# MAR DEL SUR



AURELIO MIRO QUESADA S., *Mariano Melgar, estudiante y maestro* * ALBERTO WAGNER DE REYNA, *La certeza en Descartes* * FRANCISCO MIRO QUESADA, *¿Está Einstein anticuado?* * JOSE MATOS MAR, *La fiesta de la herranza en Tupe* * RAUL PORRAS BARRENECHEA, *Cervantes, la Camacha y Montilla* * JOSE SABOGAL WIESSE, *El pongo* * *Poemas de* RAFAEL HELIODORO VALLE, FEDERICO LARREA, WASHINGTON DELGADO, JUAN LARCO Y MEIRA DELMAR

FLOR DE LEER: *Cuatro sonetos de Constantino Carrasco* * TESTIMONIOS: *Documentos inéditos de Cervantes* * NOTAS: *de Jorge Tovar Velarde.*

*CRONICA* * *LIBROS* * *REVISTAS*

SETIEMBRE
OCTUBRE 1950

13

VOLUMEN V
LIMA - PERU

# Mar del Sur

REVISTA PERUANA DE CULTURA

PUBLICACION BIMESTRAL

*Director*: AURELIO MIRÓ QUESADA S.

*Comité de Redacción*: LUIS JAIME CISNEROS, PERCY GIBSON P., FRANCISCO MIRÓ QUESADA C., MANUEL SOLARI SWAYNE, ALBERTO TAURO.

*Administrador*: PABLO L. VILLANUEVA

——:: ——

*La Revista sólo publicará las colaboraciones debidamente solicitadas y no mantendrá correspondencia sobre originales espontáneamente enviados.*

——:: ——

PRECIOS

Número suelto, S/. 5.00 - Suscripción anual, S/. 30.00

En el extranjero; suscripción anual, 5 dólares.

——:: ——

SECRETARIA DE REDACCION Y ADMINISTRACION

LAMPA, 277. APARTADO 1593 TELEF. 32-390

LIMA PERU

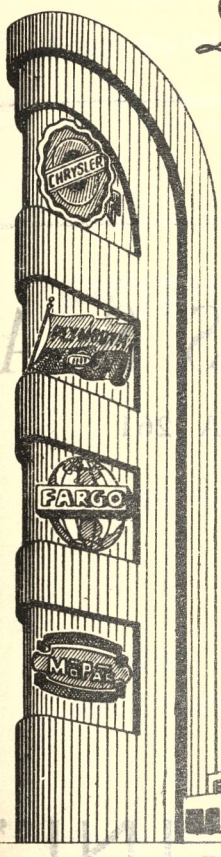


# PERU MOTORS S. A.

## GERENCIA Y VENTAS

Teléfono **40831**

AV. WILSON Nos 981 - 983 (PLAZA ELGUERA)




*Distribuidores exclusivos de*

*Automóviles* "CHRYSLER"
"PLYMOUTH"

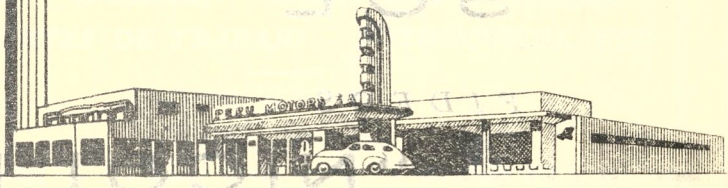
*Camiones y camionetas* "FARGO"

•

**TALLERES Y ESTACION DE SERVICIO**

AV. 28 DE JULIO Nº 2052

Téléfono **41515**



# Gildemeister & Co., S. A.

IMPORTACIONES
EXPORTACIONES
PRODUCTORES DE AZUCAR
AGENTES DE VAPORES

LIMA —— PERU

# NICOLINI HERMANOS S. A.

AVDA. REPUBLICA ARGENTINA 261

L I M A

*HARINA*

"SOL"

*FIDEOS*

"NICOLINI"

CUERO ARTIFICIAL PARA FORROS DE AUTOS Y
TAPICERIA EN GENERAL

# NAUGAHYDE

Producto de United States Rubber Export Co.
En existencia
COMPLETO SURTIDO DE COLORES

## Pedro Martinto, S. A.

Ingenieros

LIMA

Apartado No. 146 — Teléfonos: 31963, 4, 5

# POPULAR y PORVENIR

## COMPAÑIA DE SEGUROS

LA MAS PODEROSA ORGANIZACION
NACIONAL DE SEGUROS GENERALES

CAPITAL Y RESERVAS S/. 62'652,837.24

## Todos los riesgos

*VIDA - INCENDIO - MARITIMOS - FIANZAS*
*ACCIDENTES DE TRABAJO - AUTOMOVILES, ETC.*

OFICINAS EN LIMA:

Huallaga 350 - 358 — Teléfonos: 36150 - 36159 — Apartado 220 y 237 - Lima

AGENTES EN TODA LA REPUBLICA

# HOTEL MAURY

VISCONTI y VELASQUEZ

S-C-R-L

*EL MEJOR LOCAL EN SU GENERO — COMODIDAD Y CONFORT — TODOS LOS DEPARTAMENTOS CON BAÑO Y TELEFONO*

EXCELENTE COCINA

Jirón Carabaya 387

Central Telefónica 35430 — Casilla Correo 1385

Cable: "MAURYHOTEL" — LIMA - PERU

# Enrique Ferreyros y Cía. S. A.

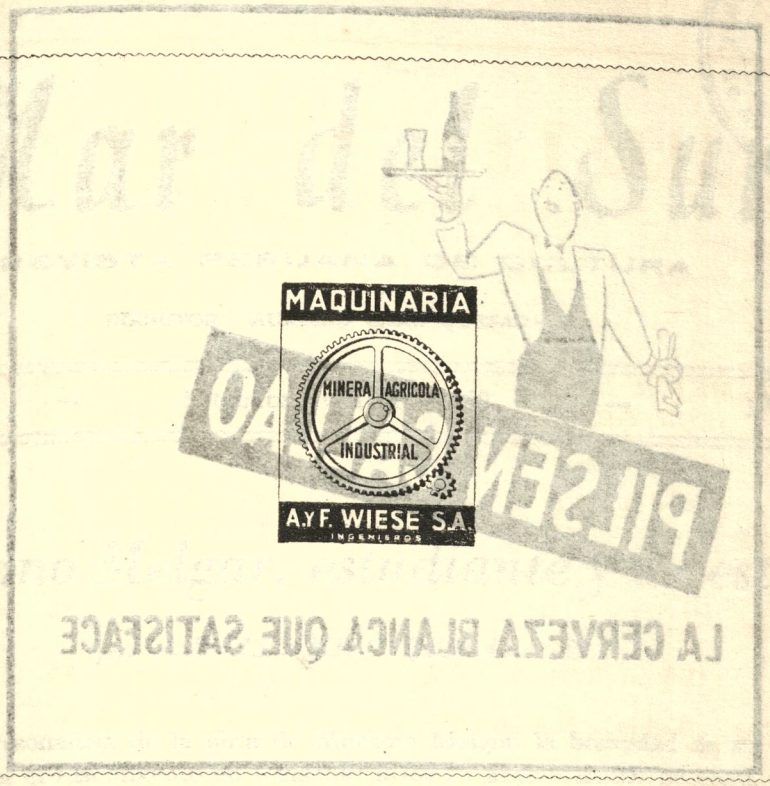
IMPORTADORES Y REPRESENTANTES

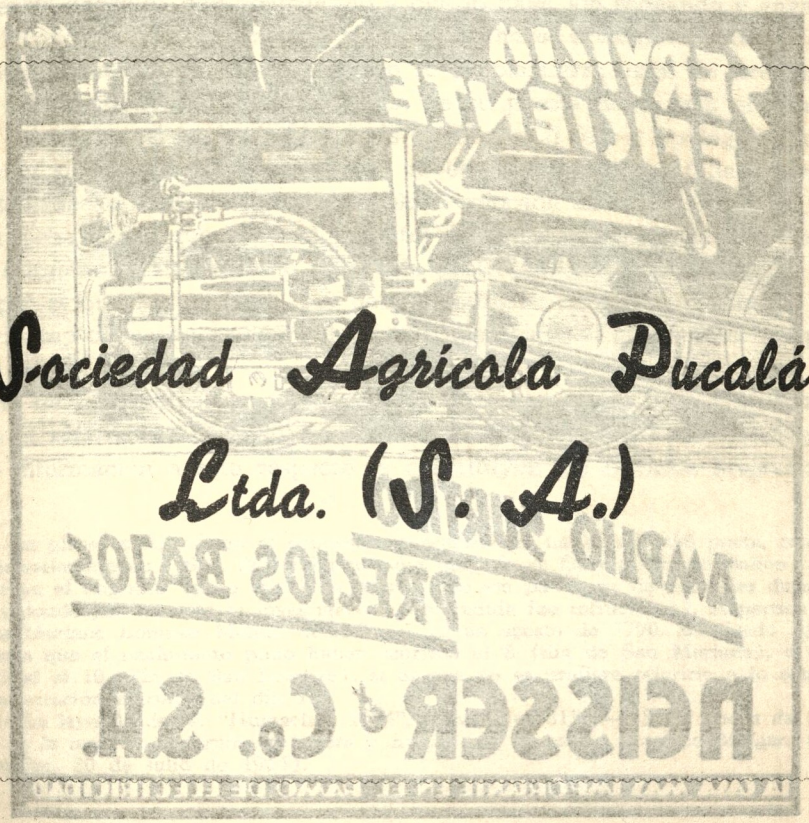
SUCURSAL EN INGLATERRA: LONDRES

SUCURSALES EN EL PAIS:

*AREQUIPA*
*CHICLAYO*
*CUZCO*
*HUANCAVELICA*
*PIURA*

Oficina Principal: LIMA - Azángaro 387 - Telf. 32139



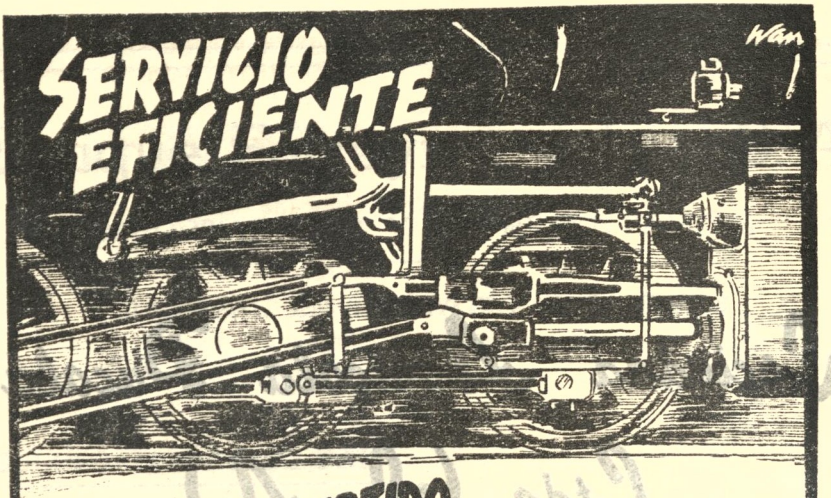
# Sociedad Agrícola Pucalá Ltda. (S. A.)



PILSEN CALLAO

LA CERVEZA BLANCA QUE SATISFACE

SERVICIO EFICIENTE



AMPLIO SURTIDO

PRECIOS BAJOS

NEISSER & Co. S.A.

LA CASA MAS IMPORTANTE EN EL RAMO DE ELECTRICIDAD

M. de C. - Museo Naval del Perú - Biblioteca - Julio J. Elías Murguía


# Mar del Sur

REVISTA PERUANA DE CULTURA

DIRECTOR: AURELIO MIRÓ QUESADA S.

Año III — Setiembre - Octubre 1950 — Nº 13


## *Mariano Melgar, estudiante y maestro*

*por AURELIO MIRO QUESADA S.*

La resonancia de la obra de Mariano Melgar, la brevedad de su vida truncada por el fusilamiento en Umachiri a los 24 años y medio de edad, y su doble carácter de precursor de nuestro romanticismo literario y de nuestra Independencia nacional, han contribuído a que lo haya ido rodeando y engalanando la leyenda, hasta el punto de suplantar o hacer olvidar en muchos casos los datos auténticos y exactos. Aun en su propia tierra natal de Arequipa, donde el culto a Melgar y la perduración de su poesía no se han eclipsado nunca en más de un siglo, ha habido más tendencia al fervor apologético o a la exaltación simple y retórica que a la investigación documentada. Errores como el de la fecha de nacimiento en la placa colocada en casa del poeta (1), o el de la fecha de la muerte en el pedestal de su estatua (2), son los ejemplos más saltantes de ese cómodo pero a la postre peligroso camino de la repetición, por el que hasta ahora, por desgracia, siguen transitando muchos de quienes tributan cada año su carga de elogios merecidos al gran cantor arequipeño.

Uno de los puntos en que se cometen más desaprensivos y comunes errores es el referente a los estudios realizados por Melgar. La más antigua fuente de información a este respecto la constituyen las *Noticias biográficas,*

(1).—La placa se colocó, en el supuesto centenario del nacimiento del poeta, con la fecha: "8 de setiembre de 1791". Sin embargo, años después, el Doctor Alberto Ballón Landa, encontró en el Sagrario (y no en Santa Marta, que era parroquia de naturales durante la colonia, y donde por lo tanto la investigación emprendida fue infructuosa), la partida de bautismo de Mariano Lorenzo Melgar, fechada el 12 de agosto de 1790. Bautizado aquel día, se supone que el nacimiento pudo haber ocurrido el 8 (día de San Mariano), o con más probalidad el 10 (día de San Lorenzo), si es que no se prefiere referirlo a lo octava de la conmemoración mariana del día 15.

(2).—La leyenda decía: "Humachiri 1814", en vez de 1815).—Véase: *Fecha del nacimiento y de la muerte del eminente poeta y mártir por la patria, Mariano Melgar.* (*El Deber.* Arequipa, 20 de julio de 1914).

publicadas sin firma en la edición de *Poesías* de 1878 (3), atribuídas tradicionalmente al hermano del poeta, José Fabio Melgar y Valdivieso. Pero hay que tener en cuenta que la aparente autenticidad de la información familiar se debilita si se recuerda que Mariano Melgar fué fusilado en Umachiri en 1815, que las *Noticias biográficas* fueron escritas cincuenta años después (4); y, sobre todo, que José Fabio Melgar acababa de cumplir trece años cuando la muerte de su hermano (5), lo que le hizo olvidar la fecha del nacimiento del poeta, que él sitúa, equivocadamente, en 1791 (6).

Desde entonces, sin embargo, se han venido repitiendo, sin someterlos a un análisis, los datos imprecisos que en esas *Noticias* se contienen. Muchos de ellos, desde luego, no podemos dudarlos; como la precocidad de Melgar (que se demuestra por su obra posterior), sus estudios y aun su enseñanza de Filosofía y Matemáticas (refrendados por documentos), su afán por el saber (declarado por el propio Melgar en su *Carta a Silvia*) (7), o la consideración especial que alcanzó en Arequipa (8). Pero en cambio, otros constituyen a todas luces una idealización exagerada (como el saber leer a los tres años, dominar el latín a los ocho, o sobresalir por igual en todas las artes), y aún otros son francamente inaceptables, como recibir la "primera tonsura" a la imposible edad de ocho años (9). Los biógrafos posteriores, por lo común, no sólo no han precisado esos datos sino han contribuido a hacer el cuadro aún más brumoso. Unas veces se ha presentado a Melgar listo a vestir el sayal franciscano; se ha dicho que sus estudios en el Seminario tuvieron por objeto su preparación para el sacerdocio; y ha sido un lugar común considerar como su orientador en el Seminario al Obispo Chaves de la Rosa.

Apartándose afortunadamente de esta retórica manida, ha habido también en cambio en Arequipa quienes han aportado datos de primer orden y rectificaciones indudables. Los más importantes son, sin lugar a duda, el infatigable Don Francisco Mostajo, conocedor como ninguno de la vida y la obra de Melgar, y a quien debo, además de sus artículos, noticias verbales muy valiosas; y el Doctor Salvador Cornejo, autor de una tesis universitaria, aún inédita, en que por primera vez se hizo referencia documentada al paso de Mel-

---

(3) *Poesías de Don Mariano Melgar.— Publícalas Don Manuel Moscoso Melgar, dedicándolas a la juventud arequipeña.*— Lima, 1878, (Impresa en Nancy, Francia, —tipografía de G. Crépin—Leblond).

(4).—Las *Noticias biográficas* llevan la fecha: "Lima, Setiembre de 1865". La *Introducción,* con que se abre el mismo volumen, está firmada por Don Francisco García Calderón, también en Lima, el 22 de abril de 1865.

(5).—Según el Dr. Santiago Martínez, fué bautizado el 26 de febrero de 1802 — (*Arequipeños ilustres.* Arequipa 1938, pág. 80).

(6).—Ver pág. 46.

(7).—"'Poseer, si dable es, todas las ciencias fué toda mi ambición y mi codicia", (versos 298-299, de la edición de 1878).

(8).—Prueba evidente de esa consideración la ofrecen las Memorias del General Miller, quien compara a Melgar con el poeta irlandés Thomas Moore. (*Memoirs of John Miller in the service of the Republic of Peru,* London 1828; vid. tomo I, cap. 3. Traducción española, Londres 1829).

(9).—A pesar de su profesión religiosa, no puede merecer mayor fe en este punto el Dr. Santiago Martínez quien avanzando aún más en la información del hermano del poeta, dice que Melgar recibió el hábito talar y la tonsura el 2 de marzo de 1798.— (Véanse *Arequipeños ilustres,* Arequipa 1938; pág. 70. — No se cita la fuente).

gar por el Seminario de Arequipa. Aunque no he podido consultarlos, sé que, además, han escrito en alguna ocasión sobre este tema el Dr. José Miguel de la Rosa y Don Ladislao Cabrera Valdez quien ha usado el seudónimo de "Hernán Sánchez".

Con estas referencias, y con las numerosas que voy a consignar más adelante, se puede trazar el cuadro exacto de los estudios de Mariano Melgar.

*
* *

En primer lugar, consta que efectuó estudios de Filosofía, e indudablemente de Latinidad, en el convento de San Francisco de su ciudad natal (10). Es posible que haya sido ésa su primera escuela pública, después de las enseñanzas que ha de haber recibido en el hogar; y que la vinculación con los Padres franciscanos se viera facilitada por la circunstancia material de que la Iglesia y el convento quedaran sólo a cinco calles, y en la misma recta, de su casa (11). Además, al finalizar el siglo XVIII, había en Arequipa siete escuelas gratuitas para la educación de los niños: de las cuales, las más avanzadas parecen haber sido las que se sostenían en los conventos de La Merced y San Francisco. Así, en la "*Guía*" preparada por Hipólito Unánue para 1793, se contaban para la sede del Obispado arequipeño los siguientes escuelas: (12) Real de latinidad para niños; Real de primeras letras para niños; de primeras letras también para varones; escuela para niñas fomentada por el Ayuntamiento; escuela gratuita para determinado número de niñas en el Convento de Santa Catalina; fuera de los cursos de Artes y Teología que se leían en los Conventos de San Francisco y La Merced. Inclinado a lo que parece a la religión, pero sin tener aún que decidirlo, Mariano Melgar estudió en San Francisco, desde un tiempo que no se ha podido conocer hasta una fecha no posterior a setiembre de 1807, cuando a los 17 años de edad, hizo su ingreso en el Seminario Conciliar de San Jerónimo.

El dato concreto de ese ingreso está consignado en el acta de examen que se conserva en el respectivo Libro de estudios del Seminario arequipeño (13), y que a la letra dice así:

> *Examen privado de Filosofía de Don Mariano Melgar, manteísta.*
>
> *En el Colegio Sº de S. Gerónimo de esta ciudad, a 19 días del mes de septiembre de 1807 años, D. Maria-*

(10).—Véase la partida de 19 de setiembre de 1807, que se citará más adelante.

(11).—La casa de Melgar se hallaba en la misma recta de San Francisco y de Santa Teresa, en la calle que se acostumbraba llamar de Puno porque por allí salía el camino al Altiplano.

(12).—Guía política, administrativa y militar del Virreinato del Perú, para 1793, compuesta... por el Doctor Don Joseph Hipólito Unánue —(Lima s/f. pág. 268).

(13).—*Libro general, conteniendo*: 1º.—*Constitución del Sr. Ped. Chaves La Rosa.* 2º.—*Matrículas y Exámenes de alumnos.* 3º.—*Oficios aprobando las cuentas etc.* 4º.—*Lista de Rectores y Profesores.* 1791 - 1865. En el primer folio se lee lo siguiente: *Libro de copias de los títulos de los empleados de este Seminario. Desde el año de* 1791.

*no Melgar, manteísta, se presentó ante mí el Vicerector Lic. D. Eusebio Nieto, pa. ser examinado de toda la Filosofía, qe. cursó en el Convento de Ntro. P. S. Francisco de esta ciudad, haviendo obtenido de antemano licencia del Sor. Rector* (14) *pa. dho. efecto, y haviéndosele examinado al citado D. Mariano mereció la aprobación pr. haver contestado sobre las materias qs. se le tomaron; en virtud de este examen fue admitido a cursar la Teología en calidad de manteísta pagante. Y pa. qe. conste y obre los efectos qe. convengan, se pone esta partida. fha. ut. supra.*

*Lic. Eusebio Nieto.*

El Seminario Conciliar de Arequipa, fundado en la primera parte del siglo XVII, y vigorosamente reformado ciento setenta años más tarde por el Obispo Chaves de la Rosa, constituía uno de los centros de estudios —no sólo específicamente religiosos, sino de cultura general— que había alcanzado prestigio más notorio en el Virreinato del Perú. Era, en realidad, como una etapa eficaz y obligatoria en la carrera de formación humanista y católica de las poblaciones del Sur de la colonia. Al Seminario acudían, además de los mozos de Arequipa, los procedentes de Tacna y de Puno, de Arica y de Moquegua, quienes o bien allí concluían sus estudios, o se encontraban aptos para continuar luego en Lima o en el Cuzco, en materias de Derecho o Teología.

Aunque su importancia intelectual databa desde su misma fundación, el Seminario de San Jerónimo alcanzó su mayor renombre con las reformas introducidas por el Obispo Monseñor Pedro José Chaves de la Rosa Galván y Amado, titular de la diócesis de Arequipa de 1785 a 1805, y cuya afanosa labor en tal sentido se ha podido equiparar a la reorganización de vasto alcance efectuada en el Convictorio de San Carlos de Lima por Toribio Rodríguez de Mendoza (15). El ilustre prelado de Arequipa (nacido en Chiclana, España, pero vinculado profundamente a la historia cultural americana) impulsó una trascendental renovación en los temas de estudios, en el personal y en los sistemas. Con arraigado sentido religioso, pero con el espíritu ampliamente abierto a los nuevos conceptos, de acrecentado objetivismo, que se extendían por el mundo, el Seminario de Arequipa logró, gracias a él, un carácter de centro de experimentación, de lugar donde, al lado de las especulaciones metafísicas, había interés por la ciencia natural, preocupación por los problemas so-

(14).—Juan José Manrique, quien estuvo encargado del Obispado de Arequipa desde la partida de Monseñor Chaves de la Rosa en 1804 hasta la toma de posesión, en nombre de Monseñor Encina y Perla en 1809.

(15).—Véanse, en sus partes pertinentes, el libro clásico de Benjamín Vicuña Mackenna, *La Revolución de la Independencia del Perú*, (Lima, 1860); el artículo de Manuel de Mendiburu en el *Diccionario histórico biográfico del Perú* (tomo II, Lima 1876); el folleto de Mariano Ambrosio Cateriano, *Recuerdos del Ilmo. Sr., Dr. Don Pedro José Chaves de la Rosa* (Arequipa 1888); el estudio de Jorge Guillermo Leguía, *El Precursor*, sobre Toribio Rodríguez de Mendoza (Lima, 1922); el discurso de Luis de La Jara, *Chávez de la Rosa* (Arequipa, 1940); y la recopilación de estudios sobre Chaves de la Rosa en el *Boletín del Museo Bolivariano*, Nº 15, abril-mayo 1930.

ciales y económicos, atención hacia los hechos reales y concretos. Y aunque es verdad que la reforma del Seminario de San Jerónimo fué más de carácter ético y científico que de despertar de problemas políticos, es también cierto que la aireación intelectual que la nueva actitud representaba tuvo que producir una actitud de crítica frente a las realidades circundantes y la formación de un equipo parejo que, estimulado por el ambiente, se sintió al cabo ya maduro para pasar del campo teórico a las realizaciones de orden práctico. Equiparable también en esto a Rodríguez de Mendoza, Monseñor Chaves de la Rosa reveló una intensa capacidad proselitista; y discípulos suyos, o legítimos herederos de su misión, fueron hombres ilustres que iban a tener singular figuración en los primeros años republicanos del Perú: Francisco Javier de Luna Pizarro, Mariano José de Arce, Benito Laso, José María Corbacho, Francisco de Paula González Vigil, Andrés Martínez, Manuel Cuadros.

En cambio, Mariano Melgar no lo alcanzó directamente. Ingresado en el Seminario en 1807, hacía ya tres años que el Obispo había salido de la ciudad para presentar la renuncia de su cargo, y que había quedado como Vicario General del Obispado el Tesorero del Coro, Doctor Don Juan José Manrique, precisamente Rector de San Jerónimo en el momento de la iniciación de los estudios de Melgar (16). Aceptada la renuncia de Monseñor Chaves de la Rosa por Breve del 9 de setiembre de 1805, en el mismo Consistorio se preconizó al Obispo electo Luis Gonzaga de la Encina Díaz y Perla, quien no hizo su entrada en Arequipa hasta julio de 1810, después que en noviembre del año anterior había tomado posesión de la diócesis, a su nombre, el Deán Don Saturnino García de Arázuri (17).

Se desvanece, por tanto, la leyenda de haber ingresado Melgar al Seminario por el favor y con el apoyo de Monseñor Chaves de la Rosa. Lo que encontró allí, evidentemente, fué la huella profunda de su recuerdo como Obispo y como reorganizador de los estudios; que se conservaba, además, de modo especial en esos años por la circunstancia de que, aunque renunciante, el ilustre prelado siguió viviendo en Lima hasta embarcarse para España en 1809. Pero lo cierto es que el encuentro directo y personal no se produjo; y por eso, en el primer examen público de Melgar, el 23 de diciembre de 1807, quien presidió la prueba fué el Doctor Manrique, como Gobernador del Obispado.

Así aparece del acta que se conserva en el Seminario de Arequipa (18):

> *Examen de Religión, curso 7º.*
> *En la ciudad de Arequipa en veintitres días del mes Dicbe. del presente año de mil ochocientos siete, el L. D. Diego Villavaso y Huerta, Abogado de las Rs. Audic. del*

---

(16).—Santiago Martínez, *La diócesis de Arequipa y sus Obispos,* Arequipa 1933, pág. 221.

(17).—Ibid, pág. 224.— Véanse también las cartas de Monseñor Encina y Perla (Archivo de Indias de Sevilla, Sección, V, Audiencia de Lima, 115-6-15) citadas por Rubén Vargas Ugarte S. J. en *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias,* Lima 1938, pág. 315.

(18).—Libro citado.— Aunque no tengo a la mano el número de los folios, es fácil hallar los documentos por el orden cronológico en que están asentadas las partidas.

*Reino, y catedrático de Sagrada Theología, presentó a los seminaristas Dn. Matheo de Cosío y Urbicaín, Dn. Anselmo Reyes, Dn. José Leandro Casapía, Dn. José Manl. Paredes, Dn. Pedro Antonio Salamanca, Dn. Toribio Linares, Dn. Narciso Velásquez, y a los escolares Dn. Eusebio Bengoa, D. Fermín Pando, D. Manuel Leiva, D. Luis Leiva, D. Ildefonso Menéndez y D. Mariano Melgar, todos los quales fueron examinados por el Sor. Govor. del Obispado, Maestros del Seminario y otros Doctores, obteniendo gral. aprobación, en el Tratado de Religión, pr. havet desempeñado cumplidamente; lo que firmo para qe. así conste y obre los efectos qe. combengan, a 24 días del mes de Dice. de 1807.*

*Franco. Xavr. de Luna Pizarro.*

*Manuel Villavaso y Huerta, Pro-Srio.*

En 1808, Mariano Melgar fué aprobado en otros dos exámenes. El primero, del 16 de julio, versó sobre las materias: "De Deo uno et atributis, visione Scientia, voluntate, predestinatione, de reprobatione", a lo que se unió el tratado "De Trinitate"; y tanto él como sus condiscípulos se desempeñaron "con lucimiento", sosteniendo "todas las proposiciones del curso Lugdunense a presencia del Sr. Provisor Doctor Dn. Mariano Barrios, del Vice-rector, cura de Torata, Doctor Francisco Xavier Luna Pizarro y de los catedráticos del Seminario". El segundo examen se rindió al finalizar el año, el 19 de diciembre, y las preguntas versaron sobre los tratados "De Deo creatore" y "Verbo incarnato".

El Licenciado Don Diego Villabaso continuó como su maestro en el año siguiente. Era Rector del Seminario el Doctor Juan José Manrique, que continuaba encargado del Obispado; y ante él fué Melgar examinado de las materias "De Gratia Christi" y "Justificatione" el 13 de junio de 1809. Cuatro meses después, el 30 de octubre, se presentó Melgar junto con otro manteísta, Ildefonso Menéndez, para ser ambos aprobados en examen privado, y no en la acostumbrada función pública, en la materia de "Sacramentis in genere".

El año de 1810 tuvo especial trascendencia para Mariano Melgar —que entonces llegaba a los veinte años— en su carrera en el Seminario de San Jerónimo. Manteísta pagante, o sea alumno externo, desde su ingreso en 1807, llegó a obtener la beca que lo vinculaba definitivamente con la casa de estudios, al mismo tiempo que, ascendiendo de alumno a profesor, se le encargó en forma interina la enseñanza del curso de Latinidad y Retórica. La disposición del Deán García de Arázuri (Gobernador de la diócesis en nombre del Obispo Encina y Perla), refrendada por el Pro-Secretario del Seminario, Francisco de Paula González Vigil, expresa así:

*Dn, Mariano Melgar, Colegl. de Gracia.*

*El Sr. Dr. Dn. Saturnino García de Arázuri, Governador de esta Diócesi exa. mandó qe. Dn. Mariano Melgar sirviese interinamente en la clase de Gramática de este Real Seminario y juntamte. se le diese la Beca como efectivamente se le dió pr. el S. Vice-Rector el día 11 de marzo del presente año, visto el decreto del S. Governador del día diez del mismo mes y año, y pa. qe. conste y obre los efectos que convengan está firmada, ut supra.*

*Eusebio Nieto.*

*Franco. de Paula Gonz. Vigil,*
*P. Secretario del Rl. Semino.*

Desde aquella fecha, la vida de Melgar tuvo su marco permanente en el local del Seminario, que entonces se hallaba en la calle de San Francisco (19). Según las Constituciones de 1807 (20), su ropa tenía que reducirse a lo siguiente: bonete negro, chupa y calzón del mismo color o azul obscuro, sobretodo azul con mangas, sombrero negro para las salidas al campo, zapatos gruesos con botones o con cinta ordinaria, medias que no fueran de seda (las de seda estaban prohibidas aún para los pagantes); y, como vestido de ceremonia, loba de paño u otro género azul, y beca roja con un escudo en que se llevaba la imagen de Nuestra Señora de la Asunción. El menaje no lo constituían sino "cuja o catre, colchón, sábanas de lienzo y sobrecama de lana..., mesa, estante pequeño y asiento, caja o baúl, dos toallas, y un cubierto con dos platillos y dos servilletas, con los otros utensilios de cuarto, de necesidad, moderados" (21).

Por lo demás, el horario de las labores era el siguiente: primera campanada a las 5 y media en el invierno, y a las 5 en cualquier otro tiempo; segunda campanada a las 6; Misa; retiro a las habitaciones para repasar las lecciones del día; nueva campana a las 9 para entrar en las aulas, donde ya esperaba el catedrático, quien debía rezar una antífona, arrodillado como los alumnos,

---

(19).—Sobre la adquisición de las casas de Miguel Garcés, por el Obispo Pedro de Perea, para instalar el Seminario en 1622, véase el opúsculo del Doctor Juan Domingo Zamácola, *Apuntes para la historia de Arequipa,* (Arequipa 1888).— El Dr. Santiago Martínez dice "Miguel García". (*La diócesis de Arequipa y sus Obispos,* Arequipa 1933, pág. 62).

(20).—*Reales Cédulas en favor del Seminario Conciliar de San Gerónimo de Arequipa, y aprobación de los Reglamentos de visita, erección, Constituciones y método de estudios, dispuestos por el Ilmo. Sr. D. Pedro José Chaves de la Rosa, Obispo de aquella Diócesis...* Lima, 1808.

(21).—*Constituciones,* Título II, art. 2º. — Véase también la lámina 10 *de la Colección de Figuras que demuestran los usos y costumbres de Arequipa, varios muebles de casas y alaxas de Iglesia &,* que constituye el tomo 2º de la *Noticia de la muy noble y muy leal ciudad de Arequipa en el Reyno del Perú,* por el Presbítero Don Antonio Pereyra y Ruiz, año 1816 (manuscrito que posee en fotocopia la Biblioteca Nacional de Lima). La referida lámina presenta a un colegial de San Jerónimo y tiene la siguiente leyenda: "Colegial. El Manto es de paño azul, la Beca de grana, y en ella bordada, o de plata al martillo, la imagen de la Asunción. El Bonete de paño".

ante la imagen de la Virgen; clase de 9 a 10; estudio de 10 a 11, en las habitaciones; descanso hasta el momento del almuerzo, que se servía a las 11 y media; luego, recreo hasta la 1; reposo de 1 a 2; estudio de 2 a 3; clase de 3 a 4. Y luego, recreo, Angelus, rosario; estudio hasta las 8 y media en las habitaciones, "con las puertas abiertas", cena; oración en la capilla; y a las 9 y media, silencio. Así día tras día, con la sola excepción de las vacaciones generales, desde la Navidad hasta la Epifania; ya que se había establecido que no habría otras, "en consideración a la benignidad del clima" (22).

Becario y catedrático, puede pensarse que fué entonces cuando Mariano Melgar orientó en realidad su vida hacia la carrera sacerdotal. El mismo Dr. García de Arázuri, que le encargó interinamente el curso de Gramática, le dió a poco el cuidado de las clases de Física y Matemáticas del curso 9º de Filosofía (23); y si estas designaciones demuestran el concepto que de los méritos de Melgar y de su capacidad docente se tenía, de las esperanzas en él cifradas como sacerdote da prueba la información de haber recibido las órdenes menores por ese mismo tiempo. En efecto, Melgar preparó su expediente de admisión; y el 21 de setiembre de 1810, el Obispo Encina y Perla, que acababa de hacerse cargo de su diócesis, le confirió las órdenes menores (24). Aún más: el nuevo prelado —seguramente por las muy favorables opiniones que recibió de García de Arázuri durante su visita a la casa de estudios— lo designó para regentar, en forma estable, el curso que entonces se creó. Era el curso 11º de Filosofía, al que Melgar dedicó sus afanes en su breve carrera de profesor en el Seminario, y que se inició el 21 de enero de 1811, como consta del acta respectiva:

> *Apertura del curso 11º.*
>
> *El día 21 del mes de enero de mil ochocientos once Dn. Mariano Melgar dió principio al curso de Filosofía (pr. elección verbal del I. S. Obispo), al que entraron los Colegiales que dieron el examen de Gramática y el manteísta, a qs. se agregaron previo el examen de Latinidad los seculares Andrés Fuente, Bartolomé Betansos, Blas Chaves, Bernave Zegarra, Casimiro Montes de Oca, Celedonio Barra, José Manl. Chaves, José Ml. Gala, Juan de Dios Melgar (25), Juan José Somocursio, Juan Manl. Sumarán, Lucas Bega, José Riveros, José Gomes, Manl. Arenas, Manl. Barcarcel, José Ballibian (26), Manl. Muños, Manl. Rosas, Manl. Tinajas, José Loaysa, Jacinto Salasar, Mariano Delgado, Mariano Laso, Martín Cano, Pedro Ca-*

(22).—*Constituciones* citadas.
(23).—Salvador Cornejo, en su tesis citada, da como fecha el 9 de agosto de 1810.
(24).—Dato consignado por el Dr. Santiago Martínez en *Arequipeños ilustres*, Arequipa 1938, pág. 71.
(25).—Seguramente el hermano del poeta, Juan de Dios Melgar y Valdivieso.
(26).—José Ballivián ingresó al curso en el mes de febrero.

*no, Migl. Carpio (27), Pedro Bedrigal, Sebastián Llosa, Nasario Bustamante, Tadeo Llosa, y pa. qe. obre los efectos qe. convenga está firmada ut supra.*

*Lic. Eusebio Nieto.*

*Franco. de Paula Vigil,*
*P. Srio. del Rl. Semino.*

Melgar dirigió a ese equipo de discípulos a través de cerca de tres años de disquisiciones y de estudios. Cada curso comprendía entonces, no sólo la enseñanza de una materia especial o determinada, sino la preparación de un grupo constante de discípulos para conducirlos, bajo las indicaciones y con el apoyo de un maestro, por los diversos campos, físicos y metafísicos, que comprendía la Filosofía. No había así profesores particulares para cada sección específica del curso; sino un maestro encargado, por un período de tiempo, de la educación y la enseñanza completas de todo el grupo que se le encomendaba. Como el Licenciado Diego Villabaso lo tuvo por discípulo de 1807 a 1809, así a Melgar le correspondió dirigir el curso 11º de 1811 a 1813. Y a las interpretaciones escolásticas y a la consideración de los altos problemas de los Sacramentos y la gracia, le tocó unir en ese curso —como consecuencia, sobre todo, de la reforma introducida en los finales del siglo anterior— el estudio de ciencias experimentales: Física y Aritmética, Algebra y Geometría, Trigonometría y Secciones cónicas, incorporadas a la Filosofía por su sistematización y por su esencia.

Por todas esas etapas, Mariano Melgar hizo transitar a sus discípulos. El 26 de octubre de 1811 los pudo presentar con feliz éxito a examen público de Metafísica; y luego, el 2 de mayo del año siguiente, al de Filosofía Moral, o Etica, rendido ante el Rector, Provisor y Vicario Doctor Don José Caceres. Por circunstancias especiales, ese mismo día presentó al colegial porcionista Tomás Nieto para que fuera examinado sobre la Historia de la Filosofía y materias de Lógica, que era la materia inmediatamente anterior en los estudios. Pero, a partir del segundo semestre de ese año le correspondió orientar su labor hacia temas, no especulativos, sino de rigor científico preciso. Según las actas que se guardan en el Seminario de Arequipa, Melgar presentó a sus discípulos, el 11 de setiembre de 1812, a examen de Aritmética y Algebra; el 30 de enero de 1813, para su aprobación en Geometría, Trigonometría y Secciones cónicas; y luego, al poco tiempo, para que se les formulara preguntas relacionadas con Física General, (a lo que debía seguir la Física Particular), que resultó la última prueba a que él presentara sus alumnos en su carácter de catedrático del curso 11º de Filosofía y Matemáticas.

