspiración.

Cerca de dos años estuvo perdido José Rufino Echenique, en aquel pequeño caserío de las sierras de Carabaya. Mas, un buen día pasó por allí un conductor de correos, que tenía a su cargo la carrera entre Puno y Cuzco.

“Sorprendióse al hallar un pastor blanco y de ojos azules. Háblóle y en breve reconoció al hijo de don José Martín. Tomólo consigo para llevarlo a la capital, (6), mientras el indio y su familia lloraban desolados”. (7)

Ya se había impuesto sobre la existencia de los pueblos aquella lueña tranquilidad de las viejas horas. Su imperio extendía una somnolenta apariencia. Pero, las marchas y contramarchas de los ejércitos realistas habían hecho sufrir notables desmedros a todos los predios rústicos de aquella región. La tierra echaba de menos a los labradores indios ahuyentados por la represión del año 15. El coronel Pedro Benavente se enorgullecía, tal vez, de la parte que le tocó desempeñar en el levantamiento del sitio con que

(6) Debe entenderse que José Rufino Echenique fué llevado a “la capital” de la región, es decir, a Puno.

(7) Luis Alayza Paz Soldán: “El paso de los libertadores” (fragmentos de un libro inédito).—“El Comercio”: Lima, edición correspondiente al domingo 17 de julio de 1938.

los indios estrecharon a La Paz, en aquellos tormentosos días del mes de Setiembre de 1814. Pero José Martín Echenique lamentaba amargamente la suerte de su hermano, Ramón Echenique, militante de las huestes de Pumacahua, que combatió en Umachiri, fué hecho prisionero, y que, después de ser trasladado a Lima, permaneció encerrado en las casas-matas del Real Felipe hasta el 19 de Setiembre de 1821. Y lamentaba, también, su propia suerte, pues, cercado por las sospechas, había abandonado Puno. Parece que desde 1814 residía en Arequipa, y su falta de sosiego lo empujaba ya hacia otros lugares.

José Rufino Echenique se acercaba, entonces, a las ocho años. Sin embargo, había sido prematuramente aleccionado por el extravío que sufriera y manifestaba preocupaciones ajenas a los niños de su edad. Era sosegado y reflexivo. A veces, empecinadamente recatado. Con alguna razón juzgaban sus padres que todavía actuaba en su ánimo el recuerdo del tiempo que había pasado en contacto con la naturaleza, y quizá creyeron que el ejemplo del hogar tardaría en borrar esa sombra. Por eso decidieron orientarlo hacia los estudios humanísticos, para que la sabiduría clásica lo iniciara en el conocimiento de la vida. Y José Rufino Echenique viajó a Lima, en las postrimerías del año 1816. Su vida íntima transcurrió, tal vez, bajo la celosa vigilancia de su tío, Jorge Benavente. Y, orientado por el maestro José Pérez de Vargas su conocimiento empezó a desarrollarse en el estudio de la gramática latina, prolegómeno indispensable para el aprendizaje de la retórica y la poética, para la lectura y la comprensión de los textos clásicos.

Desde su tierra natal, José Rufino Echenique había estado en contacto con las tendencias autonomistas; y, aunque su edad no le permitiera conocer la razón que las inspiraba, es indudable que dejaron un sedimento fecundo en su espíritu. Tempranas enseñanzas habían burilado su voluntad y su conciencia. Ahora en Lima quizá se mecían su sueños infantiles entre los tímidos comentarios que los murmuradores dedicaban a la tenacidad de los patriotas que conspiraban contra los poderes coloniales desde las casas-matas del Real Felipe. Y, aunque retenido por su pocos años, no es difícil que el idealismo infantil lo impulsara a sumar su esfuerzo a la lucha por la independencia.

ALBERTO TAURO

NOTA BIOGRAFICA DE CAVIEDES.

(Fragmento de un "Ensayo sobre Caviedes").

Juan del Valle y Caviedes viene de dos pueblos (1). Sus raíces son: de una parte, la hispánica; de otra, la indígena americana. Su desarrollo es la Colonia. O sea que tres elementos reunidos van a dar por resultado el espíritu criollo del autor de "Diente del Parnaso", y esta obra, una corriente literaria vital. Cada raza aporta su esencia y el medio actúa sobre ella dándoles tonalidades nuevas. Dentro del movimiento formativo de un pueblo se van animando los nuevos rasgos en los hombres tipos que traen la obligación de pregonar; hombres cuyos destinos, al criterio griego, es ser los heraldos de los pueblos nuevos.

Caviedes, por un lado, trae a España; por otro lado, al incaico, y desarrolla su vida en la ciudad formada por españoles en tierra incaica. Los datos sobre la vida de Caviedes son muy escasos. Luis Alberto Sánchez dice que su nacimiento fué entre los años de 1652 y 1654 (2). Ricardo Palma no señala ninguna fecha como nacimiento, pero habla de un documento manuscrito de Caviedes encontrado por don Manuel de Odriozola, fechado en 1692

(1) Cuando habíamos terminado de mal hilvanar los datos biográficos de Caviedes, el Director de la Biblioteca Nacional, doctor Carlos A. Romero, bondadosamente nos proporciona noticias interesantes publicadas en el tomo XI de la Revista Histórica, entrega III. Estas noticias dan a saber que Caviedes nació en la Villa de Porcuna, en Andalucía; que fué hijo legítimo del doctor don Pedro del Valle y Caviedes (no dice en qué materia era doctor y de doña María de Caviedes (seguramente parientes entre sí, pues no era costumbre llevar el apellido del esposo). Publica la Revista Histórica la partida de matrimonio de Caviedes con doña Beatriz de Godoy Ponce de León, natural de Huánuco, acto realizado en Lima el 15 de marzo de 1671. Su testamento da a saber que tuvo los siguientes hijos legítimos: Antonio, Pedro, Juan, María Josefa y Alonso.

Con todo lo anteriormente expuesto seguimos considerando a Caviedes como nuestro, por su alma que solamente puede compararse con el Inca Garcilaso, Conelocorbo y Peralta.

(2) Poetas de la Colonia.—Luis Alberto Sánchez. Ventura García Calderón dá la misma fecha en su reciente colección de Literatura Peruana.

(3). Juan María Gutiérrez, prologuista del “Diente del Parnaso”, en la edición de “Flor de Academias” se abstiene de dar fechas y tan solo dice, “nada sabemos de su vida, aunque puede inferirse que ni fué feliz ni tampoco oscura” (4). Mendiburu en su Diccionario, no da fecha (5). En verdad que es bastante triste no poder encontrar la fecha exacta del nacimiento de nuestro biografiado. Ni Menendez Pelayo, que “trabajó con la paciencia de la hormiga” en la literatura americana, ha podido encontrar esa fecha buscada. Javier Prado tan sólo nos dice que Caviedes vivió a fines del siglo XVII (6), lo mismo que ha dicho Carlos Wiese (7), concidiendo ambos con el dato de Luis Alberto Sánchez. Ismael Portal, aquel amante de lo viejo peruano, apunta que en 1681 Caviedes se encontraba muy seriamente afectado de la salud, después de dilapidar su regular fortuna y que contrae matrimonio (8). Si nació, como dice Sánchez, en 1654 tendría 27 años en la época a que se refiere Ismael Portal, edad bastante corta para encontrarse enfermo y acabado; no así para casarse. Bien pudo ser que viviera una vida sumamente agitada ya que el mismo Portal señala la edad de 39 años como la del fallecimiento. Los biógrafos dan a entender lo mismo en las brevísimas notas que presentan. Luis A. Sánchez lo entierra muy joven, considerando que unos versos así lo delatan, cual el cisne que anunciara su fin:

Que no moriré de viejo
que no llegó a los cuarenta.....

y piensa en lo que tardíamente piensan los hombres en su mayoría:

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Nunca, Señor, os he ofrecido el alma.

Es de creer que su vida sería muy corta, puesto que padeció de una enfermedad grave y mal curada, aunque se den casos de enfermos que viven más que muchos sanos. Parece que cuando escribió su “Diente del Parnaso” estaría bien de salud, pues así lo da a entender cuando presenta su obra: “Diente del Parnaso”, guerras físicas, proezas medicinales, hazañas de la ignorancia, sacadas a luz por don Juan Caviedes enfermo que milagrosamente escapó de los errores de los médicos por la protección del glorioso

(3) Flor de Academias y Diente del Parnaso.—Ricardo Palma.

(4) Flor de Academias y Diente del Parnaso.—Juan María Gutiérrez.

(5) Diccionario Histórico Biográfico del Perú.—Mendiburu.

(6) El genio de la lengua y de la literatura, etc.—Javier Prado.

(7) Literatura Colonial.—Revista Universitaria, 1909.—Carlos Wiese.

(8) Nuestros repentistas.—La Prensa, 1917.—Ismael Portal.

San Roque, abogado contra los médicos o contra la peste que tanto mata”. Aunque habría un argumento en contra, y es el siguiente: si Caviedes después de una enfermedad penosa fué curado, no podía atacar de farsantes, verdugos y criminales a los médicos ni a la ciencia; solamente que hubiera sido curado por artes prodigiosas o por un milagro. Quizás dice que se salvó de los médicos, porque se quedó con su enfermedad hasta el fin de sus días, cuestión probable a pesar de su verso:

De cuyos médicos rayos
me escapé en una penosa
enfermedad. . . .

Si su enfermedad fué grave y penosa, el genio que debió tener sería sumamente alegre, retozón y bullicioso para soportar el dolor de una carne enferma y tan sólo mostrar carcajadas e improperios.

Se puede llegar a la conclusión de que la vida de Caviedes transcurrió en la segunda mitad del siglo XVII. Es muy difícil hablar de su familia. Ricardo Palma, sin fundamento, dice que fué hijo de un acaudalado comerciante español (9) y Luis A. Sánchez, se funda en lo dicho por Mendiburu (10) para decir que la madre fué peruana. Debió tener familia en Lima, pues habla de una prima que el doctor Machuca curó enviándola al otro mundo:

A mi prima machucaste,
Machuca, y ya que la ofensa
ha sido contra mi sangre,
la he de vengar con mi rima.

Son los anteriores críticos los únicos que hablan de los progenitores de nuestro biografiado. Palma agrega que fué el padre “acaudalado” para después decir que el hijo fué “poseedor de modesta fortuna”. Podemos creer que sería un comerciante con cierta holgura económica desde el momento en que pudo enviar a su hijo a Europa, donde se radicó y hubiera seguido viviendo si no muere el padre y tiene que regresar prontamente a proteger los bienes dejados. A España se supone que lo hubieran enviado a estudiar, y que el joven Caviedes, más que una vida de “estudioso”, llevaría una vida de “estudiante”, que bien conocemos la diferencia sustancial entre ambos vocablos. De vuelta al Perú, una

(9) Flor de Academias y Diente del Parnaso.—Prólogo de Ricardo Palma.

(10) Diccionario Histórico-Biográfico del Perú.—Mendiburu.

vez en Lima, dueño de un regular patrimonio, y, si creemos en la palabra autorizada de Sánchez, de Portal y de Palma, el joven heredero se dedicó a la fácil tarea de gastar lo que tan difícilmente había ganado el padre quizás. Su carácter alegre, reñido con una universidad estirada, lo llevó por un camino más agradable y más placentero. Así transcurren pocos años, que la vida corta los días de placer y cobra rápidamente su precio. No digamos nada de su enfermedad, de la cual no dudamos ni un momento que la tuviera y que dirigió su vida poética. No fué determinada enfermedad, sino una enfermedad cualquiera la causante de su malestar y de su continua queja.

A don Juan del Valle y Caviedes se le conoce solamente por el último apellido. Habría que pensar que en época como en la que vivió se hacía de los apellidos lo que se antojaba. Muchos escritores famosos llevan los apellidos de sus madres por acomodarse más a un ambiente artístico, o llevan el nombre del sitio en que nacieron como orgulloso recuerdo o como el más cercano apelativo. Nada de raro tiene que nuestro poeta se acorte el nombre en una época en la cual los demás procuraban alargárselo; una de las tantas ironías de nuestro irónico.

Después nos lo encontramos en un cajón de ribera, es decir en una especie de covacha en la cual ejercía el comercio de la compra-venta de libros. De allí le viene el nombre de "poeta de la ribera". El lugar era la Plaza de Armas, delante del palacio del Virrey. Se comprende la vida que llevaría este hombre que gozó un poco de tiempo y que mezcló en su goce el terrible dolor de una enfermedad. Nos parece que sería un individuo burlón y triste a la vez: escéptico, rencoroso y amargado, actitud que a veces se torna muy risueña en el que ha sufrido y no gusta mostrar sus llagas. El hombre que conoce todos los temas, que comenta todos los sucesos, que tiene una frase de crítica para su contemporáneos, el hombre que parece no importarle nada las cosas de la tierra porque o lo ha tenido todo o no ambiciona nada. Ambas actitudes nos parecen místicas. Pero Caviedes no pensaba en la salvación de su alma y muy menos en hacerse santo; pertenecía más a la tierra que al cielo. Si hubiera continuado viviendo quizás hubiera seguido el camino de la contemplación, que aquel que ríe demasiado cercano está del llanto. Caviedes vive en una ciudad en la cual sólo a los ciegos se les puede engañar en materia espiritual, a pesar de ser esencialmente religiosa. Nos figuramos a Caviedes en alma, buscando un refugio para sus dolores; y al contrario, ir al refugio de la burla con su materialización: la risa. El siglo XVII fué un siglo tornadizo, "vago, confuso, caótico, dice Felipe Barreda y Laos. El alma siempre busca lo preciso, lo concreto y por eso llega a la concepción de un Dios

que es principio único, fundamental y por lo tanto sin objeciones y sin dudas. La fé es concreta. Seguramente Caviedes no fué un ateo, ni siquiera un descreído; fué ateo y descreído de su mundo, de la sociedad en que vivía y, sabiendo que su alma estaba libre, hizo reír a su cuerpo y le hizo gozar también, con su castigo correspondiente. Nuestro criollo es tal: el más creyente de los creyentes y el más burlón de los burlones. No quisiéramos pintar a Caviedes con un mal corazón y sin embargo no nos parece lo suficientemente bueno; goza viendo sufrir sobre todo a aquellos que le han hecho algún daño: es vengativo. El hubiera querido que la humanidad muriera de dolor ya que no se podría suprimir íntegramente ese fenómeno. Si Caviedes no se presenta como un escéptico, Diógenes tendría que haberse presentado como un taumaturgo. Habían nacido para protestar, o mirar y reírse. Cristo también vino en busca del hombre y encontrando el dolor supo morir para dar ejemplo: Diógenes no encontró al hombre y se puso a reír ante el dolor porque no pudo darle remedio; Caviedes se encuentra ante este problema y sigue, elegante, el camino del filósofo del tonel. La sociedad en que vivía no se prestaba para morir por ella en la cruz y lo habrían quemado en una pira. Reírse de los hombres no es reírse de Dios, que aquellos tienen libre voluntad para provocar la risa o la estimación. Y como Caviedes no encontró qué admirar, miró de soslayo y la crítica terrible se hizo palabra en su boca. Fué malo como se puede ser bueno: por accidentes; fué malo porque la vida lo trató mal y no nos seguemos al considerar que también él tuvo la culpa por dedicarse a una existencia que nada bueno puede reportar al hombre. Su malevolencia es simpática o se hace simpática a través del tiempo y digamos con Juan María Gutiérrez que: “apesar de las liviandades de la pluma de Caviedes, le tenemos por un hombre honrado; y le haríamos nuestro amigo si viviese recordando que Góngora y Quevedo, autores de composiciones cuya lectura prohíben los padres a sus hijos, fueron de severísimas costumbres, sacerdote el uno, y el otro facedor de milagros, según el testimonio de un biógrafo su contemporáneo”, aunque esto último de las cualidades no podemos decirlo de Caviedes.

La maldad de Caviedes no es la misma que la de Terraya y Landa (Simón Ayanque). Este trata al Perú y a Lima principalmente como un extranjero a la ciudad en la cual le fué mal; Caviedes tiene una malevolencia cariñosa, constructiva, con el perdón de la lógica; Terraya y Landa es más cruel, hiriente y destructivo. Caviedes dice las cosas entre palabras pícaras; Terraya y Landa las dice entre palabras procaces, insultantes. Y es que Caviedes, siendo atrevido, es burlón y liso a la manera de la chismografía, en cambio el otro es vengativo. Caviedes es el espíritu criollo que asoma y

Terraya el extranjero que debe irse. Es por eso que a Caviedes, nacido de padre español y aunque no hubiera nacido en Lima, merece hacerlo Limeño porque es más limeño que la plaza de Armas.

Caviedes muere bastante joven; no llega a los cuarenta años. Pero había vivido el doble. Conoció la vida antes que muchos suelen conocerla y apuró el cáliz precipitadamente. La muerte le llegaría como un momento apetecido, como un deseo cumplido. No sintió terror a la muerte; la trataba como podía tratarse a un congénere. Caviedes no tuvo miedo de morir sino su miedo fué el de sufrir; conocía los dolores de la carne torturada y ese proceso era el que lo llenaba de pavor. Sabía con todo ese maravilloso pesimismo, que la muerte es la puerta de escape de los sufrimientos que el alma irá donde debe ir y el cuerpo a la sepultura. Para llegar a la muerte generalmente existe un camino de padecimientos, tributo que paga la carne por su pasaje en la vida; lo sabía Caviedes y se revelaba ante ese panorama doloroso. A la muerte misma nunca le temió y allí está la dedicatoria burlona a la señora Muerte, en donde aprovecha para hablar mal de los médicos

Muere Caviedes como todos los hombres; además, temblando de miedo al pasar por el temido umbral, ese momento terrible de o quedarse dormido para siempre o despertar temblando, en el infierno, según Jorge Luis Borges. Qué distinta de una filosofía unamuniana en la cual el ansia es el más allá; prolongación y eternidad, y éste, un deseo de saltar sobre un río de fuego, sabiendo que después del salto va a encontrar un campo verde donde reposar las fatigas.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

EMILIO CHAMPION.



VOCES POETICAS DE CHILE.

Hoy, que Oreste Plath ha enrumbado a su patria, después de permanecer en el Perú, uniéndose a nosotros, fundiéndose en nosotros, parecería indispensable aunque sea una sola palabra de despedida, que dijera el íntimo deseo de su pronto regreso. Pero no es éste el substancial motivo que rige la nota presente. Es más bien una crónica de conocimiento que una crónica de despedida. Es Oreste Plath en arribo.

Rosa Arciniega, inquieta novelista peruana, reviviendo encantos de círculos de gente que piensa o que modela, congregaba a su regreso de Europa a los escritores presentes en Lima. Se hacía derroche de gusto escénico, y Oreste Plath dijo una vez su percepción de Pablo Neruda. Nos fué desmenuzando al poeta con pasión de poeta. Surgió, así, espontáneamente en la sala, un tono lírico alrededor de la visión de la muerte y de pasión por la vida, que circunda a Neruda. Oreste Plath se mostró íntegro como si hubiera hecho una afirmación de sí mismo. En su estudio estaba ante todo él, dejando entrever que no era un frío balanceador de motivos, sino que lo movía a la crítica una perdurable emotividad lírica. Desde entonces Oreste Plath confirmó esta presentación. Se le vió moverse y revolverse en una inquietud perenne. No puede trabajar silencioso y pausado. Es germen constante de proyectos y aventuras, de partidas varias. Dentro de la calma "chicha" de nuestro ambiente literario, Plath se sentía nervioso, buscaba clima, estudiaba formas de coger lo más. Desde la radio lanzaba a los poetas para que presentasen por sí mismos su producción. Y desde el improvisado tablador de "La Pascana" hizo una detallada exposición de los motivos culturales de la Isla de Pascua, refugio de arte primitivo. En los periódicos insistía en la labor de divulgación de los valores substantivos de Chile, de sus manifestaciones folklóricas, de las voces populares de la ciudad y del puerto y fué así, sin querer o intencionadamente, que creó una atmósfera de curiosidad alrededor de lo más trascendental o de lo más emotivo de la tierra araucana. A la vez extraía atracciones fundamentales del criollismo, del alma popular peruana, y por su lente se reflejó, muchas veces, algún tono alto de la poesía nuestra, de la novela y del cuento costeño o serrano; o dibujó en es-

quemas de color, ya la procesión del Señor de los Milagros—esencia de alma mestiza—ya las anécdotas de Lima para conversaciones de veladas largas. Correteaba los rasgos típicos: los portones extraños, las tonalidades de nuestra ciudad partida por el casi silente machacado del Rímac sobre las piedras del valle. Lo que no decía en el artículo, lo decía a viva voz en la acera. Cada día era una glosa rápida, emotiva. Oreste Plath es esencialmente extravertido. Su angustia de vivir se diluye en la calle.

El bagaje intelectual de Oreste Plath es ya amplísimo. “Sabroso” como se diría en tierras de más al norte. En sus recorridos por la costa chilena se hizo del mar y tras la figura de Salvador Reyes, identificó en él la más pura de las emociones líricas. En 1929 publicó su “Poemario” que abrió brecha en la poesía joven de Chile y desde entonces se le señaló entre los efectivos valores de la intelectualidad sureña. Latchan en la Revista “Sur”, el propio Salvador Reyes en “Letras”, Gabriela Mistral en “Repertorio Americano”, Ricardo Tudela, César Tiempo, Rubén Azocar, dijeron su confianza en el porvenir lírico de Plath que ya dirigía “Gong”—*tablero* de arte y literatura, como lo llama él—y que sirvió de magnífico enlace entre los intelectuales de América. Después dirigió “Nautilus”—influencia de Verne, ascensión a lo maravilloso con contenido de posibilidad objetiva—que sirviera de órgano a la Marina Mercante de Chile. Plath vivió siempre hacia afuera. La presencia del mar era demasiado fuerte para él y salió, después de haber caleteado Chile, hacia el Perú. PALABRA saludó la presencia de Plath, presencia joven de una América en marcha:

“Desde hace pocas semanas vive en Lima, Oreste Plath, alto poeta juvenil de Chile. La trashumancia de su raza marina, la antigua invitación al viaje, cierta errancia instintiva—y muy moderna—lo han hecho dejar su Valparaíso transido de viento, su largo litoral de acero y tormenta, para venir al Perú en pos del *sueño nuestro de cada día*, del horizonte nuevo, del paisaje desconocido aún”

Oreste Plath ha vivido ese sueño de cada día, y ha abierto los extraños caminos que dicen del Perú con su tesoro escondido en las piedras inmensas de los Andes, con sus tradiciones repetidas de valle a valle, con el valor sociológico de sus comunidades y con los variados matices de resonancia artística, eminentemente vital. Para Oreste Plath, aventurero en todas las zonas de la experiencia, el Perú ha sido un valioso campo de enseñanza del que recién ha recogido el primer fruto. Oreste Plath ha vivido la reunión peruana, y ha observado con pasión la obra literaria del Perú, enviando para conocimiento de intelectuales y de editoriales,

más de una producción peruana con su correspondiente y sintético estudio. El imaginista de "Ancla de Espejos", el cazador de la "imagen sustentadora de un movimiento vivo" que diría Salvador Reyes, es también, y yo creo que esto ante todo, un exquisito enlazador de inquietudes, un magnífico vocero del clima literario.