No fué así, en realidad, muy largo el tiempo que Mariano Melgar estuvo incorporado al Seminario como estudiante y como profesor. Sin embargo, en el transcurso de esos años, de 1807 a 1813, o sea entre los diecisiete y los

(27).—Tal vez Miguel del Carpio y Melgar, bautizado el 27 de setiembre de 1795, y sobrino de Mariano Melgar, como hijo de Don José del Carpio y de Doña Manuela Melgar y Domínguez (hermana paterna del poeta). — Véase: Santiago Martínez, *Arequipeños ilustres*, pág. 78.

veintitres años de su edad, no sólo se fueron definiendo indiscutiblemente las tendencias centrales de su espíritu, sino logró contar con la resonancia y el prestigio que hicieron su nombre familiar entre los elementos cultos de Arequipa. La leyenda entusiasta a este respecto puede decirse que está corroborada, en forma directa o indirecta, con múltiples pruebas objetivas. Así, su habilidad en la traducción de los clásicos latinos —que, por lo demás, no requería una vocación particular tan evidente como la de Melgar, desde que era ejercicio habitual en los estudios de Retórica— se halla atestiguada por las traducciones de Virgilio y de Ovidio que, junto con una versión del salmo XII, se publicaron entre sus *Poesías* (28). Su fama de orador se abona con el elogio de un contemporáneo ilustre, su amigo y compañero José María Corbacho, quien —es verdad que en la fecha tardía de 1813— habla de sus "copiosos torrentes de elocuencia" (29). Su representación intelectual está, además, probada con el hecho de haber sido escogido Melgar, junto con José María Corbacho, José Piñeyro y Mariano José de Arce, para figurar, en nombre de Arequipa, en la exaltación poética de Don José Baquíjano y Carrillo cuando su nombramiento como Consejero de Estado en 1812 (30). Y aún la noticia, frecuentemente puesta en duda, de haber compuesto un compendio geográfico en verso, como indicaba el prólogo de la edición ayacuchana de la *Carta a Silvia* (31), podría tal vez vincularse con la circunstancia de que en la enseñanza de Física Particular estaba comprendida la Cosmografía, y una de las partes de ésta era, a su vez, la Geografía histórica, astronómica y física (32).

En cambio, es desde luego imposible documentar la parte de la leyenda —por lo demás, muy verosímil— que atribuye al amor de Melgar por "Silvia" y a sus crecientes inquietudes profanas, sobre todo de orden patriótico, la frustración y el abandono de su carrera sacerdotal. La relación tradicional agrega que fué como consecuencia de ese amor, y por el natural deseo de acallar las oposiciones familiares con el ofrecimiento de una situación económica segura, que Melgar decidió emprender el viaje a Lima para obtener el título de abogado. Aunque ese viaje no puede ponerse en duda, desde que lo afirma una tradición clarísima y constante, hay un documento en el Seminario de San Jerónimo que no sólo lo prueba, sino le da sus límites cronológicos precisos. Se sabe, así, que Melgar, después de hacer aprobar a sus alumnos el curso de Fí-

(28).—*Poesías de Don Mariano Melgar,* Lima 1878, págs. 123 a 167. Véase, en cuanto a la traducción de Ovidio, el ensayo de Germán Torres Lara, *La traducción del "Remedia Amoris" de Publio Ovidio Nasón por D. Mariano Melgar, en Fénix,* Nº 6, Lima, 1950.

(29).—Véase: Francisco Mostajo, *La poesía y el Doctor José María Corbacho, en Mercurio Peruano,* Nº 200, noviembre de 1943.

(30).—Véase, José Antonio Miralla, *Breve descripción de las fiestas celebradas en la Capital de Los Reyes del Perú, con motivo de la promoción del Exmo. Señor D. D. José Baquíjano y Carrillo... al Supremo Consejo de Estado.* (Lima 1812).

(31).—Citado por Don Francisco García Calderón en la *Introducción de las Poesías* de 1878, pág. 7.

(32).—Sirvan como referencia las *Noticias de un acto público de filosofía y matemáticas, dedicado a la real Universidad de San Marcos, y breve extracto de las tesis que ofreció sustentar el Actuante, en Antiguo Mercurio Peruano* tomo VIII, pág. 184 a 205, en la Biblioteca Peruana de Historia, Ciencias y Literatura, publicada por Manuel A. Fuentes, Lima 1864 (impresa en Besanzon, Francia).

sica General, inició la enseñanza de Física Particular; pero la suspendió al terminar el primer semestre de 1813, dejando, por lo tanto, inconcluso el curso 11º de Filosofía que tenía a su cargo. La razón fué precisamente el viaje a Lima; para el que, además de obtener el necesario permiso para ausentarse, solicitó del Rector del Seminario y Vicario General del Obispado, Doctor José de Cáceres, la certificación de su aprendizaje y sus servicios en esa casa prestigiosa de estudios.

El importante documento —del que se dió noticia hace unos años en la inédita tesis juvenil de Salvador Cornejo—, expresa a la letra lo que sigue:

*Certificado del catedrático D, Marº. Melgar. — julio 5.*

*El Dr. D. José de Caseres, Abogado del Ilustre Colegio de Lima, Provisor y vico. gral. de este Obispado, Capellán primo. del Monasto. de Sta. Catalina, y Rector del Semino. de S. Gironymo de esta ciudad; D. Manuel Teod. Leyva, Vice-Ror. interino y Catedco, de Latinid. y Retórica; D. José Isdo. Montúfar, catedrático de Filosofía y Matemáticas; todos en actual exercicio, certificamos en qto. podemos y por dro. se nos permite cómo D. Mariano Melgar naturl. de esta ciudad., después de haber dado examen. generl. de Filosofía privada, fué admitido al curso de Sagrada Theología, en el que presentó los exámenes siguientes: de Religión, de Escritura, Tradición, Padres Iglesia, Atributos, Visión Ciencia, Predestinación, Trinidad, Creación, Encarnación, Gracia, Sacramentos in genere, Bautismo y Confirmacn., y no siguió con los demás por qe. el S. Govor, del Obispado Dr. Dn. Saturnino Garca. de Arazuri, Deán de esta Sta. Iga. Catedr., por sus grandes talentos le confió la Cateda. de Latinid. y Retórica, habiendo manifestado su contraccn. y habilid. en las Disertacions. y réplicas, mandando qe. antes se le vistiese la Beca de gracia, y luego siguió con el curso 9º de Filosofía, en el que dictó la Física gral. y particular, y no presentó el último examm. pr. haber determinadc antes el Illmo. S. Dr. Dn. Luis Gonzaga de la Encina, ntro. actual Prelado, qe. abriese el curso 11º de Filosofía, en el que ha dictado la Hista. de la Filosofía, Lógica, Metaphysica, Etica, Aritmética, Algebra, Geometa., Trigonometa. y Seccions. cómicas, Física gral. y particular, y no presenta este examen por haber determinado irse a la capt. de Lima, po. lo deja explicado en la mayor parte; ha añadido los principios químicos en esta mata. Así mismo ha arengado en vars. ocasiones. pr. el Semino. con aplauso, y reputacn. pública; sin qe. en to-*

ARCHIVO GENERAL DEL PERU
Biblioteca
M. Julio J. Elías Murgia

*do este tiempo haya desmentido con su condta. el informe qe. presentó para ser admitido a las Ordens. menores. Todo lo que consta del Libro de caxa y Semino. a que en caso necesario nos remitimos. Y en virtud de la Rl. Cedula fha. en Madrid a primero de Julio de mil, ochocientos siete años, en la qe. S. M. se digna incorporar a los jovens. de este Semino., con todas las Universidads. de estos sus Dominios, suplicamos a los Señores Rectors. y a las mismas Rls. Universidads. tengan a bien admitir al interesado esta certificn. en los mismos términos que si hubiera cursado en esas aulas. Y también añadimos qe. ha servido de Bibliotecario más de año y medio, en cuyo tpo. ha hecho un Indice nuevo y encargado Libros qe. no constaban en el inventario (33). Y pa. qe. conste y obre los efectos que convengan damos la presente en virtud del Decto. que antecede del S. I. ntro. Prelado, firmada de mi mano, sellada con el del Colegio y refrendada por el Pro-Secreto. del mismo, en Arequipa a 5 de Julio de 1813. — Dr. José Cáceres. — Manuel Teodo. Leyva. — José Isidro Montúfar.*

*Rudesindo López.— Pro.Seco. del Colegio (34).*

*

* *

Con tan honrosa credencial en las manos, Mariano Melgar estuvo listo para emprender su viaje a Lima. No se conoce la fecha de su partida de Arequipa, ni pueden señalarse con certeza las etapas del viaje. El hermano del poeta, en las *Noticias biográficas* de 1865 (35), afirma que Melgar llegó hasta Quilca, donde su primer contacto deslumbrador con el océano le inspiró la oda *Al autor del mar* (36), que empieza con entusiasta exaltación:

*¡Qué grande, qué estupenda maravilla!*

En cambio, Don Francisco García Calderón, en la misma fecha, manifiesta que la tradición oral sitúa el encuentro de Melgar con el océano en los dieciseis años de su edad; lo que daría a aquella oda la fecha de 1806. Las

(33).—Es posible que una de las labores de Melgar, en su condición de Bibliotecario, fuera la de ordenar los libros dejados al Seminario de Arequipa por el Obispo Chaves de la Rosa, por testamento otorgado el 24 de noviembre de 1792 ante el Notario público de la ciudad. Don Rafael Hurtado. (Santiago Martínez, *La diócesis de Arequipa y sus Obispos*, pág. 218). Aunque el ilustre prelado falleció en España muchos años después, en 1819, no es aventurado suponer que había dejado sus libros en el Seminario desde que salió de Arequipa, para renunciar la diócesis, en 1804.

(34).—César Guillermo Corzo ha trascrito el documento, con ortografía modernizada, en su artículo *En la ruta de un patriota: Melgar*, publicado en *La Crónica*, Lima, 21 de mayo de 1950.

(35).—*Poesías*, Lima 1878, pág. 52.

(36).—*Poesías*, pág. 108 a 112.

mismas *Noticias biográficas* añaden que Melgar volvió a Arequipa por unos días, por falta de resolución para dejar a su amada "Silvia", en la dramática separación que las circunstancias le imponían. La huella poética de ese retorno se ha creído encontrarla, con suficiente autenticidad, en algunos versos de la *Elegía I:* (38)

*Mejor hubiera sido que este cielo*
*no volviera a mirar;....*

(vs. 16-17)

*¿Para qué, pues, por verme satisfecho,*
*vine a hacer más agudos mis dolores,*
*y a herir de nuevo el corazón deshecho?*

(vs. 22-24)

y sobre todo, en las palabras, de reveladora expresión, del terceto inicial:

*¿Por qué a verte volví, Silvia querida?*
*¿Ay triste, para qué? Para trocarse*
*mi dolor en más triste despedida.*

(vs. 1-3)

Aunque los versos de Melgar, por más cargados que se encuentren de indicaciones personales, no pueden considerarse, desde luego, como una exacta guía autobiográfica, esas vibrantes frases de la *Elegía I* parece que se puede estimar como que encierran unos datos cabales. Una nota explicativa de las *Poesías* (39) agrega que el padre de Melgar le obligó a que se pusiera de nuevo en marcha, y que esta vez ya no fué el viaje por mar sino por tierra. Considerando la distancia, y teniendo en cuenta la lentitud de los viajes de entonces, Melgar no pudo llegar a Lima sino a fines de agosto, o tal vez a principios de setiembre.

¿Cuáles fueron los pasos que dió el poeta en Lima en relación con sus estudios? La tradición constante —basada casi siempre en las *Noticias biográficas* de 1865— (40) afirma que vino a Lima para obtener su título de abogado; a lo que algunos añaden que lo obtuvo y hasta basan en ello su designación como Auditor de Guerra en el ejército de Pumacahua. La carta dirigida en 1891 por el sobrino del poeta, José Moscoso Melgar, a Don Gerardo Holguín (41), da noticia de un expediente familiar iniciado en 1823, sobre la actuación patriótica y heroica del *bachiller* Don Mariano Melgar. La miniatura con el retrato de Melgar, citada en esa misma carta, y cuya pintura se atribuye —aunque tal vez con no mucha verosimilitud— al propio poeta, tiene la expresiva inscripción: "Mariano Melgar en el día del grado en ambos Derechos, et. 23 años". Por último, en el expediente seguido en Lima en 1814 por

(37).—*Poesías,* Introducción, pág. 23.
(38).—*Poesías,* pág. 73 a 75.
(39).—Ibid. pág. 75.
(40).—*Poesías,* pág. 52.
(41).—*Album del centenario de Melgar,* Arequipa 1891, pág. 132-133.

Francisco de Paula Quiroz, para obtener su libertad (42), consta que el ilustre conspirador pidió se oficiara al Alcalde Constitucional de primer nombramiento de Arequipa, para que citara a declarar como testigos, ante la esposa de Quiroz, Doña Lucía Delgado, o quien el poder de él hubiere, al Dr. Dn. Mariano Arce, elector; al Dr. Dn. José María Corbacho, elector; al Dr. Dn. José Benito Laso y al *Doctor* Don Mariano Melgar.

Sin embargo, los estudios de Melgar en Arequipa y el corto tiempo de su estada en Lima no autorizan a dar por cierta la información tradicional, mientras no se encuentren los documentos que la corroboren. La mencionada constancia de sus estudios en el Seminario revela que Melgar se hallaba apto para optar sus grados en Teología, lo mismo que —como una consecuencia general de sus estudios— el Bachillerato en Artes. En cambio, no sólo no hay prueba escrita de que siguiera cursos de Derecho, sino que la Real Cédula de 1º de julio de 1807, que puso en vigencia para el Seminario de Arequipa el plan de estudios propuesto por Chaves de la Rosa, aceptó dicho plan con la ostensible exclusión de las materias de Derecho Natural y de Gentes. Es cierto que la *Noticia* de Antonio Pereyra y Ruiz habla de que en el Seminario se enseñaba también "algo de derecho" (43) y que ha debido recibir en su casa de estudios al menos las enseñanzas fundamentales de Sagrados Cánones, que comprendían, por lo demás, algo de la legislación civil que requerían como apoyo. Pero parece materialmente imposible que Melgar, en sólo pocos meses haya podido venir a Lima, obtener el Bachillerato, conseguir la constancia o por lo menos la exención de práctica forense, y hasta alcanzar —como algunos han escrito— el grado mayor y posterior de Doctor en Leyes. No pudo, a lo que parece, llegar a tanto en la Universidad de San Marcos, de Lima. Y a esa no culminación de sus estudios se puede referir el expresivo pasaje autobiográfico de la *Carta a Silvia,* en el que declara la frustración de sus empeños con estas palabras elocuentes:

*Allá en la tierra donde fuí arrojado,*
*pude satisfacer mis ansias vivas,*
*y dejé la esperanza de llenarlas*
*por volverte a mirarte...* (44)

Por desgracia, hasta ahora no se han encontrado documentos que aclaren sin dudas esos días, que pudieron haber sido decisivos en la vida de Mariano Melgar. Ni en el Archivo de la Corte Superior de Lima, ni en los libros del Colegio de Abogados, ni aún en el Seminario de Santo Toribio donde por relación pudo haberse acercado (45), hay una huella siquiera indirecta de su

(42).—Archivo particular de Don Francisco Mostajo, a quien debo la gentileza de haberme facilitado el documento. Hay una antigua referencia a ese expediente en el artículo que publicó el mismo Mostajo, bajo el seudónimo "El último gorrión", y con el título *Melgar y otros patriotas arequipeños, en Integridad,* Lima, 20 de setiembre de 1913.

(43).—Manuscrito citado, folio 5.

(44.—*Carta a Silvia,* versos 301 a 304. en *Poesías,* edición de 1878, página 180.

(45).—Se conserva en el Seminario de Santo Toribio, de Lima, el libro titulado: *Libro en se sientan las partidas de recevimtos. y actuaciones de los Colegiales del Rl. Colegio Seminario del Sr. Santo Toribio, año de 1813.*

paso. La respuesta segura tiene que hallarse en los Libros de grados de la Universidad, o en los minuciosos Libros de cuentas, que consignan hasta las planillas de propinas de Bachiller y de Doctor y donde debe de figurar forzosamente el nombre del poeta. Pero ocurre que el libro correspondiente a 1813 que se conserva en el Archivo Central "Domingo Angulo" de la Universidad de San Marcos, sólo alcanza hasta el semestre de San Juan, o sea hasta el mes de junio (46); en tanto que Melgar no pudo haberse graduado sino en el semestre de Navidad, o de diciembre. Hasta que se descubra el tomo que falta, tenemos que resignarnos, por lo tanto, a que continúe en el misterio esta valiosa y ansiada respuesta.

En cambio, en *El Investigador,* el ilustre diario limeño de la época, hay un importante dato literario que puede servir para precisar y aclarar los perfiles de las actividades intelectuales de Melgar. Se trata de la fábula *El ruiseñor y el calesero* aparecida, sin firma alguna, en el número del 2 de octubre de 1813 (47). Pues bien, esa misma fábula se publicó como inédita de Melgar en el diario *La Bolsa* de Arequipa, alrededor del año de 1890; y un recorte de esa publicación, facilitado amablemente por Don Francisco Mostajo, fué el que sirvió hace poco para su reproducción en *Mar del Sur,* en la antológica sección "Flor de leer" (48). La versión de *La Bolsa* tiene algunas erratas evidentes, como la del segundo verso, que constrasta con la regularidad métrica y con las consonancias de la silva. Pero esos leves defectos se salvan con la lectura de la publicación original, que dice a la letra como sigue:

## FABULA

## EL RUISEÑOR Y EL CALESERO

*Con toda la expresión de su dulzura,*
*un Ruiseñor cantaba*
*su amor y su ternura,*(49)
*a tiempo cabalmente que pasaba*
(5) *por la calle vecina un calesero,*
*que despreciando tan divino canto,* (50)
*corrió a escuchar a un loro majadero,*
*no porque hiciese mas, ni aun otro tanto*
*sino porque sin gracia, ni destreza,*
(10) *como quiera decía:*
*"Chapín de la condesa".*
*El Ruiseñor al ver su melodía*

(46).—*Cuentas de la Thesorería de esta Rl. Universidad de Sn Marcos de 3 años qe. corren desde 1º. de Jlo. de 1810 hasta 30 de Junio de 1813, siendo Rector el Sor. Marqs. de Casa-Calderón, Alcalde del Crimen honorario de esta Rl. Auda. Tesorero D. Tomás Panizo y Foronda.*

(47).—*El Investigador,* tomo II, número XXXII, (Lima) sábado 2 de octubre de 1813, fs. 125 y 126.

(48).—*Mar del Sur,* año I, Nº 3, enero-febrero 1949, pág. 78.

(49).—Variante en la versión de *La Bolsa*: "cantaba un ruiseñor su amor y su ternura".

(50).—Variante id.: "quien despreciando..."

*por una patarata despreciada,*
*le grita: "No perdono:* (51)
(15) *Usted no tiene orejas, camarada".*
*Debió gritar el ave con mal tono;*
*porque el buen calesero avergonzado*
*pudo a penas decir: "no señorito,*
*el buen gusto mis amos me han formado;*
(20) *De la Nina y su amor se les da un pito:* (52)
*pero el teatro elevan a los cielos,*
*y hay bravos y palmadas a porfía,*
*quando hay encantador, diablos y vuelos".*
*Vaya que el calesero lo entendía.*

Fuera de las variantes secundarias, hay un verso cuya intención se aclara con la lectura de la publicación original. Se trata del verso 20; que en la versión de *La Bolsa* (donde ocupa, por lo demás, la línea 19) es una frase vaga y sin sentido, carente de explicable relación con el contexto de la fábula: "de la niña y su amor se les da un pito". En cambio, con la lectura de *El Investigador* se descubre que es una alusiva referencia a "la Nina y su amor"; es decir, a la célebre cantante Carolina Griffoni, que hacía por entonces las delicias del público de Lima, y cuyo más resonante éxito lo obtuvo en el papel de "Nina", la enamorada de "Lindoro", en la ópera *La loca por amor,* Precisamente en el mismo *Investigador* hay varias referencias a la cantante, (53) y hasta un número, el del 12 de agosto de 1813, íntegramente dedicado a la publicación de una *Oda al canto de la señorita Carolina baxo el nombre de Nina,* firmada con las iniciales M. L. R.; a la que se acompaña una *Nota del amigo del poeta* (firmada F. A. S.), en la que elogia el buen gusto de los amantes de la ópera, en contra y por encima "de las antiguas tonadillas, guaraguas, y otras ranciedades músicas". Se explica así perfectamente el diálogo o debate entre las voces contrapuestas del ruiseñor y el loro majadero en la expresiva fábula.

¿Es efectivamente esta poesía una composición de Mariano Melgar? Aunque, como era habitual entonces, se publicó sin el nombre del autor, la atribución a Melgar es muy creíble, si se tiene en cuenta que precisamente en esos días del mes de octubre de 1813 el poeta arequipeño estaba en Lima, y si se recuerda la circunstancia de que las producciones que aparecieron en *La Bolsa* como inéditas de Melgar, entre los años 1888 y 1892, fueron proporcionadas por el sobrino del poeta, José Moscoso Melgar, "quien años después me dijo —me escribe, en carta particular, Don Francisco Mostajo— que él las había conservado y que no se explicaba por qué su hermano Manuel no las había incluído en la colección impresa". La alusión a la polémica local so-

(51).—Variante id.: "le gritó..."
(52).—Variante id.: "de la niña y su amor se les da un pito".
(53).—Véanse los números de 29 de julio y 12 de agosto de 1813, y 21 de febrero de 1814.

bre los méritos de la Griffoni y de la ópera no prueban, de otro lado, algún excluyente limeñísimo; porque Melgar, a poco de llegado, pudo recogerla del ambiente, y porque, además, estaba suficientemente incorporado a los círculos literarios de Lima. Lo demuestran sus mismas declaraciones en la *Carta a Silvia* ("a larga residencia me convidan", "Minerva me halaga", "a los sabios ilustres yo veía") (54). Y lo confirma el hecho ya citado de que cuando José Antonio Miralla reunió en Lima, en 1812, los versos escritos en elogio de Don José Baquíjano y Carrillo por su designación como Consejero de Estado, incorporó tres composiciones de "D. Mariano Melgar, Catedrático de Filosofía y Matemáticas del Colegio de San Gerónimo": un Soneto ("Figurarme solía un magistrado"), una *Oda* (Ilustre Americano) y un *Brindis* ("La patria justamente se complace") (55).

En todo caso, lo que se sabe de seguro es que la estancia de Melgar en Lima fué muy corta. Las *Noticias biográficas* de 1865 afirman que el poeta "en cuatro meses y medio hizo su viaje de ida y regreso, permaneciendo cincuenta y dos días en Lima" (56); y aunque el dato no pueda tomarse con literal exactitud, revela por lo menos una tradición familiar muy definida. Lo cierto es que Melgar no pudo haber salido de Arequipa antes del 5 de julio de 1813 (fecha de la constancia de sus estudios en el Seminario). Y en cuanto a la terminación de su estada en Lima, se la puede conjeturar por el ya mencionado expediente judicial (57), en el que aparece que el 21 de marzo de 1814 Francisco de Paula Quiroz pidió y obtuvo que se oficiara al Alcalde Constitucional de primer nombramiento de Arequipa para que citara a declarar a varios testigos; entre ellos, "Don Mariano Melgar". Si bien su declaración no llegó a figurar en el expediente, se puede considerar con fundamento que era ya público y notorio en Lima que el insigne cantor arequipeño había retornado a su tierra natal (58).

Entre esas dos fechas, debe situarse pues, el viaje de Mariano Melgar a la capital del Perú. Entre ellas debe centralizarse, por lo tanto, la investigación, hasta hoy tan infructuosa, sobre los días limeños del poeta. Si estas líneas, de rigurosa objetividad pero también de profundo entusiasmo por las calidades excelsas de Melgar, pueden servir para promover o para facilitar nuevos hallazgos, habrán cumplido su mejor propósito y habrán contribuído, como anhelan, al esclarecimiento de la vida de uno de los grandes nombres tutelares de nuestra Historia Literaria.

---

(54).—*Poesías*, edición de 1878, pág. 180.
(55).—Véase la nota 30.
(56).—Poesías, edición de 1878, pág. 53.
(57).—Véase la nota 42.
(58).—En el folio 542 vta. del protocolo del Notario Gaspar de Salas, fecha 29 de diciembre de 1813, Lima, se encuentra la siguiente obligación: "Juan Bautista Melgar residente en esta ciudad y del comercio de Arequipa para donde estoy de partida otorgo que me obligo a pagar a don Fulgencio Antonio Zavala de este comercio la cantidad de 2,308 pesos y 2 reales de varios efectos de Europa que me ha vendido... lo que me obligo a pagar en el termino de seis meses...". (Los pagó en realidad, en Lima, el 26 de setiembre de 1814); datos proporcionados por Don Daniel Ulloa). ¿Se trata de un pariente de Mariano Melgar, con quien el poeta pudo efectuar el viaje de regreso a Arequipa?

# *A DON ANTONIO CORTES*

*por RAFAEL HELIODORO VALLE*

*De Acapulco hasta el Callao*
*iba el pirata holandés*
*buscando la fina nuez*
*de la plata y el cacao.*
*Hasta aquí nos llega el vaho*
*del día en la flor del mes.*
*Mejor estarse "callao",. . .*
*¿Pues qué está pasando, pues?*
*En Tacuba está Cortés*
*con tesoros de la Nao.*

*Redonda ya no es la O*
*ni hay duendes en los tejados.*
*¡La luna ya se durmió*
*entre esos "Hierros forjados"!*
*Yo soy, tú eres, él es,*
*y en Tacuba está Cortés*
*con su nombre cincelado*
*sobre plata, hierro y oro;*
*la una mano en el tesoro*
*y la otra en el costado.*

Washington, 1950.

# *La certeza en Descartes*

*por ALBERTO WAGNER DE REYNA*

La problemática de Aristóteles referente a la verdad gira alrededor de lo *verdadero;* verdaderas son — aunque no siempre — las cosas y las palabras, y veraces son — a veces — también los hombres. *Alétheia,* la descobertura, es el concepto que escudriña el Estagirita, y que primaria y fundamentalmente conviene a las *cosas,* en cuanto descubiertas. *Alétheia,* en tesis general, se refiere al "objeto" del conocimiento.

La investigación tomista se pregunta ante todo por lo que es la *verdad,* por aquello que constituye la verdad, ese concepto —lógico— en vista del cual algo puede ser verdadero. La *veritas* se muestra como *adaequatio rei et intellectus* (1). La verdad no radica desde el punto de vista lógico, fundamentalmente, en la cosa sino en una relación que enlaza cosa e intelecto, en la "correlación de sujeto y objeto".

En Descartes es supuesto el concepto tomista de verdad (adecuación entre el intelecto — las ideas — y las cosas) y ni siquiera se discute. El problema cartesiano es: ¿Cuándo hay verdad? ¿Cómo puedo saber si hay verdad? ¿En qué estriba la certeza de la verdad? Se trata aquí de los "criterios de verdad". Lo que se busca es precisar la *certitudo,* la certeza, que no es la verdad misma sino el modo en que la verdad se acredita como tal. La *certitudo* — para Descartes — no es empero un simple concomitante psicológico de la verdad, sino una calidad lógica que hay que determinar. Como veremos, es esta calidad de orden "subjetivo", y precisamente por eso podrá jugar un papel tan fundamental en la filosofía cartesiana.

La pregunta por la verdad se ha desplazado de lo "objetivo" a lo "subjetivismo" — cambiando así de centro de gravedad — en la línea Aristóteles —Sto. Tomás — Descartes.

Nos proponemos mostrar aquí el lugar en que la problemática de la verdad incide en la especulación de Descartes, y su singularísima y muchas veces ignorada importancia.

*
* *

El punto de partida de toda la filosofía cartesiana — una vez hecha la *tabula* rasa por la duda metódica — es el *"Cogito, ergo sum".* Se ha discutido si se trata aquí de un entimema, que supone la premisa mayor: "Todo aquel que piensa existe" o de una intuición en que, al pensar, el hombre se da cuenta de *su* existencia, del hecho de ser. En mi opinión tal discusión no tiene sentido, pues — *lógicamente* — no cabe la menor duda que el *"Cogito, ergo sum"* supone dicha premisa, que por lo tanto es anterior a la conclusión

(1) Div. Thom. Aq. *De ver.* XI Qaest I, art. 1.

"*sum*". Pero de otro lado es — *existencialmente* — la conciencia de ser una primera noción, preontológica, que se conoce antes de la premisa supuesta. Esto se puede coordinar diciendo con Descartes (2) que la premisa presupuesta está implícitamente en el "entimema", pero que no por eso se sabe explícita y expresamente que la precede. En realidad se trata aquí de dos dimensiones diversas: una es la *lógica*, que se refiere a la concatenación de proposiciones y en ella la conclusión "*sum*" deriva de la mayor "Todo aquel que piensa existe" y de la menor "Yo pienso". La otra es la dimensión *existencial*, en que la cosa por sí notoria — mi existencia — es conocida por simple intuición de la mente (3). Se trata aquí del darse cuenta de la existencia, en el acto del pensar ( y no podría ser en otro). La existencia capta uno de los eslabones del raciocinio, pero no en virtud del raciocinio mismo — es decir, por estar demostrado deductivamente — sino gracias a su propia notoriedad para la mente. Después, la reflexión — como es este caso — puede determinar cuál es el lugar del eslabón lógico, dentro de la cadena de conceptos racionalmente ordenada.

Ahora bien, la cognición "pienso luego existo" es — para Descartes — la primera y más cierta de todas. *Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat*" (4).

Tenemos pues así dos intuiciones liminares en la especulación de Cartesio:

1.—Pienso, luego existo (= la conciencia del propio ser).

2.—Esta intuición es la primera y más cierta de todas (= la certeza de la conciencia del propio ser).

Son dos intuiciones de diverso orden, pero que se dan en una sola. La primera (pienso, luego existo) se refiere a una cosa (*res cogitans*); la segunda a la intuición de esta cosa. La simultaneidad de ambas no es tropiezo, pues, según Descartes, el espíritu puede concebir más de una cosa a la vez (5). Pero la segunda intuición no es algo sobreañadido o accesorio desde el punto filosófico: sólo porque el "*cogito, ergo sum*" es certísimo — es decir, porque tenemos la segunda intuición — puede ser la primera intuición la base de toda la especulación cartesiana.

Pero ¿sabemos acaso lo que es la certeza? Para darnos cuenta que la intuición de la existencia es certísima, es sin duda menester que sepamos lo que es la certeza. La segunda intuición — la intuición de la máxima certeza de la intuición de la existencia — implica tener una idea de la certeza. Y así es en efecto: ella es una noción amplísima (6), una idea innata (7).

Para continuar investigando, una vez dado el primer paso del *cogito*,

---

(2) Descartes, *Entretien avec Burman*, Boivin & Cía, Paris 1937, pág. 7.
(3) Ibid.
(4) Descartes, *Principia Philosophia*, Part. I. — VIII — X.
(5) Descartes, *Entretien avec Burman*, pág. 11.
(6) Descartes, *Pr. Phil.* Pars I. X.
(7) Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Ed. princeps, París 1641, pág. 37.

*ergo sum*", es necesario saber qué cogitaciones son verdaderas; esto, es, qué cogitaciones se nos presentan como *ciertas*, pues a medida que avancemos ya no tendremos la intuición de su certeza. Se hace menester aclarar en qué consiste la certeza, cuáles son sus características. Sólo cuando este punto esté resuelto será posible salir de la prisión metódica de la mente (en que estamos encerrados por ser más cierta que el cuerpo)); sólo entonces será posible construir la Filosofía.

Y es un hecho que Descartes quiere salir de la conciencia pura (para hablar con Husserl). No conociendo una posición "transcendental" — como es el caso de la Fenomenología —, se halla ante la disyuntiva: o el solipsismo o una salida hacia más allá de la mente. A la ponencia inicial — yo existo: —en cuanto mente — se añade una aspiración: escapar al solipsismo, la urgencia de llegar a esta nueva ponencia: "Algo que es no yo existe". Es menester echar un puente hacia afuera.

En la segunda Meditación se ha dilucidado el paso primero: la existencia del yo (de la *res cogitans* que soy yo) es indubitable; nada puede ser conocido con mayor evidencia y facilidad que la propia mente. Pero ¿cómo salir del ámbito mental del yo? La respuesta es conocida: ¡mediante un *Deus ex machina!*. Con la existencia de Dios resuelve Descartes el problema. Mas aquí está el punto crucial, el nudo gordiano, que tiene que ser desatado para vencer al solipsismo: poco se habría entonces ganado destruyendo el edificio filosófico con la duda metódica, para presentar como botín de la certeza absoluta esta única sentencia: mi yo existe y soy una cosa pensante.

El paso hacia afuera es dado por un argumento ontológico de la existencia de Dios: Descartes comprueba que tiene la idea de Dios; esta idea tiene mayor "realidad objetiva" que la que él — Descartes — o cualquier otro ente que no sea Dios mismo pueda darle. Luego proviene de Dios, cuya existencia transcendente queda así probada.

Supongamos que se acepte este argumento — esbozado aquí sólo en sus líneas más generales —; quedaría sin embargo una doble cuestión previa, que lo enlaza con la probanza ya producida. Es ésta: ¿Cómo es la idea que tengo de Dios? ¿Cómo sé que toda "realidad objetiva" reclama como causa una realidad "eminente, formal o actual" por los menos igual? (8).

Hay ideas — como por ejemplo la de frío y calor (10) —que no me precisan la cosa que representan, y por lo tanto pueden representar lo que no existe. Ellas proporcionan una base inadecuada para cualquier saber. ¿No será la idea de Dios una de ellas? ¿Qué garantiza lo contrario? ¿Y qué garantiza el valor probatorio de una argumentación como ésta? Como se ve, mientras no surja aquí una garantía, un "criterio de verdad" que nos diga cuándo hay certeza y cuándo nó, en estas cogitaciones que no son primeras y cortísimas — cuya certeza no tenemos por intuición, evidencia — quedaría interrumpido el hilo probatorio, no habrá manera de salir de la cárcel de la

(8) Ibid. págs. 41-42.
(9) Ibid. pág. 46.

mente, de esa cárcel metódica en que Descartes se ha recluído voluntariamente.

Dice Descartes: "Estoy cierto de que soy cosa pensante. ¿Sé por lo tanto ya lo que se requiere para tener certeza de alguna cosa? Pues bien, en esta primera cogitación no hay nada sino la clara y distinta percepción de aquello que afirmo. Esto, sin embargo, no me bastaría para estar cierto de la verdad de una cosa si pudiera alguna vez acontecer que algo que así clara y distintamente percibo fuere falso. Y con esto no parece que puedo estatuir por regla general que es verdadero todo aquello que muy clara y distintamente percibo" (10).

¿Qué nos dice este párrafo?

1.—El *"Cogito, ergo sum"* certísimo tiene aquí una forma nueva, que suprime el carácter de silogismo trunco y subraya el intuitivo: "soy cosa pensante".

2.—Esta intuición, como sabemos, es cierta, por excelencia.

3.—La certeza de ella sólo puede consistir en las dos características que tiene: claridad y distinción.

4.—Se descarta la posibilidad de que la experiencia — lo que pudiera "acontecer" — sea capaz de contradecir este postulado, pues Cartesio lo establece como regla general.

¿Qué significa esto? La determinación de la certeza como claridad y distinción se basa en una nueva intuición, una intuición esencial (de tipo fenomenológico), pues se realiza en vista de un único caso: la primera cogitación "soy cosa pensante". La experiencia no puede contradecir esta intuición, pues está en otro plano.

5.—La regla general es: De todo aquello que muy clara y distintamente concibo, estoy cierto de que es verdad.

Descartes intuye que es "cosa pensante". En esta intuición intuye que se trata de algo certísimo. Y en esta segunda intuición intuye en qué consiste la certeza. Tenemos, pues, así una cadena de tres intuiciones (de las cuales la primera se dirige al *noema* y las otras dos a la *noesis*) en un único *acto*: la intuición de la existencia propia, la intuición de la certeza de ella, y la intuición de que certeza — en general — es claridad y distinción.

La determinación de la certeza como claridad y distinción no se deduce, ni menos aún se induce a partir de varios casos, sino se intuye, y a base de la única intuición esencial se establece la regla general. Descartes nos da después una explicación metafísica del porqué de este proceder eidético: la regla general está "impresa" en nuestra mente, pues cada vez que percibimos algo clara y distintamente no podemos dudar de ello (11). Esto último — que nada tiene que ver con el método empleado para hallar la regla general — nos explica por qué nunca la experiencia puede refutarla: es formalmente imposible que pensemos algo clara y distintamente y lo consideremos falso.

---

(10) Ibid. pág. 33 — Una declaración semejante se encuentra también en la IV Parte del *Discours de la Méthode.*

(11) Descartes, *Pr, Phil.* Pars I. — XLIII.

¿Y qué quiere decir Descartes con "claro" y "distinto"? Una percepción para ser clara debe ser presente y manifiesta (patente, abierta). Hay aquí una reminiscencia aristotélica: la percepción clara tiene algo presente, y este algo presente se da manifiestamente. Un ejemplo: vemos claramente cuando aquello que vemos impresiona el ojo fuerte y notoriamente (12).

Para que una percepción sea distinta son menester dos condiciones: 1º que por ella se diferencie lo percibido de cualquier otra cosa, 2º de modo que sólo contenga en sí datos claros. Se echa de ver que la distinción supone la claridad (13).

Con estos datos, el raciocinio de Descartes puede seguir ahora fácilmente: la idea de Dios es clarísima y distintísima, clara y distintamente también veo la validez del argumento sobre la "realidad objetiva", de suerte que la doble cuestión previa queda favorablemente resuelta. La idea de Dios es por lo tanto verdadera, y se debe a una causa externa a mi mente, que sólo puede ser Dios (24).

Con ello se resuelve el nudo gordiano: fuera del hombre que piensa existe Dios: el filósofo ha salido de la conciencia para a la realidad extra-anímica; gracias a la idea de Dios puede ahora reconstruir la Filosofía.

El establecimiento de la certeza (sc. de la verdad) como claridad y distinción, partiendo de la claridad y distinción del *"Cogito, ergo sum"* (sum *certus ne esse rem cogitantem*) se puede llamar la raiz metafísica, que se refiere principalmente al valor de la certeza, e indirectamente a sus características (criterios de verdad). Como expresa Descartes en diversos lugares (15), dados los supuestos:

1.—Dios es perfectísimo;

2.—La falacia es una imperfección;

3.—Dios, creador, nos ha dado una facultad de juzgar y asentir;

Se tiene que concluir que la certeza adquirida gracias al recto uso de ésta, ha de ser indubitable y mostrar la verdad. Podríamos continuar diciendo: cuando percibimos clara y distintamente asentimos inmediatamente a lo percibido, luego es propio de nuestra estructura mental tener certeza cuando hay claridad y distinción. Como nuestra facultades mentales están garantizadas por Dios, es evidente que la claridad y distinción son criterios inconmovibles de verdad. Dios garantiza la certeza y sus condiciones, y a través de ésta las cosas exteriores cuyas ideas percibimos clara y distintamente.

Pero metódicamente la existencia de Dios está garantizada por la certeza, pues tenemos de él una idea clara y distinta. Hay aquí un círculo in probando. A Burnan por lo menos le parece que sí. Sin embargo dice Descartes:

"Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle lorzsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctemente sont toutes vraies, que a cause que Dieu est

(12) Ibid. XLV.
(13) Ibid.
(14) Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, pág. 44 sgts.
(15) v.g. *Pr. Phil.* Pars I-XLIII, Medit. págs. 60-61.

ou existe, qu' a cause que nous concevons cela fort clairement et fort distinutemenu" (16). Indudablemente que la raiz fenomenológica — la intuición — de la certeza como claridad y distinción sirve para fundamentar la raíz metafísica, y que ésta — la perfección de Dios — abona la fenomenología. Pero también hay que considerar que ambas raíces están en planos diversos, comparables a las dos dimensiones — lógica y existencial — que mostramos al tratar del *"Cogito, ergo sum"*.

Desde el punto de vista del método cartesiano no cabe duda sobre cuál de las raíces prima: lo esencial es la intuición de lo que es la certeza y su valor, pues gracias a ella logramos salir de la mente.

En resumen podemos decir:

1.—El *"Cogito, ergo sum"* implica tres intuiciones de capital importancia en la construcción de la filosofía cartesiana: la primera es material (relativa a la propia existencia); la segunda es formal — pero especial — (relativa a la certeza de la propia existencia); la tercera es formal — pero general — (relativa a la esencia de la certeza). 2.—Cada una de estas tres intuiciones incide en un proceso "deductivo" que puede ser establecido *a posteriori*: silogismo para la primera intuición; aplicación de la noción simplísima de certeza en la segunda; garantía por Dios en la tercera. 3.—La triple intuición cartesiana es metodológicamente encubierta *a posteriori*, de suerte que sistemáticamente no aparecen en su carácter *eidetico*. Al abandonarse la conciencia pura, se trata de justificar "desde fuera" el punto de partida fenomenológico, ocultándose así la raíz intuitiva de la filosofía cartesiana.

Santiago, (Chile) 1950.

(16) Descartes, *Entretien avec Burnan*, pág. 9.

# *POEMA IX*

*por FEDERICO LARREA BLANES*

*Luz alta*
*de la luna,*

*campanario*
*de la tristeza,*

*¿en qué ala de mariposa*
*celeste*

*atar este sollozo eterno?*

*Entraña azul*
*del mar,*

*¿dónde quebrar el horizonte*

*y destrozar mi melancolía?*

*Bisel*
*de la rosa incendiada,*

*¿dónde florecerá*
*la amapola*

*arrancada a estos sueños?*

# *POEMA XVI*

*Peregrina:*

*soy como la noche*
*bruñida de oro antiguo,*

*como el río*
*que lacta el pinar párvulo,*

*como el viento*
*que galopa cardinal en el éter*

*¡coge mi residencia y clausura tu rumbo!*

Cuzco, 1950.

# ¿Está Einstein anticuado?

*por* ***FRANCISCO MIRO QUESADA***

La profunda relación entre la ciencia y la filosofía ha sido realzada por los teóricos del conocimiento de todos los tiempos. Desde Platón, pasando por Leibnitz y Kant, hasta nuestros días, se ha visto en la ciencia un venero de inspiración para el meditar filosófico, un germinar de problemas y de impulsos. En forma recíproca, se ha reconocido todo aquello que la filosofía tiene de rector y direccional para la ciencia. Entre ambas expresiones egregias del espíritu humano se ha observado siempre una especie de profunda enantiodromía, un proceso de recíproca ósmosis ideológica. Y es en el análisis de esta mutua influencia donde se han podido evidenciar las más interesantes estructuras del conocimiento.

Sin embargo, en los últimos tiempos, debido a la sorprendente evolución de las teorías físico-matemáticas, el peso del análisis epistemológico ha gravitado sobre las ciencias y su influencia en el conocimiento filosófico. La repercusión filosófica de las nuevas teorías científicas ha sido inmensa, definitiva. La física einsteniana y la moderna teoría de los quanta no sólo han obligado a revisar tesis epistemológicas de detalle ,sino que han abierto horizontes insospechados a la teoría general del conocimiento, han originado un resurgimiento de la cosmología y han contribuído a renovar el enfoque de temas filosóficos tan auténticamente metafísicos como el de la libertad y el determinismo, el de la sustancia y el fenómeno. Nunca en la historia del pensamiento, salvo tal vez en la época de los presocráticos y del Renacimiento, la influencia de la ciencia sobre la filosofía se ha dejado sentir con tan intenso dramatismo. Nunca han sido los problemas de la ciencia más apasionantes para el filósofo ni han brindado posibilidades tan radicales de inspiración para la problemática filosófica general.

Esta creciente importancia de la ciencia como fuente inspiradora del filosofar, ha dado origen a un importantísimo movimiento epistemológico que ha culminado en la elaboración de una teoría de la ciencia mucho más profunda y rigurosa que la clásica. Ha influído asimismo en el progresivo refinamiento de los métodos rigurosos en la adquisición del conocimiento filosófico. Pero ha desviado la atención—salvo honrosas excepciones como Whitehead, Husserl y otros pocos—del proceso inverso: de la influencia de la teoría filosófica en la elaboración de las doctrinas científicas. Y es éste un aspecto que no se puede descuidar si se quiere adquirir una visión auténtica del problema del conocimiento. Quien desconozca el avance de la ciencia positiva no puede conquistar el penetral profundo del conocimiento; mas quien deje de ver en todo movimiento científico el soplo inspirador de la concepción filosófica que impulsó la mente individual del científico creador, no puede tampoco llegar a las fuentes prístinas de la ciencia. Es en la interinfluencia ascendente y compensadora de ambas disciplinas, donde se puede descubrir con autencidad lo que es el conocimiento en la plenitud de sus formas, y por ende lo que son la misma ciencia y la misma filosofía.

Y aunque parezca paradójico, es también en la época presente en la que mejor se puede ver esta influencia de la filosofía sobre la ciencia y donde mejor se puede calar el sentido orientador que tiene en el fondo del alma individual la concepción filosófica de la totalidad en la elaboración de la teoría científica. Esta influencia decisiva no se vió en un principio con tanta claridad como la influencia opuesta, debido al deslumbramiento causado por las conquistas espectaculares de la ciencia. La ciencia había obligado a modificar concepciones filosóficas tradicionales. Ese era el grito de guerra de la nueva generación de epistemólogos. Pero, ¿porqué la ciencia había ido por tales caminos y no por otros? Porque los científicos que la estaban creando tenían una muy especial concepción del mundo, del hombre y del conocimiento. Hoy día, ya calmados los primeros entusiasmos y con un amplio panorama que generosamente nos ofrece el tiempo, es posible recorrer el camino y comprender, que la ciencia y la filosofía siguen unidas. Y el hombre que nos ofrece el impresionante testimonio de esta unidad dinámica no es otro que el mismo que inicia con su genio científico la revolución epistemológica: Einstein. El mismo hombre cuyas teorías obligaron a los filósofos a acercarse a la ciencia en forma más verdadera que en épocas anteriores, obliga hoy a los científicos a acercarse a la filosofía como una natural consecuencia de su propia actitud científica.

¿Cuál es el proceso interno de este gran drama de rivalidad y de acercamiento? Su forma aguda se ha manifestado en la famosa polémica sostenida en estos últimos años entre Einstein y los físicos quantistas de la nueva generación. Einstein, el genial e indiscutido creador de la teoría de la relatividad, se yergue en actitud polémica frente a las nuevas concepciones de la física atómica que rompen definitivamente con los viejos marcos de la causalidad y del determinismo. El fondo de la discusión es filosófico. Las razones esgrimidas por ambos bandos, pero especialmente por Einstein, se basan en concepciones gnoseológicas e incluso metafísicas. En nombre de principio filosóficos Einstein defiende el determinismo. Y los nuevos físicos, que con el debido respeto pero con el embate de la juventud lo llaman "clásico", sostienen que Einstein como físico está anticuado. Es difícil comprender, a primera vista, cómo alguien puede atreverse a llamar a Einstein anticuado. Para ello es necesario remontarse hacia el pasado y revisar algunos capítulos importantes de la historia de la física.

*
* *

La física, ciencia exacta de la naturaleza, desde que fué creada por Galileo en el Renacimiento distinguió claramente entre los objetos que percibimos por medio de las sentidos (como los movimientos de las masas, las ondulaciones de los líquidos, las variaciones de la luz y del color), y los ob-

jetos que no percibimos por medio de los sentidos (como los átomos y las moléculas) (1).

El concepto de átomo fue ya empleado científicamente por Galileo para explicar los fenómenos de dilatación y contracción producidos por los cambios de temperatura. Pero en las primeras etapas de la física, el tema fundamental de estudio fue el mundo de los objetos grandes, de los objetos perceptibles por medio de los sentidos, cuya masa era más o menos voluminosa; es decir, que tenían "mole". Por eso la parte de la física que estudia sus propiedades se llama "física molar". Newton, que trasformó a la ciencia galileana en una disciplina de alcances universales, y los físicos de los siglos XVII y XVIII, siguieron el camino iniciado por el sabio italiano. Todos hicieron uso del concepto de molécula y de átomo, realizando algunos avances en el estudio de los cuerpos no perceptibles, pero su preocupación fundamental fué la física molar. A fines del siglo pasado, la física molar había llegado a un grado de perfeccionamiento asombroso. Sus conceptos eran precisos, sus definiciones rigurosas; gracias al método matemático iniciado por Galileo, se había logrado expresar por medio de fórmulas los principios fundamentales del comportamento físico de los cuerpos, y, por medio de las leyes lógicas del pensamiento, era posible deducir en forma necesaria y universalmente válida una cantidad inmensa de sus propiedades. Esta posibilidad de conocer innumerables propiedades de los cuerpos, partiendo de unas cuantas propiedades simples, permitió aplicar los conocimientos físicos a la construcción de máquinas de toda índole y dominar a la realidad en forma jamás soñada. Era, pues, natural que todos tuvieran la impresión de que la física era una ciencia casi perfecta, terminada en sus principios, y que podía desarrollarse ascendiendo ininterrumpidamente hacia una meta ideal.

Por esta misma época, debido principalmente a ciertos problemas suscitados por la radioactividad y la electricidad, el estudio físico de los objetos no perceptibles adquiría considerables proporciones. Los físicos se dieron cuenta que el átomo, tal cual lo concibió Galileo, era imprescindible para explicar una serie de fenómenos físicos, los que sin el minúsculo susbstratum eran totalmente ininteligibles. Como el éxito de la física molar había sido tan brillante, los físicos aplicaron sus mismos métodos al estudio del mundo atómico, obteniendo, en un comienzo, halagadores triunfos. Los experimentos realizados en el tubo de rayos catódicos, obligaron a concebir al átomo como un sistema planetario, con un núcleo central, en el que había elementos de naturaleza determinada, y con partículas *sui generis* que giraban en torno del núcleo. Para estudiar los movimientos de estas partículas y sus fuerzas de atracción y de repulsión, se emplearon las mismas leyes que permitían deter-

(1) Al hablar de objetos no perceptibles estudiados por la física, nos hemos referido a los átomos y a las partículas atómicas sin hacer mención de las ondas luminosas y electromagnéticas. Hemos hecho esta omisión con plena conciencia para no complicar el contenido de un artículo que pretende ser de epistemología y no de física. Pero esta omisión en nada altera el valor de la distinción que hemos hecho entre la física molar y la física atómica. Tomando a esta última en sentido amplio, se puede incluir en ella todo estudio de objetos no perceptibles por medio de los sentidos.

minar el comportamiento de los grandes cuerpos.. De manera que fue posible, con las mismas fórmulas, predecir el movimiento de los más grandes astros y de los más insignificantes corpúsculos. La física tocaba al summum de la perfección. La razón lógica y matemática había llegado hasta las más lejanas reconditeces del universo. Estábamos en la edad gloriosa de la "física clásica".

Pero la misma perfección de la física clásica la llevó al suicidio. Porque debido a ella se crearon instrumentos que permitían efectuar experiencias de exactitud prodigiosa, en los que se podía medir distancias increíblemente cortas, y en general diferencias (de temperatura, de energía, de luminosidad, etc.) de pequeñez inimaginable. Entonces sucedió la catástrofe. Muchos de los resultados previstos por los físicos en sus experimentos, eran completamente distintos de lo esperado. Y esto sucedía tanto en la física molar como en la atómica, aunque el desacuerdo entre la teoría y el experimento era bastante más marcado en la última. La desazón de los hombres de ciencia y de los filósofos que se preocupaban por el problema del conocimiento científico, fue enorme. El desconcierto fue creciendo, hasta que el experimento de Michelson y Morley en las postrimerías del pasado siglo, llevó a la física a un *impasse* que parecía insubsanable. Según la física clásica, el éter era el medio material en el que se realizaban las vibraciones luminosas y electromagnéticas. El movimiento de la tierra en este medio debía de ser detectable. Mas para ello era necesario disponer de aparatos de finísima sensibilidad y de muy difícil construcción. El progreso de la física clásica permitió construir estos aparatos y, contra todo lo esperado, el movimiento de la tierra a través del éter no pudo detectarse. Esto fuera de otras incohgruencias en la física molar. En la física atómica se había llegado a discrepancias entre la teoría y la práctica, aún más radicales. Estudiando la emisión de energía de ciertos cuerpos, cuyos átomos eran excitados convenientemente, se descubrió que había una enorme divergencia entre la teoría y la experiencia. Unos años después se observó que aplicando a los electrones las mismas leyes de movimiento que a los grandes cuerpos, dichas partículas deberían de precipitarse inconteniblemente sobre el núcleo después de un determinado tiempo de giro; y sin embargo, los electrones giraban sin caer jamás sobre el núcleo.

Es en esta situación crucial para la física y para la ciencia toda, que surge la figura de Einstein. Con igual ahinco y con la misma potencia creadora dirige sus investigaciones a los dos grandes campos de la física. En la física molar crea su archifamosa *Teoría de la Relatividad;* en la física atómica entra en contacto con las ideas de Planck, que por medio de la *Teoría de los Quanta* había logrado explicar los fenómenos de emisión de energía que habían hecho fracasar a la física clásica. Por ciertas razones que sería demasiado largo enumerar la teoría de la relatividad tuvo una resonancia sin precedentes y la figura de Einstein se irguió como una de las más geniales y escandalosas de todos los tiempos. En cambio la teoría de los quanta, que fue creada por Planck, pero a la que Einstein contribuyó en forma decisiva, tal vez más decisiva que la mayoría de los que en la misma época trabajaban en ella, pasó inadvertida para el mundo no físico. Ni el gran público, ni los filó-

sofos dedicados al estudio de la ciencia y del conocimiento, se dieron cuenta de la importancia trascendental de esta teoría, nacida para explicar experiencias aparentemente insignificantes. Unicamente los físicos tuvieron conciencia de lo que ella significaba, aunque la creyeron en un principio mucho menos importante que la teoría de la relatividad.

Einstein, por medio de la teoría de la relatividad, explicó todos los fenómenos que la física clásica molar no podía explicar (como el experimento de Michelson y Morley, el movimiento el perihelio de Mercurio, etc.). y por medio de la teoría de los quanta explicó también si no todos, muchísimos fenómenos que la física clásica atómica tampoco podía explicar (como el fenómeno fotoeléctrico, la impredecibilidad de la emisión radioactiva y del paso de una partícula a través de una placa especular, etc.) El gran público lo consideraba como el genio excéntrico, de enmarañada cabellera blanca, y sentía una especie de supersticiosa reverencia al verlo aparecer en los noticiarios. El mundo culto veía en él al revolucionario de la ciencia, que había obligado no sólo a los científicos sino también a los filósofos a cambiar radicalmente una serie de conceptos estrechos y anticuados. El mundo de los físicos lo señalaba como el "leader" indiscutible, como el físico número uno, que cada cierto tiempo hacía un nuevo y extraordinario descubrimiento y que era capaz de efectuar renovaciones en cualquier campo de la física. En medio de su gloria, Einstein, humilde y bondadoso, seguía su camino, ávido de conocimientos, ebrio de labor creadora.

Tal fue la situación hasta 1927. Este año marca uno de los dramas más hondos y significativos del pensamiento humano. Porque en 1927 Einstein por primera vez expresó su disconformidad con el giro que había tomado la física atómica y desaprobó públicamente los métodos y principios de la teoría de los quanta. El panorama físico por esos años era más o menos el siguiente: por un lado, la teoría de la relatividad se había impuesto definitivamente, logrando explicar todos los fenómenos conocidos y haciendo predicciones asombrosas; por otro lado, la teoría de los quanta, a pesar de sus triunfos, no había seguido un camino tan floreado. La física atómica, dentro de la nueva orientación quántica, logró explicar algunos de los fenómenos que la física clásica no podía explicar, pero fracasó con otros fenómenos. Era evidentemente muy difícil construir una teoría, que como la teoría de la relatividad en el mundo sensible, lograra dar una explicación completa y universal del mundo del átomo. Por eso, mientras la teoría de la relatividad no hacía sino desarrollarse fácilmente, siguiendo principios que parecían definitivos, la teoría de los quanta andaba a tropezones y tenía que echar mano de conceptos cada vez más alejados de las ideas tradicionales. Por último, en 1926 y 1927, se hallaba ante una serie de dificultades y de paradojas que parecían insolubles. Pero si bien el hombre no puede llegar a lo perfecto, su capacidad de superar las dificultades es casi inagotable. Y esta vez pudo nuevamente salir adelante, gracias al trabajo de dos físicos muy jóvenes en aquella época: Schroedinger y Heisenberg. Todas las paradojas del mundo atómico desaparecieron; la casi totalidad de fenómenos fue explicada; el acuer-

do entre la teoría y la experiencia fue nuevamente triunfal. Pero el triunfo se había logrado a costa de enormes sacrificios. El concepto de átomo y de partícula atómica había cambiado totalmente, tan totalmente que era absolutamente imposible imaginarse su conformación; claros e intuitivos conceptos de la física habían sido reemplazados por una serie de concepciones simbólicas, de fórmulas abstractas cuya conexión con la realidad era muy difícil de ser captada, y, lo más grave, era imposible predecir los fenómenos físicos con precisión perfecta. Lo máximo que se podía hacer era predecirlos con cierta "probalidad". Esto quería decir que el famoso principio de causalidad que había imperado inmarcesible a través de toda la historia de la ciencia y que había resistido la revolución relativista se había derrumbado en los umbrales mismos del mundo del átomo.

Es aquí donde Einstein se separa de sus admiradores y discípulos para tornarse en una figura solitaria. Figura solitaria, porque todas las generaciones de físicos jóvenes se hallan bajo la fascinación de las nuevas teorías. A pesar del cambio en los conceptos y del sacrificio de la causalidad, la explicación de los fenómenos es cada día más completa, las predicciones hechas han sido más asombrosas que las que hizo Einstein cuando creó su teoría de la relatividad, las aplicaciones a nuevos campos de la física y a otras ciencias han sido y siguen siendo numéricamente abrumadoras. La teoría de los quanta ha logrado aplicarse en química en forma totalmente inesperada, permitiendo explicar la extraña conformación del anillo de Kekulé; se ha aplicado en biología y hoy parece que se puede explicar la mutación de los genes por medio de la teoría de los niveles de energía. Por último, se ha demostrado que si se aplica la teoría de los quanta al mundo de los grandes cuerpos, las leyes de la física molar conservan su validez, de manera que se ha logrado unificar totalmente el campo de la física.

Einstein reconoce, desde luego, la importancia de la teoría de los quanta. Pero afirma que no se trata en este caso de una teoría que habrá de alcanzar con el tiempo una definitiva sedimentación, sino que debe ser considerada como una construcción conceptual interina, de valor heurístico, que habrá de ser reemplazada por otra teoría más perfecta. No cree que el destino de la teoría de los quanta sea igual al de la teoría newtoniana que duró casi 300 años, ni al de su propia teoría de la relatividad que ha logrado unificar todos los fenómenos del mundo de los objetos perceptibles o molares. Cuando hace pocos años, en un congreso internacional de física, Max Born, una de las grandes figuras de la nueva generación de físicos, le preguntó por qué no creía que la teoría de los quanta era el derrotero inevitable de la física del futuro, Einstein, con ese humorismo profundo y punzante que posee el genio, respondió sonriendo: ¡porque Dios no puede jugar a los dados!

En esta frase enigmática palpita toda una concepción del universo. En ella se expresa la personalidad profunda de un hombre, la plenitud de su realidad existencial, en sus conocimientos, en sus convicciones más arraigadas, hasta en sus creencias religiosas. Ella nos permite comprender, una vez analizada, las razones últimas del rechazo einsteniano de la metodología física mo-

...AVAL DEL PERU... Biblioteca M. Julio J. Elías Murgía

derna y su encastillamiento en la teoría de la relatividad, alejado de sus antiguos discípulos y admiradores. Porque lo que ha impulsado a Einstein a erigirse en crítico de la física quántica no es una razón física, sino una razón filosófica y, hablando más precisamente, metafísica. Eistein no se opone a la teoría de los quanta porque las predicciones efectuadas por ésta no coinciden con la experiencia, ni porque ha fracasado en la explicación de los fenómenos conocidos, ni porque carece de la suficiente unidad matemática. Al revés, desde este punto de vista estrictamente científico, la teoría de los quanta ha superado a todas las anteriores teorías. Einstein se opone a la teoría de los quanta debido al papel que en ella desempeña el conocimiento probabilístico. La física clásica también hacía uso del concepto de probabilidad. Pero lo tomaba como un instrumento heurístico, como un medio de adquirir conocimientos cuando era imposible, dada la complicación del problema, llegar a resultados rigurosos. Y presuponía que con métodos de mayor precisión, era siempre posible superar el procedimiento probabilístico para llegar a conocimientos perfectos. Un ejemplo típico es el de la teoría cinética de los gases. Conociendo con precisión la posición y la velocidad de todas las moléculas de un gas en un instante determinado, es teóricamente posible predecir la conducta del gas, con precisión absoluta, en los instantes siguientes. Pero como el gas tiene millones y billones de moléculas, es prácticamente imposible conocer la posición y la velocidad de cada una de ellas. Por esta razón se calcula la probabilidad de sus respectivas posiciones y velocidades, y sobre esta probabilidad se calcula el comportamiento del gas, lográndose un conocimiento muy preciso de dicho comportamiento, aunque no perfecto. Nada impide, sin embargo, imaginar que algún día, por medio de aparatos especiales, se pueda conocer fácilmente las posiciones y velocidades de todas las moléculas de un determinado volumen de gas. En este caso, la aplicación de la probabilidad en el conocimiento físico se hace únicamente por razones prácticas, para evitar dificultades, que teóricamente podrán algún día ser evitadas. Y es en este sentido que Einstein aplicó el concepto de probabilidad en las geniales contribuciones que hizo a la teoría de los quanta. Pero en las nuevas y más desarrolladas teorías quánticas de estos últimos años (desde 1927 hasta nuestros días), ya no se considera a la probabilidad como un concepto auxiliar del conocimiento físico, sino como la forma fundamental del mismo. Según los quantistas modernos, es imposible lograr el conocimiento riguroso del comportamiento de las partículas atómicas, y lo único que puede lograrse es un conocimiento probable de su comportamiento. Así, decir que un eléctrón va a caer en determinado lugar del espacio, no tiene sentido para el físico moderno. Lo único que se puede afirmar es que dicho electrón tiene tal o cual probabilidad de caer en el mencionado lugar. Esta probabilidad no se deriva del hecho que no disponemos aún de los medios necesarios para lograr una predicción más rigurosa, sino que es inherente al mundo físico. Si los postulados fundamentales de la teoría de los quanta tienen validez, como parecen tenerla debido a su inmenso poder explicativo, entonces es imposible conocer con exactitud el comportamiento de los objetos no perceptibles, o sea atómicos

y subatómicos. Esto ha llevado a la gran mayoría de los nuevos físicos a afirmar que en el mundo atómico no rige la ley de causalidad, porque la esencia de la causalidad es la determinación, y determinación es sinónimo de predecibilidad. Si la ley de la causalidad existe, entonces debe ser posible, conociendo el punto de partida del electrón, conocer exactamente el lugar de su llegada. Pero esto no es posible, según la teoría de los quanta, por lo tanto el electrón (y todas las demás partículas similares) no están regidas por la ley de causalidad.

Esto es lo que Einstein no se resigna a aceptar. Para él, todos los fenómenos del mundo físico están determinados por el principio fundamental de causalidad y una ciencia que no proceda según la más estricta determinación no merece el nombre de tal. Por eso el *impasse* surgido entre los físicos de la nueva generación y su maestro es de fundamental importancia; porque en él se trasluce toda una teoría de la ciencia y toda una concepción del mundo. Einstein cree que la ciencia debe de emplear métodos que brinden conocimientos exactos; los jóvenes quantistas creen que la ciencia, con tal de explicar suficientemente los fenómenos observados, puede emplear métodos que sólo den por resultado conocimientos probables. Einstein cree que el mundo en su estructura íntima está regido por la necesidad causal; los nuevos físicos están convencidos de que las partículas elementales no están regidas por la necesidad causal, y que es imposible darse cuenta de su comportamiento con los conceptos ordinarios de espacio, tiempo y causalidad que han surgido como abstracción del mundo de los fenómenos perceptibles. Pero como Einstein no es un metafísico contemplativo sino un físico de genio incomparable, no se ha contentado con discutir, sino que ha dado un paso más en su teoría de la relatividad y ha elaborado, después de 30 años de incesante labor, una teoría más amplia, llamada la *Teoría del Campo Unico*, que se aplica no sólo a la física molar sino también a la física atómica. Hace apenas algunos meses que la ha terminado de elaborar y, según su propia opinión, una vez que se desarrollen todas sus fórmulas y que se aplique a la experiencia será posible lograr un conocimiento de la realidad física, tanto molar como atómica, en forma absolutamente determinada. Es decir, que si la nueva teoría de Einstein puede aplicarse a todos los fenómenos físicos, como él sostiene, su tesis filosófica sobre la universalidad del principio causal habrá sido confirmada científicamente. Nunca la filosofía ha presenciado un drama científico de interés tan vital para ella.

*
* *

¿Cuál es la actitud de los quantistas? Naturalmente de expectación. Pero la mayoría de ellos creen que la teoría del campo único está destinada al fracaso, como han fracasado todos los esfuerzos anteriores de Einstein y de otros físicos por realizarla. Además, las fórmulas einstenienas son tan complicadas y el problema de su aplicación al fenómeno físico tan delicado, que an-

tes de muchos años no será posible saber si la teoría es verdadera. Y mientras tanto, los físicos quantistas siguen adelante, explicando día a día nuevos fenómenos, efectuando predicciones asombrosas, haciendo ver la unidad interna de los campos aparentemente más alejados. Muchos de ellos creen que los esfuerzos de Einstein no se deben ya a un puro interés científico como sucedía en los años de su juventud, en los que hacía geniales creaciones en los dos grandes campos de la física, sino al afán de demostrar la verdad de sus creencias metafísicas y religiosas. Porque Einstein tiene un concepto muy especial sobre la última realidad del hombre y del mundo. Cuando, hace ya algunos años, un periodista la preguntó si creía en Dios, contestó: "Sí, creo en el Dios de Spinoza". Einstein sigue pues la hermosa y poética tradición del panteísmo. Pero de las diversas especies de panteísmo ha escogido la que más se acerca a una concepción geométrica del universo: el panteísmo estático de Spinoza, con su grandiosa quietud y su aterradora necesidad. Sus íntimos dicen que en sus grandes momentos creadores, cuando su alma vaga lejana por los mundos de la especulación lógico-matemática, a sus ojos asoma una luz como de comunicación, como si en esos momentos, despojándose de su insignificancia individual, lograse vencer las limitaciones de los modos y de los atributos, para sumirse en la plenitud de la infinita sustancia divina. Tal vez Einstein crea religiosamente en la unidad divina del cosmos y del hombre y su creencia sea para él motivo de consuelo y liberación. Y es posible que sea ésta la razón profunda y hasta tal vez inconsciente por la que se oponga tan encarnizadamente al espíritu de la nueva física. Porque si los principios de ésta son verdaderos, es imposible creer en la total determinación del universo, y en consecuencia no se puede hablar de un Dios en cuyo seno todo sea necesidad.

Otros piensan que Einstein, que ha sido toda su vida un gran admirador de Kant, y que leyó por primera vez la *Crítica de la Razón Pura* a la edad de trece años, ha sido siempre un convencido de la filosofía crítica. Su apego a la causalidad se derivaría de un prejuicio a favor de las categorías tal como las concebió el filósofo de Koenigsberg. Pero sea cual sea la razón, la actual posición de Einstein nos hace ver dos cosas fundamentales: el enorme peso que tienen para un hombre sus creencias personales, que influyen hasta en sus formas de vida teórica, y, lo que es más importante, la profunda relación que existe hoy día entre la ciencia y la filosofía, tan profunda que de la solución de determinados problemas científicos puede depender la solución de ciertos problemas filosóficos; y, al revés, de ciertas convicciones filosóficas básicas se deriva toda una dirección de la investigación científica.

¿Quiénes habrán de triunfar en el debate? Difícil es decirlo. Si hay algo difícil de prever es la vía por la que habrá de marchar la ciencia. Pero, ateniéndonos a la opinión de la gran mayoría de los físicos y de los epistemólogos actuales, Einstein lleva las de perder. Por eso sus jóvenes colegas, que lo admiran y veneran, dicen sin embargo que está anticuado. Consideran hoy a la teoría de la relatividad como una rama de la física clásica y afirman (lo que, aunque parezca raro, es muy cierto) que entre la física de Newton y

la de Einstein hay menos diferencia que entre esta última y la física quántica.

Entre las múltiples razones que parecen dar la razón a la nueva generación de físicos, citaremos sólo unas pocas. Una razón física: es imposible que una teoría física que sólo tiene valor interino haya tenido un éxito tan descomunal. Comparada con la teoría de Newton y con la teoría de la relatividad, la teoría de los quanta ha podido explicar y predecir mucho más fenómenos que aquéllas. Las aplicaciones prácticas y técnicas derivadas de sus principios son innumerables y asombrosas. Toda la moderna física nuclear y la teoría de la desintegración atómica, que ha permitido el aprovechamiento de cantidades formidables de energía, se basan en sus nuevos principios. Las teorías interinas (como por ejemplo, la de Gibbs para explicar el comportamiento de los gases) tienen un pequeño campo de aplicación y son superadas por nuevas teorías apenas se perfeccionan los métodos de investigación. Pero la teoría de los quanta tiene aplicación universal, no sólo al campo de la física sino incluso al de la química y al de la biología, lo que no habían logrado las anteriores teorías.

Una razón histórica: el estudio de la historia de la ciencia demuestra que cuando una teoría ha sido suplantada por otra más amplia, que explica mayor número de fenómenos y que amplía el campo de los hechos previsibles, nunca vuelve a recuperar su vigencia. La astronomía copernicana desplazó para siempre a la ptolemaica, la física de Galileo y Newton a la de Aristóteles, la física relativista a la física clásica. Sería un hecho insólito que la física quántica, después de haber triunfado en todos los casos en que fracasaron tanto la física clásica como la relativista, y de haber explicado lo que era totalmente inexplicable hasta su advenimiento, sea suplantada por una generalización de la física relativista. Volvemos a decirlo, nada puede predecirse dogmáticamente sobre futuros desarrollos del pensamiento científico, pero todo hace pensar que la teoría de los quanta es la expresión de una manera de pensar totalmente nueva, mucho más revolucionaria y radical que la creada por Einstein en la teoría de la relatividad.

Y por último, una razón que tal vez podría llamarse epistemológico-metafísica: la teoría de los quanta es, desde el punto de vista de las pretensiones de la razón, un renunciamiento, un ideal más humilde que el de la física clásica y relativista. Y hay una ley que preside a la evolución de la razón científica, cuyo sentido epistemológico no ha sido aún suficientemente captado, pero que parece confirmada por los aspectos más típicos de la historia de la ciencia: la ley de la humildad conquistadora. Todo gran cambio de dirección en el pensamiento científico, toda gran evolución en el campo de la ciencia, que ha permitido al hombre agregar nuevas regiones al acervo de sus conocimientos, se han logrado adoptando una posición gnoseológica más humilde que la anterior.

Mientras menos racionalista ha sido el hombre, mayores y más espectaculares han sido los triunfos de la razón. Cuando imperaba el racionalismo metafísico, y se creía que el conocimiento del universo podía lograrse especu-

lativamente, nada pudo conocer el hombre sobre la naturaleza, Para dar los primeros pasos en el "libro abierto" de la naturaleza, hubo de reconocerse que además del análisis racional era necesario captar el mensaje de los sentidos. Surgió así la física newtoniana, primera expresión del espíritu científico. Pronto se formó un andamiaje conceptual que permitía organizar y manejar los datos de los sentidos en forma exacta y necesaria. Se creyó que se había descubierto para siempre el sentido racional de la naturaleza y que los moldes del conocimiento físico eran inmutables. Pero no se tardó mucho en comprender que esta creencia era el producto de una ingenua confianza en la razón. La observación experimental demostró que la armonía newtoniana del mundo era sólo una primera aproximación. Se tuvo que renunciar a la creencia en la posibilidad de llegar a teorías eternas en el campo de la física. La teoría recibía su sentido únicamente en función de su rol explicativo. Este fue el mensaje de la teoría de la relatividad, y con esta renunciación, ella permite ir mucho más lejos de lo que jamás había soñado la física clásica, llegando a la formulación de leyes válidas para todas las regiones del universo molar (la física clásica no había podido formular leyes válidas para las regiones gravitacionales).

Pero tanto la teoría de la relatividad como la física clásica tenían una base común: ambas presuponían que la razón puede lograr un conocimiento necesario del comportamiento de las partículas individualmente consideradas. Ambas teorías, que en un momento parecieron tan antagónicas, parten del mismo supuesto fundamental que les otorga estructuración y sentido: el orden último del mundo es un orden causal. La nueva teoría de los quanta renuncia al magno ideal del conocimiento necesario haciendo uso únicamente del conocimiento probabilístico, y echa por la borda a la categoría epistemológica más clásica y más reacia: la categoría de causalidad. Gracias a este renunciamiento realiza triunfos espectaculares que sobrepasan todas las expectativas, haciendo entrar a la física en una etapa totalmente nueva.

Parece como si el conocimiento estuviera sometido a la misma ley que, según expresa Hegel en su *Poética*, rige la relación amorosa. En el amor, el que ama, dándose por entero, llegando a la total renunciación, se encuentra plenamente a sí mismo. El conocimiento científico es aproximación amorosa al mundo, es anhelo de contemplarlo tal como es en sí mismo, y para ello le es menester renunciar a formas preconcebidas. Pero la razón científica se estorba a sí misma, procede siempre categorialmente, para conocer al mundo le imprime su propio sello. El fracaso y la crisis de la teoría científica es la manifestación de este ineludible subjetivistmo, y la superación del fracaso es la posibilidad inagotable de la razón: comprender sus propias limitaciones y dirigir sus esfuerzos hacia nuevas direcciones para aproximarse más a la desnudez del mundo.

En toda gran crisis de la ciencia se ha abandonado alguna categoría de pensamiento dentro de la que se había logrado enmarcar la realidad conocida, y se ha adoptado una nueva categoría, más amplia, menos necesaria, que permita encuadrar al nuevo acopio de fenómenos rebeldes. Todo nos hace creer

# *INDICE DEL VOLUMEN IV*

| | Nº | Págs. |
|---|---|---|
| ANGELES CABALLERO, César A. | | |
| —Los peruanismos en Aurelio Arnao. | 10 | 30—50 |
| BELAUNDE, Víctor Andrés. | | |
| —Ideario político de San Martín. | 12 | 18—21 |
| CARAVEDO C., Baltazar. | | |
| —Un médico español del renacimiento. | 11 | 46—56 |
| CISNEROS, Luis Jaime. | | |
| —Irving A. Leonard (*Books of the brave*) | 10 | 87 |
| —Rubén Vargas Ugarte (*Impresos peruanos publicados en el extranjero*) | 10 | 87—89 |
| —Héctor Velarde (*La cortina de lata*) | 11 | 84 |
| —Fray Antonio de Lisboa (*Viaje a Oriente*) | 11 | 84—86 |
| —Revistas. | 11 | 91 |
| COYNE, André. | | |
| —Nota bibliográfica sobre Vallejo. | 11 | 69—77 |
| —José M. Valverde (*César Vallejo y la palabra Inocente*) | 11 | 82—83 |
| CHARIARSE, Leopoldo. | | |
| —Poemas. | 11 | 14 |
| DENEGRI, Félix. | | |
| —Archivo de don Bernardo O'Higgins. | 10 | 91 |
| DEUSTUA, Raúl. | | |
| —La boca del dormido. | 10 | 51 |
| DURAND, José. | | |
| —El problema canónico del manatí. | 10 | 80—81 |
| FLOR DE LEER. | | |
| —Un cuento inédito de Abraham Valdelomar. | 10 | 75—77 |
| —Versos de Ricardo Palma. | 11 | 65—66 |
| —*Brindis a San Martín,* por José J. de Olmedo. | 12 | 111 |
| —*El momento supremo,* por Luis Benjamín Cisneros. | 12 | 111—112 |
| —*Al general San Martín,* por Teobaldo E. Corpancho. | 12 | 113 |
| —*Oración a San Martín,* por Abraham Valdelomar. | 12 | 113—114 |
| GARASA, Delfín L. | | |
| —San Martín en las "Tradiciones Peruanas" de Ricardo Palma | 12 | 106—110 |
| HARTH-TERRE, Emilio. | | |
| —Cómo eran las casas en Lima en el siglo XVI. | 10 | 17—29 |
| HERNANDEZ, José A. | | |
| —Notas sobre teatro peruano contemporáneo. | 10 | 62—74 |
| JUNCO, Alfonso. | | |
| —Las tres sotanas de la Academia Mexicana. | 10 | 12—15 |
| LEVENE, Ricardo. | | |
| —San Martín y la Universidad de Lima. | 12 | 45—48 |
| LINDER, Paul | | |
| —Encuentros con Antonio Gaudi. | 10 | 1—11 |

| | | |
|---|---|---|
| LOHMANN VILLENA, Guillermo. | | |
| —Las comedias del Corpus Christi en Lima en 1635 y 1636 | 11 | 21—23 |
| MORENO HEREDIA, Rodrigo. | | |
| —Viento del sur. | 11 | 57 |
| PACHECO VELEZ, César. | | |
| —Manuel Moreyra P. S., (*El tribunal del Consulado de Lima*) | 10 | 89—90 |
| —José Luis Busaniche (*San Martín vivo*). | 12 | 142 |
| PANERO, Leopoldo. | | |
| —Oración. | 10 | 16 |
| PORRAS BARRENECHEA, Raúl. | | |
| —La entrevista de Punchauca y el republicanismo de San Martín. | 12 | 22—33 |
| PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. | | |
| —San Martín y Pezuela en la emancipación del Perú. | 12 | 34—44 |
| —Jaime Delgado (*La Independencia de América en la prensa española*) | 12 | 144—145 |
| RAMOS CABREJO, Gerardo. | | |
| —Primeros destellos de la ciencia en el Perú | 11 | 58—64 |
| RATTO, Luis Alberto | | |
| —Alberto Escobar (*De misma travesía*) | 11 | 86—87 |
| RAYGADA, Carlos. | | |
| —San Martín y el Himno Nacional. | 12 | 49—80 |
| REDACCION. | | |
| —Crónica. | 10 | 85—86 |
| —Crónica. | 11 | 80—81 |
| —Homenaje a San Martín. | 12 | 1—2 |
| —Crónica. | 12 | 140—141 |
| RIVERA SERNA, Raúl. | | |
| —El primer testamento de Mancio Serra. | 11 | 24—29 |
| —Carlos Ibarguren (*San Martín íntimo*) | 12 | 143—144 |
| SALAZAR BONDY, Sebastián. | | |
| —Llamas de la pintura. | 11 | 30 |
| TAURO, Alberto. | | |
| —Afirmaciones e informaciones literarias. | 10 | 81—84 |
| —Anaximandro D. Vega. | 11 | 78—79 |
| —San Martín a través de su biblioteca. | 12 | 81—87 |
| TESTIMONIOS. | | |
| —Figuras y figurones. | 10 | 78—79 |
| —El Mariscal Agustín Gamarra y la política social. | 11 | 67—68 |
| —Documentos sanmartinianos inéditos. | 12 | 115—139 |
| TOLA, Fernando. | | |
| —Personajes anormales (sicópatas) en Esquilo. | 11 | 31—44 |
| TORRES LARA, Germán. | | |
| —El humanismo ut-sic y el humanismo intelectualista | 10 | 52—60 |

TOVAR VELARDE, Jorge.
—Arnold J. Toynbee, (*La civilización puesta a prueba*) 11 87—90
ULLOA, Alberto.
—Las ideas internacionales de San Martín. 12 3—17
VALCARCEL, Daniel.
—Recibimiento a San Martín en la Universidad de San Marcos. 12 88—98
VARELA, Blanca.
—Poemas. 10 61
VARGAS UGARTE, Rubén.
—La Catedral de Huamanga. 11 15—20
VELARDE, Héctor.
—Donato Bramante. 11 1—13
VELEZ PICASSO, José M.
—San Martín y el periodismo peruano. 12 99—105
VIDAL MARTINEZ, Leopoldo.
—Revistas. 10 92
VIEIRA, Maruja.
—Nada más que un viaje. 11 45

que hoy día estamos frente a un cambio de actitud categorial, en el que renunciando a las pretensiones de conocimiento causal, exacto y necesario, sea posible sin embargo conocer la prístina realidad del mundo más objetivamente que en épocas anteriores, y dar un nuevo paso hacia la realización asintónica del gran ideal del conocimiento científico: el reflejo total y comprensivo del mundo en el espejo desubjetivizado de la razón. Si para aproximarnos a este ideal es necesario jugar a los dados, reemplazando la categoría de necesidad por la categoría más general y menos obvia de probabilidad, juguemos a los dados.