Al comentar elogiosamente Juan Martín la publicación de "Ancla de Espejos" presentó como magnífico exponente de la poesía de Plath "Jahairo" que nosotros reproducimos hoy. Orestes Plath pertenece a la *etapa-imagen* de la poesía americana, al sonido inagotable de visiones poéticas, que sirven magníficamente de pilas-tras para la poesía viviente y fuerte que hoy principia a dejarse sentir.

JAHAIRO

"En esta herradura de dunas
ha botado su ancla la melancolía.
Las redes se han llenado
de pescados de plata.
Cómo ir a decírtelo
si estás tan lejos.....
Si estás allá donde el mar
no canta su canción de olas.
Jahairo, las voces de estos niños
a los anillos de tu ausencia se abrazan.
Y te reclaman como un sepulcro
su abandono.
Jahairo:
 pájaros marinos
me traen tu mensaje de emigración
en la esquila de sus alas".

De Juan Negro no tenemos una impresión vista desde el "lado" peruano. Ha sido un conocimiento de mar, de viaje, en un momento de resumen de rápidas experiencias lejanas. Sobre la nave que regresaba a América con muchos oteadores de panoramas universales, Juan Negro permanecía apartado, catalogando en su memoria las visiones señeras de Holanda, la caravana lírica del París que se recrea en su mundo artístico del Louvre, en la "ermita" maravillosa de la Casa de Rodin y en su galería de muñecos de cera; el preciosísimo clásico de Italia con la exuberancia de su Galería Uffizzi, del Museo Pitti, en Florencia y de la Pinaco-

teca, de la Capilla Sixtina en el Vaticano, y las fuertes plasmaciones góticas de Alberto Durero recogidas en las ciudades de Alemania. Juan Negro no se mezclaba espontáneamente a la tertulia sudamericana. Santiago Aguirre e Inés Fry, novísimos e inteligentes arquitectos chilenos—inteligentes de acción siempre en camino—platicaban de su país, de Europa e improvisaban veladas de ingenio con Alberto Tauro y Carlos Cueto, o cogían algo del paisaje norteño peruano en charla con Mejía Baca. Juan Negro aparecía con algún libro de Valery y recortaba figuras de mar.

Cuando fuimos conociendo a Juan Negro, poeta premiado por la Municipalidad de Santiago de Chile, encontramos en él una tipificación de la lírica post-guerra. Fugas al verso clásico en el comentado antisoneto, juego de variadas formas métricas y coleccionador de las “lecciones de cosas para niños” a fin de convertirlas en ritmo y en elocuencia poética. Bautizaba las frutas y los animales comunes con nuevos nombres que daban una entonación de fantasmagoría o de vuelta a lo maravilloso; y aparecía todo su chilenismo, cuando el barco dormía, entonando las estrofas de su “Cueca”:

“La novia quiere cortar
su ramito de azahar
del limonero florido.
¡Ay, sí!
Del limonero florido.
Mis azahares no son
para las fiestas de amor.
¡Ay, no!”

o embarcándonos en el conocimiento de la “trutruca”, instrumento genuinamente araucano.

Juan Negro habla sólo lo muy preciso. Tiene un hondo sentido de observación y busca, hasta por instinto la perfectibilidad. No se ha contentado con *hacer* versos. Recoge diariamente nuevas manifestaciones con sentido de superación de *su* métrica. Es una búsqueda diaria en sí mismo, sin dejar la continua ida a las fuentes clásicas española y francesa. La expresión poética, tiene para él un profundo contenido lógico sin que pierda el fluir de la personalidad sin complicaciones formales. Juan Negro tiene una interesante experiencia sobre el verso espontáneo, como fruto del subconciente, sin reflexión y sin repaso, que seguramente la expondrá para los ojos acuciosos de los más lejanos periscopios literarios.

Cuando su triunfo poético de 1936, mereció elogiosos comentarios de los más severos críticos chilenos; y “Atenea” ha reco-

gido muchas veces su expresiva afirmación lírica. “El Correo de la Unión Panamericana” al publicar un poema sobre los meses del año de Juan Negro, destacó el sentido moderno, y no por eso ajeno al arte tradicional, del poeta chileno. Sus poemas “Verano” y “La Pipa” son dos manifestaciones claras de los variados caminos que ha tomado en su “entrenamiento”.

Ahora, Negro ha recogido el sabor exquisito de los “mercados” tropicales, donde el “aguacate” y el “mango” adquieren derecho a la estrofa. La Guayra, Barranquilla, Colón, son motivos mestizos de nuestra América. “Hay que buscar la verdadera expresión poética del Canal de Panamá—nos dijo Juan Negro—expresión de enlace entre la maravilla del paisaje y el canto maquinista de las exclusas”. Después que se abrió en perfiles de mar verde la bahía de Balboa, Juan Negro volvió a la contemplación de las “merluzas voladoras” y de los siempre risueños delfines. Cuando llegamos a las aguas peruanas, las golondrinas y luego las “aves guaneras” acompañaron al barco acicateado por la fuerte correntada del Sur, de donde viene también para Chile, la “lluvia con traje de lentejuelas”, según apuntara Negro.

De su libro “Mensaje de Poesía” recogemos de Juan Negro el poema “Soneto Clásico”.

SONETO CLASICO

“Mil submarinos busquen la sirena
que se raptó en Formosa al rubio infante
nacido para ser el almirante
del pleno mar y de la luna llena.....

Y el inalámbrico mensaje suena
en los radios del mundo a cada instante,
mientras que goza con su amor la amante,
de los nautilus al peligro ajena.

Y cuando ya ha tatuado sobre el pecho
suave del niño un pez y caracolas
y ha ceñido con algas su cabeza,

allí en lo hondo del marino lecho
un torpedo invisible la atraviesa
dejándola al gareté entre las olas”.

.....

AUGUSTO TAMAYO VARGAS.

LA TIERRA ARGENTINA EN LA VOZ DE RAFAEL JIJENA SANCHEZ.

Es indudable que la producción de la mayoría de los escritores y poetas latinoamericanos, en la última década de este siglo, está caracterizada por un retorno a lo *nuestro*. No es del caso indagar el *por qué* de este nuevo rumbo. Baste saber, por ahora, que obedece a una franca inquietud Pero no deja de sorprendernos el hecho de que en esta nueva trayectoria, en esta sincera exploración, los resultados sean tan variables hasta el extremo de haber alterado la natural relación, que en otros casos suele hallarse, entre el guarismo de la cantidad y el de la calidad. Y en este penoso pero nó desconsolador balance no confiamos al que por *esnobismo* se dedica al sondeo del alma popular toda vez que su presencia ya es cosa corriente en todas las actividades del pensamiento.

LA ACTITUD FRENTE A LO POPULAR

Uno de los factores que habría de determinar la pobreza de los resultados a que nos acabamos de referir, vendría a ser la *aptitud* del escritor; pero siendo la aptitud tan difícil de delimitar y tan relativo el valor de la conclusión a que se arribaría, hemos de buscar la causa en algo más preciso: en la *actitud* del escritor frente a lo popular.

El escritor que posee cierto don de observación ha de captar muchas cosas que al observador nó experto pasáronle inadvertidas. Pero al verterlas a la crónica o al poema sigue dos caminos igualmente fatales: o el del afán deliberado de hacer literatura o el de buscar originalidad al relato. Ambos caminos llevan a una misma meta y, se alcanza esa meta, en el momento en que lo intrascendente lo convierten en trascendente. En ese preciso instante la obra impresionista, efectista, está lograda. Pero su éxito será bastante fugaz. El más pequeño análisis descubrirá el juego y en última instancia, quedará sólo una obra de un estupendo malabrismo literario. - En este caso lo genuinamente popular ha sido derrochado, derrochado.

Otra actitud será la del escritor que con mirada aguda recoge hasta el detalle sin importancia. Nada escapará a ese lente fino y de asombrosa precisión. Luego ha de mostrarnos o un minucioso

inventario o una nítida fotografía. Pero en ese conjunto de cosas o de imágenes lo vital está ausente y lo palpitante no aparece. Y la obra se ofrece fría, anémica, desvitalizada. Con estas dos actitudes como punto de partida de muchas obras, la producción americana cayó en descrédito y marchó hacia el fracaso, al más lamentable de los fracasos: falta de vida.

Y es que la actitud frente a lo popular ha de ser puramente emocional. Nace de una emoción, se nutre de emoción y se vierte emocionalmente. De ahí que toda esta literatura escrita sobre la Pampa argentina, con excepciones precisas y aún teniendo en cuenta las diversas perspectivas desde las que se le ha mirado; el único que galopa grave y seguro sobre su redomón es el patriarcal don Segundo Sombra: emoción de la Pampa y en la Pampa.

VOZ DE LA CUMBRE: VOZ DE JIJENA

La Pampa no es toda la Argentina. Hay un hombre en las cumbres. También mestizo como el gaucho, pero de un mestizaje en el que los elementos a fusionarse, fusionáronse sin violencia. Aquí predominaron los "elementos en contacto" de que hablaba Métraux. Y como choque no hubo, el nuevo hombre fué simple, sencillo. Por eso fué difícil captarlo, por su misma simplicidad. Por eso también fracasó el observador, por encontrarse frente a un hombre no complicado. El individuo simple se dá en emociones, sin violencia y sin esfuerzo. De este modo quedó reservado para el poeta. De ahí el triunfo de Rafael Jijena Sánchez, el único que sintiéndolo lo poseyó, lo guardó en lo íntimo y luego nos lo dió en su minuto vital y trascendental.

Jijena Sánchez no trae la voz sonora que se ha de escuchar en virtud de su misma sonoridad. Es una voz suave, tierna, arrulladora. Es caricia, es ACHALAY. Trae la voz de la Cumbre. Desciende de las alturas y en el camino se planta para decirnos con juvenil alarde:

Yo soy torito cumbreño
Y recién caigo a lo llano.
En las astas traigo invierno
Y en el balido verano.