# *ASI TE CONOCI*

*por WASHINGTON DELGADO*

*Te conocí*
*cuando ibas a mirarte*
*en la sombra sencilla de los árboles.*
*En la sombra tu luz:*
*crepitante, salobre, ensimismada,*
*sola.*
*Así te conocí,*
*sólo tu luz*
*bajo la sombra acogedora de los árboles.*

# *AMOR HACIA LA MUERTE, JUNTOS*

*No sé cuando la conocí,*
*menos aún cuando me conoció,*
*nos conocimos. Eso es todo.*
*Antes no había nada.*
*No. No había.*
*Nosotros fuimos inventando todo:*
*El cielo, a pedacitos,*
*el mar, entre dos besos,*
*su boca me inventó a mí,*
*mi boca a ella,*
*(en medio un corazón, dos corazones,*
*un corazón).*
*Antes no había nada*
*después ¿quién sabe?*

# *La Fiesta de la Herranza en Tupe*

*por JOSE MATOS MAR*

La Comunidad de Tupe está situada en uno de los Distritos de la Provincia de Yauyos, Departamento de Lima, y es el centro del área cultural del "Kauke" o "Xakáro" en el Perú. El "kauke" es uno de los antiguos idiomas que se habla aún en nuestro país y difiere del keshwa y aimara.

El aislamiento de esta área, tan cercana a Lima, debido en parte a su configuración geográfica, ha permitido que se mantengan con relativa pureza muchas costumbres de los antiguos peruanos, ya extinguidas en otras zonas del Perú; así las mujeres visten todavía *anako* y *cotón* adornados con *topos* o *pichus* de plata labrada y fajas de lana magníficamente tejidas, usan pañuelos granates para cubrir la cabeza y el calzado lo confeccionan de cuero de vacuno; a los niños los cargan en cunas llamadas *tíra,* cuyo modelo es igual al dibujado por Felipe Guaman Poma de Ayala en el siglo XVII; la siembra está rodeada de gran ceremonial y se realiza en conjunto acompañada de *jarawis*; la *taklla* es su único instrumento de labranza y sus tierras de cultivo son terrazas o andenerías; pero, dentro de sus antiguas supervivencias, la HERRANZA es una de las más interesantes y sugestivas. Es una fiesta ganadera, celebrada con grandes preparativos y pompa todos los años.

Para el etnológo es interesante el estudio de esta fiesta ganadera, porque, a través de ella, se puede percibir claramente la persistencia de los elementos culturales antiguos, conocer cómo en el proceso de transculturación se han fusionado las formas culturales indígenas y alienígenas, cómo han buscado una nueva configuración que está dando por resultado un mestizaje que caracteriza la nueva cultura.

Se conoce con el nombre de Herranza la fiesta que se realiza anualmente para marcar el ganado, costumbre introducida por los españoles; cada dueño debe poner con un hierro caliente sus iniciales en el anca de las reses; es la señalización de la propiedad individual. Los antiguos peruanos no conocieron esta forma de marcar sino otra: hacer una señal en los auquénidos, los únicos animales por ellos conocidos, que consistía en colocar lanas de colores en las orejas cortadas. Nunca los marcaron, primero porque los animales eran de propiedad colectiva y segundo porque no conocieron el hierro. La señal se colocaba por igual a todos los animales de un ayllu o Comunidad. Cuando presenciamos una Herranza en Tupe y la seguimos, paso a paso, observamos cómo superviven las antiguas creencias ganaderas en los animales introducidos por la cultura occidental, el desplazamiento de los auquénidos por los vacunos, ovinos, caprinos y equinos. La fuerza de su tradición ganadera se percibe claramente en el ceremonial que comprende a estos nuevos animales.

En Tupe la fiesta ganadera constituye la fiesta por excelencia de la Comunidad; ninguna otra alcanza los contornos que ella tiene. Pueden muchas familias dejar de concurrir a una celebración religiosa, no ser mayordomos o mayoralas; haberse dejado ganar por el adventismo o por la indiferencia religiosa, determinada por muchas causas; pero, nadie, hasta ahora, omite celebrar las fiestas relacionadas con la ganadería. No es concebible que los animales de los cuales obtienen el sustento diario, que constituyen su verdadero capital, vivan sin el complemento del cuidado "religioso", es decir, sin la protección de los espíritus de la tierra. De aquí el origen de sus fiestas ganaderas. Para dar gracias por la abundancia diaria de la leche con la cual fabrican el queso, su complemento alimenticio básico, existe la VAQUERIA; para celebrar la fecundidad, reproducción, aumento de riqueza, la ECHADA AL CERCO; para congraciarse con los espíritus de la naturaleza para que cuiden de sus animales y para que los dioses conozcan a quiénes pertenecen y que, por el comportamiento de los dueños en esta vida, los protejan, se celebra la fiesta mayor, la HERRANZA; y finalmente, para que el pedazo de tierra donde permanecen diariamente, les sea propicio, se realiza la VISITA AL CORRAL.

La Herranza en Tupe adquiere, como en diferentes lugares de nuestro país, una fisonomía nueva, porque, tras este biombo, supervive la antigua costumbre indígena. No solamente se marca el ganado con un fierro candente en el cual están las iniciales del dueño, como es el uso introducido, sino que señalan al animal cortándole un pedazo de oreja para colocar cintas de colores en ella y en la frente, teniendo un ceremonial especial con la sangre y el pedazo de oreja cortado, con el fin de dar "'cumplimiento" a los espíritus de los cerros y atraerse sus favores y gracias para que cuiden de ellos. Esto es conocido como la SIÑAYLA.

A diferencia de regiones vecinas y de otros lugares del Perú de los cuales tengo noticia, dichos ritos no se realizan durante los carnavales, sino a partir de Pentecostés hasta el 25 de julio, día de Santiago, prolongándose casi siempre unos días más. Comienzan con la herranza de los vacunos, ovejunos, caprinos y equinos en la quebrada y terminan con la de los auquénidos y ovejas que se encuentran en la Puna.

Todas las familias propietarias de ganado deben "herranzar" un año sí y otro no; pero, como en el caso de los vacunos, que son pocos, pueden hacerlo cada dos a tres años, esperando que las nuevas crías estén crecidas o en casos excepcionales de compra de nuevos animales. Nunca herranzan dos veces a un animal.

La fiesta dura generalmente cinco días, repartidos en la siguiente forma:

1er. día: La Víspera
2do. día: La Herranza
3er. día: Continuación de la Herranza
4to. día: La Lava Señal
5to. día: El Curacabeza.

Los dos días de la herranza pueden reducirse a uno solo, según se inicie en el pueblo o en el mismo corral. El último día, *Curacabeza,* a veces no se celebra debido a que los dueños se encuentran cansados. Una celebración simple dura tres días: la Víspera, el día de la Herranza y la Lava Señal. En menos días no puede realizarse.

*La Víspera.*—Para este día el dueño de los animales que van a ser herranzados debe de tener todos sus preparativos listos. Desde meses atrás se ha alistado para "pasar" su herranza. Su primera preocupación es tener el dinero suficiente para poder llevarla a cabo; vende ovejas, cabras y, si es necesario, una vaca. Dispone por adelantado sus siembras o cosechas. Prepara vestidos nuevos, tanto para él como para su familia, confecciona su poncho de "nogal", calzado o *shukuy* nuevo, pantalón de casinete, camisa de tocuyo, sombrero de paño y se manda tejer una nueva faja. Para su mujer e hijas compra "castilla negra", varios pañuelos de seda y sombreros negros de paño, manda tejer mantas, *k'átra,* de diario y de fiesta *milak'atra,* anaco nuevo de pacocha, fajas y *shukuy.* Ellas preparan sus adornos, aretes y topos de plata.

Días antes recolectan abundante leña, seleccionan sus mejores papas, especialmente amarillas y blancas de tipo *"lucha",* zapallos, makras, maíz, ocas; juntan en sus *barbacos,* depósitos de carrizo, abundante cantidad de queso. Las muchachas hacen un viaje especial a las alturas a traer huamanripa para adornarse y flores silvestres de diferentes variedades, especialmente de un tipo llamado *chapra.*

El dueño hace otro viaje especial a la costa a traer frutas, pan, dulces, chapanas, maní, pasas, galletas, caramelos, alcohol, camotes, yucas y albahaca, adorno complementario de las flores. A una pregunta nuestra de por qué traen todas esas cosas, nos responden: "es la costumbre de los abuelos y eso mismo rige, sin esas cosas no puede haber herranza". Es interesante viajar con uno de los dueños a la costa. Llevan ovejas, cabras y buena cantidad de queso, para vender y con ello comprar lo necesario para la fiesta. Hay que oirlo, en su recorrido tanto de ida como de regreso, conversar con las personas que encuentra en su camino, especialmente con la gente del anexo de Aiza, sobre sus preparativos, las invitaciones que hace, las cosas que va a comprar, lo que trae, la curiosidad de todos por saber todo eso y pedir informes exactos de qué día hará la fiesta, las bromas finas que se gastan, sus impresiones y deseos de rumbosidad para "pasar" ese acontecimiento, que desea supere a los anteriores, que su recuerdo perdure, que sus "tonos" se canten todo el año, que no falte nada, a fin de mantener su prestigio.

Todos los gastos de la herranza corren por cuenta del dueño. En las que hemos presenciado ellas no bajaron de 1.000 soles. Así en la de Martín Castro en Anchike, lugar de su corral, compraron en Catahuasi naranjas, caña dulce, plátanos, chirimoyas, guayabas, granadas, membrillos, nísperos y ciruelas, todo escogido; pasas, maní, chapanas, confites, caramelos, galletas y pan; dos costales de camotes y yucas, una lata de alcohol, cuyo valor es de 100 a 120 soles. En Huancayo compraron las cintas de lana de varios colores. En las tiendas del pueblo adquirieron seis botellas de pisco, dos de vino tinto, dos de anisa-

do y una de menta. A los músicos por tocar los tres días, arpa, violín y clarinete, les pagaron 100 soles. De lo suyo mataron para la pachamanca y comidas dos carneros, dos cabras y utilizaron dos sacos de papas, uno de ocas, media arroba de queso, dos arrobas y media de mote y tres zapallos grandes. Estos y otros pequeños gastos como el combustible, fósforos, kerosene, velas, etc. elevan la cuenta a más de 1.000 soles.

Los instrumentos y accesorios necesarios que deben estar listos para este día son los siguientes:

1.—la marca de hierro, con las iniciales del dueño. Muchas familias las poseen por herencia. Las mandan hacer en la costa y recientemente entre los herreros del pueblo.
2.—el serrucho, para cortar las astas de las reses.
3.—los baldes de zinc para lavar la "señal" y preparar la chicha.
4.—el cuchillo, para dar el corte en las orejas, la "señal".
5.—los jarros (kelaya jarro). Uno para recibir la sangre del corte, especial, llamado *Wiltash-kianusho*. Otro "la tembladera" para tomar la sangre. Son de plata labrada, preciosamente decorados, que los poseen pocas familias por herencia.
6.—el tronador o látigo, para castigar a los flojos.
7.—los lazos para el baile.
8.—las cintas de lana de alpaca, de varios colores, para las orejas de los animales.
9.—La *wallpa* o *wintra,* una tira con borlas de lana de alpaca de varios colores para la frente de los animales y para colgar la fruta.
10.—la manta colorada de fiesta, *milak'átra,* para tender la mesa.
11.—la corneta de cuerno de toro o venado.
12.—la bandera peruana.
13.—la *capilla,* para la "lava señal", adornada con flores y una imagen.
14.—la botellita de Agua florida y de thimolina para la "caja".

Además, los siguientes ingredientes:

1.—la "úksa", para dar "cumplimiento" a la tierra, es un preparado de maíz blanco molido con agua.
2.—el sebo de llama (kaornike) para llevar a la "caja" y para calentar la marca de hierro.
3.—los maíces blancos para el juego de la suerte.
4.—La máchica para pintarse la cara. Maíz blanco seco y molido.
5.—la coca para repartirla en pequeña cantidad, para prepararla como tisana y para echar la suerte.
6.—las bebidas: pisco, vino dulce y el "zorro" (alcohol puro). El *chamiscol* y la *diana.* El primero es su bebida típica, una infusión de té, coca o cebada, con alcohol puro, zumo de limón y azúcar. La *diana* es leche hervida fría con alcohol.

La orquesta es contratada por el dueño quien procura que esté constituída por los mejores músicos del pueblo para que sea más alegre la fiesta. Nunca buscan músicos de otros pueblos. Personalmente, el dueño los va a buscar a sus casas a fin de arreglar el precio después de muchos regateos, ruegos y bebidas. Un violín y un arpa son los instrumentos imprescindibles; si son acomodados, buscan dos violines y un clarinete, entonces la fiesta es mejor. La tía, madre o mujer de más edad de la familia completa la orquesta con su *tinya*. Antiguamente eran el *pinkullo* o *pito* y la *quena* sus únicos instrumentos; ahora, ha desaparecido la *quena* y supervive muy raramente el *pinkullo*. Contratados los músicos, se reúnen en casa del dueño en las noches, dos o tres veces antes de la víspera, para coordinar los instrumentos y preparar un nuevo tono de *Vakataki*, generalmente compuesto por uno de los músicos, el más experto.

El *Vakataki* es la música del pueblo y tiene indudablemente su origen en esta fiesta ganadera. El *kauke* y el *vakataki* son dos elementos culturales que superviven íntimamente unidos en esta Comunidad. Todas sus fiestas son amenizadas con su música, que tiene una *entrada*, el tono y la *caída*. El wayno y la muliza han llegado de la región central, pero tienen poca aceptación. El *vakataki*, "baile de la vaca", sólo existe actualmente en Tupe y Cacra, el distrito vecino, con alguna modificación; no aparece, hasta donde tenemos noticia, en otra parte del país. Además de que todos los *vakatakis* tienen su letra, en su tono sufren algunas modificaciones, debido a que para cada herranza, se compone un tono y letra propios y así cuando alguien entona uno de ellos, dicen: "ése es de fulano de tal", y sólo quedan en el recuerdo los mejores; la letra de la composición es en castellano y nunca en *kauke;* las mujeres que no entienden el español, la aprenden en este idioma y la cantan recordándola mucho tiempo. Recién ahora que han salido a difundir su música en Lima le han puesto letra en *kauke* a algunos de los "tonos".

Otro de los preparativos para esta fiesta, es que todos los miembros ausentes de la familia que herranza, deben estar presentes en ella. Los hijos mayores, especialmente, que están de guardias civiles o radicados en Lima, Huancayo u otros lugares, acuden al llamado de sus familiares y éstos no pueden iniciar la fiesta sin su presencia. La víspera coincide con la venida de ellos. Este es uno de los aspectos interesante de la fiesta, la presencia de todos los miembros de la familia; pues, de lo contrario, no puede haber herranza, porque en ella el padre reparte los animales entre sus hijos, lo cual mantiene la unión de la familia, el cariño a la tierra, el respeto de los hijos a los padres, el reconocimiento de la autoridad paterna, las obligaciones de los padres con los hijos y la propiedad. Un sentido social y familiar, unido al económico, que hace más interesante la fiesta de la Herranza.

Concluídos todos los preparativos, el día de la víspera, al caer la tarde, acuden los familiares, comadres y amigos invitados a la casa de los dueños y los visten. Muchas de las mujeres traen mantas de fiesta, varios pares de *topos*, aretes, flores y arreglan vistosamente a la dueña. El dueño va en busca de los músicos. Cerca de las 9 de la noche, ya reunidos los familiares, compadres,

comadres, amigos y la orquesta, comienza la fiesta. Se inicia con un "responso", a los muertos. En medio de gran silencio y unción, el cantor (hay varios en el pueblo), entona algunos salmos en latín y hace el recuerdo de los abuelos. La finalidad del responso es que todo salga bien. Terminado éste, se tiende la mesa, que consiste en una manta colorada extendida en el suelo o sobre una mesa y en la cual se colocan las frutas, chapanas, maní, etc. Es la mesa para la santa tierra, *tierra mama*, que está viva. Durante toda la noche se baila y toma chamiscol en la casa, una habitación rectangular bastante grande. El nuevo "tono" es ensayado por los concurrentes, los cuales aprenden la letra. El baile se hace en nombre del corral. Al amanecer, sirven un caldo de carnero, antes de partir al corral, que es uno de los escogidos a gusto del dueño y que generalmente dista unas 4 a 5 horas del pueblo.

A eso de las 8 ó 9 de la mañana todo el grupo, bien vestido, adornado y alegre, con los músicos adelante, la tinya al costado, la bandera peruana llevada por el dueño y "guapeando" (dando gritos), se inicia el viaje bailando, dan una vuelta por la "cuadra", la plaza principal de pueblo, en medio de la expectativa de los demás habitantes. Bien "enflorados" y pintados con máchica parten al corral.

*La herranza.*—Una vez llegados al corral, a cuyo lado siempre hay una choza (*ramatúa*), los dueños preparan la ceremonia.

Primero se nombra al CURA o DOCTOR, quien será la persona encargada de dirigir todo lo que se va a realizar. De su pericia y conocimiento depende que se cumpla con toda la tradición. Esta persona es elegida entre los mejor caracterizados, conocedores; siempre es un adulto y puede ser un miembro de la familia o un amigo.

Muchas veces sucede que en medio de la alegría de la fiesta, el CURA olvida algún detalle o le juegan una pasada, entonces está expuesto a sufrir mofa y castigo. En una de las herranzas que hemos presenciado en *"Mútch-ka"*, uno de los visitantes que parecía conocer mejor los deberes del oficiante, entabló una discusión con el Cura, en un ambiente de algazara y bromas finas, sin llegar a pleitos. Esta persona era el "Marcador" que no había cumplido con dar cuenta de las reses que había marcado. El "Doctor o Cura" le dijo que cómo era posible que siendo la persona designada para tal oficio no hubiera llevado la cuenta. El acusado negó ser el marcador, pero intervino el dueño y dijo que él lo había nombrado. Entonces lo "condenó". Entre dos comuneros lo cogieron de los brazos sentándolo en el suelo, le hicieron tomar medio jarro de alcohol puro como castigo. Pero éste, en un descuido del Cura, le robó dos orejas y dos pedazos de cuerno en el corral. A la hora de contarlas notaron el descuido del Cura y también a él lo castigaron haciéndole tomar una buena dósis de alcohol, porque siempre, dicen, debe estar alerta en todo.

El papel del Cura en la fiesta es muy importante: pone la "mesa", dirige el *Wayturiso,* ordena en el momento oportuno lo que debe hacerse, separa la señal, indica cuando debe realizarse el *"shuño"* o reparto, echa la suerte con el maíz para saber qué miembro de la familia debe llevar la señal a la *"caja"*,

reparte el chamiscol y la sangre en la "lava señal", da consejos a los dueños sobre cómo deben vivir, de las obligaciones entre ellos, los deberes para con sus hijos, reprende a los que viven mal, a los hijos desobedientes e irrespetuosos y arregla las dificultades familiares.

Tiene como auxiliares en su función a una o dos personas que como él son designadas por el dueño: se les llama los "ayudantes" o "sacristanes".

EL MARCADOR, otro de los personajes de esta fiesta, es el encargado de llevar el hierro o marca, bien "enflorada" o sea adornada con flores, y debe tenerla lista, bien caliente en el momento en que deben ser marcados los animales. Algunas veces reemplaza al pastor en el baile del *"chiko"* para hacer bailar a las *"kanimperas"*. No debe permitir que ninguno de los visitantes se vaya antes de finalizar la herranza, y si alguno intenta marcharse, lo trae a la fuerza. En *Añipuanka* uno de los visitantes se iba y otro de los concurrentes gritó: "ahí se va uno, márcalo para que no se pierda" y el marcador corrió tras de él con su hierro y lo incorporó al grupo nuevamente. Debe llevar la cuenta de las reses que ha marcado y en el día de la "lava señal" debe informar al cura de ello. Es también designado por el dueño.

EL LACEADOR es el encargado de lacear a las reses más ariscas, debe estar listo en el corral con su lazo, esperando el momento oportuno para actuar. Es nombrado por el dueño.

EL CORTADOR, es el encargado de llevar el serrucho para cortar la punta de las astas de las reses. El instrumento lo lleva "enflorado".

EL PASTOR y LA PASTORA son los personajes jocosos de la fiesta; generalmente hacen este papel muchachos vivaces y alegres, de unos 18 a 20 años. Su intervención principal es en el día de la "lava señal". Realizan una serie de pantomimas que causan la hilaridad de los concurrentes.

La CANCIADORA, (de "escanciar") es la encargada de repartir el *chamiscol* y la *diana*. En toda la fiesta está presente con su botella, cacerola o balde en la mano.

Los TUMBADORES son los mozos más fuertes, su misión es tumbar a las reses para ser marcadas. Actúan en dos o tres grupos de 4 ó 5 personas en cada uno de ellos y realizan su función en gran competencia.

Las PRENDEDORAS DE CINTAS son dos o tres mujeres que llevan las cintas de colores, las tienen listas para colocarlas apenas se corte las orejas de los animales.

Las prendedoras de las *"wallpas"* son muchachas. Colocan estos adornos de lana de alpaca de diferentes colores y con borlas, en la frente de las reses, después de las anteriores.

Una persona designada especialmente por el dueño es la que toca el cuerno durante la fiesta.

La *tinya* es tocada por una mujer de edad y acompaña a la orquesta.

El DUEÑO Y la DUEÑA son el eje de la fiesta. Personajes principales y activísimos durante toda la ceremonia. El dueño lleva la bandera peruana. La dueña, adornada, está atenta a que no falte nada y que todos sean bien atendidos. El es quien da el corte en las orejas de sus animales y ella es la

que recibe la sangre en un jarro de plata. Nombran a todos los que deben desempeñar una función en la herranza. Siempre están juntos. Es interesante la actitud de ellos hacía los concurrentes a la fiesta, la atención y respeto que brindan a cada uno. El papel de la mujer, representado por la dueña, se deja sentir claramente. Obliga a que se realice todo el ceremonial, imprime alegría, y mucho don de mando en todas sus intervenciones. Siempre es oída con respeto y atención en todo momento.

En la choza se reúnen todas las provisiones que han sido llevadas por "cargueros", burros o mulas. Las mujeres en sus *quipes* llevan los adornos, flores y frutas.

Designados todos los personajes, se inicia la herranza. Al llegar al corral vienen entonando el *"Vakataki* de ida a la herranza", bailando al mismo tiempo, alrededor de la orquesta. En la última herranza de Pablo Abad, la composición era la siguiente:

*Entrada*

Redelcita de Lanrawasi
y ahora vengo conmemorando
y a coronarte en tu gloria

*Estrofa*

Donde relumbra mi "australina"
en el medio de mi esperanza
llenos de alegría
con las flores perfumadas
voy dejando gratos recuerdos

Redelcita: área donde está el corral
Lanrawasi: el nombre del lugar donde está el corral y la choza
"australina": nombre de la vaca

Entre las 10 y 12 m. el **CURA** inicia la ceremonia acompañado de sus ayudantes. Pone la "mesa", una manta colorada en el suelo, sobre la cual coloca esmeradamente las cintas, la *wallpa,* media botella de alcohol, los jarros de plata, flores amarillas de *chapra,* huamanripa, ramas de albahaca, las frutas, el resto de las flores, los instrumentos: cuchillo, marca, serrucho, lazo, etc. "Enflora" el cuchillo y la marca. La mesa la tiende dentro de la choza y él se coloca en la cabecera, y a su costado los dueños y sus ayudantes. Luego ordena que pasen los concurrentes: uno a uno se acerca a la mesa, se pone de rodillas y recoge de la mesa una flor y una ramita de albahaca besándola y persignándose. Luego se sientan y son atendidos por los familiares del dueño con un plato de *motalza,* un chupe de maíz blanco entero y carne. A cada uno se le sirve dos platos y luego su copa de *chamiscol.* Esto se llama la *media mesa.* Terminada la comida, el Cura enflora a cada uno de los comen-

sales, comenzando por la familia. Para este acto los músicos tocan un tono especial que dice en su letra:

Señor Cortador, dame tu permiso
para yo precederme
en esta mesa de oro
ay dolor que sentistes
desde que raya la aurora

Este es el segundo verso de la herranza que difiere del anterior y se llama "Tendida de Mesa".

Muchas veces el Cura no enflora a cada uno de los asistentes sino que lo hacen ellos mismos a una orden suya, con las flores que recogieron de la mesa. *Wayturiso* es la orden para enflorarse. Estas flores son traídas por las comadres y ahijados. Si alguno de los asistentes no lo hace es castigado o multado. En el primer caso debe tomar una buena dósis de alcohol o sino poner media botella de pisco.

Una vez "enflorados", el grupo se dirige al corral entonando otro verso llamado el *waka-xaluro,* agarrar la vaca. En el corral, donde previamente se han juntado los animales que van a ser herranzados, los esperan los familiares con sendos baldes de *chamiscol.* Coloca el dueño la bandera en un ángulo, siempre en un sitio alto. Reunidos todos, cesa la música y dan "cumplimiento a la tierra". Una de las mujeres, tía o comadre, echa la *úksa,* sacándola de un balde con un jarro y la esparce por diferentes partes del corral, pronunciando estas palabras: "Santa Madre Tierra, ataja mi vaca, no la dejes correr, recibe tu paga que te doy con mi voluntad". Esto lo dice en *kauke.*

Hecho el cumplimiento a la tierra, a una orden del "Cura", comienza la marca de los animales, en medio de gran alboroto; los grupos de tumbadores agarran a la vaca, toro o becerro con gran destreza y alarde de fuerza, uno lo hace de la cornamenta, otro de las costillas, del rabo; según los grupos se tumba al mismo tiempo dos o tres animales. Mientras tanto la dueña y familiares, al compás de la música, cantan el tono de *vakataki* (*waka-xaluro*) y, a su vez, lloran al ver los animales tumbados. El dueño, con el cuchillo enflorado, se acerca a uno de ellos y le hace el corte en la oreja según su patrón o modelo; esto es la SIÑAYLA o sea "cortar la oreja". Cada dueño tiene su propia señal, la cual tiene diferentes nombres según su forma: gancho, flor, *kuruncho, xilatra,* agujero, llave (ñawe), machete o podadora, zarcillo, pallka, plantano o plátano, media luna, etc.

La mujer del dueño recibe la sangre que cae de la oreja del animal en un jarro de plata, el *wiltash-kianusho,* donde hay flores de clavel, (el jarro de plata es especial para esta ceremonia, lo mandaron hacer en Huancavelica, el labrado representa flores o animales). No deja caer una gota de sangre al suelo. El pedazo de oreja cortado, *la Señal,* es recogida cuidadosamente por la dueña que lo guarda y con una flor limpia la sangre de la oreja cortada.

El marcador, a una indicación del dueño, se acerca al animal y le hace la marca en el anca y otra persona echa encima de la marca, que despide

un fuerte olor a carne y pelos quemados, la *Úksa*. La marca de unos 80 cm. a 1 metro, es de hierro y tiene una asa agarradera. Cuando marcan al animal las mujeres gritan, y los hombres, en medio de gran bullicio, "guapean". Cuando la marca está fría, le echan sebo de llama para que caliente el fierro. A los becerros nunca los marcan. A los caballos, yeguas y burros, los marcan únicamente después que han terminado con los vacunos, no hay ceremonia especial para estos animales. Su marca es como un apéndice a la marca principal que es la de los vacunos y ovejunos. Durante toda esta ceremonia la orquesta sigue tocando y las mujeres cantan algunos tonos de "*vakataki*. Al finalizar, vuelven a cantar el tono de "entrada a la mesa".

Las mujeres encargadas de las cintas, después de la marca, colocan rápidamente en cada oreja cortada dos o tres cintas de colores, verde con blanco, o con rojo, rojo y blanco, generalmente. Cada dueño tiene sus colores especiales.

Las encargadas de colocar la *wallpa*, también actúan prontamente, amarrándolas entre las astas del animal del tal manera que las borlas redondas caigan sobre la frente. Acostumbran colgar de ellas varias clases de fruta.

En otro lado, el resto de los concurrentes y, antes de que se enfríe la sangre, todos se pintan con ella; a una orden del CURA los hombres pintan a las mujeres y éstas después a ellos, igual hacen con los niños y *wawas* que están en la fiesta. Al que trata de despintarse lo castigan haciéndole tomar alcohol.

Los tumbadores, de rato en rato, son invitados con "chamiscol" o alcohol para su "valor", para que la fuerza los acompañe.

Terminada la marca de los animales y la señal hecha a los vacunos y ovejunos, sueltan a los animales de corral y al salir por un portillo van derramando flores, frutas, y confites que les colgaron y que son recogidos por los muchachos, en medio de gran tumulto y alegría. A los tumbadores, les arrojan galletas, caramelos, pasas, etc., por el éxito de su faena.

En la puna a los auquénidos se les hace señal pero no marca.

Inmediatamente se preparan para "el casao y velao" que consiste en juntar un par de becerros, hembra y macho, y luego de tumbarlos, simulan su cópula, para luego cubrirlos con mantas de fiesta. Esta ceremonia rodeada de bullicio y música es con la finalidad de que abunde y procree el ganado (*kazay-iat'na*).

En un costado del corral colocan dos palos, de los que cuelga la *Wintzra* que es un cordón grueso de lana de alpaca de diferentes colores, donde se cuelgan las frutas escogidas que han de ir a la "caja" al finalizar la herranza.

Una vez terminada la ceremonia propia de la marca y seña, se inicia el baile llamado *chiko-chiko*, para lo cual colocan un balde de chamiscol en el suelo y a su alrededor, en círculo, asidos de las manos un hombre y una mujer, dan vueltas, bailando al compás del *vakataki* que toca la orquesta. A sus espaldas pasan una soga de *champakara*, maguey trenzado, la que usaron para amarrar a los animales bravos y así bailan circundados en este cordón. Todo esto está a cargo de la *laceadora*. La orquesta se sitúa a un costado. El

vaquero y la vaquera, fuera del círculo, obligan a todos, con sus chicotes, a zapatear y bailar. La música que toca la orquesta se llama el *chiko,* que es un *vakataki* con tono especial. El vaquero y la vaquera actúan a órdenes del Cura. Se hacen bromas y la alegría llega al máximo, a lo que contribuyen las fuertes dósis de alcohol y *chamiscol* y las copas de anisado y menta. Las bromas y dichos, como: "la pirca nueva no para sin cuña y el hombre nuevo no para sin cuñada", abundan a granel, provocando la risa y siempre con intención. El dueño, ayudado por su mujer, hace un *quipe* en el que coloca el cuchillo que sirvió para cortar orejas, los jarros de plata donde se recibió la sangre, las flores, el resto de las cintas y de las *Wallpas.* Todo lo amarra bien, lo coloca en su espalda y baila largas horas.

Terminado el baile y a una invitación del dueño, pasan a la choza a gozar de la comilona, la pachamanca, que ya está lista, a las 4 ó 5 de la tarde. Esta es hecha con todo esmero con las provisiones que juntaron con tanto afán: papas bien horneadas con uno o dos cabritos, abundante queso de vaca, yucas, camotes, choclos, ocas, maswa, habas (puti), etc. Avidamente todos comen en abundancia y de rato en rato lo asientan con vino y chamiscol. Algunas veces invitan cerveza. Come primero la familia del dueño, hombres, compadres, amigos, luego las mujeres y a lo último los músicos. Atienden los dueños y familiares.

Después de la pachamanca, el baile continúa durante toda la noche, haciéndolo al compás, únicamente, del tono de la herranza. Muchas veces los dueños completamente cansados y mareados tienen que retirarse a dormir; el resto sigue la fiesta. Mientras el dueño descansa, los jóvenes acostumbran matar dos o tres cabras y borregas de propiedad de aquél, que están en los corrales, roban papas, queso y demás víveres. Las reses muertas deben ser cocinadas al día siguiente por el dueño, sin protesta. Al que roba papas le dicen Aksi. Es la costumbre. Pero ahora el dueño, en previsión, manda a uno de sus familiares a cuidar del corral y la cocina.

En el baile nocturno las bromas, comentarios, chistes, etc. todo en *kauke,* y el baile mismo se hace más alegre: se palmea, guapea, levantan los hombres las mantas a las mujeres y éstas sus ponchos, arrojan lejos los sombreros y hay gran competencia entre hombres y mujeres. Es la alegría de la fiesta en su apogeo.

*La "lava señal".*—Generalmente se realiza el tercer día. Consiste en lavar el cuchillo que ha servido para hacer la señal en las orejas de los animales el día anterior. Su nombre en kauke es *Willxare.* También se lava toda la sangre de los jarros de plata y de las flores amarradas al cuchillo.

El CURA tiene en este día la actuación más destacada. Todo se hace por su orden y como él manda. Primero pone delante de la *mesa* que ha tendido en el suelo, sobre una manta colorada, y en la cuál están los jarros manchados de sangre, el cuchillo y las flores, igualmente con sangre. Todo adornado a su alrededor con flores y frutas. En unos papelitos coloca coca, pasas, caramelos, galletas. A un costado el fierro de la marca y una botella con un cuarto de alcohol. En un balde hay agua de té caliente y endulzada en la cual

se van a lavar la sangre de los instrumentos. Deshojan pétalos de las flores, claveles especialmente, dentro del balde, los músicos comienzan a tocar y los asistentes a cantar. El tono y la letra es diferente de los anteriores. La letra del *vakataki* dice así:

Señor cortador
dame buena cuenta
y a la despedida para su dueño
derramastes su sangre
para su recuerdo
Anchike corralito
corralito, ay corralito (bis)
siempre te adoraré
cuando mientras vivas
porque muy bien conozco
a todas tus prendas.

Con un jarro lavan toda la sangre del cuchillo y de los jarros de plata, agua que cae dentro del balde. El cuchillo tiene amarradas muchas flores, las cuales antes del lavado las deshojan en el balde de té, si son ralas, pocas, le amarran nuevas. Las personas que efectúan el lavado son designadas por el Cura, las cuales entregan a los dueños ambos instrumentos completamente limpios. Esta ceremonia se llama el "toma señal".

Terminado al lavado de los instrumentos, se prepara el agua de té con los pétalos de las flores y la sangre del lavado, para ser tomado por todos los asistentes en medio de gran espectativa.

Todos los concurrentes deben de tomar bajo medida una copa del balde de té. El que al tomar deja un pétalo de flor paga una multa que consiste en beber igual cantidad de alcohol puro o en su defecto dar una botella de alcohol. "A veces uno prefiere pagar a tener que tomar porque nos hacen emborrachar" nos dice uno de nuestros informantes. Ponen mucho cuidado en no dejar un sólo pétalo en el jarrito de plata que sirve para beber el lavado de la sangre. Si alguna persona es castigada la pintan con machica, vendándole los ojos con un pañuelo y a una orden del Cura le hacen tomar alcohol.

Después que todos han cumplido con esta obligación, se alistan para presenciar el shuño o sea el reparto. El Cura dirige esta ceremonia. A su lado se colocan los dueños y sus hijos al frente. A cada uno de ellos se le da una vaquita o bien se reparten los animales por nacer. "Esta va, indicando un nombre, a parir para tí", le dice el padre al hijo, "y te la doy con toda mi voluntad". Los hijos durante este acto permanecen de rodillas. El hijo indicado al oir las palabras de su padre, coge un ramo de claveles u otra flor, lo besa y dice: "gracias padre". Previamente han tomado una copa de chamiscol y es el Cura quien inicia el reparto al preguntar al padre: "¿qué animales vas a dar a tus hijos, nacida o en barriga, de qué color, qué tamaño?, etc.". Los hijos le dicen al Cura, TATE (padre). Durante todo el reparto na-

die se ha lavado la cara pintada con la sangre de los animales señalados el día anterior.

Terminado el reparto a cada hijo, el Cura comienza a dar consejos a padres e hijos. Les recuerda que entre los dueños y él todos son como una familia y les dice: "en tu casa soy recibido como en la mía; de qué vale el dinero hecho por el hombre? Jamás hemos tenido pleitos por daños, ni por nada..., ni lo tendremos". Los hijos lloran y uno de ellos, en una de las herranzas que hemos presenciado, le dice a su madre, llorando: que le devuelve la vaca señalada para él porque ella es la que los cuida y trabaja. El Cura rápidamente responde: "después de Dios la madre y el que no la quiere no quiere ni a Dios ni a nadie". El padre interviene y dice: "cuando muera debes llorar" y le seca las lágrimas con su pañuelo. El cura luego, reprende a los hijos que se portan mal con sus padres, a los que descuidan a sus hermanos menores, les recuerda sus obligaciones, "el hermano mayor cuando muera el padre o la madre debe cuidar de los hermanos menores, ser un padre con ellos. Debes vivir, le dice a uno de ellos, unidamente con tus hermanos aunque tengan 500 hijos". Brindan otra copa de *chamiscol* y se oyen dichos como éste: "los hijos valen más que la plata hecha por el hombre". Todos beben, especialmente los hijos con sus padres y el Tate, siempre de rodillas y con gran respeto. Los hijos casados también reciben consejos, en compañía de su mujer e hijos. El Cura les aconseja amor entre ellos con sus padres. Mientras tanto la orquesta sigue tocando y se comienza a cantar tristemente. Cuando a uno de los concurrentes le entregaron un ramo de claveles que tenía muchos botones, el cura le dice: "tú ganado va a aumentar". Todos se estrechan la mano y el hijo le dice al Cura o Tate, al estrechársela: "mi pasto es para tí cuando te falte". El dueño reparte thimolina a los visitantes y éstos la derraman en diferentes partes de la casa.

Muchas veces el reparto alcanza a tíos y tías, ahijados o amigos con los cuales el dueño simpatiza.