EMOCION RELIGIOSA

En la Pampa el símbolo es la Cruz. Difícil es comunicar ideas de inmensidad a quien se siente dueño de la Pampa inmensa e inacabable. El hombre no es concebible sin el paisaje, con más propie-

dad, sin *su* paisaje. La gruta, recinto estrecho y cerrado, no cabe en la Pampa. La Cruz, en cualquier lugar de la sábana inmensa, luce esplendorosa y el crepúsculo hermosea su silueta. En cambio en el hombre de la cumbre, en este caso calchaquí, la gruta es lo natural del paisaje.

El calchaquí lleno de ternura y amor ¿a quien habría de implorar sinó a la Virgencita del Valle? Y ¿no existe la gruta siempre presta a cobijar a la linda Virgencita? La gruta fué parte integrante del paisaje y la Virgencita fué parte integrante de la gruta.

Y en la Virgencita el corazón simple del indio calchaquí sintetizó los atributos de lejanos y olvidados dioses.

Magre de los indios,
Magre de los Coyas,
Y Magre de Dios.

Es la oración que repiten. A ella recurren para todo aquello que sea puro, tierno y cariñoso:

Magrecita mía,
Virgencita ¡el Valle,
haga que mi tata
se salve!

Junto con la plegaria, la promesa. Junto con el ruego, el milagro. ¿Y por qué no ha de hacerlo la Virgencita del Valle? Si es de ellos, por derecho de sentimiento y súplica.

Jijena Sánchez, voz calchaquí, dobla la rodilla ante la

Virgencita' el Valle,
mantito celeste,
color de la agüita
que del cerro viene.

.....
.....

Pa voz estos versos
desmechaos y rudos
como io;

pero emocionaos,
aromaos y puros
como vos.

AMOR INTENSO, TRAGEDIA INTIMA

El amor en el calchaquí también es ternura. Lo sintió desde la cuna, desde que la madre india y el "tata guerreo" lo defendieron contra el hombre y contra la Muerte. Desde que oyó a la madre decir:

Guagüita' e mi alma,
la que io hi parío:
sos l' único grande,
sos l' único mío!

El niño que escuchó aquello y supo que la madre para protegerlo sentía:

una juerza honda,
mesmito qu' el tigre,
mesmito qu' el zonda.

fué creciendo en ternura y amor. La naturaleza hizo el resto. Por eso cuando ama ofrece todo, todo cuanto tiene, todo cuanto puede tener un calchaquí:

En la güena, polvos,
vestidos y guacas;
en la mala, charqui,
guaschaloero y ancua.

Pero siempre y siempre
en mala o en güena,
el arropo' i chañar de tus besos.
y el rodeo' e mis brazos abiertos!

En estos amores se esconde la tragedia. Y nace el dolor. Pero el dolor del calchaquí es íntimo. Por eso dice:

Se han chupao mis ojos,
se h' arañao mi pecho,
de tanto hacer juerza
pa dentro.

Aquí el dolor no mata. La desesperación es camino, ruta, nunca meta. En el regazo de la madre o a los piés de la Virgenci-

ta del Valle es donde la calma se halla. No es impotencia es equilibrio. No es falta de amor, es exceso de ternura. Arrebatan a la amada y el calchaquí exclama:

.....
.....
¡Y otro la' hi querer
aunque io la quiera!;

pero si Dios manda,
quién sabe que güelva;
por eso me quedo
sentao a la puerta
los ojos pegaos
a la huella.

Pocas veces el anhelo se condensó en una frase más precisa: “los ojos pegaos a la huella”. La huella, único camino del calchaquí. Mirando la huella sufre su dolor. Al que se va por la huella, la huella lo trae. Vive su tragedia íntima con los “ojos pegaos a la huella”. Por eso la tragedia se ahoga y ha de salir más tarde en una vidala para decir a los que repudien su llanto: “yo lloro mi llero, no lloro el lloro de nadie”. Aquí no sucede lo que en la Pampa, donde la tragedia se traduce en *acto trágico* que culmina en la punta de un cuchillo que se introduce por la espalda. Esta no es la Pampa trágica de Benito Lynch; es la Sierra serena de Jijena Sánchez.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

VOCES QUE SON LLANTO

Un hombre de la sensibilidad y de la capacidad emocional del calchaquí no podía encontrar más justa expresión musical que la *Vidala*. La vidala no es un canto llorón, es llanto, es lágrima que canta.

La vidala que se canta
no es vidala si no llora.
El canto se queda adentro
y sale el llanto a la boca.

.....

Lloran todas las vidalas
con un mismo corazón,

Nada puede definir mejor una vidala que los anteriores versos de Rafael Jijena Sánchez. El que sabe dar su llanto en forma de canto ha realizado el milagro de hacer sentir a los demás cómo el llanto siempre es bello, cómo la vida simple se canta con llanto, cómo la emoción viene de la tierra, cómo el poeta se nutre de ella.

El hombre integral de la Argentina se ha perfilado. La cumbre y la pampa. El gaucho y el calchaquí han encontrado la huella. Pampa y Cumbre nutriendo una raza. Eurindia del gran maestro don Ricardo Rojas nunca fué un sueño. Fué el aliento vital de una nueva raza que traía un nuevo sentido estético. Y junto con él una vida que es fuerza, pujanza y espíritu.

JOSÉ MEJÍA BACA.



Biblioteca de Letras
«Jorge Pucciari Converso»

SEMINARIO DE LETRAS

LAS FORMAS DE LA VIDA ESPIRITUAL SEGUN SPRANGER.

(Fragmento)

INTRODUCCION

La filosofía del presente está, con un ahinco nunca visto, orientada fundamentalmente hacia la erección de una metafísica del espíritu, sobre bases de suyo fenomenológicas. Una brillante pléyade de sabios y hombres de ciencia se encuentran hoy embebidos en una auscultación casi desesperada de la realidad más honda y plena de lo humano. Entre ellos, sobresale mayestáticamente la figura severa y fervorosa de Eduardo Spranger, inclinado fijamente sobre el misterio del ser y de la vida. Sus "formas vitales" constituyen una de las aportaciones filosóficas más recias y formidables de la preocupación elocubrativa de lo actual. Por eso, al pretender referirnos al movimiento en favor de un desentrañamiento de lo espiritual en el hombre, hemos pensado que hacia nadie mejor, como hacia Spranger, debemos caminar en cumplimiento del mandato socrático, legendario ya. Las formas de la vida espiritual según Spranger, significan acaso el tema más subyugante de la filosofía contemporánea. De ahí nuestro estudio de ellas. De ahí asimismo la entonación cálida con que ellas están expuestas. Desde luego, confesamos que no ha sido nuestro propósito agotar en todas sus partes el pensamiento sprangeriano tan rico y vario en su contenido. Modestamente sólo hemos pretendido recoger un aspecto del mismo, sus resplandores más inquietantes y de más trascendentales resonancias filosóficas, dejando para una obra de mayores alientos que por el momento no nos hallamos en condiciones y con fuerzas suficientes para llevar a cabo, muchos de los esplendentes aspectos henchidos de una inmensa capacidad de suscitación mental. Por

el acento fervoroso que en las páginas todas se acusa y la intención fundamental nuestra, el presente estudio está de lleno enderezado hacia una defensa leal y franca de la excelsitud y la autonomía originaria de la vida espiritual. Poseídos, como estamos, por la convicción inquebrantable de que sólo el cultivo y la realización en la existencia cotidiana de los supremos valores del espíritu es el único medio eficaz para salvar nuestra cultura,—hecha de historia, de martirio, de agonía,—y salvarnos así también, nosotros mismos que al cabo somos hijos natos de la época histórico-cultural en que nos cupo aparecer y de la cual dependemos en gran medida; el abordar el estudio de las “formas vitales” sprangerianas no ha constituido acaso en nosotros sino un pretexto y una ocasión para poner al descubierto puntos y direcciones de la actividad espiritual que necesariamente debemos tener en cuenta, hoy más que nunca, con un sentido diríase mesiánico de la vida. Nuestro trabajo está muy por debajo de lo que hubiéramos querido que sea. Lo sabemos. Mas no es óbice esto para dejar constancia de que al escoger tal tema hemos sido guiados por un apasionado anhelo nuestro de contribuir de alguna manera y dentro de nuestras reducidas posibilidades intelectuales, al avance de las fuerzas luminosas de lo espiritual que en el juego dialéctico de la vida y del mundo combaten contra las potencias disolventes de lo material que, al par, amenazan destruir de continuo lo espiritual y rebajar así la talla biopsíquica del hombre.

Si en los renglones que vienen logramos reflejar en algo la emoción humanística de que ellos se reclaman, hemos de quedar en paz con nosotros mismos y satisfechos en nuestro corazón. De todos modos, por si tal vez en el decurso de nuestra exposición no cumplimos lo que aquí ofrecemos, valgan, al menos, estas palabras de un estudiante que no tiene otro mérito que el de querer aprender y que humildemente confiesa no haber puesto en el estudio que en seguida vais a leer sino una sólo cosa como suyo: su fervor espiritual.

CAPITULO PRIMERO

ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA POSICION FILOSOFICA DE EDUARDO SPRANGER.—DILTHEY Y SU OBRA.

Eduardo Spranger, como recién háse dicho más arriba, es una figura sumamente fascinante en el panorama de la filosofía alemana del presente. Otros podrán aventajarle en hondura y hasta en

excelsitud mental; mas esto no opaca la fulguración de aquella efigie suya de investigador concienzudo y parsimonioso, imbuído en un casi místico respeto hacia la persona humana. Antes de abordar el estudio de las “formas de vida” por él halladas en la subjetividad del suceder anímico, hubiéramos querido formular algunas referencias biográficas en derredor suyo; pero, la circunstancia,—muy sensible desde luego,—de no contar con datos autorizados para tal empresa, nos impide satisfacer este justo anhelo nuestro de contemplar, siquiera sea a luengos trazos, el desenvolvimiento de una personalidad admirable. Bástenos pues, en consecuencia, tan sólo mencionar los antecedentes históricos de su posición filosófica, aún cuando sea de manera somera.

Spranger ha sabido recoger, con fidelidad genial, la altísima inquietud y fervor que por las ciencias del espíritu prepondera en toda la filosofía alemana del presente. Muy cerca, especialmente, de Simmel, de Schler y de Spann, cuyos principales temas son también suyos, Eduardo Spranger se orienta francamente hacia una profundización de la vida espiritual personal y extrapersonal. Su nombre, figura así, incorporado al valeroso grupo de investigadores que tratan, desde fines del siglo XIX y con acento renovado, los problemas del espíritu con visión metafísica, superando, empero, el idealismo de Hegel y haciendo hincapié, sobre todo, en la realidad histórico-social, donde el individuo humano está inserto y desde la cual vive. Spranger trabaja, por eso, es un principio, reconociendo a priori la independencia y el sentido peculiares de la realidad espiritual frente a la realidad natural, de la cual se arranca y a la que, no obstante, se enfrenta originariamente.