Finalizado el *shuño* viene la *Suerte*, la cual es hecha por el Cura que saca los maíces blancos que tiene preparados. Lee los maíces tirados sobre la mata, para conocer qué persona o personas son las que deben llevar el *quipe* con la señal a la "caja". La *caja* o *Usño* es un sitio sagrado, conocido sólo por el dueño y que está situado en las faldas de un cerro en una de sus propiedades. En el cerro hacen con piedras una especie de altar en forma trapezoidal, todo de piedra con sus tapas, adelante y arriba, muchas veces sólo adelante como una puerta. Es en esta caja donde depositan la "señal" o sea los pedazos de oreja cortados a los animales, para que el espíritu del cerro cuide a los animales.

El Cura, junto a una sementera situada al lado de la casa, tira los maíces después de dar un soplo en sus manos antes de lanzarlos y luego interpreta la suerte. Con gran ceremonial y seriedad repite las veces necesarias y al fin dice: "la tierra quiere a fulano de tal y ese es el designado para llevar la señal". Uno de la familia siempre es el elegido. Terminada la suerte, el Cura ceremoniosamente: "Señores, he cumplido con mi deber".

Los dueños inmediatamente alistan la "mesa", colocan en ella las señales, las mejores frutas, flores, encima de ellas y haciendo una cruz le echan machica y luego bien la acomodada junto con una media botella de alcohol, pisco o vino, se reparte en dos porciones que se acomodan en el *quipe* colocando al centro la botellita. Encima del quipe colocan las cortadas. Enfloran a la persona señalada, le dan su "valor" y listo para partir, el Cura da la voz de *Wayturiso* y todos se "enfloran" y alistan en sus manos machica y el resto de las frutas. Al iniciar el viaje a la "caja" lo despiden arrojándole las frutas, flores y la machica. Con el sobrante todos se pintan la cara y se preparan para seguir el baile, esperando la comida, que es especial, platos como la *makra* o la *motalza* son convidados por los dueños. Después de comer y bailar, arreglanse para regresar al pueblo.

Esta ceremonia de la "lava señal" se realiza en el mismo corral o cuando éste está situado cerca del pueblo en la casa del dueño. Siempre junto a la mesa se arma una "capilla" que es una especie de altar con la imagen de un Santo, porque dicen ella debe presenciar la ceremonia para que imparta su bendición.

Así termina el día de la "lava señal".

Mientras tanto, el viajero que lleva la señal a la caja camina durante varias horas hasta llegar a ella. Muchas veces es acompañado en parte de su recorrido por la orquesta. Cuando llega a la Caja, la destapa, limpia y arregla. Al costado enciende una fogata donde echa el sebo de la llama, *Koarnike*, la *úksa* y gotas de pisco. Esto llaman el *Achtapa*. Enseguida acomoda las "señales" en la caja, luego los pedazos de astas cortados, las flores y frutas en abundancia. Las flores las acomoda en una vasija de barro y a su alrededor las frutas. Derrama dentro de la caja la media botella de pisco o vino. Reza en silencio y luego tapa con gran cuidado la caja, que es de unos 60 a 80 cm. de alto en una roca, bien disimulada para que nadie de con ella y robe el depósito. Terminado todo esto regresa al pueblo a dar cuenta de su cometido, trayendo la media botella de vino o pisco, con agua endulzada de un puquial cercano, la que da a tomar a los dueños y demás asistentes a la fiesta.

Durante todo este ritual de cumplimiento al espíritu del cerro, las personas que siguen gozando de la fiesta esperan su llegada bailando en la puerta de la casa del dueño en la población o dando vueltas por las calles ante la alegría y entusiasmo de todo el pueblo que, a pedido de los dueños, se incorpora a la fiesta. El dueño lleva la bandera peruana, la dueña su balde de chamiscol, todos pintados con sangre y machica, muy alegres cantan el tono de regreso de la herranza:

Al asomar la sombra me despido
a mi corralito de Wankracha (lugar de la caja o corral)
Voy grabando con las flores
para mi fortuna
Con el nombre de Medolina (nombre de la vaca)
a mi Rosairina (nombre de otra vaca)

Es durante este baile por las calles y plaza del pueblo donde el "vaquero" y la "vaquera" lucen sus habilidades cómicas, humorísticas, muy típicas de las fiestas en nuestras comunidades. Simulan una despedida en medio de llantos fingidos, a la "caja". El "vaquero" con un pantalón roído y su máscara negra, carga en su quipe: papa, cancha, en una mano un gran chicote y en la otra su perro. La "vaquera", lleva un poto (lagenaria) su molde de queso viejo (estere) un potito chiquito de cuajo colgando de la mano y otro perro amarrado con una Waraka, al que lo lleva halándolo. Sus gracias, dichos, diálogos, causan el regocijo de todos los concurrentes, especialmente de los niños. Latiguean a los flojos en el baile, "guapean". Desaparecen y luego simulan llegar de la "caja" y en medio de bromas los reciben con gran baile.

Después de que llega la persona que fué a la caja, el grupo se retira de las calles a la casa del dueño, el cual convida a todos la "diana" leche recién ordeñada hervida y fría mezclada con alcohol. El baile sigue en círculo, a las voces alegres de "shiva, shiva", vuelta vuelta. A eso de las 7 u 8 de la noche se retiran a sus casas a descansar.

*El Curacabeza.*—Es el último día de la fiesta. Muy de madrugada, los compadres, comadres, familiares y amigos acuden a casa del dueño a curarle la cabeza "que debe estar adolorida por tanto día de fiesta". Cada uno lleva una ollita o botella de alguna bebida que prepara, generalmente es variada y fuerte y le obligan a beber. El dueño acepta esta invitación, pues lo contrario sería una falta gravísima. Los efectos son muy intensos y cuando salen a bailar, recorriendo las calles, apenas si pueden caminar. Es el día más temido.

También este es el día de los músicos, de la orquesta. Se les hace su "despacho" o sea su despedida. Los "enfloran", adornan con collares de lana de los que cuelgan o están enroscados frutas, panes, galletas, caramelos, etc. y bailando van en dirección de uno de los caminos de salida del pueblo. Si toman la dirección de Huancayo les ponen su poncho y fiambre y al llegar a la salida tocan la última pieza de *vakataki* en medio de gran algarabía y baile. Simulan irse y al poco rato regresan de un recodo del camino tocando un "wayno" o una "muliza". Si es a la costa, regresan tocando un "serio" o sea un vals, guaracha, etc. Generalmente el despacho de las herranzas en hacia Huancayo. Con el nuevo tono acompañan a los dueños a su casa y después de comer termina la fiesta.

Las herranzas de los auquénidos y ovejas de la puna son similares variando únicamente los tonos para las distintas ceremonias y modificándose algunas costumbres.

La herranza de las cabras también difiere en tono y costumbres en la quebrada .

Las otras fiestas ganaderas están rodeadas de diferente ceremonial, cuya descripción, así como la leyenda que corre en boca de todo el pueblo la de los *uchuchullkos*, que nos confirma su gran tradición ganadera pre-colombina, serán materia de otro artículo.

# *HACIA PLENITUD*

*por JUAN LARCO G.*

*A Carlos García Bedoya*

**Ya no sirve esta voz ni esta mirada.**
J. R. Jiménez

*Ya no sirve esta voz hacia tu forma,*
*diosa ó flor en palabra detenida*
*a mirada que en viento es abolida,*
*y viento y nada al acertar su norma.*

*Porque es nota que viaja a melodía,*
*y en figura —de humana— se encadena,*
*reniego de este dios que me enajena,*
*y me lanzo, sin dios, hacia mi día.*

*Pero es rota distancia lo logrado,*
*en este ser que pienso y abandono*
*en grito que en el tiempo es mutilado.*

*Y si el uno en el todo es absorbido,*
*¿por qué muerte que veo y que perdono,*
*si lo eterno resiente de lo sido?*

# *Cervantes, la Camacha y Montilla*

*por RAUL PORRAS BARRENECHEA*

MONTILLA es hoy una ciudad andaluza que se ufana con el tráfago de sus lagares y el áureo zumo de sus bodegas. En el siglo XVI era una altanera villa feudal sometida al arbitrio del marqués de Priego. Fernando el Católico reduce su soberbia ordenando demoler el castillo en que había sido preso uno de sus alcaldes pesquisadores. Perdida la gallardía de su alcázar, la villa en que había nacido el Gran Capitán se vuelve una colmena laboriosa de viñateros y hortelanos, en los que asoma el sentimiento burgués.

Es legítimo orgullo para las ciudades de España comprobar la hora astral en que el autor del *Quijote* pasó por ellas, recogiendo a veces víveres, a veces amarguras y siempre alguna honda enseñanza humana para sus obras cimeras. Cervantes ambuló por Andalucía, según sus biógrafos, desde 1587 para el acopio y provisión de víveres destinados a las armadas del Rey. Los biógrafos cervantinos citan su paso por diversas villas de Sevilla, Córdoba, Jaén y Málaga. Pero eluden, por lo general, la cita de Montilla, no obstante la jugosa alusión de Cervantes a ella en el *Coloquio de los perros* (1). Un erudito sevillano, José María Asensio y Toledo, desentrañó esta etapa de la vida de Cervantes extrayéndola de los protocolos de esa ciudad. Asensio encontró, en las cuentas presentadas por Cervantes, la referencia a una carta de pago otorgada por éste en Montilla, en una fecha anterior a mayo de 1592 (2). Los más doctos biógrafos la aceptaron así. Rodríguez Marín, a base de la documentación de Asensio, la fija en julio de 1592, (3) Miguel Herrero García, en su animada *Vida*

---

(1).—Fernández de Navarrete se refirió ya a la estada de Cervantes, como comisario del proveedor Pedro de Isunza en los años de 1591 y 1592, en la mayor parte de los pueblos de Andalucía "cuyos caminos, costumbres y la más menuda circunstancia suele describir como testigo ocular". Navarrete menciona casi una veintena de pueblos de Andalucía en los que estuvo Cervantes y presume que estuviera en Montilla por los cuentos y consejas que cundían en dicha ciudad "sobre las habilidades y transformaciones de la hechicera Camacha y sus discípulas" que aparecen en el *Coloquio de los perros*. Navarrete menciona también las cuentas presentadas por los ayudantes de Cervantes Nicolás Benito, Antonio Caballero y Diego López Delgadillo, que éste presentó firmadas en Sevilla a 28 de abril de 1598. (Martín Fernández de Navarrete, *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra,* Barcelona, 1834. págs. 173 y 174).

(2).—Asenssio y Toledo no descubrió en realidad ningún documento otorgado por Cervantes en la propia ciudad de Montilla, sino una referencia a ésta en un poder a Diego de Ruiz Sáez extendido en Sevilla en 14 de julio de 1592. En él declara Cervantes haber recibido de Ruiz 3.200 reales por el salario que le correspondía "por la saca y conducción del trigo de Jaén, Ubeda y Baeza y otras partes de la Andalucía para las dichas galeras de España los cuales 3.200 reales ha recibido en esta manera los mil seiscientos reales dellos en la villa de Montilla de que le dí carta de pago ante andrés capote vecino de la dicha villa y escrivano publico della y los seiscientos reales restantes que me dio en esta ciudad de Sevilla en 29 de mayo deste dicho año de la fecha desta carta". Documento VI. (José María Asenssio y Toledo. *Nuevos documentos para ilustrar la vida de Miguel de Cervantes Saavedra*, Sevilla. 1804, pág. 17).

(3).—La anotación de Rodríguez Marín sobre la Camacha en la edición de las *Novelas Ejemplares* (Clás. Cast. XXXVI), de 1917, es como sigue: *"La Camacha de Montilla* existió realmente en aquella ciudad andaluza hacia la mitad del siglo XVI, y por hechicera la penitenció la Inquisición de Córdoba. Cervantes, cuya estancia en Montilla en julio de 1592 consta por una de las escrituras que publicó Asenssio y Toledo, hubo de enterarse allí punto por punto de la vida y milagros de la Camacha y la trajo por manera admirable a figurar en el *Coloquio*. Amezúa, en la doctísima introducción de su edición crítica (págs. 171 y si-

*de Cervantes,* la retrae a mediados de abril, (4) y el ilustre erudito don Luis Astrana Marín no ha publicado aún esta parte de su memorable reconstrucción cervantina (5). Pero las huellas ilustres se entrecruzan en el siglo XVI y, buscando al Inca Garcilaso en su retiro andaluz, llevado de la mano por Andrés de Mesa, perulero, que reclamaba en 1593 unas fanegas de trigo que le quitaron en 1591, me di de manos a boca, en los roídos y dispersos registros de Andrés Capote, con la figura y la firma de don Miguel de Cervantes.

Montilla estaba fatigada de tributos, donativos y comisiones reales. En 1587 quiso ya rechazar la entrada a la villa a un juez de Comisión que había realizado vejaciones en Córdoba, y el Concejo de la ciudad nombró, para suplicar al Rey no entrase en la villa el comisionado, precisamente al capitán Garcilaso de la Vega (6). Acaso por esto, Cervantes ,no recurre al Cabildo, en cuyas actas entiendo que no figura, sino que se reune amistosa y sencillamente con los vecinos y les gana con llaneza el corazón y la dádiva. El primer acto de presencia de Cervantes en Montilla es el 2 de diciembre de 1591. Encargado de "la saca del pan, trigo, cebada, garbanzos y habas" para las galeras de España, por comisión de Pedro de Isunza, proveedor de Su Majestad, Cervantes encuentra un fiador confiado y amistoso, al que tratará acaso jovialmente a las puertas de la iglesia de Santiago, en el mesón de la Camacha o en el patio del Hospital de San Juan de Dios, donde más tarde hiciera sus acrobacias el perro "Berganza" y oyera pronunciar por primera vez el nombre de la hechicera Camacha. Bartolomé Sánchez Cardador, vecino laborioso de Montilla, que no sabe escribir, fía ante el notario, por 300 ducados, al futuro autor del *Quijote,* haciendo de la suya deuda propia.

---

guientes) da muy curiosas noticias de lo que hasta hoy se sabe de *las Camachas*; que así llamaron a la maestra y a sus compañeras y discípulas". Por esta cita se ve que Rodríguez Marín, partiendo de la referencia de Asenssio y Toledo, da como fecha exacta de la estada de Cervantes en Montilla el mes de julio de 1592, en que presentó sus cuentas, e ignora la existencia de dos Camachas, madre e hija, considerando que este nombre se aplicaba a la maestra y a sus discípulas.

(4).—Miguel Herrero García, en su *Vida de Cervantes,* (Madrid, 1948, pág. 516), dice lo siguiente: "En la primavera de 1592 había Cervantes concluído su comisión en las tierras jaeneras y regresó hacia Córdoba. Encontró en Montilla, a mediados de abril, a Diego Ruiz Sáenz, oficial mayor de Isunza, quien en su nombre le abonó 2.600 reales a cuenta de su desembolso durante aquel período de trabajo. El 29 de mayo el mismo Isunza le entregó en Sevilla 600 reales, resto de la cuenta. A juicio de Isunza, Cervantes quedaba pagado, no sólo de sus salarios, de diez reales al día, de toda la campaña desarrollada, sino de los pagos efectuados por su mano a los escribanos de los pueblos y a los arrieros del acarreto del grano; pero Cervantes contaba en su haber las cantidades adeudadas también a sus ayudantes". Líneas más adelante, agrega: "Pero inmediatamente Isunza le encargó de nuevas comisiones en Montilla y su comarca, en donde actuó Cervantes hasta el 5 de agosto próximo". En estas referencias, se nota que Herrero se inclina a situar la permanencia de Cervantes en Montilla en los meses de mayo a agosto de 1592, sin aludir a su llegada en diciembre del año anterior.

(5).—En carta sumamente cordial de 29 de octubre último, el ilustre erudito cervantista don Luis Astrana Marín me dice: "...comenzaré por darle mis más expresivas gracias por las noticias referentes a la Camacha que envió al señor Cobos"... "Dentro de quince días saldrá a luz el tomo III de mi *Vida de Cervantes,* con infinitas aportaciones nuevas y preparo el IV donde aparecerá todo lo de Montilla, junto con una elogiosa y merecida mención para Ud.".

(6).—He dado cuenta de este hallazgo en mi conferencia sobre el Inca Garcilaso en Montilla, dictada en el teatro Garnelo de esa ciudad el 14 de marzo de 1950 y editada por la Junta Rectora del IV Centenario del nacimiento de San Francisco Solano. Montilla, 1950.

El 3 de diciembre de 1591. Cervantes se reune con los vecinos de Montilla, don Luis Manrique de Soriel, Alonso García el Rubio, Benito de Luque, Bartolomé Ruiz Jiménez, Bernabé García Bermejo, Juan Gómez Galeote, Bartolomé Ruiz Povedano, Alonso Ruiz Panadero y Andrés García el Prieto, a nombre de los demás vecinos, para dar a Cervantes todas las facilidades para la saca del pan, trigo, cebada, garbanzos y habas y convienen en entregarle 300 fanegas de trigo y 70 fanegas de cebada "de buen pan nuevo, seco, limpio y enjuto", el que sería puesto, al cabo de veinte días, en la casa que se señalare, a disposición de Cervantes. Este acepta la entrega, y la farragosa jerga leguleya del escribano y declara: "y estando presente yo el dicho miguel de cerbantes y saabedra comisario de su magestad azeto esta escritura y la recibo en mi favor", y firma luego, con letra fácil, llana y desprevenida.

Cervantes llegó, pues, a Montilla, en los primeros días de diciembre de 1591, o poco antes, y debió quedarse hasta mediados de 1592 en aquella villa y sus proximidades. Cervantes llega a Montilla cuando el Inca Garcilaso se va. Este se aleja precisamente en noviembre de 1591, cuando vende su casa y se traslada a Córdoba. No coincidían sus derroteros ni su constelación. Un sino clarísimo apartaba a Cervantes de las Indias; como que el *Quijote* vive de espaldas a América y es acaso una sátira benévola del conquistador de ínsulas o Indias, y un fatum de humildad y de tristeza pesó siempre sobre los hombros del Inca, "indio antártico" y español a medias, que se apartó esquivamente de la gloria y de sus contemporáneos famosos y se evadió, al final, de España en la evocación de los Incas de los "Comentarios Reales". En uno de los índices del destrozado archivo de Andrés Capote, aparece que Cervantes dió un poder a Nicolás Benito, ya iniciado el año 1592. Pero las consejas dicen más que los documentos notariales. Y la estancia de Cervantes en Montilla está, sobre todo, perennizada en el *Coloquio de los perros* por el retrato y la historia de la hechicera Camacha.

## I I

El *Coloquio* por el desenfado autobiográfico y el desfile de amos del perro "Berganza" que en él trajinan—jiferos, pastores, gitanos, moriscos, poetas y comediantes— es una novela picaresca sincopada. "Berganza", cínico charlatán, adulador, maldiciente, y entrometido, tiene alma de criado o de lazarillo, en tanto que "Cipión", discreto, razonador, lacónico y moralista, tiene decoro y cortesía de hidalgo. De entre las escorias de mataderos, tenerías, tahonas y zahurdas, de relatos oídos a la luz dudosa del candil, surge la figura perdurable de la Camacha. Cervantes, por boca del perro "Berganza", nos asegura que ella fué la más famosa hechicera que hubo en el mundo y que las Eritos, las Circes, las Medeas no la igualaron. La Camacha congelada las nubes, remediaba a las doncellas, cubría a las viudas, descasaba a las casadas, hacía nacer berros en una artesa y ver a los muertos en un espejo. Pero el arte más consumado de la Camacha y aquel que le envidiaron sus propias discípulas fué el de la "lycantropía", que, según el avezado dictamen de González Amezúa, es el de convertir a los seres humanos en animales. La Camacha se hizo

famosa haciéndose servir seis años por un sacristán en forma de asno y convirtiendo en perros a los hijos de la Montiela, al servirle de comadre en el alumbramiento. Un relato de noticias curiosas de Córdoba, exhumado por Menéndez y Pelayo, quien dice que la Camacha, que fué "tan poderosa como las antiguas hechiceras de Tesalia" y que "nadie la igualó para hechicería con intento de amores", refiere, como suceso verídico, que la Camacha, para servir los deseos de una señora principal atrajo a su jardín a don Alonso de Aguilar y lo convirtió en caballo. La dama se espantó el verle entrar en esta forma, y tanto la Camacha como el apuesto galán fueron a parar a las cárceles de la Inquisición de Córdoba (7).

Los cervantistas han rastreado la huella real de la Camacha buscando el lazo invisible entre la verdad y (8) la ficción. Rodríguez Marín y González Amezúa han dedicado sendos volúmenes a ediciones críticas de *El casamiento engañoso* y del *Coloquio de los perros*. Rodríguez Marín cede en este punto el cetro cervantino a Amezúa por su edición crítica del *Coloquio de los perros*, premiada unánimemente por la Academia Española en 1912, Amezúa, ilustrado en viejos martillos de hechiceras, considera, por los datos de Cervantes, que la Camacha fué hechicera y no bruja, o sea que, aunque entregada a

---

(7).—Marcelino Menéndez y Pelayo (*Historia de los Heterodoxos españoles*, ed. Artigas, V, 371) se refiere, al hablar de las hechicerías de la Camacha en Montilla, a "relaciones manuscritas del tiempo que tengo a la vista", y entre ellas a un manuscrito de la Biblioteca Colombina (SS-251-10) titulado "Varios sucesos acaecidos a don Alonso de Aguilar, caballero de Córdoba". He revisado dicho manuscrito en la Biblioteca Colombina de Sevilla, que ahora lleva la signatura 84-266. Se titula *Diálogos entre Colocho, Escusado y Osario. Casos especialísimos de Córdoba*. Es un manuscrito in quarto, con letra del siglo XVIII y 128 fojas foliadas y otras sin foliar, y cuyo autor se dice ser Pedro Díaz de Rivas. En el folio 37 aparece el "caso 9" titulado "Varios sucesos acaecidos a don Alonso de Aguilar, cavallero de Córdova"; en él se relata que don Alonso de Aguilar, de la casa de Priego, se enamoró de una mora hermana del rey de Túnez, la llevó a Córdoba y se casó con ella. Tuvo un hijo que se llamó también Alonso de Aguilar, con quien deseaban casar sus hijas algunas señoras principales de Córdoba. Una de ellas "determinó hablar a unas grandes hechiceras de Montilla llamadas las Camachas, encargóles el negocio prometiéndoles si salía con su pretensión pagárselo mui bien, ellas se lo ofrecieron y dando y tomando sobre el caso se resolvieron en convidar a don Alonso para un jardín suyo y que estuviese allí la señora. Las malas hembras no le avisaron en la forma que avia de entrar don Alonso y con este descuido, vióle entrar en forma de un hermoso cavallo y quando ella lo vio espantada comenzó a dar gritos y quedóse acontecida. Volvió con algunos remedios que la hizieron y comenzo a quexarse de las malas mugeres y a publicar lo que estaba secreto. Noticiose el caso a los inquisidores y hechas diligencias prendieron a don Alonso y a la hechicera". El relato agrega "que le mandaron que no entrase jamás en casa de las Camachas", y más adelante, que en unas fiestas que hubo en dicha ciudad "fueron cavalleros de Córdova a visitar a *las Camachas* y ellas les rogaron que acavadas las fiestas llevasen a D. Alonso una noche a su casa; porque era cosa que le ymportava mucho. Ellos lo prometieron y con engaño lo llevaron. Estuvo D. Alonso harto sobresaltado y el corazón le decía lo que había de suceder de aquella visita". Termina diciendo que los inquisidores lo supieron y lo apresaron.

(8).—Rodríguez Marín, con el dato obtenido de las escrituras publicadas por Asenssio y Toledo, intentó conseguir noticias sobre Cervantes y las Camachas en los archivos de Montilla. "Con este dato —dice— rogué a D. Antonio Góngora Palacios, notario archivero de Montilla, que buscase la expresada escritura y me remitiese copia; pero no ha bastado a complacerme su bondadoso y bien agradecido deseo: no se conserva el libro en que tal documento había de hallarse". (Cita de González Amezúa, refiriéndose a *El Loayza de "El celoso extremeño"*, pág. 226). La respuesta del archivero de Montilla fué infiel, puesto que los documentos se hallaban en su propio Archivo de Protocolos, y algunos de ellos constan en los índices que yo he rescatado y logrado hacer encuadernar por el Ayuntamiento. Quizás el archivero carecía de conocimientos paleográficos y no pudiera identificar los registros de Andrés Capote, que estaban y están en el Archivo Notarial montillano.

prácticas supersticiosas y mágicas, particularmente al celestinaje y los ensalmos, no tuvo, como las brujas, deleites y desenfrenos báquicos con el demonio. Se creía, hasta entonces que Cervantes había bebido sus copiosas noticias sobre hechicería, que revela el relato de la Camacha, en la *Celestina* y en las noticias proporcionadas por el auto de Logroño de 1610. Amezúa reivindicó el valor de la leyenda popular en las creaciones cervantinas. "Hay que ir, pues, directamente al pueblo, dijo, para buscar la verdadera fuente del pasaje de la Camacha". A través de eruditos cordobeses, Amezúa logró dar con la huella vital de la Camacha en una escritura otorgada en Córdoba, el 3 de enero de 1573, por Leonor Rodríguez, la Camacha, mujer que fué de Antón Gómez Bonilla, en que ésta compra unas piezas de paño escarlata. Amezúa presintió que eran dos las Camachas y que el nombre le venía por haber estado casada una de ellas con un fulano Camacho. "El preclaro nombre de la otra, dice Amezúa, no lo ha conservado la Historia" (9).

Siguiendo la trayectoria del ilustre académico, había que llegar a Montilla para encontrar a la Camacha prestando fe al testimonio fidedigno del propio Cervantes. Y aunque se hayan quemado los archivos de la Inquisición de Córdoba, el nombre de la Camacha negrea todavía, como en los días del perro "Berganza", en los protocolos montillanos y hasta en los austeros libros parroquiales de la iglesia de Santiago, donde fué enterrada. Hubo dos Camachas, como lo presintió Amezúa, y fueron madre e hija. La madre fué Elvira García la Camacha, que testó en Montilla el 17 de abril de 1569, ante Ambrosio Rodríguez, y otorgó su codicilo el 20 del mismo mes (10). Era dueña de un mesón situado en la calle de los Mesones, y de dos tiendas de carnicería en la plaza de Montilla. Estuvo casada con Alonso Ruiz Agudo, y tuvo por hija a Leonor Rodríguez, la Camacha, y por nieto a Antón Gómez. Enfermó y murió en casa de su hermana Leonor García. El testamento, asesorado por el presbítero Francisco de Castro, amigo y apoderado de Garcilaso, está plagado de confesiones dogmáticas y de mandas penitenciales de misas, mucho más nu-

---

(9).—La edición crítica de Amezúa de *El casamiento engañoso* y el *Coloquio de los perros* se publicó en Madrid, por Bally Balliére, en 1912. En este minucioso y sagaz estudio Amezúa rastrea todas las huellas documentales cordobesas y montillanas existentes sobre las Camachas y la Cañizares. Amezúa dice que las Camachas eran dos y, que a una de ellas, Leonor Rodríguez La Camacha, se le llamaba así por haber estado casada con un fulano Camacho; que ésta era viuda ya, en 1573, de Antón González Bonilla, y que de la otra no se conoce el nombre. Se refiere Amezúa, para hacer estas citas, a unas escrituras encontradas en Córdoba por el erudito don Rafael Ramírez de Arellano; en una de ellas, otorgada en Córdoba ante el escribano Alonso Rodríguez de la Cruz, a 3 de enero de 1573, "Leonor Rodriguez viuda la Camacha mujer que fué de anton sanchez bonilla difunto" y anton Gómez, casado, su hijo, mayor de veinticinco años, declaran que deben pagar a Alonso Martínez y Luiz Martínez de Molina, su hijo, mercader, vecinos de Córdoba, 2.392 reales por razón de unas piezas de paño escarlata. La Camacha no firma por no saberlo hacer. Amezúa agrega aún el dato de que en 1574 se hallaban presas en las cárceles del Santo Oficio de Córdoba "dos brujas de Montilla "contemporáneas de la Camacha, llamadas Marina de Bricuela y María Magdalenta de Salazar, su hermana. "Esto es —termina el erudito académico— lo único que he podido hallar en mis insistentes pesquisas". Como se ve, Amezúa creía que las Camachas eran dos hermanas y no alcanzó a conocer el nombre de la madre y acaso fundadora de la escuela, Elvira García, la Camacha, revelado ahora por las escrituras montillanas.

(10).—El testamento y el codicilo de Elvira García se reproducen, como anexos, a continuación.

merosas que las usuales, que revelan un caso de conciencia particular y excepcional. La Camacha ordena, entre otras cargas piadosas, decir treinta misas por el ánima de una persona difunta "a quien yo tengo obligación", y cincuenta misas por "el descargo" de su conciencia. A su nieto, Antón Gómez, lega una de las tiendas que tiene en la plaza, pero revoca la manda tres días después, instituyendo como única y universal heredera a su hija Leonor Rodríguez, la mencionada por Amezúa.

¿Cuál de las dos Camachas fué la famosa hechicera inmortalizada por Cervantes? Cuando éste estuvo en Montilla, la Camacha había muerto hacía mucho tiempo y su leyenda era ya avasalladora. Amezúa nos dice que Leonor Rodríguez vivía en 1573, o sea dieciocho años antes de que Cervantes llegase a esta villa. ¿Pudo formarse leyenda tan rotunda y unánime en tan corto tiempo? Cervantes habla de la Camacha, ya como personaje legendario, intervenido y acrecido por la memoria popular y habiendo fundado escuela de hechicería, famosa, con discípulas del calibre de la Montiela y de la Cañizares, que era ya vieja, seca, arrugada y flácida cuando "Berganza" la conoció. De la Rodríguez hay varias escrituras en los protocolos montillanos que he alcanzado a ver (11). En 1569, su hijo, Antón Gómez, era menor de veinticinco años y mayor de veinte, lo que induce a colocar su nacimiento hacia 1547. La madre y el hijo compran puercos, y menudos de puercos, lo que confirma su condición de carniceros. Por otra escritura de 1559, se descubre que Leonor Rodríguez, la Camacha, era mujer de Antón de Bonilla, "loco furioso" (12). Esto

---

(11).—Las escrituras relativas al mesón de la Camacha que he encontrado son las siguientes:

a).—Escritura de censo otorgada el 24 de abril de 1555 por Elvira García la Camacha, viuda de Alonso Ruiz Agudo, difunto, en favor del Conde de Feria, por tres mil maravedíes, que cargan sobre su persona y bienes y señaladamente sobre "un mesón que yo tengo linde con casas de andrés gutierres y con tiendas de pedro de castro". También se refiere a una arranzada de viña de su propiedad en el Carril. A ruego de la Camacha, que no sabía escribir, firma un testigo. (Registro de Protocolos de Rodrigo Páez).

b).—Carta de censo otorgada por doña María de Angulo, por 7.600 maravedíes en favor de su sobrina doña Luisa Ponce de León, hija de Alonso de Argote y de Leonor de Angulo, hermana del padre de Góngora, los que se imponen sobre diversos bienes, y entre ellos sobre "un mesón que asimismo tengo en esta villa de Montilla linde con meson de andres fernandes herrero y con casas de leonor rodrigues, muger de anton de bonylla", (Registro de Protocolos de Rodrigo Páez, 20 de Diciembre 1556).

c).—Escritura de arriendo de María de Angulo de una casa "en la calle de los mesones".

ch).—Escritura de arrendamiento de Pedro Ximenes de Villarreal de una casa de María de Angulo: "un mesón que es enla calle de los mesones", lindante con el mesón de Hernán Pérez Manzano "y con mesón que tiene en arrendamiento... D. berral, mesonero". Año 1560.

d).—Testamento de doña María de Angulo, o María Figueroa de Angulo, de 18 de setiembre de 1574, en que establece una capellanía sobre una casa en la calle de los Mesones, "linde con casas de la Camacha, que es aora taberna" y con el mesón de María de Ayora.

(12).—Sobre Leonor Rodríguez, la Camacha, he hallado las siguientes escrituras:

a).—Escritura de arrendamiento de unas casas, otorgado por "leonor rodrigues la camacha, muger de anton de bonylla loco furioso usando de la licencia que tengo de juez competente", en favor de Andrés Moreno. Las casas lindan con otras de Pedro Báez Herrero "e con meson de doña maria de angulo". El arriendo es por dos años y por 152 reales de plata cada año. (Registro de Andrés Baptista, 1559, pág. 228).

(b).—Poder otorgado por Leonor Rodríguez, la Camacha, a Gonzalo Morón, en 1569, en que dice: "leonor rodrigues la camacha muger que fui de anton de bonylla".

c).—Escritura de obligación de Leonor Rodríguez, la Camacha, viuda, otorgada el 7

hace inclinar la balanza de la hechicería a favor de la hija, aunque viviendo todavía su madre pudiera la locura del yerno ser una macabra maquinación de su diabólica suegra.

Por el poder plasmador de Cervantes, por el prestigio abracadabrante de la Camacha y de sus discípulas, la Cañizares y la Montiela, y otras doctoras "laureadas" por la Inquisición, Montilla, que fué plantel de santos y se ufana en coplas populares con el recuerdo ascético y milagroso de San Francisco Solano, se convierte en la novela y en el arte en aula de hechicería, bastión contra el Santo Oficio y Universidad Mayor de la Nigromancía.

## I I I

## *TESTAMENTO DE ELVIRA GARCIA LA CAMACHA OTORGADO EN MONTILLA, ANTE EL ESCRIBANO AMBROSIO RODRIGUEZ, EL 17 DE ABRIL DE 1569.*

Elvira garcia la camacha testamento

En el nombre de dios todopoderoso sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo elbira garcia la camacha muger de alonso ruiz agudo difunto vezino que soy en esta villa de montilla estando como estoy enferma del cuerpo y sana de la voluntad y en mi buen juizio memoria y entendimiento natural tal que dios nuestro señor me fue servido de me lo dar creyendo como creo bien y verdaderamente en la santísima trinidad padre hijo y espiritu santo tres personas y una esencia divina y en todo lo demas que enseña cree y confiesa la santa madre yglesia catolica de roma temiendome de la muerte que es natural de la qual persona alguna en este mundo nascida no se puede escusar y porque cerca de esto el mejor remedio que yo puedo aver despues de aver recibido los santisimos sacramentos es tener fecho y otorgado mi testamento e postrimera voluntad por tanto conozco y otorgo que hago y otorgo este mi testamento a onor y reberencia de dios nuestro señor y de su gloriosa madre nuestra señora la virgen maria a quien tomo por abogada ante la corte celestial en la forma y manera siguiente.

primeramente mando mi anima a dios nuestro señor ques que la hizo e redimio por su preciosa sangre tenga por bien de la perdonar y llevar consigo a su santa gloria de paraiso ques el fin para ende fue criada y el cuerpo a la tierra de donde esta formado

---

de noviembre de 1569, por la que promete dar y pagar a Llorente Gómez, panadero, 60 reales por el alquiler de unas casas en Montilla, "linde con casas del padre bartolome del vano clerigo e con casas de goncalo ruiz de henares".

ch).—Escritura de obligación por la que "leonor rodriguez la camacha viuda como principal deudora y anton gomez de bonylla como su fiador y principal pagador de mancomun" deben y se obligan a pagar a Juan Hernández del Alamo, vecino de Córdoba, 1,735 maravedís que le deben de la compra de seis puercos 391 libras a precio, cada libra, de 30 maravedís, y los menudos de los dichos seis puercos sin interés alguno. Anton Gómez, por ser menor de veinticinco años y mayor de veinte, juró por Dios y por Santa María y por las palabras de los Santos Evangelios en forma de derecho. Montilla, 10 de diciembre de 1569. Esta y las anteriores escrituras constan en el libro de Protocolos de Ambrosio Rodríguez, de 1569. En este mismo registro aparecen el testamento y codicilo de Elvira García, la Camacha.

mando que quando de mi acaeciese finamiento mi cuerpo sea sepultado en la yglesia del señor santiago desta villa en la sepultura de mis padres.

yten mando que me hagan mi entierro solene y que aquel dia syendo y si no otro dia syguiente digan por mi anima en la dicha yglesia una misa y vigilia solene y en lugar de nueve dias nueve misas a las nueve festividades de nuestra señora la Virgen maria y en fin dellas nueve dias acto solene

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia las treze misas de la luz.

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia un treyntenario de misas rebelado

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia doze misas a los doze apostoles

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia tres misas a la santisima trinidad

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia syete misas a los syete dones del espiritu santo

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia cinco misas llanas a las cinco plagas de nuestro Redentor Jesucristo.