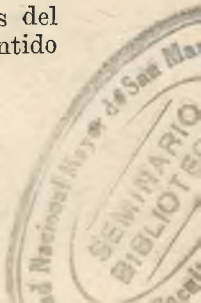
Tócanos primeramente, sin embargo, rastrear en el pretérito, el camino que Spranger siguiera para arribar al punto donde ahora le vemos. El se nos aparece derivando directa y casi exclusivamente de Guillermo Dilthey. Ningún filósofo, tal vez, ha ejercido sobre Spranger tantísima influencia como el autor de la “Introducción a las ciencias del espíritu”, y al que exprofesamente se uniera, sin ignorar, por supuesto, la labor de otros filósofos gloriosos como Rodolfo Eucken, Federico Nietzsche y Guillermo Stern, de cuyas ideas capitales participa. Spranger mismo, sin embargo, desde un comienzo, se erige en discípulo de Dilthey,—lo que, también, separadamente, otros ya hicieran notar,—y así constatamos que en sus dos primordiales obras, “Formas de vida” (1921) y “Psicología de la edad juvenil” (1924), manifiéstase desarrollando los puntos cardinales del pensamiento diltheyano.

Guillermo Dilthey es un pensador aislado, que de modo callado y modestamente, va hilvanando sus meditaciones en medio casi de la indiferencia y la incomprensión de sus coetáneos. Vida soli-

taria la suya, se mantuvo, se puede decir, siempre al margen de su tiempo, a pesar del finísimo sentimiento de la fluencia vital histórica, nota significativa y distintiva de su yo. Nacido en 1833, murió en el año 1911, y su existencia, por eso, hendiendo sus raíces en los siglos idos, de donde se alimenta, extendiéndose, al modo de un árbol frondoso, en ancha copa por las alturas del maravilloso siglo XX que vivimos. De ahí que su obra toda tenga, en nuestros días, una savia joven y una frescura realmente primaveral. Profesor primero en Basilea, Kiel y Breslau, pasó más tarde a la Universidad de Berlín, en reemplazo del gran filósofo Lotze, donde enseñó desde el año 1882 hasta sus postreros días. Temperamento romántico, en continua emotividad estética, le tocó vivir, empero, en una época de descarado positivismo, circunstancia que modificó y hasta desvirtuó, en gran parte, el cariz de sus estudios. Fueron, sobre todo, años agitados y turbulentos, los que contempló Dilthey. Contemporáneos suyos son: Federico Nietzsche (1844-1900), Guillermo Wundt (1832-1920), Hermann Cohen (1842-1912), Carlos Darwin (1809-1892), Franz Brentano (1838-1917), Huxley (1825-1895), Carlos Marx (1818-1883), y otros muchísimos y brillantes hombres de pensamiento que en diferentes esferas del saber laboraban en pró del acrecentamiento del patrimonio cultural de la humanidad. La corriente positivista y materialista invadía en aquel momento todos los sectores de cultura. Comte (1798-1857), en Francia; J. Benthan (1748-1832) y J. Stuart Mill (1806-1873), en Inglaterra; y Scwan, Helmhotz (1821-1894), Möleschoff, L. Buchner y Czolbe, en Alemania, saturaban el ambiente intelectual de Europa entera con sus teorías negadoras todas de la objetividad y la primacía de lo espiritual frente a lo físico, de donde hacíanlo emanar y depender integralmente, al modo de un epifenómeno tardío y volandero destinado a desaparecer conjuntamente con la materia. En el corazón de semejante festín materialista álzace Guillermo Dilthey, incontaminado e íntegro. La labor que él lleva a cabo no es para ser comprendida inmediatamente. Sólo largos años adelante, mucho después de su fallecimiento, y en dosis cada vez mayores, llégasele a apreciar en sus cabales merecimientos. Nos cabe hoy reseñar, muy de paso y brevísimamente, la enorme tarea que Guillermo Dilthey se impusiera ejecutar, para, de este modo, alcanzar los cimientos sobre los que Spranger ha construído lo que llamaríamos su "sociología de lo espiritual", o mejor aún, la "historicidad de lo espiritual", apuntado ya en Dilthey expresamente.

Dilthey vivió de lleno orientado hacia las ciencias del espíritu, en abierta oposición con sus contemporáneos que se preocupaban únicamente de las ciencias de la naturaleza. En ese entonces, aún los partidarios de una ciencia de lo psíquico-espiritual, consideraban

los problemas con élla conexionados con criterio naturalista en el fondo. Dilthey, sin embargo, no concluyó sus observaciones. De ahí el que se haya señalado en repetidas oportunidades y por cuanto se detuvieron ante él, aquel carácter fragmentario e incompleto de las obras suyas que acusan una mayor verdad filosófica. Pero, caso curioso, él, con leal humildad, testifica no tener otro propósito que el de ser un simple explorador del saber. Planeó, es cierto, una ingente labor, mas no le fué dado sino cristalizar muy poco de ella. Por eso Ortega y Gasset escribe que Dilthey se quedó a medio camino de su propia idea. De ahí aquel matiz interminado y hasta incongruente de sus escritos que quieren ser sólo bosquejos, planes, introducciones, más nunca un sistema cerrado y definitivo. Dilthey mismo se sincera: "Nos sentimos contentos, al final de una larga vida, de haber podido perforar numerosas galerías de la investigación científica que conduce a la profundidad de las cosas; estamos contentos de morir en la excursión". Por no haber ganado pues, en ningún momento, una arquitectura acabada, la obra de Dilthey háse prestado a diversas y hasta, algunas veces, desfiguradas y antojadizas interpretaciones. Pero, por encima de la dispersión mental en que comparece ante las generaciones del porvenir.—signo, quién sabe de una privilegiada disposición creadora.—percíbese en Dilthey, constituyendo la tónica esencial en la melodía de su vida, un sentido histórico profundo, un elevado sentimiento poético lindante con una efusión ascético-mística y una indeclinable tendencia a querer escuchar siempre y por encima de todo el mensaje metafísico de la existencia, acallando las voces menudas del mundo mágico o ilusorio. Y es que Dilthey, antes que nada, pretende, con ruda exigencia, comprender el sentido de la vida que deviene en la historia bajo la forma de espíritu. De ahí su dicho, ampliamente reiterado a través de su viaje indagatorio, que pregonaba al modo de un axioma, de que sólo la historia dice al hombre lo que él es. Por eso nuestro filósofo vivió, interiormente, muy cerca del pensamiento central de Hegel que creía entrever en la historia universal el desenvolvimiento del espíritu a través del tiempo. Mas el caso es que Dilthey supera y transpone el racionalismo inveterado de Hegel para colocarse en una actitud, diríase, irracionalista, al intentar comprender la "vida", por la "vida" misma. Martín Heidegger, el insigne discípulo de Edmundo Husserl y autor de "Ser y tiempo", especifica tres circunscripciones territoriales en el territorio especulativo de Dilthey, a saber: 1.º estudios referentes a la teoría de las ciencias del espíritu y a su delimitación frente a las ciencias naturales; 2.º, investigaciones relativas a la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado; y 3.º, esfuerzos en el sentido



de una psicología, en la cual debe ser expuesto “el hecho hombre en su totalidad”.

De lo que antecede, dedúcese ya algo del tremendo tanteo filosófico de Dilthey en favor de una concepción integral del mundo y del hombre. Mas Dilthey, hijo, al fin, de su época, malquiere la metafísica y se convierte en su enemigo declarado. “La metafísica es algo singularmente ambiguo”, dice él. Pero no deja, eso sí, de reconocer la disposición indesmayable del espíritu humano hacia la metafísica, cuyos resultados no serán nunca valederos universalmente y para siempre, en razón de las antinomias latentes que entraña. Así como Kant sostuvo que el hombre va en el conocimiento hacia lo incondicionado y que “es un destino particular el de la razón humana el verse acosado por cuestiones que no puede resolver”, Dilthey igualmente expresa que “hay una disposición a la filosofía fundada en la organización misma del espíritu humano. Cada uno de nosotros, dondequiera que esté colocado, a élla se inclina, y toda función intelectual y emotiva del ser humano tiende hacia la reflexión filosófica”.... “Si la metafísica, en tanto que sistema, no representa en la evolución del espíritu humano más que una época pasajera, queda y quedará siempre, este conjunto de sentimientos que experimenta el ser humano frente al universo, y que formando el fondo mismo de la teoría filosófica sobrevivirá a todas”.... “La conciencia metafísica del individuo... es eterna”...

La situación filosófica de Dilthey resulta así, hasta cierto grado, sui géneris y quizá embarazosa en mucho. Unido a Hegel en varios aspectos, muy especialmente en aquello del espíritu o idea absoluta realizándose en la historia universal, mantiénesse, no obstante, apartado en otros tantos y sobre todo, en su rechazo de la metafísica idealista del formidable autor de las “Lecciones sobre filosofía de la historia”. De otro lado, inclínase al positivismo imperante en su reconocimiento del hecho real y concreto como armazón de un edificio especulativo sólido y objetivamente válido. Hegel recorre fugazmente el teatro geográfico del acontecer histórico, para buscar, más bien, su trabazón ideal y lógica, su ley racional, en donde, casi ex-abruptamente, injerta de modo dialéctico los hechos de la historia, eliminando aquellos que no encuadraban dentro del juego triádico de tesis, antítesis y síntesis. Mas el perseguir un fundamento gnoseológico para las ciencias del espíritu, Dilthey no tan sólo en varios tramos se identifica y se desgaja otras veces de Hegel, sino que, con acento beligerante, arremete contra Kant y se sitúa a la vera de la “escuela histórica”, a la que trata de sobrepasar mediante su concepto de la “comprensión histórica” a través de la “comprensión” de nuestras más recónditas experiencias personales que es en donde encontramos actuantes y siempre actuales las multido-

nosas fases de la historia. Por eso a la razón general y común de Hegel, intemporal y eterna, opone la razón condicionada “por el espíritu del tiempo”, y a la razón pura de Kant, enfrenta la razón histórica, cuyo análisis crítico también proyecta a tono con el filósofo de Koenigsberg. De Dilthey son las siguientes palabras: “Cuando en el lugar de la razón general de Hegel, aparece la vida en su totalidad, y, en ella, la vivencia, el comprender, el nexo histórico de la vida, la potencia de lo irracional, surge el problema de cómo sea posible la ciencia del espíritu. Para Hegel no existía este problema. Ahora se trata, al revés, de reconocer como el verdadero fundamento del saber histórico el dato de las manifestaciones históricas de la vida, y encontrar un método para resolver el problema de cómo sea posible un saber universalmente válido sobre la base de este dato”.

Avecínase pues, como se ve, Dilthey, en este punto, a temas de incalculable trascendencia para el encauzamiento de sus posteriores especulaciones. Nítidamente se perfila ante sus ojos la necesidad de emprender un nuevo esfuerzo hacia la erección de la filosofía de la historia sobre la base, no de un concepto estático e inmutable de la razón humana, como se postuló en la época moderna por los filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII, sino sobre una idea evolucionante e histórica de la razón. Seducido por esta perspectiva, Dilthey pone al descubierto el espíritu del tiempo impregnando, por igual, las múltiples manifestaciones de la cultura, y en el que los individuos humanos estamos prendidos vitalmente. Se insinúa así, primero, y se impone luego en él, la convicción de que es ineludible la obligación de escrutar el pasado histórico si aspiramos al conocimiento y a la comprensión del ser espiritual del hombre en su legitimidad. Toda época, dice, ofrece una fisonomía propia, y es aquésta fisonomía una vigorosa energía directora en el modelado de las vidas humanas particulares, de tal manera que nadie, aún el de más robusta contextura anímica, puede sustraerse a su acción conformadora. Todo ser espiritual resulta, al cabo, ineluctablemente, un ente histórico, velado por su vital atmósfera cotidiana. Pero el hombre no sólo es un ser que vive en la historia, sino que se experimenta, en su más secreta intimidad, desempeñando un rol de incalculable trascendencia histórica, así desde el punto de vista de su contingente personalidad como desde el punto de vista del conjunto histórico de que forma parte. El rostro móvil de la época, envuelto en un presente que dura, se imprime en las existencias singulares y en la colectividad, determinando la muchedumbre de posturas ante el punto de la vida, y coloreando, sin lugar a escapatorias, las expresiones espirituales más auténticas de aquéllas y ésta. El pasado, puédesse afirmar, se conserva siempre redivido en lo ac-

tual, renaciendo incesantemente de generación en generación y renovándose, no obstante paso a paso y algunas veces intempestivamente por la irrupción de providenciales individualidades humanas.

Todo esto, empero, porque la vida misma es una perpetua resurrección dentro y a costa de ella, y se yergue aparentemente incólume más allá de todas las mutaciones posibles, constituyendo la substancia incambiable, el substracto germinal de lo existencial. Por eso Ortega y Gasset subraya que la gran Idea de Dilthey es la idea de la vida. Dilthey es pues, siempre, o quiere serlo, un ardoroso vocero de la vida que no admite una fórmula filosófica definitiva y que está más arriba de cualquiera metafísica. “La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter”,—escribe Dilthey, y con tales palabras sintetiza sus vacilaciones entre abrazar, respecto de la vida, un concepto causal y mecanicista, bajo la sugestión de su experiencia del ocurrir natural, o pensar, al contrario, en una teleología immanente que sepultada en los pliegues sacros de la vida alienta. Dilthey no logra pronunciarse resueltamente. La vida se le ostenta demasiado complicada, teñida de ingredientes difíciles de separar, y como una irreductible totalidad estructurada y estructurante, alcanzable o capturable tan sólo, acaso, con el auxilio del concepto aristotélico del motor inmóvil, de la Forma de las formas,—Dios, en una palabra,—que atrae hacia sí, sirviéndose de su cósmico poder fascinador, a todo el devenir universal.

Pero, enemistado por principio con las truculentas construcciones de la metafísica, Dilthey se niega a remontarse en dirección de la causa de las causas, a la que estima inasequible e incognoscible para el hombre. Dilthey, por otra parte, carece de vuelo metafísico. No pretende ser él, además, un metafísico. Quizá únicamente sueña con representar el papel de un intérprete de la vida. Por eso ausculta en la historia el crepitar intemporal de la vida. De ahí también su filosofía de la historia, y su historia de la filosofía. Porque lo que otea tras el telón de la historia y lo que atalaya desde las cumbres de la filosofía, es tan sólo la vida que es... y seguirá siendo sempiternamente. Para ello apóyase en la historia, coincidiendo, sin embargo, con los propósitos kantianos de desvanecer las ilusiones de la metafísica racionalista y fundamentar, asimismo, el conocimiento científico. Dilthey se pregunta: ¿cómo es posible la historia como ciencia? sin dejar de reparar, por supuesto, la pregunta que Kant se hiciera a sí propio: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Por eso, Dilthey, sin menospreciar en el fondo los resultados de la investigación kantiana, censura, sin embargo, a Kant, el haber establecido una especie de yo abstracto, casi metafísico, como órgano central de la síntesis cognoscitiva, desglosándolo

de la vida y particularmente de la realidad histórico-social. Es contundente, bajo tal criterio, su crítica de las categorías kantianas, a las que considera en completo divorcio de la vida en su integridad y limitadas a la aprehensión, tan sólo, de los hechos de la vida natural o fenoménica. Reconoce, eso sí, la capacidad de las formas a priori del entendimiento para la captación de lo real-sensible; pero, atendido Dilthey a su viva inquietud por el devenir histórico, las juzga deficientes e ineficaces para la comprensión totalitaria de la vida, pues se basan en el concepto equivocado de la invariabilidad de la naturaleza, siendo así que “la teoría del conocimiento no es nunca definitiva”,—como literalmente apunta,—sino algo sujeto a los vaivenes evolutivos en el proceso relativizante de la historia.

No es indispensable continuar señalando, empero, las afinidades y las disonancias entre el pensamiento kantiano y el diltheyano, pues tal cosa nos arrastraría harto lejos. Una referencia, que quizá no esté demás, al hecho de que tanto Kant como Dilthey acogen la existencia de una realidad desconocida e incondicionada detrás del mundo fenomenal; pero, mientras el primero niega el acceso cognitivo a esa realidad desconocida e incondicionada, el segundo garantiza la cognoscibilidad de ésta remontándonos en el curso de nuestra experiencia íntima. De ahí su insistencia en la importancia de las vivencias que, por sobre sus modificaciones y esquemas estructurales más o menos contingentes, nos devela el reino de la “cosa en sí”. Por eso al buscar un fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu, propone una psicología y una hermenéutica, capaces de aprehender prácticamente lo dado en su originaria pureza. Pero por este sendero bien pronto había de situarse en oposición antagónica a Windelband, quien colocaba a la psicología entre las ciencias naturales, restándole mérito para los estudios históricos, a pesar de hermanarse ambos,—Dilthey y Windelbad,— en sus rasgos generales, como son: odio al naturalismo, interés por el problema de la historia, y rechazo de la metafísica. Además, les une, como dice Eugenio Puciarelli, “el juicio despectivo sobre la psicología de su tiempo”, creyendo sí Dilthey “posible elaborar una nueva psicología, independiente de las ciencias naturales y capaz de proporcionar un fundamento seguro a las ciencias del espíritu”. Para Dilthey, por otra parte, hay una vinculación marcada entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, por cuanto el dualismo de ser-en-sí y ser-para-uno, se esfuma en la vivencia que aprehende primariamente y en un complejo total e indivisible el dato de lo real. Se cuida sí de fijar Dilthey, no obstante, la supremacía de las ciencias del espíritu fundado en el saber inmediato de lo espiritual; al paso que las ciencias naturales levántanse sobre los datos de la percepción externa y son construídas mediatamente con el apoyo

del sentido externo, como diría Kant, poseyendo pues su objeto una consistencia meramente fenoménica. De ahí que al pensar en una gnoseología de las ciencias del espíritu y en una tentativa por un pedestal sobre que elevarla, Dilthey échase a formar una psicología empírica nueva, emancipada del naturalismo en boga, y en la cual el alma sería concebida como una estructura totalizante, cúspide desde la que hajan los acontecimientos anímicos. Dilthey se enfrasca así en el análisis fenomenológico,—usando un término moderno,—de la conciencia real y concreta, empapada en la historia, en contraposición a la conciencia general, desligada de lo temporal-histórico.

Convencido de que la psicología de su tiempo no le proporcionaba conceptos evidentes y objetivamente valederos sobre los que asentar una gnoseología de las ciencias del espíritu, Dilthey inicia una serie distinta de estudios acerca de la psiquis humana. Al revés de la psicología racionalista, de índole explicativa y constructiva, el autor de "Contribuciones al estudio de la individualidad" (1896) proyecta una psicología irracionalista, descriptiva y analítica. En lugar de ascender de las partes al todo, es su intención partir y descender del todo, que es para él previo, a las partes que son después. Y, en la medida en que sus investigaciones en el terreno de lo psíquico avanzan, va inventando toda una terminología especial, hasta columbrar, por fin, claramente la noción de una "psicología estructural", contraria a la "psicología atomística". Flota así, en Dilthey, por vez primera, la idea de totalidad, es decir, la idea del alma como un organismo cuyas partes se eslabonan en un complejo integrador y supremo, recusando, al par, el mecanicismo y el atomismo con absoluta rotundidad. Tres son, virtualmente, las notas fundamentales de lo espiritual, de conformidad con el pensamiento diltheyano, a saber: 1.º, el de ser una estructura; 2.º, el de evolucionar en el tiempo; y 3.º, el de ser un presente donde el pasado se prolonga y persiste, interviniendo en la configuración de toda nueva experiencia. Recortamos muy particularmente estos tres matices del ser de lo espiritual, por cuanto constituyen tres direcciones sobre las que debían incidir ulteriormente las investigaciones científicas de Spranger, añadiendo éste último, al modo de complemento, riguroso y necesario, una nota inusitada; la del "sentido" de la unidad estructural. Insistamos, empero, antes de continuar, en que el concepto de la estructura totalitaria supone el completo naufragio de la autonomía de los componentes anímicos y emerge en su lugar, un "organismo",—asimilando un término de la fisiología,—cuyos miembros o partes constitutivas tienen significación sólo desde el punto de vista del Todo orgánico, al que están supeditados funcionalmente. Dilthey personalmente puntualiza que

“en la estructura las partes individuales de la conexión están mutuamente relacionadas”, y que, dentro de aquella, caben otras subestructuras parciales que contribuyen al rendimiento total. En el desarrollo de estos conceptos Dilthey atraca en el problema de la personalidad, y por ende, en el de la tipología psíquica, que no consigue concretar sino levemente. La filosofía de Eduardo Spranger toma, cabalmente, en esta parte, los hilos de la investigación diltheyana, ensanchando los trabajos de su insigne maestro.

Retrotrayendo el curso de las presentes líneas, detengámonos para remarcar que al defender Dilthey su psicología descriptiva y analítica, introduce, juntamente con ella, como su nervio vital, el concepto del “entender” o de la “comprensión” espiritual; y lo hace movido por la certidumbre incommovible en la peculiaridad o naturaleza especial del acaecer psíquico, absolutamente imparan-gonable con el acaecer físico. Por eso su psicología, es una psicología que “entiende”. Y de ahí su noción de la comprensión espiritual en que Dilthey se parara con tantísimo empeño, ya que, según el modo de apreciar suyo, la descripción fenomenológica de lo psíquico exige una interpretación que salvándolo de lo contingente lo eleve a la categoría de hecho universal y necesario; lo que tan sólo se consigue por medio de la “comprensión”. Esto es precisamente materia central del pensamiento diltheyano hasta el año 1900, en que, con motivo de la publicación de las “Investigaciones lógicas” de Husserl, rectifica en algo y aleja o dilata el horizonte de estudios, conforme hace constar en sus “Estudios sobre fundamentación de las ciencias del espíritu”, (1905). Es cuando entonces se dibuja en su filosofía la preocupación, por la hermenéutica que debe tener en cuenta las objetivaciones de lo espiritual en el proceso histórico. Ampliase aquí, en consecuencia, su concepto de la comprensión del complejo estructural, y así escribe: “Llamamos comprender al proceso mediante el cual conocemos lo psíquico a través de signos sensibles dados que constituyen su exteriorización”. Y en otra parte agrega: “la comprensión del espíritu objetivo no es conocimiento psicológico. Es el regreso a una formación espiritual de una estructura y legalidad peculiares... En la historia de la literatura y de la poética, por ejemplo, el objeto de la investigación no lo forman los procesos íntimos del poeta, sino una conexión elaborada en éstos y separable de éstos... Se ha realizado aquí una conexión espiritual que encontramos en el mundo sensible y que comprendemos en el regreso a éste”... En estas meditaciones Dilthey supérase ya así mismo, y apresa, por último, una estructura más dilatada: vivencia-expresión-comprensión. En la vivisección que hace de esta nueva estructura descubre formas elementales y superiores a la vez de la comprensión espiritual, esbo-

zando, a un tiempo acorde, las categorías pertinentes. Únicamente después percíbese capacitado para efectuar una excavación en el suelo filosófico de la historia, con la mira de sorprender, en sus sucesivos estrato o subterráneas capas espirituales, la significación universal, y, a la vez transitoria, de las ideas y doctrinas del pretérito. Constata, en primer término, el dejo relativista de los sistemas filosóficos, los que comparecen siempre envueltos en el espíritu de la época y teñidos por su particular concepción del universo. Y, cual una oriflama, ondea en este punto los lineamientos de una psicología de las concepciones del mundo, a la luz de la cual tórnanse fácilmente distinguible la “vida” como germen y raíz inmarcesible de ellas.