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia quatro misas a san amaro.

yten mando que digan por mi anima en la dicha monasterio de san francisco desta villa la misa de anima

yten mando que digan por mi anima en la dicha yglesia del señor santiago quatro misas a san miguel.

yten mando que digan por las animas de mis padres diez misas de requien llanas

yten mando que digan en la dicha yglesia por las animas de Alonso Ruiz agudo mi marido y de mis aguelos diez misas de requien llanas.

yten mando que digan por descargo de mi conciencia en la dicha yglesia cinquenta misas de requien llanas

yten mando que digan en la dicha yglesia por el anima de una persona difunta a quien yo tengo obligación treinta misas de requien llanas.

yten mando que se digan por mi anima en la dicha yglesia otras treinta misas de requien llanas en pasiva

yten mando que se digan en la dicha yglesia por las animas que padecen en penas de purgatorio diez misas de requien llanas

yten mando para alunbrar el santisimo sacramento desta villa una libra de cera

yten mando a señor san sebastian desta villa otra libra de cera.

yten mando a leonor garcia mi hermana biuda de mis bienes seis ducados y un colchon con su lana y una frezada por ques mi hermana y he recisbido e recibo de ella buenas obras en la enfermedad que de presente tengo y quiero que le balga en la via e forma que puedo y de derecho mejor lugar aya por que es asy mi voluntad.

yten mando a elvira garcia mi sobrina hija de la dicha mi hermana dos

ducados y una faldilla de paño negro que yo tengo por buenas y otra que me a fecho y quiero que me valga en la via e forma que de derecho lugar aya

yten mando que se de a cada uno de los otros quatro mis sobrinos hijos de la dicha mi hermana dos ducados por las causas dichas y les balga en la via e forma que mejor de derecho aya lugar.

yten mando a anton gomez mi nieto... (*roto*... de leonor garcia rodriguez mi hija... (*roto*)... tienda de las que yo tengo en la placa publica desta villa en la questa junto a la carniceria della y quiero que le valga en la via e forma que quedo y de derecho mejor lugar aya

e para cumplir y executar este mi testamento y lo en el contenido nombro y señalo por mis albaceas executores deste mi testamento a diego de aguilar sastre y anton gomez del barco vezinos desta villa de montilla a los quales por sy yn solydun doy poder cunplido para que entren en mis bienes y vendan dellos los que basten en almoneda o fuera della e cunplan este mi testamento y en esta parte les encargo las conciencias que qual ellos lo hizieren por mi anyma tal despues nuestro señor quiera lo haga por las suyas quando de este mundo vayan

e cunplido e pagado todo lo que dicho es el remanente que de mis bienes fincare a quedare mando que lo aya y herede leonor rodriguez mi hija biuda mujer que fue de anton gomez de bonilla difunto vezino desta villa a la qual establezco por mi legitima e universal heredera en todos mis bienes titulos derechos y acciones.

e revoco y anulo e doy por ninguno y de ningun valor y efeto todo e qualesquier testamentos mandas cobdicilos que yo aya fecho otorgado antes de este asy por escrivano como por palabra para que todos ni alguno dellos valgan ni hagan fee en juizio ni fuera de ellos ni alguno dellos ni sus notas y registros salvo este en que muestro mi postrimera voluntad que quiero que balga por mi testamento e cobdicilo e contracto publico de mi ultima y determinada voluntad y en la via e forma que de derecho aya lugar en testimonio de lo qual otorgo esta carta ante el escrivano publico y testigos yusoescriptos en cuyo registro firmo un testigo a mi ruego por que no se escrevir — que es fecha e otorgada en la dicha villa de montilla estando en las casas de la morada de leonor garcia hermana de la dicha otorgante domingo diez y siete dias del mes de abril año del nascimiento de nuestro salvador jesucristo de mill e quinientos y sesenta y nueve años e fueron testigos presentes el padre francisco de castro clerigo presbitero y cristoval cahonero y pedro diez villegas y martin alonso mancha y juan alonso sevillano vezinos desta dicha villa de montilla —

*Fco. de Castro* (firmado)

*Ambrosio rodriguez* (firmado)
etscrivano publico doy fee dello

## *CODICILO DE ELVIRA GARCIA, LA CAMACHA, OTORGADO ANTE AMBROSIO RODRIGUEZ EL 20 DE ABRIL DE 1569 EN LA VILLA DE MONTILLA*

En el nombre de dios amen. sepan quantos esta carta de cobdicilo vieren como yo Elvira Garcia la camacha viuda muger que fui de Alonso Ruiz Agudo difunto vezina que soy en esta villa de montilla estando como estoy enferma del cuerpo y sana de la voluntad y en mi buen juicio memoria y entendimiento natural que dios nuestro señor fue servido de me lo dar creyendo como creo como buena catolica xpiana en todo aquello que enseña cree y confiesa la santa madre yglesia catolica de Roma digo que por quanto en diez y siete dias del mes de abril presente yo hize y otorgue mi testamento e postrimera voluntad por ante el presente escrivano y ciertos testigos por una cláusula del qual yo mande a anton gomez mi nieto hijo de leonor rodrigues mi hija una tienda de las que yo tengo en la placa publica desta villa que es la que esta junto a las carnicerias desta villa como mas largamente constara por el dicho testamento a que me refiero agora de my voluntad syn pernis (?) fuerca ny ynduzimiento alguno otorgo e conozco como puedo y de derecho ... (?) soy a ... (?) que revoco la dicha manda de la dicha tienda que al dicho anton gomez mi nieto hize e la doy por ninguno para que no valga en juizio ni fuera del por que asy es mi determinada voluntad y que la dicha tienda como todos... (?) mis bienes e hazienda venga a la dicha leonor rodriguez que yo tengo ynstituida por mi legitima e universal heredera en todos mis bienes e hazienda por el dicho testamento el qual en todo lo demas fuera de la dicha manda lo dexo en subsistencia y entero vigor para que se guarde e cumpla y execute segund y de la manera que en el se contiene y declara syn que en el dicho mi testamento se ynore ni altere otra cosa mas que revocar como tengo revocado e revoco la dicha manda que al dicho anton gomez mi nieto tengo fecha de la dicha tienda para que no valga como tengo dicho por ques asy mi determinada voluntad y lo otorgo por este mi cobdicilo en la via e forma que pueda y de derecho mejor aya lugar en este tiempo de lo qual otorgue esta carta ante el escribano publico e testigos yuso es criptos segund que de su... (?) en el registro de lo qual por mi y a mi ruego para que por que yo no se escrivyr lo firmo un testigo/ que es fecha e otorgada esta carta en la dicha villa de montilla estando en la casa de la morada de Leonor Garcia mi hermana donde estoy en cama enferma veynte dias del mes de abril año del nascimiento de nuestro salvador jesu xpoe de mill y quinientos y sesenta y nueve años fueron testigos presentes a lo que dicho es diego de aguilar sastre, e juan dias de morales hijo de pedro diaz carrujano / melchor my hermano de mi el escrivano y anton camacho e juan martinez yerno de la dicha leonor garcia vezino desta dicha villa de montilla./ Juan diaz de morales/ ambrosio rodriguez escrivano publico doy fee dello.

# *DISTANCIA*

*por MEIRA DELMAR*

*Hay cielos, mares, tierra*
*separándonos.*

*Nadie lo sabe, porque*
*si yo tiendo las manos,*
*regresan enlazadas con las tuyas,*
*y tus ojos me esperan en secreto*
*detrás de las palabras.*

*Pero lejos estamos*
*de estar juntos. Somos*
*una sed y otra sed en dos orillas*
*apartadas.*

*Un día*
*caerán estas máscaras de júbilo,*
*estas frágiles máscaras*
*que nos presta el amor para engañarnos*
*la doble angustia de no ser el agua*
*en nuestra doble sed.*

*Y el rostro que llevamos escondido*
*nos veremos entonces, desolado,*
*con su trágica frente verdadera,*
*su delicada frente,*
*exilada sin fin en la amargura*
*de sabernos negados.*

Bogotá, 1950.

# *EL PONGO*

*por JOSE R. SABOGAL WIESSE*

En la mayor parte de las serranías peruanas existe una numerosa y miserable clase social, que tiene gran similitud con los siervos medioevales de la gleba. Por razones de su origen ancestral hemos adoptado para ellos la denominación de "indios", los que constituyen una agrupación humana muy peculiar. Sus diversos componentes, de caracteres raciales muy variados, hablan el quechua y poseen ciertas modalidades de vida y de trabajo diferentes del resto de la población.

El primer encuentro que tiene el forastero con los miembros de este impreciso y complejo grupo humano se produce cuando traba contacto con los "pongos". Estos son unos de los peones de la hacienda que prestan servicio doméstico en casa del propietario, en forma temporal y rotativa, en compañía de sus familiares. Es una palabra quechua de traducción desconocida o perdida a través de los años, y su existencia es algo natural y acostumbrado en el departamento de Huancavelica, de donde son relatadas estas observaciones.

La organización de estas haciendas es algo propio a esta región del país. En ellas aún se ignora la mecanización agrícola, y en algunos casos se le combate; y es por esto que los tres factores e índices de su valor y decisivos en el éxito de la explotación son: la ubicación, la calidad de los suelos y el número de indios de que se dispone. Toda transacción comercial respecto al fundo incluye estos elementos y concede especial importancia al capital humano disponible. La utilidad de los indios es amplísima: pueden labrar la tierra sin animales de tracción (seguramente los Andes peruanos son el único lugar del mundo donde se realiza esta labor exclusivamente a base de fuerza humana); sirven de domésticos, para realizar mandados, para diversos trabajos agrícolas, como albañiles, como tejedores. Por último, sirven para ayudar al patrón a solazarse en la cacería.

El número de operarios que posee una hacienda es variable según su extensión, y éstos se hallan completamente afincados al fundo, del que parecen formar parte indisoluble. Se encuentran sometidos a una disciplina estricta que impone el "ullaricuy" o mayordomo indígena, e involucrados en la organización de la hacienda por voluntad propia. Efectivamente, sí les viene en gana pueden ir a las minas o engancharse para trabajar en la costa. Y en último caso emigrar a otras haciendas. Sin embargo, prefieren continuar una vida miserable en las haciendas huancavelicanas. Las ventajas que obtienen son las siguientes:

(1).—Pueden construir una casa-habitación a su gusto y donde les plazca. Generalmente se encuentra situada al borde de minúsculas parcelas irrigadas, que les han sido concedidas para que las cultiven.

(2).—Pueden sembrar en los terrenos de la hacienda, por su cuenta y riesgo, de 3 a 4 hectáreas de diversos cultivos, cuyo producto es exclusivamente para su beneficio personal.

(3).—Pueden disponer de pastales naturales suficientes para alimentar y aumentar las cabezas de ganado vacuno y lanar de su propiedad. Su número se encuentra limitado por la capacidad receptiva de las praderas donde pastan, las que se encuentran superpobladas y esquilmadas por el ganado de los operarios, del "ullaricuy" y el de la hacienda. Este último generalmente alcanza la tercera parte de los animales que se ven pastando.

Para los operarios de la hacienda que, en la generalidad de los casos, cultivan de 3 a 4 hectáreas, este extraño régimen de trabajo representa alrededor de 2.000 soles anuales de utilidad.

Las obligaciones del operario, a cambio de estas facilidades, son:

(1).—Cultivar, generalmente en forma gratuita, los terrenos del patrón. La extensión y la ubicación de las "lomas" o terrenos a sembrarse la determina el "ullaricuy", y en la mayor parte de los casos depende de la cantidad de semilla disponible y de los "turnos", o lugares que se fijan de acuerdo a una eficaz rotación de 8 años.

(2).—Prestar el servicio de "pongaje", o sea ayudar en las labores domésticas en casa del dueño de la hacienda. Las obligaciones del pongo no conocen límite y son muy variadas, y el indio que presta este servicio se encuentra obligado a realizar todo lo que se le ocurra al patrón. La duración de este servicio es proporcional al número de familias que habitan la hacienda: en una hacienda de 25 familias, por ejemplo, cada una se verá obligada a prestar servicio de pongaje durante dos semanas por año. Los pongos se encuentran obligados a atender al patrón en su casa, resida éste en la hacienda o en la capital de provincia lejana.

Esta extraña organización de las explotaciones agrícolas se encuentra muy arraigada: ambas partes, el patrón y sus indios, cumplen religiosamente con las obligaciones que implica este régimen de trabajo. Irroga costumbres muy cómodas para el patrón y una total despreocupación del fundo, al que no le es preciso trabajarlo. Pero trae también consigo una miseria pavorosa en la que desgraciadamente permanece feliz casi toda la población rural de Huancavelica.

*
* *

El primer contacto que se tiene con esta numerosa población que denominamos indígena, ha ocurrido en la casa-hacienda donde se es atendido por un individuo harapiento y sucio que no entiende castellano. Este carga las maletas, atiende a las horas de la comida, y se le encuentra siempre solícito, ayudando a los menesteres domésticos. Responde al nombre de "pongo".

Sí; porque al entrar en esta condición se comienza por perder el nombre. Es una situación indigna para el ser humano: vergonzante para el que la lleva a cabo y para el que aprovecha de ella. A pesar de que sea algo temporal y se acepte como lo más natural.

El pongo no solamente pierde su nombre: forma parte de los objetos que se encuentran en el hogar, y como tal puede ser empleado cuando al dueño se le ocurra: día y noche deberá encontrarse a su servicio. Y no hay que preocuparse de proporcionarle alojamiento: vivirá tranquilamente con su mujer e hijos en un rincón de la cocina, junto al fogón, junto con los perros y los cuyes. Allí dormirá con sus harapos, rústicamente, sobre la tierra o la piedra, sin que se le proporcione siquiera una frazada para que se abrigue. Pero su resistencia física es admirable y al día siguiente se levantará fresco y descansado.

La utilidad del "pongo" es universal: debe servir en lo que se le ocurra al dueño, para buscar agua, para barrer, para cocinar, para hacer mandados, para las tareas más serviles que pueda idear la mente humana. Es una servidumbre ilimitada e indigna, a la que se somete voluntariamente el indio: dócilmente, con una humildad rayana en la estupidez, cumple religiosamente todas sus funciones. Más aún, acepta todo, recibe golpes y reprimendas terribles en quechua de parte de la dueña de casa, que los conoce meticulosamente, y vejaciones inaceptables para una mentalidad occidental. Más aún, el "pongo" parece feliz y al atender humildemente no parece realizar una obligación impuesta por sus conquistadores, sino cumplir uno de los deberes de la vida. Y en su celo llega a extremos nunca imaginados: muchas veces he contemplado a hombres ancianos saludar al patrón besándole la mano.

Hoy en día esta actitud es inexplicable a más de indigna. Posiblemente constituye un rezago de una muestra de pleitesía que impusieron los españoles como reconocimiento a su soberanía. Con el devenir del tiempo, este acto de sumisión al encomendero ha debido de convertirse en una costumbre que demuestra la devoción y el cariño del operario para el patrón y que debe cumplirse adecuadamente.

Los indios constituyen el grupo humano más retrógrado y conservador que tenemos en el Perú, ya que no aceptan ninguna innovación ni sugerencia de progreso. Parecen encontrarse felices en esa miseria económica y social en que viven y combaten las ideas de renovación a las que consideran generalmente hostiles y perjudiciales. La hacienda forma en Huancavelica un extraño clan hermético, en el cual se trasmiten por herencia las obligaciones y derechos y se mantienen a través de los siglos la clase dirigente y la clase laboriosa, hoy en día formadas ambas por mestizos. Hasta ahora es difícil transformar esta situación y muchos son los fracasos de los innovadores. Las ideas y la técnica del siglo XX de una expotación más radical y mejor remunerada han resultado estériles.

La organización de los fundos y su estado social consiguiente se encuentran sumamente arraigados y se impide una transformación. Se hace y se vive con ese concepto del mundo y es difícil o imposible escapar de esa mentalidad feudal, que le impone una tara al Perú entero. Claramente se constata en múltiples lugares: en las carreteras, en las minas cercanas, donde se pagan jornales 5 ó 6 veces mayores y donde existe escasez de mano de obra. En cambio, en las haciendas nunca falta gente, la que permanece afincada en

forma perenne, apegada a sus costumbres y a un pedazo de tierra. Años de años, siguen atados por un lazo extraño a esa condición degradante, que temporalmente implica la tarea de "pongo".

Las ventajas materiales que produce esta situación son muy limitadas. Los indios viven una existencia miserable, paupérrima: visten harapos, habitan miserables tugurios y llevan consigo multitud de gérmenes patógenos y parásitos, se encuentran a un nivel de sub-nutrición increíble. Algunos logran hacerse de cierta cantidad de dinero que gastan en alcohol en una ocasión del año, para la fiesta. A pesar de esto son felices, resignados y alegres con su suerte. Y también muy fuertes: trabajan largas horas con el aire rarificado a 4,000 metros de altura, con fríos intensos, en el fango. Y también compiten ventajosamente con los caballos en las cuestas. Posiblemente deban esta fortaleza a una despiadada selección natural que se inicia en la infancia, y cuyos sobrevivientes han adquirido una fortaleza excepcional.

*
* *

"La causa primordial del hambre y la mala alimentación es la pobreza", fué una de las conclusiones a que arribó la Conferencia de Alimentación y Agricultura de las Naciones Unidas realizada en Hot Springs, EE. UU., en 1943. El Perú es aún un país poco conocido pero sumamente pobre. La mayor parte de su población reside en la sierra en condiciones extremas de miseria, con un poder adquisitivo muy bajo, con un alto índice de mortalidad entre los niños y soportando un régimen alimenticio muy deficiente. Este es el motivo principal de la crisis alimenticia que en los últimos años ha llegado a las ciudades de la costa: constituye en realidad un pálido reflejo de lo que ocurre en la sierra con la mayor parte de la población; sometida y acostumbrada a una organización feudal e ineficaz y resignada a su pobreza.

Pero donde llegan las carreteras y la agricultura adquiere un mayor incremento como negocio, se esfuman estas formas retrógradas de la explotación agrícola. La transformación que sufre el país en ese sentido es aún lenta y todavía subsiste en la sierra una población que no ha alcanzado la evolución que ha traido consigo el siglo XX y que se aferra fatalmente a esa situación poco envidiable.

La existencia de un grupo humano numeroso, de nivel de vida tan bajo, no permite la coexistencia de una población vecina que se encuentre exenta de la miseria. Requisito indispensable para elevar el nivel general de vida en el Perú es fomentar el empleo total de los recursos humanos y materiales que tenemos olvidados, de hacer desaparecer el degradante sistema de pongaje y de este modo aspirar, con mayor motivo, a la economía decantada de la abundancia que propugnan todos los paises.

Huancayo, 1950.

# *FLOR DE LEER*

## CUATRO SONETOS DE CONSTANTINO CARRASCO

### AL INCA GARCILASO

*Aquesta grey del Sol desventurada,*
*tan sabia, rica, numerosa y fuerte,*
*por tremendos arcanos de la suerte,*
*rindió su cuello a la invasora espada;*

*pero las glorias de la edad pasada,*
*desafiando las iras de la muerte,*
*vinieron con su luz a enardecerte*
*y te fué nuestra historia revelada.*

*Inca ilustre, en tus célebres anales*
*sin mezcla alguna la verdad se embebe,*
*exenta de censura o vituperio;*

*con que al mostrar tus COMENTARIOS REALES*
*la fama universal llamarte debe*
*EVANGELISTA DEL PERUANO IMPERIO.*

En *El Correo del Perú*: Año III, Nº XXII; Lima, 31-V-1873.

### PACHACAMAC

**Quid est Deus? Mens universi.**

*Hay un ser infinito y poderoso*
*a todos anterior en existencia,*
*que a todos presta su vital esencia*
*y la acción les demarca o el reposo.*

*El padre Sol altivo y prodigioso*
*igualmente le rinde su obediencia,*
*y en cumplimiento de inmutable ciencia*
*hunde sus rayos en el mar undoso.*

*Alma del universo inteligible,*
*El habita escondido en lo visible,*
*como habita el espíritu en el hombre.*

*Su sombra es luz que ofusca a la del día,*
*su silencio es un himno de armonía*
*y PACHACAMAC su sagrado nombre.*

En *El Correo del Perú*: Año III, Nº XXIX; Lima, 19-VII-1873.

## AL RIMAC

*Oh Rímac mío, que a tu lado tienes*
*a la reina tres veces coronada*
*y al frescor de una brisa embalsamada*
*por jardines y huertas te entretienes;*

*que en crecida corriente raudo vienes,*
*pero la tornas luego sosegada,*
*por ver tu bella Lima retratada*
*en el espejo de tus claras sienes.*

*Permite que, también yo con mi Ninfa,*
*me recline en tus márgenes amenas,*
*y alce al amor alegres cantilenas,*

*bulliciosas y puras cual tu linfa;*
*y cuando llegue el día en que sucumba,*
*do mi cuna rodó, cava mi tumba.*

En *El Correo del Perú*: Año IV, Nº XIV; Lima, 5-IV-1874.

## A UN AMANCAE

*Regocijado el pueblo canta en coro,*
*y bebe y danza al pie de las colinas;*
*mientras tú, bella flor, el tallo inclinas*
*y muda observas el festín sonoro.*

*También caída, cual tu cáliz de oro,*
*mi frente está, que coroné de espinas*
*al hundirse entre escombros y ruinas*
*de mi esperanza el nítido tesoro.*

*Héme aquí taciturno en esta peña,*
*comparando mi pobre desventura*
*con aquesa feliz turba risueña.*

*Tú tan sólo acompañas mi tristura,*
*y en esta pampa, a todos halagüeña,*
*eres de la aflicción viva pintura.*

En *El Correo del Perú*: Año IV, Nº XX; Lima, 17-V-1874.

# *T E S T I M O N I O S*

## DOCUMENTOS INEDITOS DE CERVANTES

Véase el artículo de Raúl Porras Barrenechea, "CERVANTES, LA CAMACHA Y MONTILLA" que publicamos en este mismo número).

### *LOS VECINOS DE MONTILLA SE OBLIGAN A ENTREGAR A MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA COMISARIO DE SU MAJESTAD PARA SACAR PAN, TRIGO, CEBADA, GARBANZOS Y HABA PARA LAS CALERAS DE ESPAÑA 300 FANEGAS DE TRIGO Y 70 FANEGAS DE CEBADA Y ESTE LES AUTORIZA PARA HACER EL REPARTIMIENTO Y COBRANZA DEL PAN QUE RECOJAN.*

*Montilla, 3 de Diciembre de 1591.*

**el rey nuestro señor obligación contra los vezinos de montilla**

*Sepan quantos esta carta vieren como nos don luis manrique de soriel y alonso garcia el rrubio y benito de luque y bartolome rruis ximenez y bernave garcia vermejo y juan gomez galeote y bartolome rruiz pobedano y alonso rruiz panadero y andres garzia el prieto vezinos que somos de esta villa de montilla por nos y en nombre de los demas vezinos della por quien prestamos voz y caucion de rrato y nos obligamos y los obligamos estaran y pasaran por lo que en su nombre otorgaren y todos de mancomun y a voz de uno y cada uno de nos por si e por el todo Renunziando como rrenunziamos las leyes fueros e derechos dibision y escurcion de la mancomunydad como en ellas se contiene otorgamos e conozemos por esta presente carta dezimos que por quanto ha benido a esta villa miguel de Cerbantes de saabedra comisario de su magestad para sacar pan trigo y sevada garbanzos y hava para las galeras despaña y porque el sosodicho no haga la saca del dicho pan por su persona y deje comision para la saca de ello son convenidos en que nos obliguemos de le dar y entregar treszientas fanegas de trigo y setenta fanegas de cevada de la cual dicha cantidad de pan si es neszesario nos damos por entregados a nuestra voluntad e renunziamos la esepcion del mal engaño e leyes de la entrega por tanto en la mejor manera e forma que de derecho lugar aya y haziendo como hazemos de deuda ajena nuestra propia sin que se requiera hacer escurzion ni otra diligenzia alguna contra los demas vezinos de esta villa nos obligamos de dar y entregar al dicho miguel de cerbantes de Saabedra comisario de su magestad y a quien su poder obiere en qualquier manera las dichas treszientas fanegas de trigo y setenta fanegas de cevada de buen pan nuebo seco linpio y enjuto de dar e de recebir puesto y*

*almacenado en las casas que para ello se diputaren en esta villa de oy en veinte dias primeros siguientes y no dando y entregando el dicho pan como dicho es el dicho dia por el mismo caso se conpre a nuestra costa y por lo que costare se nos pueda executar con el juramento del dicho miguel de cerbantes de saabedra o de quien su poder obiere en que lo diferimos sin otro recaudo alguno aunque de derecho sea necesario y si por causa de no entregar el dicho pan como dicho es enbiare mensajero desta villa le pagaremos doze reales de salario en cada un dia de los que se ocupare en venida estada y vuelta por lo qual ansi mismo nos pueda executar y execute como dicho es y lo pagaremos todo como por maravedis y aver de su magestad y de sus rentas reales con que el dicho miguel de cerbantes de saavedra comisario nos deje comesion para el rrepartimiento y cobranza del dicho pan y costas que en la dicha cobranza se hiciere y para que ensi lo cumpliremos pagaremos y abremos por firme obligamos nuestras personas e bienes avidos e por aver e damos poder cumplido a todas e qualesquier justicia y en espezial a pedro ysunca provehedor jeneral de las galeras de su magestad de quien mana la comesion del dicho miguel de cerbantes de saabedra para alli ser convenidos juzgados y sentenciados cuanto en esta razon renunziando como renunciamos nuestro propio fuero e nuestro domizilio y becindad que tenemos desta dicha villa de montilla y otro que de nuebo ganemos y la ley sid convenerid de jurisdicione su un judicun y la nueba prematica que trata de las sumisiones para que a ello nos conpelan e apremyen como si lo susodicho fuese sentencia definitiva de juez competente pasada en cosa juzgada sobre que renunziamos todas e qualesquier leyes fueros e derechos que sean en nuestra defensa e la lei e rregla del derecho en que dize que jeneral renunziacion de leyes fecha non bala y estando presente yo el dicho miguel de cerbantes saavedra comisario de su magestad azeto esta escriptura y la recibo en mi favor y dare y entregare recaudos bastantes para la cobranza del dicho pan en testimonio de lo qual ambas partes otorgamos la presente ente el escribano publico e testigos infraescritos en cuyo rregistro los que supimos escrebir lo firmamos de nuestros nombres y por los que no supieron un testigo / ques fecha e paso en la dicha villa de montilla en tres dias del mes de diziembre de mill y quinientos e noventa e uno años siendo dello testigos los señores juan ximenez de llama alguazil y pedro cardenosa y juan lucas de pedrose procurador y antonio rodriguez franco vezino de esta dicha villa yo el presente escribano doy fee que conozco a los otorgantes.*

*miguel de cerbantes saavedra (firmado).*
*don luis manrrique (firmado)*
*antonio rodriguez franco (firmado)*
*andres capote escribano publico*

(Archivo de Protocolos de Montilla — Registro de Escrituras de Andrés Capote — Año de 1591 — Folios 1152 a 1153).

* *

## CARTA
## EN QUE BARTOLOME SANCHEZ CARDADOR, VECINO DE MONTILLA QUE NO SABE ESCRIBIR FIA QUE PAGARA POR MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA, COMISARIO DE SU MAJESTAD, PARA LA SACA DEL PAN Y TRIGO HASTA 300 DUCADOS DE SU PECULIO.

*Montilla, 2 de Diciembre de 1591.*

Pedro de Isunca fl
a
contra
miguel de cerbantes
e
Brme sanchez cardador

*Sepan quantos esta carta vieren como yo bartolome sanchez cardador vezino que soy en esta villa de montilla digo que por quanto pedro de ysunza provehedor por su magestad de las galeras despaña a nonbrado por comisario a miguel de serbantes saabedra para la saca del pan trigo cebada garbanzos habas y molienda del dicho pan y otras cosas tocantes al beneficio de la dicha comission y porque para ello el dicho miguel de serbantes saabedra debe dar fianzas en la mejor via e forma que de derecho lugar aya otorgo que fio al dicho miguel de serbantes saabedra en tal manera y en cantidad de treszientos ducados que balen ziento y doze mill y quinientos maravedis que el susodicho dara quenta con pago zierta leal y verdadera de lo tocante a la comission que le es dada por el dicho pedro de ysunza y que se le diere asi cerca de moliendas del dicho pan como en otra qualquier manera a donde no sea como tal fiador y principal pagador y haciendo como hago de deuda ajena mia propia y sin que se requiera hazer escursion de bienes ni otra diligensia alguna contra el susodicho pagare el alcanze o alcanzes que en las quentas que se le tomaren se le hiziere hasta en la dicha cantidad de treszientos ducados por los quales siendo fecho el dicho alcanze o alcanzes se me pueda executar hasta en la dicha cantidad de treszientos ducados por los quales siendo fecho el dicho alcanze o alcanzes se me pueda executar hasta en la dicha cantidad como dicho es con el juramento de la parte del dicho pedro ysunza o de quien su poder obiere y estas... sin otro recaudo alguno y para que lo cunpliere pagare y abre por firme obligo mi persona y bienes a mi e a los quales obligo e someto al fuero e so el fuero e jurisdizion donde el dicho pedro de ysunza provehedor jeneral me quisiere convenir por que alli yo me someto en quanto a la paga de lo que dicho es renunciando como renuncio mi propio juro e jurisdizion de esta villa donde soy vezino y domiziliario y otro que tenga e gane el accesid convenend de jurisdicion e ni un judicum y nueba prematica de su magestad que trata de las sumisiones e doy poder cunplido a qualesquier justicias de su magestad para la execucion e cumplimiento de lo que dicho es como por sentencia pasada en cosa juzgada sobre que renuncio qualesquier leyes fueros e derechos que sean en*

*mi favor e ayuda e la lei e regla del derecho en que dize que jeneral renunciacion de leyes fecha non vala En testimonio de lo qual otorgue la presente ante el escribano publico e testigos ynfraescriptos en cuyo registro a mi ruego e porque no se escribir lo firmo un testigo que es fecha e paso en la dicha villa de montilla en dos del mes de diziembre de mill y quienientos e noventa e uno años siendo testigos presentes juan lopez pabon y francisco fernandez de herrera y antonio rodriguez franco vezinos de esta villa e doy fee que conozco al otorgante.*

*antonio rodriguez franco (firmado)* *andres capote (firmado)*
*escribano publico*

(Archivo de Protocolos de Montilla — Registro de Escrituras de Andrés Capote — Año de 1591 — Folio 1551)

# N O T A S

## RECUERDOS DE LA REVISTA DE OCCIDENTE (*)

*¿Qué decir de la idea inspiradora de este libro? Al parecer, es justificada la reimpresión de artículos selectos de la fenecida (o aletargado) revista de Ortega y Gasset. Después de muchos años, y ya extenuadas las ediciones de esta publicación, nada más natural y laudable que recoger en un volumen los ensayos de más interés y valor actual que figuran en sus páginas.*

*Pero, al volver a sonar en el ámbito cultural este nombre problemático — "Revista de Occidente" — provoca, por su sola presencia, las más diversas, encontradas y aún contradictorias opiniones. Aparece como el toque de alarma que llama a la unidad y concentración del mundo intelectual europeo; "la unidad de Occidente —se dice— es el lema imprescindible para la supervivencia de la humanidad mejor" (1). Indudablemente, esta afirmación se efectúa después de observar el mundo desde un miradero occidental. Sería sumamente interesante preguntar a los orientales qué opinan al respecto. Es de suponer cuál sería la apreciación de un chino —los habitantes de la China llamaron a su país el Reino Central, porque lo consideraban como el centro del mundo y la civilización. Todos los pueblos han solido considerarse como el centro y la razón de ser del universo, lo que es cosa muy explicable y humana, pero es dificultoso en sumo grado elevarse sobre los prejuicios nacionales o culturales y poner cada cosa en su exacta perspectiva. A menudo damos a lo nuestro dimensiones monumentales y restamos importancia a lo ajeno.*

*Este asunto lo volveremos a tocar cuando examinemos algunos de los ensayos hermanados en el volumen que comentamos. Tendremos ocasión de opinar —con la mayor discreción posible— sobre este tópico de la fricción entre Oriente y Occidente.*

*Los ensayos agrupados en este tomo —entre los cuales notamos a primera vista nombres de tanto prestigio como los de Max Scheller, C. G. Jung y Max Weber— se podrían clasificar en cuatro grupos distintos.*

*En primer lugar, tenemos los artículos históricos: LA CULTURA DE LA ATLANTIDA, por León Frobenius; ESPAÑOLES EN EL SUDAN, por Emilio García Gómez; LA DECADENCIA DE LA CULTURA ANTIGUA, por Max Weber. Hay ciertas diferencias de tipo entre estas obras: la de García Gómez es una investigación monográfica de un hecho histórico, la conquista del Sudán por Ahmad Al Mansur, sultán de Marruecos; la de Frobenius es un resumen de sus ideas sobre la cultura africana; aquí el campo es más amplio, y también más oscuro, puesto que pertenece a la ciencia etnológica, que investiga los pueblos prehistóricos; el ensayo de Max Weber desarrolla una teoría social y especialmente económica de la caída de Roma.*

*Otro grupo de ensayos —de importancia central en el libro— se refiere directa o indirectamente al crucial problema de la cultura y a la pugna entre Oriente y Occidente. Aquí colocamos LA UNIDAD DE EUROPA, de Guillermo Haas; EL HUMANISMO COMO INICIATIVA, de Ernest Robert Curtius; EL PORVENIR DEL HOMBRE, de Max Scheller y CORRESPONDENCIA DE UN ANGULO A OTRO, serie de cartas cambiadas en 1920 entre M. O. Gerchenson y V. I. Ivanov en un establecimiento de descanso para trabajadores intelectuales de Moscú. También existen notables diferencias entre estas obras, pero se agrupan por la semejanza de su objeto.*

*Una tercera clase la forman los ensayos psicológicos: EL ASCO, por Aurel Kolnai y TIPOS PSICOLOGICOS, por C. G. Jung, quien ha publicado aquí un resumen de su famoso libro del mismo nombre.*

*Por último, dos ensayos — LA FILOSOFIA CIENTIFICA, de Hans Reichenbach y LAS CONQUISTAS DEL IDEALISMO ALEMAN, de Heinz Heimsoeth — son de los que se suele llamar filosóficos y que nosotros podremos llamar también así, previa la salvedad de que entendemos por filosófico todo aquello que, de alguna manera, se relaciona con el filosofar. Estos ensayos son "filosóficos" porque examinan el filosofar ajeno y de esta manera se ligan con él. Pueden ser documentos para la Historia de la Filosofía; sirven para lo que Kant denominaba "historia del uso de la razón" (2). Heimsoeth trata de examinar las nociones del idealismo alemán que subsisten en la actualidad influyendo nues-*

---

(*) **Selección y Recuerdos de la Revista de Occidente.** Serie II, Artículos Filosóficos e Históricos. Madrid, Revista de Occidente, 1950, 368 pp.

(1) Nota preliminar, p. 1, lín. 17-18.

(2) Julián Marías, **La Filosofía en sus Textos.** II: **de Descartes a Dilthey.**

tro pensamiento. Reichenbach examina la nueva actitud filosófica de los científicos que tratan de aplicar los métodos matemáticos a los problemas de la filosofía, especialmente la filosofía natural.

Esto es, en síntesis, el libro que comentamos. Demos ahora una mirada a algunos de los artículos en particular.

El de León Frobenius, LA CULTURA DE LA ATLANTIDA, despierta en el lector con sensibilidad histórica y humana un interés casi frenético. Al leer estas líneas de Frobenius, un mundo nuevo se levanta ante nosotros, saliendo de su olvido histórido, y nos prodiga los gestos más sugerentes y exóticos. Un no se qué de arqueólogos vibra en nosotros cuando el autor nos va mostrando, como un coleccionista sus preciadas curiosidades, los restos de una antigua cultura. En esos momentos comprendemos perfectamente la actitud vital de hombres como Schlieman —una extraña corriente de EMPATIA (como diría Spranger) nos une a ellos. Ortega dice que hay épocas en que el hombre deja de mirar al cielo y, puesto de rodillas, escarba afanosamente en busca de las huellas de sus antepasados. Esta actitud de topo tiene su raíz en algún rincón muy propio del espíritu humano. Por eso nos emocionamos al oír hablar de las culturas, especialmente si son antiguas, y nuestro interés crece cuando encontramos esos objetos que fueron lo mejor de la vida y afanes de otros hombres y que hoy día, reducidos al silencio, quieren comunicarnos con su sola expresión plástica algún oculto mensaje de otras eras. Es explicable, pues, que nos parezca tan llena de atractivo esta obra que aborda la reivindicación de la cultura africana. Por lo demás, este ensayo es sólo un índice, señala la ruta por la cual se debe marchar en busca de los misterios del Africa, sólo a medias desvelados. El sabor de este artículo se nos queda en la boca; el deseo nos aguijonea a buscar más literatura sobre el tema.

Sobre el Africa se ha vertido un torrente de injusticias. Según dice Frobenius, sólo en la antigüedad cretense se tuvo un elevado concepto de su cultura, noción que llegó hasta oídos de Homero. Se hablaba entonces de "los impecables etíopes... favoritos de los dioses" (3). Pero ya Herodoto había olvidado esas ideas; él desconocía casi por completo la cultura africana. Después de siglos de aislamiento, los exploradores portugueses y españoles pusieron el pie en el continente negro y, según sus primeros relatos, encuentran todavía una civilización floreciente. Estos relatos y los descubrimientos arqueológicos recientes destruyen la leyenda de que la raza negra nada ha aportado a la humanidad. Ella supo desarrollar una civilización que tuvo tres núcleos principales: eritreo, sírtico y atlántico. Del primero debemos anotar un hecho interesante: la unión nupcial obligatoria entre el rey y su hermana. (Recordemos que lo mismo sucedía en América, incluso en el Perú). También se daba el incesto del Rey con su hija; no le estaba permitido unirse con otra mujer. Entre los sírticos aparece la institución caballeresca, con un sentido análogo al que tuvo entre los europeos del medioevo. Sorprende que amadises, esplandianes y palmerines tuvieran antecesores africanos tan remotos y que los bardos y trovadores actuaran asimismo en ese tiempo y lugar. La antigua cultura atlántica resalta por sus concepciones religiosas complicadas y llama la atención especialmente por su referencia a la vetusta leyenda platónica, narrada en el CRITIAS y el TIMEO. Frobenius asigna al mito griego un fundamento muy real e identifica la cultura africana occidental con la Atlántida, el "continente desaparecido", la tierra que se hundió en el mar por un tremendo cataclismo geológico. Para ello se basa en tres datos que apunta Platón sobre el mítico país (la existencia de elefantes, la costumbre de cubrir con planchas de latón las paredes y el cultivo de una palmera de la cual obtenían alimento, bebida y vestimenta), los cuales datos concuerdan con lo que existe en la cultura atlántica.

¿Por qué se agotó la civilización africana? El hecho es más reciente de lo que jamás se nos podría ocurrir; fué la trata de negros, un veneno introducido por la civilización europea, la que destrozó el Africa, manchándola con un estigma de estupidez, brutalidad e inepcia. Los reyes nativos, por temor o codicia —nunca han faltado los reyes que explotan a los súbditos hasta más abajo de lo humano— vendieron a su pueblo y lo envilecieron, convirtiendo a cada vasallo en una simple PIEZA DE EBANO para el mercado colonial. Sin embargo de esto, aún durante el siglo XIX, en las famosas expediciones al interior del continente, se hallaron valiosas muestras del arte y civilización africanos. Ha sido —según la opinión de L. Frobenius— la acción "civilizadora" de los imperios coloniales la que ahogó la cultura del continente negro y embadurnó a esa raza con una pátina de estulticia. Se precisaba decir que esos hombres eran, por su imbecibilidad radical, nacidos para la esclavitud, para justificar un tráfico que es esencialmente contradictorio con los alardes de cristianismo que, por otra parte, efectuaban los estados esclavistas. Aún hoy día se mantiene en inhumana explotación colonial a gran parte de la raza africana. Los países que mantienen sus colonias —y que viven en gran parte del zumo que les exprimen— someten a sangre y látigo los intentos de liberación de esos pueblos y, por el otro lado de la careta, se proclaman los defensores de la DEMOCRACIA.

---

(3) **Obra Comentada**, p. 11, lín. 7-9.

El ensayo de García Gómez, ESPAÑOLES EN EL SUDAN ,no carece tampoco de atractivos. Es una concisa y sobria narración de la conquista del Sudán por el SARIF marroquí, de la dinastías de los SADIES, Ahmad Al Mansur (el victorioso), llamado también al Sahabi (el áureo). Lo más sugerente del asunto es que la empresa guerrera, llevada a cabo en 1591, estuvo a cargo de renegados españoles y moros andaluces, al mando, sucesivamente de dos renegados españoles; Yawdar y Mahmud. "Por aquellos tiempos —observa García Gómez— el Estado español se multiplicaba en empresas que publicaban su nombre en todas las zonas de la tierra, redondeada gracias a su esfuerzo. Ni Yawdar ni Mahmud, ni los hombres que combatían a sus órdenes, obraban por cuenta de ese Estado; por el contrario, habían renegado de su patria y de su fe y estaban alistados bajo una bandera bárbara y extraña. Pero esto es cabalmente lo maravilloso. Como si el ímpetu de los españoles auténticos —en Europa, América, Asia, Oceanía y el Norte de Africa— fuera poco, otros españoles —aunque renegados o enemigos— lo completan en el corazón de Africa. Diríase que nuestro pueblo tenía en aquella época maravillosa tal vitalidad. que lo español rezumaba por todos los polos de la tierra" (4).

Otra circunstancia interesante es un fenómeno linguístico de difusión del idioma hispano, que fué llevado por aquellos renegados hasta el lejano Tombuctú, "haciendo que hasta el árabe de las crónicas se rompa para incrustar en él terribles frases españolas, como aquella citada al principio: CORTE LI CABEZA" (5).