Valientemente vocea a partir de aquel entonces que es en la experiencia, en sí múltiple hasta lo infinito, y en las actitudes ante el enigma de la vida, igualmente disímiles, donde se incuba el conflicto entre los sistema metafísicos. Por manera que haciendo hablar al propio Dilthey “los grandes genios metafísicos han expresado su concepción personal de la vida tal como en ellos actúa ésta, en sistemas conceptuales que aspiran a ser válidos para todos. La concepción típica de la vida es en ellos uno y lo mismo que su carácter. Se manifiesta en su ordenación vital. Llena todas sus acciones. Se revela en su estilo”... Todo lo cual hácele concebir una “filosofía de la vida”, que, por principio, esté situado más allá de las concepciones del mundo hasta hoy forjadas y que fuese como una especie de intento de comprensión de la vida por sí misma. Vemos así a Dilthey muy cerca de su contemporáneo Niétzche que creía no poder nunca pensarse una filosofía sino en función del filósofo y que, a la postre, toda filosofía era, en el fondo, una confesión personal. Con genial intuición Dilthey establece que la vida no agota sus posibilidades en su formaciones particulares, ni se nos dá élla, tampoco, nunca en su totalidad,—pues cada uno de nosotros no percibe sino notas dispersas y aisladas de su cósmica sonoridad,—de manera que si queremos provechosamente comprenderla preciso nos será colocarnos fuera del radio de todas las actitudes posibles o personalistas, y entenderla tal como ella es en su intencionalidad íntima: irracional.

En acabando de estampar las palabras anteladas vislumbramos ya el presente de la filosofía alemana. No sólo Eduardo Spranger, sino otros muchos grandes filósofos de la hora actual, han extraído de la cantera diltheyana fecundas sugerencias filosóficas. Max Scheler, con su teoría de las esencias alógicas e irracionales,—los valores,—basados en un concepto irracionalista de la vida, siguiendo la huella de Dilthey; Carlos Jasper, el eminente filósofo del hoy alemán, con su “Psicopatología General” (1913) y su “Psicología

de las concepciones del mundo” (1919); Martin Heidegger, con su recia obra “Ser y tiempo” (1927), que explora el problema de la historicidad del ser espiritual, convirtiéndolo en tema de especulación metafísica; Alfredo Vierkandt, con su “Filosofía de la sociedad y de la historia”; Walter Schmied-Kowarzik, con su “Esquema de una psicología analítica” (1912); y tantísimos otros,—por no citar al propio Edmundo Husserl, quién, en carta dirigida a Dilthey, confiesa concordar, en lo esencial, con el método diltheyano de un “retroceso a la vida íntima, a una comprensión auténtica de las “formas de vida” que se alcanza, ante todo, al revivir las motivaciones internas”, ambulan muy próximas y en derredor de Dilthey. Se recubre así de un majestuoso brillo y actualidad creciente, la grande e interminada Obra de Guillermo Dilthey.

CÉSAR GÓNGORA P.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

BIBLIOGRAFIA.

La organización judicial en el Imperio de los Incas y en la Colonia, por Horacio H. Urteaga. Ed. la Librería e Imprenta Gil. Lima. 1938.

Emprende un estudio de suma importancia el Dr. Urteaga con el libro referente a la formación del régimen judicial en el imperio incaico, aprovechando para ello los informes que puede suministrarle la arqueología, sin menospreciar las enseñanzas ya recogidas por la historia. La sola admisión del derecho, como impulso superior en el orden de un estado político, impone el reconocimiento de las reglas generales en que debe tener expresión, e, inmediatamente, de una organización especial que ha de establecer, en cada circunstancia, la procedencia de su aplicación. En todos los pueblos, ese proceso se cumple rigurosamente. El poderoso imperio de los incas que alcanzara un grado tal de progreso, cuya importancia no se avaloró todavía en toda su magnitud, modeló, poco a poco, su sistema judicial, mientras se perfeccionaban sus leyes y evolucionaba su derecho. El autor, en el libro de que damos esta ligera nota bibliográfica, revela el desenvolvimiento de esas creaciones bajo el Supremo Consejo de los Doce, tribunal de apelaciones en última instancia, deduciendo lógicamente que la necesidad del conocimiento de los fallos dictados por dicha autoridad debió imponer la formación de la ley escrita a la que se sujetaran las resoluciones pertinentes.

Analiza el Dr. Urteaga la composición orgánica de la administración judicial durante la época de Túpac Inca Yupanqui, desde el funcionario correspondiente a cada grupo de diez familias o "ayllu", que ejercía la misión de juez para decidir en las faltas y sobre las controversias de menor cuantía, vigilando, además, por la conservación y la vida regular del núcleo entendiendo en la distribución de las tierras, trabajo y distribución de frutos y llevando el registro de los nacimientos y las defunciones, hasta el

Consejo Supremo de los Apocuna, constituido por cuatro miembros, próximos a la persona del Inca, ocupados en vigilar y ejecutar las órdenes de su emperador. Inmediatamente debajo de este consejo funcionaba el tribunal de los Doce, asesorado por un funcionario que desempeñaba funciones de letrado y de fiscal.

La relación informativa que hace el autor acerca de las particularidades del derecho adjetivo y substantivo, de los organismos auxiliares de la justicia, de las cárceles para la aplicación de las sentencias, —ya que estando prohibida la detención prolongada resultaban innecesarios los encarcelamientos preventivos— y, finalmente, de las leyes relativas al derecho penal, expresión elocuente, muchas de ellas, del progreso jurídico alcanzado no obstante el excesivo rigor de la penalidad, relación generosa en novedades instructivas, resume un valor considerable y demuestra el conocimiento de quien ha podido acumular tantos y tan importantes testimonios de la vida judicial en una etapa que es tan en gran parte desconocida.

No es menos valioso el trabajo del Dr. Urteaga sobre la organización judicial durante la colonia. En las páginas dedicadas al examen del aludido régimen aparecen, de relieve, los adelantos característicos de sus instituciones, explicando su origen y finalidades, con un breve esbozo de su desarrollo constitutivo. Forma con el anterior un conjunto que instruye, admirablemente sobre el estado de aquellas civilizaciones.

“La Ley”, Buenos Aires 4-3-39.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOTECA DE CULTURA PERUANA.

Se ha editado en París una Selección de la Literatura Peruana, bajo la dirección siempre hábil de Ventura García Calderón, conocedor como el que más del tema tratado y por lo tanto con personería literaria para realizar aquella labor. La reedición ha sido patrocinada por el señor Presidente de la República General Oscar R. Benavides, y tal obra es digna de agradecerse, pues era necesaria para un derrotero en el conocimiento de la Historia literaria del Perú. Es tiempo de que las instituciones que pueden hacerlo, realizan la labor de divulgar la cultura del país, como lo vienen haciendo los otros países de América y de ayer tenemos el

recuerdo de Colombia, cuando editó la colección de la Biblioteca Aldeana, recopilación de las obras famosas de sus hombres.

La colección peruana a que nos referimos debe ser difundida en nuestros centros educativos y darla a leer continuamente a los estudiantes que cursan la instrucción media y para los cuales es difícil y penosa la lectura de cada obra del pasado peruano.

Consta la selección de doce tomos magníficamente empastados. El primer tomo trata de la *Literatura Inca* que ha seleccionado con ese afán que tanto bueno ha dado a nuestra cultura, Jorge Basadre. En ese tomo se encuentran Cuentos quechuas, fábulas, Poesías, Teatros, etc. de la época pasada y también contemporánea. El segundo tomo trae la selección de los *Cronistas de la Conquista* y que ha llevado a cabo el Dr. Horacio Urteaga, con la experiencia de tanto tiempo dedicado al estudio y a la enseñanza de ese importante aspecto de nuestra cultura. Se encuentran párrafos de Jérez, de Sancho de la Hoz, de Estete, de Hernando Pizarro, de Pedro Pizarro, y del autor anónimo. El tomo tercero está dedicado a las mejores páginas del *Inca Garcilaso*. Lleva como prólogo el hermoso elogio de José de la Riva Agüero. El tomo cuarto sirve para presentarnos a los *Cronistas de Convento*, cuya dirección ha sido encomendada al Dr. Riva Agüero y nos presenta capítulos de Calancha, Lizárraga, de Meléndez, etc. El quinto tomo se dedica a la época del apogeo de la *Literatura Colonial* representado por las poetisas anónimas, El Lunarejo y Caviedes. La *Crónica de Concolorcorbo* ha sido publicada en el tomo sexto. En el sétimo tomo se ha seleccionado a los *místicos* Diego de Ojeda, Diego Mexía de Fernangil, Fernando de Valverde, Juan de Alloza, Juan Meléndez Messia, Juan de Caviedes, Pedro de Peralta y Barnuevo, Juan de Peralta, Toribio Bravo de Laguna, Padre Chueca, Pedro Gonzáles, Pablo de Olavide, José Manuel Valdez y Fray Adriano de Alecio. Los *románticos* constan en el tomo octavo y leemos los nombres de Mariano Melgar, Carlos Augusto Salaverry, José Arnaldo Márquez, Luis Benjamín Cisneros, Ricardo Palma, Manuel Castillo, Angel Fernando Quiroz, Manuel Adolfo García, Clemente Althaus, Manuel Nicolás Corpancho, Constantino Carrasco, Aciselo Villarán, Trinidad Fernández, Armando de la Fuente, José María de la Jara, Abel de la E. Delgado, Adriana Buendía, Pedro Paz Soldán y Unánue, Manuel González Prada, Ricardo Rossel, Samuel Velarde y Sixto Morales. En el tomo noveno están catalogados los *costumbristas* y *satíricos* desde Terraya a Yerovi, pasando por el Ciego de la Merced, Larriva, Pardo y Aliaga, Segura, Palma, Rojas y Cañas, Fuentes, Villarán, Márquez, Fragueta, Laso, Márquez (Enrique), Sánchez Barra, Cano, Tristán, Matto de Turne, de Arona, Gamarra, Velarde, Amézaga, Blume, Elguera, Velarde, Jara y

Ureta, Yerovi, Palma, Moncloa y Cobarrubias, Valdelomar y González Prada. En el tomo décimo se publica íntegramente el *Diccionario de Peruanismos* de Juan de Arona. Algunas tradiciones de Ricardo Palma se han publicado en el tomo undécimo y en el duodécimo una *antología de José Santos Chocano*.