La obra de Haas, LA UNIDAD DE EUROPA, es un intento de fijar lo típico y esencial europeo. Notamos en el desarrollo de este escrito cómo el autor va enmarcando dentro de ciertas categorías mentales una serie de hechos que se desarrollan en distintas épocas, buscando en todos ellos la unidad que le permita decir que son EUROPEOS. Todas las construcciones racionales son sistemas de pensamiento que aplicamos a la realidad para comprenderla; según esto, cada sistema es verdadero —o al menos tiene algo de verdadero— desde cierto punto de vista. Hasta qué punto la construcción racional que aquí se esboza está firmemente fundada en la realidad es cosa que podrá determinar un europeo "culto", familiarizado con el problema. De mí sé decir que no me satisface enteramente. Eso de encontrar algo estrictamente europeo me parece una labor un tanto artificiosa: por el ámbito geográfico de Europa han pasado culturas de todas clases: las más disímiles religiones, políticas, filosofías, han tenido lugar en ese continente. A lo más, lo que puede pretender un ensayo como el de Haas es lo siguiente: frente a una heterogénea multitud de sucesos y manifestaciones culturales, a los cuales se les da —por haber acontecido en determinado escenario geográfico o por ser sus actores tales o cuales pueblos— el adjetivo común de EUROPEO; frente a tal amasijo —repito— lo único que cabe es tratar de ordenarlo, de clasificarlo, y luego, si se quiere, tratar de fijar la predominancia de ciertos factores culturales que revelen tales o cuales inclinaciones o caracteres. Esta labor se asemeja a la realizada por la estilística: esta ciencia se halla ante un conjunto de obras literarias de cierto autor; ¿cómo llegar a través de una cantidad de manifestaciones dispares a la fuente inspiradora de ellas? ¿cómo alcanzar una plena comprensión? La única forma posible es desmembrar las obras en una serie de elementos linguísticos, clasificar éstos y determinar las preferencias del autor por algunos de ellos: esto nos dará la clave para penetrar en el secreto de su personalidad. (Luego se emplean una profusión de métodos que no son del caso para la comparación que hemos establecido). Pero la estilística tiene un carácter más científico porque trabaja sobre un solo sujeto, con todas las relaciones e influencias que se quiera. En cambio la historia, en el sentido de historia comprensiva, trabaja con hechos culturales que tienen por autores a miles y millones de hombres, cada uno con su personalidad propia, por más vulgar que sea, siempre distinta en cada individuo. Lo más que podrá establecer el investigador será un esquema más o menos rígido dentro del cual la realidad está más o menos constreñida. Y aunque si consiguiera, aunque algún pensador genial lograra construir un sistema lo suficientemente influído como para que en él circularan sin esfuerzo los hechos reales, no se habría conseguido otra cosa que apresar al pasado en una jaula de pensamientos; pero lo que jamás se podrá pretender es que con ello se ha captado "la esencia de lo europeo", algo así como unos caracteres esenciales permanentes que han determinado la historia de Europa y que, por consiguiente, continuarán determinándola. Así como el estilista puede determinar cuales son las características de un autor vivo hasta el momento en que analiza sus obras y puede también determinar los elementos que han influído en su ánimo, pero no puede —si quiere conservarse en un plano estrictamente científico— anunciar los factores nuevos que obrarán en su producción futura, el historiador o filósofo de la historia puede y debe comprender el pasado pero no lo venidero. Lo único científico en este campo del futuro es predecir las condiciones cercanas y algunas posibles consecuencias de ellas; de tal manera Karl Marx predijo que el

(4) **Id.**, p. 52, lín. 15-27.
(5) **Id.**, p. 52, lín. 12-14.

desarrollo del capitalismo lo llevaría a una crisis, por la pugna entre la clase proletaria y la industrial propietaria, y que esta crisis generaría la revolución. Pero esto no fué una adivinanza: ya entonces se notaban atisbos de este desarrollo.

Al caracterizar a Europa, Haas la contrapone al Asia. Esto lanza sobre el tapete la discutida cuestión de Oriente y Occidente. Es lugar común periodístico considerar la actual crisis como un gigantesco conflicto entre dos culturas: oriente y occidente. Esto para los que no apelan al antiguo tema de la lucha entre la barbarie y la civilización: para estos señores —Hitler era uno de ellos— Oriente representa la barbarie y Occidente la civilización; un nuevo y más feroz Atila se levanta frente a Europa. Ultimamente leí unos titulares muy llamativos que, si no recuerdo mal, hablaban de "el peligro de las hordas amarillas". Los que tales cosas dicen o escriben no hacen sino poner en descubierto su ceguera mental. El problema es más hondo que un mero choque de fuerzas exteriores. Basta preguntar: los partidos comunistas italiano, francés, belga, etc. ¿forman también parte del "peligro amarillo"? Hace poco una convención de jóvenes cristianos, reunida en no recuerdo qué capital europea occidental, formuló —según dieron a conocer los cables— una declaración en la cual se decía que "no habrá paz en el mundo mientras no terminen las injusticias con el proletariado". Estos "jóvenes cristianos" han calado más hondo en el problema.

Otro ensayo que merece consideración es el de Max Scheller, EL PORVENIR DEL HOMBRE, Scheller considera al hombre como una especie biológicamente agotada, carente de la posibilidad de una evolución posterior notable, por lo mismo que es la especie más evolucionada. Pero, si bien rechaza el excesivo optimismo de los que propugnaron la doctrina de un superhombre biológico, también rechaza la concepción contraria que pronostica una recaída del hombre en la animalidad, pasando por la barbarie y el salvajismo. La decadencia biológica es imposible, no así la moral "ya que ser hombre, en sentido esencial, es obra de una actividad infatigable, y cada momento de nuestra vida es una lucha entre una RELATIVA tendencia humana y una RELATIVA tendencia animal" (6). Tampoco es suficiente la "decadencia de Occidente" para augurar el fin de la humanidad. (Las teorías pesimistas de los filósofos de los IMPERIOS CAIDOS, más que una situación objetiva suelen reflejar su propio fracaso político e intelectual). Dice así M. Scheller: "...aún cuando la famosa "cultura de Occidente", con su exceso de poder civilizador, sepultase a sus autores, ¿qué importancia tendría esto para la vida de la humanidad?" (7). Alguna importancia tendría, sin duda, pero lo que quiere remarcar Scheller va directamente contra aquellas palabras de la presentación de esta antología de la Revista de Occidente, palabras que citamos más arriba: "la unidad de Occidente es el lema imprescindible para la supervivencia de la humanidad mejor". Aquí Max Scheller insinúa que no sólo no es imprescindible la "unidad de Occidente" sino que tampoco es absolutamente necesario que su cultura siga siendo la preponderante.

¿Cuál es, entonces, el porvenir ideal del hombre? "El sumo ideal del hombre es —si ha de dársele apelativo— el hombre plenario, el "todo hombre" no el superhombre". (8).

La tendencia a la igualación, según el autor de EL PORVENIR DEL HOMBRE, es lo típico de nuestra época: la equiparación del varón con la mujer (feminismo), del niño con el adulto, de las clases populares con las adineradas, son muestras de esta característica actual que conlleva, inclusive, la igualación del elemento apolíneo con el dionisíaco. Otro hecho que anota Scheller es la unificación de la historia. La guerra de 1914 fué la primera experiencia colectiva que vivió la humanidad. La humanidad una no fué el punto de partida de la historia, sino que es una meta hacia la cual está dirigida. La historia se parece "a un sistema fluvial, en el que un gran número de corrientes —alimentadas por incontables ríos tributarios— siguen largo trecho su curso particular mas se afanan finalmente por juntarse, declinando por vertientes cada vez más acentuadas en un solo ancho caudal" (9).

Mencionaremos de paso algunas ideas schellerianas acerca de la religión. "Dios no es sino la esencia del hombre, sólo en forma infinita". Esta misma es la idea central del libro de Fuerbach (10). Las religiones se suelen convertir en ideologías de las clases superiores —dice Scheller— con las cuales se quiere justificar una cantidad de males: la guerra, la opresión, etc. La religión, cuando se desvincula de la vida, fácilmente se convierte en "una simple expresión de intereses no espirituales de todo género, en una ideología para la fijación de estados sociales decrépitos al servicio de una clase privilegiada" (11). No le falta razón a Scheller. (Superstición y coca son los alimentos de nuestro indígena). Cla-

(6) **Id.**, p. 122, lín. 19-22.
(7) **Id.**, 124, lín. 5-8.
(8) **Id.**, p. 124, lín. 29-30.
(9) **Ibid.**, p. 127, lín. 30-34.
(10) Ludwig Fuerbach, **La Esencia del Cristianismo** (está traducido al castellano por la editorial **Claridad de Buenos Aires**).
(11) **Obra Comentada**, p. 140, lín. 30-34.

*ro está que esto deja en salvo la nobleza de los sentimientos VERDADERAMENTE religiosos.*

*Max Weber, en el ensayo LA DECADENCIA DE LA CULTURA ANTIGUA, SUS CAUSAS SOCIALES, nos dibuja con gran precisión el panorama de la caída de Roma. El autor adopta un punto de vista económico y nos muestra desde allí la evolución postrera del Imperio. Aparece así la caída del Imperio de Occidente no como un suceso al cual se le pueda poner una fecha (476 A. d. C. u otra cualquiera) sino como una evolución de siglos, un paso del esclavismo al feudalismo. "La invasión de los bárbaros no hizo más que tirar la línea y sacar el total de una evolución que, desde siglos atrás, se desliza pendiente abajo" (12). La forma de este trabajo es tan coherente y sus partes tan bien trabadas que leerlo, como dice Ortega, constituye una "delicia intelectual".*

*JORGE TOVAR VELARDE*

(12) **Id.**, p. 145, lín. 24-26.

# CRONICA

## VIAJE DE NUESTRO DIRECTOR

Al finalizar el mes de setiembre viajó a la República Argentina nuestro Director, Aurelio Miró Quesada, invitado a pronunciar una conferencia en el ciclo organizado con ocasión del centenario de la muerte de San Martín, que se llevó a cabo en la acogedora Biblioteca del Jockey Club de Buenos Aires. Nuestro Director, que fue presentado por el Académico y editorialista de "La Nación" Alvaro Melián Lafinur, desarrolló el tema: "San Martín y el Perú". Los otros conferenciantes del mismo ciclo fueron: Carlos Ibarguren, Presidente de la Academia Argentina de Letras ("San Martín; el hombre, sus sentimientos, su drama interior"), Ricardo Donoso, Director del Archivo Nacional de Chile y Presidente de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía ("San Martín y Chile") y el Coronel Carlos Alberto Salas, del Estado Mayor Argentino, ("La epopeya sanmartiniana y la contribución del Ejército argentino a la Emancipación de América").

Durante su viaje a la Argentina, que luego se prolongó hasta el Brasil, nuestro Director fue objeto de particulares atenciones de los centros universitarios, académicos y periodísticos. La Academia Argentina de Letras lo eligió Académico Correspondiente con residencia en el Perú; y fue invitado por la Academia Nacional (argentina) de la Historia, de la que es también Correspondiente. En el Brasil, fue recibido por la Academia Brasileira de Letras, en sesión presidida por el Director de la Corporación, Gustavo Barroso, y en la que el Profesor Antonio Carneiro Leao pronunció el discurso de saludo, en que unió en el elogio a Aurelio Miró Quesada y al poeta, Académico y Embajador del Perú en el Brasil, Luis Fernán Cisneros.

## GEORGE BERNARD SHAW

En prensa este número, ha muerto Bernard Shaw. La sola noticia es suficiente para comprender cuánto pierde la república del pensamiento. MAR DEL SUR le rendirá su homenaje en el próximo número y sólo quiere dar ahora noticia de su pesar.

## LUIS MITRE

Larga es la tradición de los Mitre en Buenos Aires. Familia de patricios republicanos, auténtica familia de periodistas, la historia del periodismo argentino, y la del periodismo libre de América, tiene que trazarse sobre las huellas de su trabajo dedicado y valiente al servicio de la democracia, la justicia y la libertad. A esa familia pertenecía don Luis Mitre, director de "La Nación" de Buenos Aires, muerto mientras estaba en máquinas este número. Si el periodismo americano pierde con él a un soldado indoblegable, firme en sus convicciones y orgulloso de sus legítimas conquistas, la pérdida para el periodismo argentino, en esta hora difícil, es difícil de calificar. Como peruanos, como hombres de pensamiento, nosotros hemos perdido a un amigo.

## CONFERENCIA ARGENTINA SOBRE PALMA

*Reseña que "La Prensa" de Buenos Aires publicó el 12 de agosto de 1950 sobre la conferencia pronunciada por el profesor José A. Oría, en el Instituto Popular de Conferencia:*

### LA CONFERENCIA

Con su acierto habitual en la defensa de los intereses del espíritu —dijo el orador —, propone Alfonso Reyes en su "Ultima Tule" la constitución de una biblioteca mínima de escritores, certeramente representativos de cada una de las naciones hispanoamericanas. Citaba como ejemplo de lo que en tal sentido podía realizarse la que con razón llamaba "excelente" Biblioteca de Cultura Peruana, en trece pequeños volúmenes, de Ventura García Calderón. En ella todo un tomo está consagrado a las "tradiciones peruanas", de Ricardo Palma. Y si supusiéramos, no ya la biblioteca "mínima" nacional de cada uno de los Estados iberoamericanos, sino la biblioteca esencial, condensada y estricta de la América toda, entre los títulos ineludibles de la recopilación, volveríamos a encontrarnos con la obra vivaz y diversa, española y criolla, bellamente fantástica y profundamente histórica, sabrosamente popular y de insuperables méritos narrativos del tradicionista peruano.

### EL PERU EN QUE NACE Y VIVE PALMA

Dentro de la empresa hazañosa y sobrehumana de la conquista a la vez guerrera y espiritual de América, el virreinato del Perú apareció por varios siglos como la más deslumbradora recompensa obtenida por España. El Perú fué símbolo de

opulencia y objeto de emulación, si no de envidia, para todas las naciones colonizadoras de la Edad Moderna.

El territorio mismo abarcado por ese virreinato era ya inmenso de por sí, y tal como ninguna dinastía europea había podido gobernarlo ni soñarlo dentro del propio continente. Esa inmensidad telúrica y la riqueza consiguiente en recursos y contrastes produjo en los habitantes del virreinato efectos de alucinación ambiciosa, de santidad acendrada, de rebeldía salvaje, de indigenismo en acecho, de fidelidad colonial, de levantisca originalidad americana y de sumisión general a los usos, creencias y costumbres hispánicos, que hacen del Perú virreinal de los Pizarro y de Santa Rosa, de Hernández Girón y de Caviedes, de Tupac Amaru y de la Perricholi, uno de los estados sociales más ricos, sugestivos y complejos que se hayan conocido nunca en el pasado humano.

Si hoy es fácil recordar todo esto, resultaba imposible olvidarlo en la Lima en que nació Ricardo Palma, en modesta familia de clase media, en 1833, en pleno florecimiento de las ilusiones liberales y de las ansias emancipadoras.

El orador leyó aquí una descripción de la casa natal de Palma, debida a la pluma de Raúl Porras Barrenechea, y se refirió después a la formación literaria del autor estudiado.

## *LECTURAS ORIENTADORAS*

"Amorcillos de estudiante" le hacen abandonar la Universidad, e ingresa como contador en la marina de su patria. Creía haber roto con los estudios literarios, y, en verdad, iba a comenzarlos. En una prolongada residencia en las islas de Chincha encuentra los tomos de la colección Rivadeneyra, entonces de incesante publicación y en toda su novedad. En letras y en espíritu, Palma hallaba en aquellas páginas algo equivalente y aun más precioso de lo por los españoles hallado en América. No poco del contenido de la "colección" era ya familiar para Palma, pero así en junto, en edición ordenada, jamás había estado a su disposición.

Aunque primero conocido como poeta, y poeta de los más difundidos en tierras de América. Palma confiesa en el prólogo de sus "Poesías completas": "Todo el cariño literario que abrigo por mis "Tradiciones" o leyendas en prosa, sólo puede compararse con el despego que siento por mis renglones rimados... Saber cómo se laboran los versos nada tiene de portentoso. Eso es, para el cultivador de las bellas letras, como para el artesano, el conocimiento y manejo de las herramientas del oficio".

En verdad, para Palma, todo lo que él había hecho o escrito eran preparativos de sus "tradiciones": dramas, vida política, lecturas, estudios históricos, aprendizaje de la vida, hasta su incomparable y ejemplar labor de bibliotecario, restaurador y mantenedor de la Biblioteca pública de Lima, después de los desastres de la Guerra del Pacífico. Si por sus poesías sentía despego, por sus dramas parece haber mostrado Palma encono incomprensible. De uno de ellos. "Rodil", estrenado con éxito hace unos cien años, el mismo hijo del tradicionista confiesa no haber podido salvar un solo ejemplar de la edición que del drama se hizo y que el propio autor de la obra destruía implacablemente en cuanto texto de la misma caía en sus manos. A duras penas, en su estudio sobre "Palma romántico" ha conseguido Porras Barrenechea reproducir la única redondilla conservada en la memoria de los espectadores entusiastas de 1852:

> Desgraciada la nación
> en que se humilla el talento
> y hasta para el pensamiento
> hay leyes de represión.

El romanticismo social, característico de mediados del siglo pasado, procuró siempre hacer progresivamente efectivos los principios liberales inspiradores de la emancipación. Desde este punto de vista, considerada como instrumento de liberación, estimaba Palma en mucho a la poesía, tal como le escribió a Guillermo Matta desde Valparaíso, en abril de 1862.

Los tiempos de "revolucionario" de Palma pasaron, y "volvió a la polilla y sus reminiscencias del pasado", diciendo "adiós a la política y a los politiqueros". El principio de los rastreadores de minas: "quien busca encuentra", también tiene vigencia en los dominios del espíritu. "Cultivé todos los géneros —escribe Palma—, hasta que acerté con un filón riquísimo para mí, el de las tradiciones". Es verdad, y de ese "filón" también podría en justicia decirse que "vale un Perú".

## *LAS "TRADICIONES PERUANAS"*

Más de medio siglo consagró Palma a escribir sus tradiciones: la primera es de 1860; la última, escrita para "La Prensa", de 1914.

No hay demasía retórica en afirmar que las "Tradiciones Peruanas" valen un Perú puesto que nada representa al Perú más cabalmente que esa obra. Puede haber un Perú que Palma no conoció; puede haber y ha habido sectores peruanos que no se consideraban fielmente reflejados por los escritos de Palma. Pero, ¿en qué obra de escritor peruano hay crónica más amplia y cabal, panorama humano más completo y diverso de la vida propia a través de los tiempos que en la galería costumbrista, histórica y poética del gran

limeño? ¿Qué otro país ha logrado popularidad comparable, desde los tiempos del Romancero, para evocación análoga de su pasado nacional?

La vida peruana, desde la prehistoria incaica hasta los tiempos de la República, desfila pintoresca y briosa, en verdadero torrente de fantasía inagotable, por las páginas del tradicionista.

## *UNA CARTA DE GALDOS*

Si alguno de los grandes escritores españoles contemporáneos de Palma parecía frío y reticente (Eusebio Blasco lo declara "antipático") por su constante reserva y como desconfianza por todo ímpetu meridional, ese escritor español fué ciertamente Pérez Galdós. Elogió bellamente a Pereda, admiraba a Menéndez y Pelayo, pero no conozco de él carta como la enviada a Ricardo Palma el 12 de octubre de 1901. Como se verá, no es acuse de recibo, ni misiva provocada por relaciones corteses de ninguna especie: "Seguramente —escribe Galdós— será para usted esta carta una sorpresa. No lo sería si hubiera dicho a usted, a su debido tiempo, que la lectura de sus "Tradiciones" ha sido para mí la más grata y sabrosa que pueda imaginarse, y que hace años me atormenta la idea de llevar al teatro español una de esas tradiciones cuya intensidad dramática y colorido de época superan a cuanto en igual género poseemos aquí. De veras digo a usted (y sabiendo lo que vale no ha de tomarlo usted a lisonja) que sus "Tradiciones" son el más rico filón que conozco de asuntos novelescos y dramáticos. Además, escribe usted el castellano con tal conocimiento del idioma y tan extraordinaria riqueza de modismos y locuciones familiares, que de ellos resulta miel sobre hojuelas. No extrañe usted, pues, que salga el mejor día con un drama sacado de sus "Tradiciones peruanas", y ya comprenderá que, al darle previo aviso de la perpetración del atentado, me recomiendo a su indulgencia. Y esto tendrá toda la grandeza de la España misma trasportada a una naturaleza grandiosa y espléndida".

Que el más fecundo inventor novelesco de las letras españolas y el más reservado en la expresión de su personalidad, haya enviado a Palma la carta transcripta, basta para refrendar lo que pudo suponerse de excesivo y circunstancial en nuestros elogios.

## *LA MUJER PERUANA*

En la conquista de Galdós por el arte narrativo de Palma debe haber influído no poco la maestría con que evoca el tradicionalista a la mujer limeña. Sólo se hace bien lo que con amor se hace, y ha sido siempre con cariño, con gratitud o con nostalgia como Palma se ha ocupado de sus compatriotas peruanas.

Confiesa en el prólogo de sus "Armonías" que él las ha escrito por haberle pedido esos versos una mujer amada. "Hágase tu voluntad", acató el poeta. Tenía, pues, razón Palma en escribir a Riva Palacio en 1886: "La mujer en mi tierra es omnipotente". Y esa omnipotencia da la medida de su encanto.

Si ella posee la gracia de la mujer andaluza, es también con la sal ponderativa del ingenio andaluz que Palma la celebra. Podría hacerse una antología del piropo, y del piropo más castizo e ingenioso, espigando en las tradiciones: "Era una limeña de aquellas que cuando miran parecen que premian, y cuando sonríen parece que besan"... "Marujilla era de esas limeñas que tienen más gracia andando que un obispo confirmando"... "Una esclavita, de quince a dieciséis abriles, fresca como un sorbete, traviesa como un duende, alegre como una misa de aguinaldo, y con un par de ojos negros, tan negros, que parecían hechos de tinieblas"...

Si la descripción es a menudo rápida, como hecha de viva voz, tal como lo requiere el género tradición, hermano del cuento, puede ser también en Palma precisa y gráfica, como de retratista.

## *PALMA Y LA ARGENTINA*

Nada más peruano que Ricardo Palma y hasta limeño, si se quiere. Cané pretendía que al tradicionista había que leerlo en Lima. Las obras maestras enriquecen el patrimonio común del espíritu humano. El admirable tradicionista nos parece en cierto modo argentino. La Argentina está vinculada por su pasado con temas y personajes de la vida colonial. Palma mantuvo a través de su larga existencia constantes relaciones con la Argentina y buena amistad con muchos de sus hombres más representativos.

## *RELACIONES DE RICARDO PALMA CON "LA NACION" Y "LA PRENSA"*

El general Mitre puso al ejemplar de su "Historia de San Martín" enviado a Palma, dijo luego, esta dedicatoria: "A la Biblioteca Nacional del Perú fundada por San Martín, fundador de la Libertad del Perú". Y sobre esa obra maestra de la historiografía sanmartiniana hizo Palma bello estudio francamente admirativo, reproducido en "La Nación" de Buenos Aires.

Con "La Prensa" de don José C. Paz y don Adolfo Dávila mantuvo Palma las relaciones más asiduas que haya sostenido con periódico alguno de nuestro país. Reconoce Palma que, durante la guerra del Pa-

cífico, no tuvo otros recursos fijos que los remitidos por el diario argentino a su corresponsal peruano. Más aún, don Adolfo Dávila le instó a que viniera a establecerse en la Argentina asegurándole retribución fija y halagüeñas perspectivas editoriales para sus obras futuras. En agradecimiento a ese auspicio que jamás le faltó, ya octogenario y cuando sus "dolencias físicas lo habían alejado de todo esfuerzo literario, volvió Palma a entintar su pluma gloriosa y compuso para "La Prensa" de Buenos Aires la última de sus tradiciones: "Una visita al Mariscal Santa Cruz".

Lo que menos podríamos olvidar los argentinos, aunque este homenaje se produjera en otra fecha, es la devoción constante del gran peruano por el emancipador de su patria y héroe supremo de la nuestra.

Verdad que mereció Palma el difícil honor de dirigir, restaurar y mantener esa Biblioteca Nacional de Lima, fundada por San Martín, como antes lo hiciera en Santiago de Chile, en uno de sus primeros actos de gobierno. Pero ya mucho antes de ocupar tal cargo, el tradicionista en cierne dedicaba en 1850 una de sus primeras publicaciones juveniles "Al generalísimo San Martín", que acababa de fallecer en Francia.

Cuarenta años después, comentando la obra insuperable de Mitre sobre el prócer, expresaba Palma su admiración entusiasta sobre la misma y daba sobre las tendencias monárquicas atribuídas a San Martín la más sensata de las explicaciones propuestas hasta la fecha sobre el tema.

## *SAN MARTIN EN EL PENSAMIENTO DE PALMA*

En julio de 1890 colocóse en Lima la piedra fundamental del monumento a la independencia nacional. Leyó en aquel acto Palma patriótica poesía en que ofrendaba el homenaje a San Martín: "¡Presente, mi general!", decía el primer verso que se repetía como estribillo, al final de varias estrofas.

Diversas circunstancias dieron prolongada repercusión a esa lectura, cuyo texto fué reproducido por muchos periódicos de Buenos Aires. Por aquel tiempo, en carta a don Vicente Barrantes, repetía Palma su admiración a San Martín y su decidida preferencia por el "Protector" frente al "Libertador". A comienzos de nuestro siglo, duélese, en su correspondencia a don Rubio Lluch, del retraso con que se inaugurara el monumento a San Martín: "El ilustre patriota —escribe Palma— que, en 1821, proclamó la independencia del Perú... y dejó el terreno preparado para la victoria definitiva".

Si a esto se añade el interés de Palma por obras como el "Martín Fierro"; la dedicatoria de la segunda serie de sus "tradiciones" a la escritora argentina Juana Manuela Gorriti; su colaboración, durante un cuarto de siglo en el "Almanaque Sud Americano", publicado en Buenos Aires; la edición argentina, en 1897, de sus "Recuerdos de España", se comprenderá que esa gloria peruana tan arraigada en nuestros recuerdos y tan presente en nuestras admiraciones nos parezca en parte cosa también nuestra.

# L I B R O S

JOSE SIMON DIAZ: *Bibliografía de la literatura hispánica.* Dirección y prólogo de Joaquín de Entrambasaguas. Tomo I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Miguel de Cervantes", de Filología Hispánica. Madrid, 1950. — XXXIV + 672 pgs.

De la mano de dos intachables padrinos llega a las nuestras la reunión de cuatro millares y medio de papeletas acumuladas en el volumen inicial de esta ejemplar y ambiciosa *Bibliografía de la Literatura Hispánica,* que apelando al socorrido símil (esta vez exacto e insubstituíble), viene a llenar un vacío en el elenco de los repertorios bibliográficos de que se disponía hasta ahora para cimentar todo estudio de investigación, ya histórico, ya crítico, acerca de la Literatura española y sus derivadas. La empresa fué acometida por Joaquín de Entrambasaguas, tan diligente erudito y afamado lopista como fino catador de exquisitas esencias estéticas, que en tareas de bibliografía española tiene tiempo ha ganada cátedra de maestría, pero sólo la constancia y laboriosidad inquebrantables de José Simón Díaz han logrado vencer los innumerables obstáculos que a obras de tamaña envergadura son consubstanciales. Los dos autores han toreado al alimón con tanta destreza, que el éxito ha correspondido a la magnitud de la faena coronada ya felizmente, supuesto que la redacción y clasificación de cien mil fichas — caudal hasta ahora acopiado —, testimonia bien a las claras los alcances de la hazaña.

El Prólogo explica los orígenes, significación y propósitos de este ingente repertorio, dispuesto para servir de derrotero a cuantos se lancen a navegar "en el mar sin orillas" de la bibliografía tocante a la Literatura hispánica. Para nadie es hoy un secreto que la Literatura nos franquea visiones de subido valor en punto al conocimiento del pasado a través del prisma formado por los distintos géneros literarios. En consecuencia, pues, el presente repertorio no debe mirarse como un padrón de títulos y publicaciones relacionados con la Literatura en sus diversos aspectos o facetas, sino como algo más, es a saber, una guía para penetrar de soslayo en las insondables simas de la Historia española e hispanoamericana, divisadas desde el enfoque de las fuentes literarias.

La tarea no era, ni con mucho, fácil, pues la vastedad de la materia exigía peregrina diligencia, corriendo parejas con cierta vocación de zahorí para dar con textos casi inaccesibles o colacionar millares de obras. Simón Díaz, con denuedo singular, arremetió sin temores ni desmayos tan ingente empresa, llevándola al cabo con visible destreza. Los autores han utilizado el término "Literatura Hispánica" para su bibliografía, en atención a que ésta se refiere no sólo a España "y a las personalísimas y variadas regiones que la integran", sino también a aquellos países separados de España, pero con ella identificados por la comunidad del idioma o sus variantes dialectales. En tal virtud, se ha aspirado en este repertorio a suministrar el elenco más completo de las obras tanto españolas como extranjeras que digan relación con la Literatura hispánica, colacionándolas con toda exactitud, sin excluir de la enumeración a los artículos de revistas, las tesis universitarias y las conferencias leídas públicamente. Como complemento de cada papeleta, se adiciona una referencia a las notas bibliográficas suscitadas por la obra materia de aquella. Ilustraciones gráficas (portadas de libros, autógrafos, retratos), sazonan el texto, fruto de la revisión de los fondos de 85 bibliotecas, incluyendo aparte de las españolas, a no pocas europeas y americanas.

Según declaraciones de los compiladores, la presente *Bibliografía* constará de dos partes: la primera integrada por dos volúmenes, en los cuales las papeletas se distribuyen por materias; y la segunda, en la cual las referencias vendrán agrupadas por el orden alfabético de sus autores. En este volumen inicial, los temas han sido clasificados sujetándose a un inteligente criterio histórico-geográfico en cuanto toca a América, distribuyendo los títulos ora ateniéndose a las antiguas divisiones territoriales de la época española, ora a las actuales nacionalidades que de ellas emergieron después de la guerra separatista.

Puede afirmarse que este primer tomo aspira a cubrir la parcela concerniente a las fuentes de índole general. La clasificación de los epígrafes se ha hecho con arreglo al siguiente esquema, enumerándose los autores por riguroso orden alfabético: (I) Historias de la Literatura; (II) colecciones de textos; (III) antologías; (IV) colecciones folklóricas; (V) monografías generales; (VI) monografías especiales; y (VII) relaciones con las demás literaturas, ya sean estas influencias mutuas, de extranjeras sobre la castellana y de ésta sobre aquellas. Finalmente, las literaturas catalana, gallega y vasca reciben en sendos capítulos la misma distribución temática expuesta para la castellana.

Impropio por todo extremo sería enzarzarse en relevar circunstanciadamente las inapreciables aportaciones que para toda futura investigación suministra este repertorio, que abarca un campo tan anchuroso.

Pero, dentro del sincero espíritu de cooperación que reclaman los compiladores para librar a su trabajo de lunares, depurándolo en sucesivas reediciones, parece oportuno anotar aquí unas cuantas menudas observaciones, reduciéndome desde luego a los títulos y noticias sobre la Literatura peruana contenidos en esta *Bibliografía*. La fraternal amistad que liga al autor del presente comentario con los del repertorio en cuestión, le escudan de que oficiosos metemuertos califiquen tales adiciones de cargantes amoladuras.

En el apartado "Historias de la Literatura", entre las referentes a la nuestra, se colaciona *La Literatura Peruana* de Luis Alberto Sánchez, pero sin precisar que en Lima vieron la luz sólo los dos primeros volúmenes (1928 y 1929, respectivamente), pues el tercero, que estudia la época republicana hasta 1848, apareció en Santiago de Chile recién en 1936. La reedición limeña (papeleta Nº 566) conviene advertir que sólo lo es del primer tomo, El primero y segundo, por cierto, fueron objeto de sendas notas bibliográficas de Jorge Guillermo Leguía en *Mercurio Peruano*, Nos. 125-126, Enero-Febrero de 1929, págs. 88-90; y Nos. 137-138, Enero-Febrero de 1930, págs. 91-95. De la obra de Alberto Tauro *Síntesis de la Literatura Peruana* hay una edición limeña, bajo el título *Elementos de Literatura Peruana* (Ediciones "Palabra", 1946; 137 págs.). En este mismo apartado, se echan de menos las citas al *Carácter de la literatura del Perú independiente* de José de la Riva-Agüero (Lima, 1905), así como al *Panorama de la actual poesía peruana* de Estuardo Núñez (Lima, 1938) y al opúsculo de J. Jiménez Borja *Cien años de literatura* [republicana] (Lima, 1939), que tampoco figuran registradas en el capítulo consagrado a enumerar las "monografías especiales". Igualmente se nota la ausencia en esta sección, y de la consiguiente alusión en el apartado "Antologías", del delicado esquema de Historia literaria del Perú, compuesto por Porras Barrenechea bajo el título de "El sentido tradicional en la Literatura peruana", y que constituye el prólogo del tomo dedicado a nuestro país en la Colección Panamericana publicada por la Editorial Jackson de Buenos Aires.

En el apartado "Colecciones de textos", advertimos imprecisión al colacionar una *Colección de Historiadores Clásicos del Perú*, ya que su director, Horacio H. Urteaga, duplicó la denominación empleada en 1918-21 para su edición en seis volúmenes de la obra del Inca Garcilaso, utilizándola nuevamente en 1941, para dar principio a la tercera serie de su *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, en la cual se reprodujo por segunda vez dicha obra del mestizo cuzqueño. Asimismo, al dar razón de la *Colección de Documentos Literarios* de Odriozola, hubiera sido conveniente aludir al índice confeccionado por doña Emilia Romero de Valle, e inserto en el *Boletín Bibliográfico de San Marcos*, tomo XVIII, Diciembre de 1945, págs. 258-300, derrotero particularmente estimable para deslindar del engañoso título de la compilación de Odriozola aquellas piezas que ninguna relación acreditan con la Literatura, desde cualquier ángulo que se las examine. Y ya que de textos se trata, echamos de menos la cita de las obras dramáticas de la época española reproducidas por el Padre Vargas Ugarte en el volumen intitulado *De nuestro antiguo teatro* (Lima, 1943).

En la sección "Antologías", no figura — la verdad es que tampoco se la echa de menos — la *Lira Patriótica* de Manuel Nicolás Corpancho (Lima, 1853); no podemos decir lo mismo ni de la antología de Ventura García Calderón *Del romanticismo al modernismo* (París, 1915, 545 págs.) ,que ésta sí tiene valor, así como del *Indice de la Poesía Peruana Contemporánea*, florilegio de ese género en su evolución desde 1900 hasta 1937, confeccionado por Luis A. Sánchez, habida cuenta sobre todo que una *Bibliografía* de esta índole debe aspirar a ser exhaustiva, incluyendo toda suerte de referencias y desatendiendo su valor intrínseco. En cambio, en el apartado "Monografías generales" han hallado cabida dos obras que están allí demás, acaso porque los compiladores de la *Bibliografía* no las han compulsado. Me refiero a la *Historia de la civilización peruana*, de Sebastián Lorente, que versa sobre el Perú prehispánico, y al libro *El Virreinato del Perú* de José M. Valega, maliciosa y heterogénea miscelánea de artículos sobre la época virreinal, sin ningún valor como fuente primordial.

Por obvias razones, donde se notan sensibles vacíos es en el parágrafo correspondiente a las "Monografías especiales". Es a todas luces inevitable que se deslicen no pocas omisiones si se tiene en cuenta que las papeletas correspondientes a la Literatura peruana suman sólo 27, abarcando desde luego toda su evolución histórica. Sería injusto atribuir este corto elenco a poco esmero o negligencia de los compiladores, cuando sin necesidad de aludir a las paupérrimas existencias que en punto a impresos peruanos acusan las bibliotecas europeas como lógica consecuencia de nuestro arcaísmo en materia editorial, aun dentro del país es empresa a veces invencible tener a la vista publicaciones aparecidas en provincias o revistas de las Universidades de la República. Ya se echa de ver que los compiladores de la *Bibliografía* no han manejado ni el *Boletín Bibliográfico de San Marcos*, ni las publicaciones especializadas que desde 1943 viene dando a luz la Biblioteca Nacional (*Anuario Bibliográfico*, *Fénix*, el *Boletín de la Biblioteca Nacional*). Por esto, han

quedado sin colacionar estudios tan meritorios como el de Porras Barrenechea sobre el periodismo satírico durante la época republicana, los de Tauro sobre el intrigante enigma de "Amarilis" y la "Academia Antártica", el de Vargas Ugarte sobre la historiografía peruana, el de Sánchez sobre el gongorismo en América, el de Riva-Agüero sobre las influencias francesas en nuestra literatura virreinal, el del mismo Porras Barrenechea sobre los cronistas, el de Miró-Quesada Sosa acerca de los temas peruanos serpeantes en las obras de Cervantes y de Tirso de Molina, etc. etc.

En fin, dos minucias: la papeleta 561 habla de Eduardo (*sic*) Núñez, debiendo decir indudablemente Estuardo Núñez; la ficha 3339 colaciona como fecha de aparición de *Flor de Academias* la data de 1829, cuando es lo cierto que dicho florilegio apareció exactamente setenta años más tarde.

¿Restan las anteriores observaciones un ápice del enorme valor que esta *Bibliografía* tiene como herramienta de trabajo sobre la mesa de cuantos andan espigando por los campos de la Literatura? Piénsese, antes de emitir un juicio temerario, en las reducidas tiradas de los libros y publicaciones peruanos, inaccesibles en Europa aun a la más diligente curiosidad, y en las cien mil papeletas acumuladas por la ejemplar aplicación de Simón Díaz...

*G. L. V.*

SEBASTIAN SALAZAR BONDY, *Pantomimas*. Colección Icaro. México, 1950. 6 pps. (Edición de ochenta ejemplares).

Este Quijote tan asentado en la tierra que es Sebastián Salazar Bondy, humano como pocos, se nos revela ya para siempre dueño consumado de una prosa, que señala una hora nueva en su incansable vida de escritor. No es la prosa coruscante y barroca de que ha hecho gala en escritos que todavía recordamos, ni aquella otra alegre y bulliciosa, colorida y fuerte, de su teatro. La de estos dos relatos es la prosa de quien se mueve a sus anchas en el lenguaje: es casi la prosa de un "pequeño *Azorín*". Hay mucho acierto en el título. Estos relatos son, sí, el triunfo de la Pantomima. Sebastián es hombre de teatro antes que nada; tiene alma y ojos que sienten y ven más allá. La fuerza sugeridora de estas *Pantomimas* radica en que todo (el solo personaje es el silencio) está dicho sin palabras; pasan las cosas naturalmente, redondas, calladas; apenas advertimos un movimiento, unas manos en cruz, un candil, una vieja soltera con la cara enjalbegada. Hay, sin embargo de esto, un no sé qué de presencia de las voces, que nos deja la huella, la certidumbre de la voz. Nadie pronuncia palabra alguna a lo largo de los dos relatos de la obra. No hay sino amable silencio, a ratos teñido de gris, a ratos claro, abierto. A veces, como el autor ha puesto genio en los trazos, el silencio se llena de nuestra sola voz y volvemos las hojas con el temor de quebrar el aire.

Yo, que soy hombre parco en elogios, no hallo ahora cómo decir lo que tendría por mi elogio más entusiasta y sincero.

*L. J. C.*

RAUL PORRAS BARRENECHEA: (*Conferencia pronunciada por...* en el teatro Garnelo, de Montilla). Montilla, 1950. 36 pp.

Esta es la conferencia que Raúl Porras pronunció en Montilla el 14 de marzo de 1950, con ocasión del IV centenario del nacimiento de San Francisco Solano. Está dividida en cuatro partes, de las cuales la primera escapa al objetivo de la reseña pues se reduce a una presentación de la figura del Inca Garcilaso. A las partes siguientes, destinadas a registrar la estada del Inca en Montilla, revelar algunos datos obtenidos en esa villa cordobesa sobre Francisco Solano y otros que aclaran un aspecto de la vida de Cervantes, circunscribiremos la noticia.