E. CH.

APUNTES SOBRE DOS LIBROS DE EUGENIO FLORIT.

Pronunciarse sobre el mejor poeta es asunto de difícil resolución, porque va en ello nuestro gusto particular. Sin embargo, de las jóvenes generaciones americanas, dos nombres asoman con simpatía a nuestros labios: Ricardo Molinari en la Argentina y Eugenio Florit en Cuba, como para estrechar a los hombres de América en un abrazo cordial de extremo a extremo.

Tenemos a nuestra vista dos libros de Eugenio Florit: “Reino” y “Doble acento”; este último prologado por la poética penola de Juan Ramón Jiménez.

La Poesía de Eugenio Florit es nacida de la entraña de la poesía española de más clásico sabor; saboreamos a Garcilaso y a Boscán. Más acicalado, más cuidadoso de sus palabras pero sin llegar nunca a la afectación. No ha abandonado esa melodía acariciadora de la frase como algunos de nuestros contemporáneos lo han hecho para meterse en lo intrincado de la palabrería fantástica. El ha buscado la frase poco usada, bien es verdad, pero no rebuscada. Siempre representa una idea hermosa, una cariciosa frase para el pensamiento y para el sentir.

En algunos de sus poemas de “Reino” nos recuerda esa poética esencia del maestro Juan Ramón Jiménez:

Tu, en presencia perenne
en dolor, en tormento:

Yo, en amor;
yo, en mi sueño.

Y si, a pesar de todo,
vienes, amor,
¡ven amor!

Si, bastante romanticismo, ¿por qué nó? No quiere ser, nuestra gente, romántica y acordémonos de los monumentos poéticos del romanticismo. Si, Eugenio Florit se desborda de sentimiento aunque él no lo grite, como tampoco lo grita Molinari, sino que todo lo ve en plata, en nieve y en nácar para olvidar su pena sin llorar lágrimas.

“Son muchos años de buscarme el alma” dice Florit y ¿no es esta una expresión de sentimiento? ¿No es una queja hermosa? El dolor y tristeza no son hermosos por el contratiempo que puedan causar sino por la limpieza—catarsis llamaban los griegos—que realiza en el alma. No deberíamos huir del arte que expresa dolor y queja siempre que esa expresión vaya dentro de un ropaje especial que sólo el poeta, sea músico, pintor, etc., puede dar a la obra.

La poesía de Eugenio Florit tiene estos antecedentes hermosos. Viene de un corazón que siente sus palpitaciones y que no olvida su condición humana para ponerse a tejer tan sólo palabras de bisutería, sino que esas palabras siempre tienen una representación hermosa del laberinto que existe en el espíritu del artista.

E. CH.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

MARIO FLORIAN.

Editorial “Antena”.—1938.

A través de “Vida”, “Amor” y “La Sierra”, el autor hace desfilar ante el espíritu las formas interiores de su sentir emocional en el que se agita un oscuro pero hondo anhelo de comprender los misteriosos problemas que la Vida plantea en la variedad infinita de sus momentos, en versos que parece raptar fugazmente, como si el secreto del “gran misterio”, tuviera su fuente vital en el dolor.

Libro de iniciación, "Alma" tiene el valor que nimba todo auténtico esfuerzo.

C. D. V.

TRES CANCIONES.

Daniel J. Devoto.

Nos viene un recuerdo de la patria de Molinari. La visita del ángel Gulab. Este ángel, patrocinador de cuestiones estéticas y lazo de amistad entre jóvenes aficionados al arte, ha iniciado sus publicaciones. Auguramos una larga vida al selecto hogar del ángel Gulab.

El primer cuaderno de poemas pertenece a Daniel J. Devoto, amigo entrañable y poeta de verdad, poeta en el verso y poeta en la música: música y verso que es una sola esencia. El cuaderno de Devoto consta de tres canciones. La primera la dedica a Eduardo Josge Bosco, otro afiliado del ángel Gulab, y de quien desearíamos a ver pronto alguna muestra literaria. Los poemas de Devoto son breves y no tienen una palabra que interrumpa su belleza. Nos sabe a Garcilaso por lo pastoril y a Molinari por su altitud. Ya Devoto sabe nuestra admiración por Molinari y Florit. Los leímos juntos con Juana de Ibarbourou en Montevideo y nos inclinamos como ante los mejores poetas jóvenes de América. Por eso pretendemos seguir sus trayectorias. Devoto las ha seguido con brillante éxito. Nos regala al oído aquella música que tan bien saben ejecutar sus dedos en el teclado y que por arte angelical ha convertido en sílabas.

E. CH.

“CANTOS DE PRIMAVERA”.

Editorial “Minerva”.—1938.

“Cantos de Primavera” es la expresión poética de un espíritu sensible a la belleza, bajo la influencia modal de un sentimiento estético tradicional, sostenido por la fuerza de una espontaneidad que pugna por ahogar las resistencias técnicas que le impiden florar como debería..

Y este es su más positivo mérito, puesto que la poetisa nos muestra la etapa agónica de los triunfadores en el momento de la pugnación.

Yendo desde el paisaje natural hasta los momentos oscuros y trágicos en su marcha espiritual, a pesar de cierto matiz pesimista el amor aparece en última instancia iluminando su espíritu y guiándolo con su luz por la senda optimista y noble de la vida, cuando como despidiéndose nos dice:

“amo el rayo, las lluvias y las nieblas
y ¡oh contraste! la luz y las tinieblas.....”

No es la obra plasmada, sino la promesa—que sinceramente esperamos—el significado primaveral del libro de Amalia Caverero Mariátegui.

«Jorge Puccinelli Converso»

C. D. V.

CONSTELACION DEL SUEÑO.

Estrella Genta.—Montevideo.

La celebrada autora de “Cantos de la Palabra Iluminada” ha publicado, a fines del año pasado, un nuevo y hermoso volumen de poesías que titula “Constelación del Sueño”. El verso de

Estrella Genta es el resultado de un alma sensitiva y que ha contemplado la naturaleza con gran amor. Nos parece un soñar en el amanecer, cuando van desapareciendo las estrellas para formarse un cielo límpido donde saldrá un sol esplendoroso. Estrella, por su juventud, es optimista y sincera. No está desengañada, ella misma lo confiesa, pero parece que adivinara todo lo malo que existe en el hombre y se entrega francamente a la naturaleza que no desengaña nunca. Sirve de prólogo a este libro un sustancioso comentario de César Góngora P. que publicó "Letras". Hermosos poemas que deleitan y tranquilizan al espíritu cansado, son estos de nuestra buena amiga Estrella.

E. CH.

HAN DE ESTAR Y ESTARAN.

Francisco Barnoya Gálvez.—Santiago de Chile.

El joven escritor guatemalteco que a principios de este año estuvo de paso en nuestra capital y de quien recibimos una agradable visita, nos regala una colección de relatos costumbristas de su país. El folklore americano tiene gran parecido de pueblo a pueblo. En muchos de las hermosas relaciones que nos hace Barnoya Gálvez nos parece contemplar las costumbres de nuestros pueblos y hasta su habla cotidiana. Nos gusta la prosa de Barnoya Gálvez por su cuidado y por su sencillez, que se desliza la lectura con facilidad y a la vez la imaginación está atenta a las fantasías del pueblo guatemalteco.

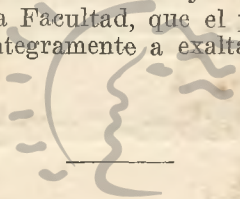
E. CH.



ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

HOMENAJE AL DOCTOR ALEJANDRO O. DEUSTUA

El 22 de Marzo último, con motivo de cumplir ese día noventa años de edad el Dr. Alejandro O. Deustua, antiguo catedrático y Decano de esta Facultad, que fuera también Rector de la Universidad, la Junta de Catedráticos acordó por unanimidad constituirse en pleno en el domicilio del insigne educador y maestro universitario a fin de saludarlo y rendirle justo homenaje. También ha acordado la Facultad, que el próximo número de esta Revista esté dedicado íntegramente a exaltar la vida y la obra del Doctor Deustua.



CONFERENCIA Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

El Dr. Arnald Steiger, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Zurich (Suiza) sustentó, en el Salón de Actos de la Facultad una conferencia sobre "Suiza Cuadrilingüe", en la cual expuso con gran detenimiento y vasta erudición las causas sociológicas de la formación de ese pueblo, modelo de democracia, afirmando que la razón y el vínculo fundamental de la nación Suiza, es el gran amor por la libertad, y el alto sentido jurídico de ese país ejemplar.

GRADOS DE DOCTOR

El 30 de Diciembre de 1938 el Bachiller señor Rafael de la Fuente Benavides, se graduó de Doctor en Literatura, para cuyo

efecto presentó la tesis titulada “De lo Barroco en el Perú”, que fué aprobada por unanimidad con la nota de sobresaliente.

La Bachillera señorita Graciela Timoteo Paz, se graduó el 25 de Marzo último, de Doctora en Historia, habiendo presentado con este objeto la tesis titulada “Clasificación de Fuentes Históricas Peruanas”, estudio que fué aprobado por unanimidad con la nota de sobresaliente.

GRADOS DE BACHILLER EN HUMANIDADES

Con fecha 5 de Diciembre de 1938, se ha conferido a los señores Virgilio Dejo y César Góngora Perea, el Grado de Bachiller en Humanidades, habiendo presentado el primero la tesis titulada “Las Ideas Filosóficas de J. M. Guyau”, y el segundo, la tesis titulada “Las formas de la Vida Espiritual según Spranger”.

Con la misma fecha se otorgó el grado de Bachiller en Humanidades al señor Víctor M. Dávila, para cuyo efecto presentó la tesis titulada “Loreto.”

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



ADVERTENCIA

LA CORRESPONDENCIA Y CANJE DE LA REVISTA DIRÍJASE A LA SECRETARÍA DE LA FACULTAD DE LETRAS. UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS, CALLE DE SAN CARLOS No. 931.

LAS INSTITUCIONES A QUIENES ENVIEMOS LA REVISTA LETRAS SE SERVIRÁN ACUSAR RECIBO DE LOS NÚMEROS QUE LLEGUEN A SU PODER, A FIN DE CONTINUAR ENVIÁNDOLES NUESTRA PUBLICACIÓN. LA FALTA DE ESTE ACUSE DE RECIBO DETERMINARÁ LA SUSPENSIÓN DEL ENVÍO DE LOS NÚMEROS POSTERIORES.

ESTE ACUSE DE RECIBO NO ES NECESARIO SI LA INSTITUCIÓN DESTINATARIA, NOS FAVORECE CON EL CANJE DE SUS RESPECTIVAS PUBLICACIONES.