En la biografía de Garcilaso había hasta esta investigación de Porras un vacío de treinta años. Conjeturas, sí, y sobre todo repeticiones; se decía "que Garcilaso vino episódicamente a Montilla, que recogió la herencia de su tío, pasó aquí unos meses de devaneo intelectual, fechó la dedicatoria de los *Diálogos de Amor*, y se fué". Ahora sabemos que hubo más que eso: hubo una permanencia casi ininterrumpida en Montilla, que va de 1561 al 91, sólo truncada por una ausencia de un año, en 1564, y por otra larga en 1570, en que Garcilaso va a la guerra de Granada; otras ausencias en 1589 y 90, hasta la radicación definitiva en Córdoba en 1591. "Todavía, a pesar de su ancianidad, volvió algunas veces a Montilla en 1592, en 1593, y en febrero de 1600" (pág. 19). En Montilla, Garcilaso es hombre en verdad desencajado: su estirpe indígena, su timidez natural, le impiden ser un noble en esa villa

feudal, sometida al arbitrio del Marqués de Priego; pero su rancia estirpe incaica le impide ser un cualquiera. "No es un hidalgo, como su tío D. Alonso de Vargas, inscrito en los padrones de la villa y con derecho a quinientos sueldos y exención de los derechos de la sisa de carne y pescado que pagan los pecheros, porque es criollo nacido en Indias e hijo de una india. No es tampoco un caballero contioso porque carece de caudal propio y porque tiene títulos clarísimos de nobleza. No podría ser vecino y pechero llevando en las venas la sangre de los Marqueses de Priego y de los Incas del Perú. No es, pues, un hidalgo completo, ni español ni indio, ni vecino forastero".

Pero este mismo Garcilaso, condenado a ser "simplemente, el sobrino de don Alonso de Vargas", se verá convertido, en 1587, sin embargo de aquella situación entre incómoda y curiosa, y por obra del Cabildo de la ciudad, en el delegado de la villa de Montilla (él, indio y español) ante el rey, a raíz de uno de tantos amotinamientos populares. "No hay huella de que la comisión se llevara a cabo, lo que hace presumir que el Marqués de Priego la vetó".

Noticia interesante para nosotros, la fecha de 1563, de que datan los primeros documentos con el cambio de nombre del Inca. El 17 de noviembre aparece firmando como Gómez Suárez de la Vega, y en posteriores registros se habla de él como del "Capitán Garcilaso de la Vega... que por otro nombre dijo decirse Gómez Suárez de Figueroa en el tiempo que estuvo y residió en el Nuevo Mundo" (pág. 19). Esto obligará a revisar el dato que Riva Agüero da en el *Elogio* sobre que en 1573 aparecía nuestro Inca con su nombre indiano en un registro cordobés.

De la vida de San Francisco Solano apenas se tienen las buenas biografías de Fray Diego de Córdoba y Fray Bernardino Izaguirre. Los datos hallados por Porras corresponden, más que al Santo, a sus familiares. Lo conocido era hasta hoy la partida bautismal de Francisco, "bautizado en la Iglesia de Santiago, por el P. Hernando Alonso, el 10 de marzo de 1540" (pág. 26). Su padrino fué más tarde defensor de menores y fiscal de sus bienes en Montilla. Rastreando en la ascendencia del Santo, Porras aclara que "el nombre de Solano no recae en la estirpe de San Francisco por vía de varón, sino por ascendencia femenina. El bisabuelo de San Francisco se llamó Cristóbal Sánchez Pintado, y hay razones para suponer que era de Ronda. Su mujer se llamaba Catalina Gómez, por aditamento *La Solana*, o sea, que era hija de algún Solano" (pág. 27).

Util, por los estudios que originará, es la revelación que sobre la madre de aquella Camacha (Leonor Rodríguez) que identificó hace años Amezúa nos da ahora Raúl Porras. De ello no hacemos comentario, porque en este mismo número hallará el lector desarrollado por el propio Porras el tema. Digamos solamente que los datos que ofrece el autor en relación con Cervantes nos sirven para rectificar el involuntario error en que cayó, por deficiente información, don Francisco Rodríguez Marín y para precisar, por otra parte, la estada de Cervantes en Montilla, que unos colocan en 1592 y otros en fecha incierta. Cervantes estuvo en Montilla "desde principio de diciembre de 1591, se quedó en ella, o cerca de ella, hasta julio de 1592"; la misma época por que Fitzmaurice-Kelly dice que tuvo Cervantes en Sevilla su residencia "nominal".

*L. J. C.*

VICENTE RODRIGUEZ CASADO y FLORENTINO PEREZ EMBID: *Construcciones militares del Virrey Amat*. Sevilla, 1949

Los americanistas españoles Vicente Rodríguez Casado y Florentino Perez Embid nos presentan, a través de las prensas de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, un nuevo libro referente al Virrey Amat, del que con anterioridad ambos editasen su "Memoria de Gobierno" y Perez Embid, independientemente, un interesante y curioso artículo intitulado: "Complicaciones de la cocina del Virrey Amat en Lima".

El designio de los historiadores fué publicar un valioso conjunto de planos y grabados referentes a fortificaciones construídas por el Virrey Amat, tanto en Chile como en el Perú, adicionando las láminas con completos textos explicativos, y dar una rápida visión de política internacional de la época y el rol que, dentro de ella, desempeñaron el Virreynato del Perú y la Capitanía de Chile.

Por esto el tema no ha sido tratado exhaustivamente; pero en cambio se ofrecen hacerlo, dando detallada razón del Ms. 400 de la Biblioteca de Cataluña, que es un legajo formado por el propio Virrey Amat de diversa documentación referente a la gestión de este vice-soberano; legajo del que se da un completo índice, que será imprescindible guía para quien a partir de ahora quiera estudiar lo referente al vice-gobierno del ilustre catalán.

Los fines de los autores han sido cabal y ampliamente logrados, pues no sólo aportan elementos bibliográficos de gran valer sino han abierto también un nuevo y atrayente panorama de esta época de nuestra historia.

*F. D. L.*

HECTOR VELARDE: *Historia de la Arquitectura*, Fondo de Cultura Económica, México 1950, 212 pps. con ilustraciones.

No nos sería difícil pensar en algún siglo en que no hubiese existido arte pictórico. Igualmente podríamos imaginar todo un lapso en la historia de los hombres en que no hubiese habido escultura. Y, en ambos casos, esos períodos no hubieran sido necesariamente simples épocas sin cultura y sin facultades de creación. Creemos que con la arquitectura pasaría, sin embargo, algo básicamente distinto. No se concibe época alguna que se caracterice por su fecundidad espiritual, sin que haya dejado de plasmar en monumentos edificados sus especulaciones e impulsos creadores.

La arquitectura —podríamos deducir— debe, pues, poseer una mayor importancia que la pintura y la escultura en el mundo de la acción y del pensamiento de los hombres. La bella expresión medioeval "mater artium" para la arquitectura tiene así una completa comprobación. Cuando buscamos una explicación directa y sencilla para justificar esta superioridad no la encontramos sino en la constancia de que el arte arquitectónico es el que está más ligado a los íntimos anhelos de la humanidad, el más grato en relación con la felicidad humana, el que satisface las necesidades de la sociedad, sea que ésta trate de exigencias reales o de deseos más elevados. Más que las otras artes humanas, la arquitectura cumple, en suma, una verdadera función social.

En todo caso, a nosotros, modernos, esto nos parece así. Y es muy comprensible que asi nos parezca porque lo que hay de mayor interés y significación dentro de nuestra agitada y apasionante actualidad arquitectónica es lo que se destaca claramente por sus tendencias y cualidades sociales. Desde nuestro punto de vista no podemos sino sentir, ante todo, la similitud de propiedades en el arte de construir a través de los tiempos y el franco propósito de la arquitectura en toda época de asociarse voluntariamente y sin rodeos a las ambiciones del ser humano, sean éstas de carácter terrenal o trascendental. Creemos que éste es el distintivo y significación de la arquitectura. En los grandes cambios evolutivos y rápidas transformaciones históricas, las organizaciones y fines sociales se alteran y transforman y con ellos las formas petrificadas de la arquitectura que simbolizan claramente esos movimientos. Mirando atrás leemos conmovidos en el libro de las grandes abstracciones (que és la arquitectura), la historia real y objetiva de los pueblos con mucho más claridad que en los antiguos manuscritos o que en las pinturas o esculturas de sus mitologías.

Estos conceptos nos llevan, sin duda, a considerar aquí una de las razones fundamentales por la cual la discusión de los problemas arquitectónicos se ha extendido hoy día a círculos que, no hace mucho, se apartaban de esos temas con la mayor indiferencia. Pues una época que, como la actual, reconoce en la aspiración social el auténtico móvil (tema) de nuestros tiempos y que, a la vez, trata de sublimar algo más que las meras satisfacciones estéticas de la herencia histórica, es una época que no puede pasar por alto ciertas enseñanzas que la arquitectura nos ofrece. Sólo así se explica que del interés público por los problemas artísticos, la mayor parte se conceda hoy a los variados aspectos de la arquitectura. En el campo de las mismas realizaciones artísticas ese estado no es diferente. Los escultores y pintores se sienten nuevamente atraídos por la arquitectura y buscan su colaboración. Parece que, una vez más, el mundo arquitectónico se presta como el más firme terreno para un mutuo y práctico entendimiento entre esas artes justamente en un momento en que la especulación pictórica y escultórica se ha adelantado curiosa y precipitadamente hasta los últimos confines, en que el arte y las doctrinas se combaten, en que la pasión y el intelecto se oponen, y se presentan el peligro y el miedo del espacio vacío. La arquitectura se toma nuevamente — a pesar de sus propias inquietudes y tendencias a las experiencias experimentales — como puerto seguro para esas fuerzas latentes que influyen secretamente en las relaciones humanas y dirigen silenciosamente las correspondencias entre el hombre y el mundo de sus sueños.

La realidad de los fines y el peso de la materia ligan la arquitectura al suelo de la tierra como a una base estable y potente; y esto aún cuando la arquitectura aspira a tocar el cielo. Por esto, ella es no sólo en alegoría sino en realidad, el punto de gravedad y la piedra angular del edificio común de las artes.

Más de una vez, en épocas de renovación, la arquitectura ha surgido como el norte fijo donde se vuelven las miradas, después de atrevidas excursiones, para orientar y regular nuevamente conceptos de medida, y revisar fines y posibilidades.

Frente al crecido interés —en todos los países y en todos los sectores intelectuales — prestado por un más amplio grupo social ante el tema de la arquitectura, no existe la oferta correspondiente de una literatura esclarecida y de formación que preste al público interesado, en términos claros y resumidos, los servicios de un introductor bien ilustrado exigido por tan compleja y problemática materia. Si se descuentan las obras que se han escrito para historiadores y profesionales y que suponen como sabidos la gran mayoría de

los enunciados, desconocidos para el profano, no queda mucho que se destaque sobre el plano usual de los bellos libros de estampas con explicaciones novelescas y que sólo satisfacen la retina del hombre de nuestros días. Cuando uno sigue al viejo Vitrubio, quien aseguraba que la buena arquitectura no exige únicamente conocimientos exactos de matemática, mecánica, agrimensura, etc. sino a la vez una cultura efectiva sobre astronomía, medicina, música y otras materias, entonces no es difícil imaginarse el enorme equipaje científico que debe disponer al papel de tan multiforme actividad humana.

No carece de atractivo el revisar ciertas opiniones de los filósofos sobre el sentido y el milagro arquitectónico; pues aún ellos, y desde tiempos remotos, no raras veces cayeron en errores y mistificaciones sobre el particular. Sin ir muy lejos los especialistas del siglo XIX en teoría del arte, los que elevaron la discusión de las cuestiones estéticas al rango de una verdadera y auténtica ciencia, se muestran francamente vagos y confusos cuando, saliendo del campo más seguro de la pintura, la escultura y de la música, se arriesgan a entrar en el terreno accidentado de las consideraciones arquitectónicas. Y esto hasta el punto de aumentar y complicar los problemas planteados en vez de esclarecerlos; pues sus argumentos que se comprueban fácilmente por su corrección y solidez para las artes plásticas en general, no poseen en principio los medios más amplios y adecuados frente al arte de la edificación. La arquitectura no es tema que se abra tan fácilmente al teórico. Y no de todos los teóricos es propia esa fina autocrítica que caracterizaba en el siglo XVIII, a Winckelmann; el gran conocedor y descubridor del genio plástico griego, cuando disculpaba sus eventuales excursiones en el terreno de la arquitectura invocando el ejemplo de los espartanos, quienes, según el relato de Aristóteles, si no tenían oídos para la música sabían discutir hábilmente sobre ella.

La experiencia nos enseña que, en general, no son los filósofos ni los historiadores de arte los que, acertadamente, nos saben hablar del significado de la arquitectura, sino más bien son los poetas y los arquitectos cultos. Unos, como Goethe o Valéry, captan el sentido secreto de los monumentos con mirada interior y poseen a la vez la facultad de hacernos vivir por la fuerza creadora de la elegoría poética lo íntimamente incorporado a ellos. Otros, arquitectos como Alberti, Schinkel o Viollet-le-Duc, nos hablan de una experiencia personal y viva. Para ellos el encuentro con la arquitectura es una aventura humana.

Tales reflexiones se imponen involuntariamente después de la lectura de un pequeño tomo sobre arquitectura que nos anima a detenernos un momento para meditar acerca de las enseñanzas que de él recibimos. El pequeño libro se llama *Historia de la Arquitectura*. Héctor Velarde lo escribió para la serie de Breviarios que edita el Fondo de Cultura Económica de México.

Aquí, en palabras bien mesuradas, un arquitecto culto, que dispone de conocimientos envidiables y a quien conocemos todos como un poeta secreto y un filósofo no confesado y de máxima moderación, extrae la "summa" de las experiencias arquitectónicas habidas desde los trilitos circulares de Stonehenge hasta las aspiraciones de nuestra naciente "agrupación espacio".

Lo hace sin insistir en nuevos hechos y sucesos que hasta hoy no se hayan discutido y sin erigir puntos de vista revolucionarios que podrían conducir a un nuevo arreglo de lo establecido. Busca, más bien, —y a mi parecer con óptimo resultado— destacar, en una visión densa y compacta, la continuidad del genio edificador de la humanidad occidental y proporcionar al lector un vivo reflejo de las grandes tensiones que se apoyan detrás de los enormes sucesos que forman la historia de la arquitectura. Seguramente hubiera sido una tarea más fácil elaborar con ese mismo material una obra más vasta en vez de condensarla en unas doscientas y reducidas páginas. Pero, precisamente, con esto, Velarde demuestra tener el don de la buena medida y la seguridad de un juicio exacto. A pesar de la brevedad del libro, nunca el autor corre el peligro de ver expuestos los acontecimientos y desarrollos artísticos como una sucesión de hechos, datos y nombres aislados. La abundancia de los acontecimientos la reduce Velarde ordenadamente pero, dentro del proceso de condensación, no restringe en ningún momento la importancia de los temas fundamentales. A mi parecer las relaciones precisas y las consecuencias entre causas y efectos se destacan con toda claridad y en forma convincente. Resultaría difícil lograr, dentro de los linderos trazados, argumentaciones más persuasivas. Las altas y bajas de los procesos se marcan sin brusquedad y los puntos de convergencia se justifican por sí solos. Con acertado instinto selectivo menciona los ejemplos y personajes que corresponden a toda una escuela o a importantes desenvolvimientos posteriores.

Con este pequeño y gran libro el autor se ha enfrentado a una tarea como un pintor que hubiera tenido que componer todo un cuadro completo usando única y expresamente colores puros, prescindiendo por completo de los tonos de transición y los valores intermediarios. Velarde ha logrado lo que un pintor de talento lograría en su cuadro transformando en virtud el obstáculo de las restricciones y dando la impresión de una armonía lógica y com-

pleta sin hacer sentir la ausencia de posibles graduaciones.

Los últimos decenios nos han familiarizado con el método de contemplar y describir las épocas históricas desde muchos puntos de vista prefijados. Dentro de las consideraciones artísticas se plantean, especialmente, los puntos de partida más variados. Así también acerca de la arquitectura, se razona desde campos completamente opuestos. La explican como consecuencia racional de la situación económica, como fruto exclusivo del momento filosófico y hasta como reflejo de acontecimientos políticos. A unos les parece que otros piensan que los factores más importantes que la impulsan son los materiales y métodos constructivos. Hasta hoy día discuten los que ven en las formas góticas nada más que el resultado de un desarrollo de nervaturas en las bóvedas y los que reconocen como valor decisivo el anhelo de la superación gótica que, consecuentemente, crea sus propios medios de expresión.

En sus reflexiones respecto a estos puntos Héctor Velarde se decide a explicar y a ver el desenvolvimiento arquitectónico en forma más "natural" y orgánica reconociéndose en ellas los aportes intermezclados en justas proporciones. Todas las influencias de importancia como el paisaje y la raza, el clima y la materia constructiva, el ideal espiritual de la época y el talento individual del artista, aparecen contribuyendo para hacer de la arquitectura el reservorio más vibrante de las fuerzas anímicas del hombre.

Esta relación humana, sin que se note siempre subrayada o sobreacentuada, se siente claramente en la exposición del libro de Velarde. Es esa relación, en fin, lo que hace que los monumentos, palacios y casas, catedrales y pirámides, que nos evoca su lectura sean objeto y vínculo de nuestra pasión. Y Valverde analiza y expone el conjunto de sus reflexiones con una pasión real y sin falsos patetismos.

*P. L.*

EFRAIN MOROTE BEST, *Elementos de Folklore* (Definición, Contenido, Procedimiento). Publicación de la Universidad Nacional del Cuzco. Editorial H. G. Rosas, Sucesores. Cuzco-Perú, 1950 (Tesis de doctorado en Historia). 511 pp. Bibliografía al finalizar cada capítulo.

La Universidad Nacional del Cuzco ha publicado recientemente cinco volúmenes de interés para la Bibliografía peruana, uno de ellos es éste que comentamos: Trata de un tema que, a pesar de conocido, es poco estudiado en el Perú: el Folklore; es una metodología para el estudio, clasificación e investigación del material folklórico. Su autor pertenece a la generación formada por el notable folklorista, prematuramente desaparecido, Víctor Navarro del Aguila. El doctor Morote es Director de la Revista "Tradición", órgano del pensamiento cuzqueño, que tanta aceptación ha tenido entre nosotros. Además, es profesor de la Universidad del Cuzco y periodista.

El libro está dividido en seis capítulos. El primero, denominado *Folklore*, trata del estudio de este concepto, para llegar, después de analizar las diferentes definiciones que se han dado, a una nueva y, como dice el autor, mejor que una definición, una conclusión: "El Folklore es una ciencia antropológica-cultural que estudia las manifestaciones tradicionales y anónimas, funcionales y plásticas, populares y ubicables del pueblo entero trasmisibles por la herencia social" (p. 35).

El capítulo segundo se ocupa del *Contenido del Folklore*. Analiza una serie de cuadros de investigadores que han tratado de precisar cuál es el material concreto que constituye el objeto de la ciencia folklórica, desde aquellos que consideran que el Folklore debe estudiar las costumbres, ritos y creencias, hasta los cuadros modernos de los últimos años como el de Arturo Posnansky en Bolivia; el de María Cadilla de Martínez en Puerto Rico; del doctor Rodolfo Lenz en Chile; de fray Marcelino de Castellví en Colombia; de Rafael Jijena Sánchez y Bruno Jacovella en la Argentina; de la Sección de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad del Tucumán y por último el de la Sección de Lingüística y Folklore de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Domingo.

El tercer capítulo, *Nuestro Intento de Clasificación*, está dedicado a indicar cuál es el material a considerarse como estudio del Folklore, "trazar los lineamientos más generales de un cuadro completo del Folklore". Para la presentación de este nuevo cuadro, que aspira a ser "un cuestionario total y parcial, de acuerdo a las necesidades de la investigación en un momento dado", se basa en el esquema de clasificación de las ciencias naturales "que tanto desarrollo han alcanzado, entre otras razones, por la precisión de los sistemas taxonómicos" (p. 80). Considera que todo el material posible de ser estudiado por el Folklore puede ser dividido en tres *Clases*: folklore material, espiritual y social. Dentro del Folklore *Espiritual*, presenta once *Ordenes*: Lenguaje popular; literatura popular; creencias y supersticiones; religión, filosofía y moral populares; música, coreografía e instrumentos populares; deportes y juegos populares e infan-

tiles (diversiones); fiestas y ceremonias tradicionales; arte popular; teatro popular; ciencias populares y por último historia popular. En la clase Folklore *Material,* considera nueve órdenes: agricultura popular y relacionados; ganadería popular y relacionados; comercio popular; alimentación popular; tecnología popular; vivienda y menaje populares; transportes y cabalgaduras populares; medicina popular, y vestidos y adornos populares. En la clase Folklore *Social,* cinco órdenes: tipos humanos populares; relaciones populares; usos y costumbres populares; derecho popular y trasmisión cultural. En seguida, pp. 99 a 224, presenta en todos su detalles "su intento de clasificación", basado en el esquema de las ciencias naturales: clase, orden, familia, género, especie y variedad.

El cuarto capítulo, *Procedimientos de la Investigación,* estudia algunos conceptos metodológicos de las ciencias sociales aplicables al Folklore y considera la posibilidad de utilizar la metodología etnológica. Señala cinco momentos o grados en el proceso de la investigación: recolección o registro, clasificación de sus objetivas y luego entra al estudio de las consideraciones generales sobre la recolección del material, que tiene, a su vez, los siguientes aspectos: límites geográficos o área de estudio, el tiempo de vigencia, el "hombre folk", el dato en sí y la limitación del tema; la fidelidad o "santidad del texto" y la técnica de recolección.

El capítulo quinto, *Los instrumentos de* trabajo, está dedicado a dar a conocer los elementos indispensables en una investigación: cuestionarios, libretas demológicas o folklóricas, fichas y otros instrumentos de trabajo. Precisa cuatro tipos de cuestionarios: totales, parciales, analíticos y sintéticos. Las fichas pueden ser de varias clases: bibliográficas, de informantes, de dirección, de dato y matrices. Indica lo que deben ser las libretas demológicas, basadas en libretas etnológicas usadas en el estudio del valle de Virú (Trujillo). Presenta 20 ejemplos de fichas correspondientes a los diversos procedimientos de la investigación.

El último capítulo *Breves referencias relacionadas con el procedimiento en los grados avanzados de la investigación,* trata de cómo deben ser clasificados los materiales, los tipos de ficheros, finalizando con algunas consideraciones acerca de la comparación de los datos obtenidos, la elaboración interpretativa y la generalización.

El libro posee un acertado criterio didáctico; matiza el texto con numerosos ejemplos y lo completa con citas bibliográficas, todo lo cuál hace instructiva y amena su lectura.

Difiero del autor en dos aspectos tratados en el libro: la relación de la Etnología con el Folklore y la aplicación del esquema de las ciencias naturales para la clasificación del material folklórico.

La Etnología, conocida también con el nombre de Antropología Cultural, es la ciencia de la cultura en su mejor acepción. Ya ningún antropólogo piensa actualmente que su estudio esté "circunscrito al estudio de las culturas de los grupos humanos retardados, de aquellos pueblos sin historia a modo de una Prehistoria contemporánea". Que nosotros pongamos énfasis, como lo hacen los etnólogos de todo el mundo, en el estudio de los pueblos más atrasados, no indica que éste sea su objetivo; todo lo contrario, la Etnología tiene un campo de acción amplio y ahora bastante preciso: llegar al conocimiento total del hombre como sujeto de cultura, "estudiar mejor todas las civilizaciones, sin tomar en cuenta el tiempo y el lugar, en abstracto o en forma de principio generalizado, si así fuere posible (Kroeber). Pero para llegar a esto, es necesario, como algo imperioso, dedicar todos nuestros esfuerzos a conocer la cultura de los pueblos que están desapareciendo, primero porque es necesario conocerlos antes que se extingan y segundo porque su estudio nos permitirá ver mejor, aclarará nuestra visión para una adecuada comprensión de las culturas actuales. En el caso del Perú, las investigaciones etnológicas en las Comunidades Andinas, nos van a proporcionar abundante material para conocer el pasado, la Cultura Antigua del Perú, a través de instituciones o elementos culturales que todavía superviven; apreciar el fenómeno de transculturación en que se debaten; cómo se está llevando a cabo el proceso del cambio cultural, qué elementos nuevos occidentales están siendo incorporados y cuáles rechazados, en el proceso cultural de estructuración de una nueva forma de vida; cómo vive actualmente el poblador peruano andino y hacía dónde va en ese proceso de aculturación. Ya en el campo de la Etnología aplicada, cómo podemos encauzar este cambio cultural hacía una mejor formación y por último, —además, del aporte que significa todo esto para la cultura universal—, constituirá el verdadero material básico para el Estadista, presentado por la ciencia etnológica en auxilio de la solución de los problemas que afectan a la Nación. Y algo más: la ayuda que puede ofrecer el etnólogo abarca otros campos, es sumamente útil para la solución de los conflictos sociales que se presentan entre patrones y trabajadores, en compañías industriales, mineras, agrícolas, etc.

El campo de acción de la Etnología puede ser cualesquiera de las sociedades actuales, donde los problemas de la cultura son aún más vastos y complejas. Por todo esto necesita el concurso de muchas ciencias y la ayuda de otras auxiliares, y aquí entran Folklore, Musicología, Tecno-

logía, etc. La ayuda que estas ciencias auxiliares prestan a la Etnología es valiosa y ellas actúan más en función de aquélla que como fines en sí. Los datos del Folklore, clasificados, encasillados, viviseccionados, carecen de sentido si no son aplicados a una cultura determinada, en función de ella pueden únicamente ser comprendidos. Valen para trazar cuadros de distribución geográfica de determinados elementos culturales, cuentos, mitos, creencias, bailes, vestidos, fiestas, etc., dentro del panorama universal; como también para tratar de su distribución en áreas, dentro del territorio nacional, pero con ellos no vamos a interpretar la Cultura Peruana. Solamente la Etnología puede hacerlo, porque ella trata de todas las creaciones humanas, tanto materiales como espirituales.

Los métodos de las ciencias naturales son concebidos de acuerdo al material que estudian, estático, fijo, sujeto a experimentación en cualquier momento. En cambio las ciencias de la cultura tratan con individuos, que actúan y piensan, la mente humana es incapaz de ser sometida a esquemas fijos, no hay dos hombres que actúen y piensen igual, lo cual hace que sus creaciones sean incontables y tienen que tomarse según se presentan, a fin de ser analizados minuciosamente cuantas veces sea necesario; por todo lo cual considero que clasificar los datos del Folklore con el criterio de las ciencias naturales puede equivocar el camino.

Creo conveniente hacer estas aclaraciones para puntualizar los rumbos de ambas disciplinas, cuya estrecha relación precisa dejar establecida claramente.

*J. M. M.*

ALBERTO ULLOA. *Don Nicolás de Piérola.* Una época de la Historia del Perú. Imprenta Santa María, Lima, Perú. 444 pps.

A la personalidad de Don Nicolás de Piérola dedica Alberto Ulloa un documentado estudio. En verdad, el legendario caudillo equivale a "una época de la Historia del Perú" como lo advierte el subtítulo. Un hombre y una época; pero, a nuestro entender, en Piérola hay que distinguir dos etapas vitales: la del "conspirador" y la del "gobernante del 95". El autor sigue la trayectoria de la existencia de Don Nicolás con innegable simpatía, fruto de añeja adhesión familiar. El pierolismo no se ha desvanecido aún, ya que hasta hace poco en las calles limeñas, se oía, a pesar de haber desaparecido muchos años antes el caudillo, el clásico "Viva Piérola...!" En muchos espíritus resuena todavía el eco del frecuente grito callejero que, desde luego, traducía la persistencia de un estado de psicosis colectiva.

La figura de Don Nicolás de Piérola se presta para la leyenda, porque los episodios de su agitada vida actúan de cebos para las imaginaciones tropicales. En nuestra niñez alcanzamos a conocerla y se nos presentó envuelta en nimbos seductores. Después leyendo tanto y tanto de lo escrito sobre el político, antes y después de su muerte, experimentamos cierto desencanto al desvanecerse parcialmente la aureola formada por sus ardorosos partidarios. Tal vez si la expresión de Rodó sobre Bolívar le encaja: Grande en la gloria, grande en el error...

Al recorrer las páginas del atractivo volumen compuesto por Alberto Ulloa Sotomayor, se aprecia la destreza y la ponderación del autor. Nos marca un derrotero amable para seguir las huellas de Don Nicolás de Piérola y hay que llamarlo así, porque si empleamos únicamente el apellido, quedaría desprovisto de esa fervorosa vibración que le asigna el tratamiento para quien tuvo efectivo señorío, aunque procuró siempre rodearse de atributos democráticos. En ningún momento prescindió de la partícula heráldidca el descendiente de los Fernández de Piérola, hidalgos avecindados en Camaná, aldea de la comarca arequipeña. Ulloa nos presenta a sus progenitores, pero lamentablemente falla al evocar a Don Nicolás de Piérola y Flores del Campo. Llega a decir que fué nombrado juez de primera instancia en Camaná, "no obstante no ser abogado". Si aceptamos los asertos de su enterado biógrafo, José María Morante, el padre de Piérola continuó sus estudios de jurisprudencia en Madrid, donde se recibió de abogado y ejerció la profesión con estudio abierto. También se dedicó a las ciencias naturales. Regentó una cátedra en la Universidad Central de Madrid. Encontrándose en la península, se le designó como diputado suplente a Cortes. Hay que tener en cuenta estos antecedentes para comprender las posteriores actividades públicas en su país natal. Tuvo actuación brillante como político, y en el hijo apuntaría esta vocación determinada por el factor hereditario.

Ulloa enfoca con detalle a Don Nicolás de Piérola en los diecisiete capítulos que integran la obra, y son los siguientes: I. La Alborada: el Nacimiento y la Infancia. II. Dios y Sabiduría: El Seminario. III. Hogar y Patria: El Matrimonio y la Mocedad. IV. La Imprevisión Pródiga: Las consignaciones. V. La Gran Batalla: El Ministerio y el Contrato Dreyfus. VI. La Gran Batalla: Revancha de los Consignatarios. VII. Las Rebeldías Armadas: "El Talismán" y Yacango. VIII. Un Hombre contra un Imperio: El Monitor Rebelde "Huáscar". IX. La Guerra del Pacífico: Espe-

ranza, Esfuerzos y Adversidades. XI. La Guerra del Pacífico: De la Dictadura al Ostracismo. XII. Organización y Doctrina: El Partido Demócrata. XIII. Persecución y Lucha: De la prisión al Gobierno. XIV. La Madurez Luminosa: El Gobierno Constitucional. XV. "Abstenerse es Obrar": De 1899 a 1904. XVI. Entre las Armas y la Toga: Otra vez a las Armas. XVII. Bajo la Tierra: Las Dos Muertes. Muchos de los capítulos llevan apéndices de sumo interés y entre ellos se destaca el consagrado a la noble figura de José María de la Jara y Ureta. Como ésta, hay varias semblanzas trazadas con elegancia literaria y sagaz comprensión.

En los distintos capítulos, el autor cuida de reproducir párrafos pertinentes de los documentos emanados de la pluma de Don Nicolás de Piérola. Es así una antología del "pensamiento vivo" del caudillo demócrata, de acuerdo con las tendencias de nuestra época que tratan de vitalizar las influencias ideológicas de los prohombres de otros días.

*Don Nicolás de Piérola; Una época de la Historia del Perú* constituye evidentemente una valiosa contribución a nuestra bibliografía política. A medida que pasan los años, se serenan los ánimos y se puede disfrutar de ambiente propicio para enjuiciar a los hombres que, siendo grandes, no dejaron de tener debilidades. En este caso, se comprueba que Alberto Ulloa al enfocar la figura del discutido político, no ha evitado la discreta alusión a sus aventuras amorosas y, en forma velada, tiende en este aspecto a una cabal interpretación del eminente peruano que, con sus aciertos y sus errores, es la versión de una época de la Historia del Perú.

*J. M. V. P.*

***The Countries in color.—ANCIENT AMERICA (Introduction by Walter Krickeberg.—Photographs by K. Peter Karfeld.—). Editado por B. T. Batsford de Londres e impreso en Edinburgo por Darien Press Limited.***

Comprende este volumen cuarenta y seis láminas en color de una belleza extraordinaria y una magnífica ejecución técnica que no se parangona con nada de lo que llevamos visto en este arte de policromías después de la guerra última. Paisajes, ruinas, tipos indios, escenas de la vida popular, fiestas religiosas, calles y caminos, muestras de cerámica precolombina, raros ejemplares arqueológicos, como aquel disco solar en piedra serpentina de la página 51, cuya acabada reproducción asombra; en fin, aspectos característicos de estas tierras de Incas, Aztecas y Mayas, sobre cuya historia hace una breve síntesis el conocido americanista alemán profesor Walter Erickeberg. Cierra el volumen un mapa de América del Pacífico en que se marca, no muy exactamente, las áreas culturales.

Para dar una idea de la interesantísima información gráfica que nos ofrece "Ancient America", gracias a la habilidad de Peter Karfeld, fotógrafo de primerísimo orden, enumeramos en seguida algunos títulos: Costa del Pacífico, Indios a las orillas del lago Atitlán, dos jóvenes indias de Guatemala, un indio Guatemalteco "aculturado" vistiendo de americana y fumando en pipa, un pueblo del altiplano de Guatemala, vistas de Chichicastenango, litoescultura, cerámica maya, aspecto de Chichen Itza, una magnífica "tarde en el templo de la guerra", ruinas de Uxmal, de Tenayuca, Teotihuacán, una corrida de toros en Cuernavaca, la catedral de Tasco, un panorama de la ruinas de Pachacámac, un paisaje de los Andes centrales, campos de cultivo en lo alto del Cuzco, la ciudad Imperial, el camino del Inca por entre nevados y lagunas, un alcalde de indios de Pisac, una calleja de Chincheros, el mercado indio de Pisac, las ruinas de Kenko y Sacsahuamán, un "nieto de los Incas", una tejedora aborigen, un matrimonio de indígenas, una cabeza escultórica del arte mochica, un panorama de Machu Picchu, aspectos parciales de ese famoso conjunto arqueológico, nuevos tipos de indios cuzqueños, una escena a las orillas del lago Titicaca, finalmente otro selecto ejemplar de cerámica escultórica peruana.

Cada lámina es un cuadro pictórico de gran calidad.

"Ancient America", como muestra de arte gráfico, ocupa un lugar preferencial en la producción europea de nuestro tiempo.

*L. E. V.*

# *R E V I S T A S*

**FILOLOGIA.— Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología Románica. Año II, Nº 1. 112 pps.**

En ocasión anterior hemos saludado la aparición de esta revista, órgano de la sección Románica del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, que si no viene a reemplazar —ni ha pretendido hacerlo— a la excelente *Revista de Filología Hispánica* que publicaba años atrás el Instituto, merece la atenta consideración de los hombres de estudio.

El último número llegado a Lima trae en la sección *Notas* una de especial interés para nosotros, firmada por el propio director de *Filología*, Alonso Zamora Vicente, y por María Josefa Canellada de Zamora. Se trata de una sagaz observación sobre un pasaje de *El amor médico* de Tirso de Molina, referente a la costumbre de arrancarse los dientes notada entre algunos indígenas de América. Los comentadores modifican una anterior suposición en su edición de *El amor médico* (*Clás. Cast.* CXXXI, Madrid 1947), y hacen un atrayente cotejo de fuentes, para descubrir la más cercana al texto de Tirso. Como resultado, se inclinan con toda razón por un pasaje de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega (Libro IX, cap. 3). "De todos los testimonios recogidos —explican—, es el de Garcilaso el que más se ha reflejado en el texto de Tirso"; ya que ambos reúnen los dos elementos: cacique sin dientes—imitación de los demás.

Junto a este evidente acierto de detalle, A. Z. V. y M. J. C. de Z. expresan una opinión general que requiere algunas observaciones: "Los *Comentarios* —escriben— aparecieron en Lisboa, en 1609. Hoy, pues, podemos pensar que Tirso quizá conociera el libro del Inca, incluso por el motivo ocasional de sus viajes a La Española... La fecha probable de la comedia no se opone a tal suposición".

Esbocemos, sin embargo, estos comentarios:

1º—La lectura por Tirso de la obra del Inca Garcilaso no puede ya ponerse en duda. Aún antes de efectuar confrontaciones, la semejanza de conjunto entre la *Historia General del Perú*, o *Segunda parte de los Comentarios Reales*, y las comedias de Tirso de Molina sobre los Pizarro era tan grande, que José Toribio Medina llegó a suponer, con reveladora exageración, que la única fuente del dramaturgo mercedario fuera la obra del Inca. (*Dos comedias famosas y un auto sacramental basados principalmente en La Araucana*. Prólogo, pág. 68, Santiago 1917). El investigador norteamericano Otis H. Green señaló coincidencias elocuentes en abundantes citas de su estudio *Notes on the Pizarro Trilogy of Tirso de Molina* (en *Hispanic Review*, Philadelphia, Pa., vol IV, Nº 3, julio 1936). En diferentes oportunidades me ha complacido, por mi parte, avanzar en la investigación, desde un artículo aparecido en la *Revista de las Indias* de Bogotá, (época 2ª nº 14, febrero 1940), hasta mi discurso de incorporación a la Academia Peruana de la Lengua, incorporado en el libro *Cervantes, Tirso y el Perú* (Editorial Huascarán, Lima 1948). No por que este libro haya sido muy pueril mente comentado, en la propia revista *Filología*, dejarán de encontrar los anotadores de *El amor médico* la más indiscutible y objetiva comprobación: el cotejo entre la escena XI de la jornada III de la comedia *Amazonas en las Indias* de Tirso, y el pasaje correspondiente del Libro IV, capítulo 40 de la llamada *Historia General del Perú* de Garcilaso. Después de ese cotejo no parece que pueda seguir usándose el término "quizá" en un asunto tan dilucidado.

2º—La fecha de la publicación de la primera parte de los *Comentarios Reales* (*Lisboa*, 1609) no permite deducir relación específica alguna con la composición de las obras dramáticas de Tirso. Aparte de *El colmenero divino*, que se sabe documentalmente fué adquirido para las fiestas sevillanas del Corpus en 1609 (José Sánchez Arjona, *Noticias referentes a los anales del teatro en Sevilla*, Sevilla 1898), toda la producción de Tirso es posterior a la obra del Inca, y por lo tanto no pueden extraerse conclusiones. Tampoco se puede deducir mucho del viaje a La Española. El envío de Tirso allí obedeció sobre todo al deseo de vigorizar el convento de su Orden; y, en todo caso, la lectura que más le hubiera aprovechado entonces no era la de los *Comentarios* de Garcilaso sino la de las Historias de Oviedo o el Padre Acosta, por ejemplo. Ocasión particular de familiarizarse con el Inca Garcilaso sólo la tuvo Tirso bastante después, durante su estancia en Trujillo de 1626 a 1629, como Comendador del convento mercedario. Pero en esta época lo que le interesó, sin duda alguna, fué la Segunda parte de la obra del Inca, la aparecida en Córdoba en 1617 con el título de *Historia General del Perú*. No hay, por lo tanto, asidero alguno para datar, siquiera por aproximación, la primera lectura, ni para relacionarla, en forma particular, con *El amor médico*.

3º—Los comentadores hablan de "los viajes" de Tirso de Molina a la isla de Santo Domingo, o La Española. En realidad, el único viaje del que se tiene noti-

cia documentada es el efectuado por Fray Gabriel Téllez de 1616 a 1618; viaje aludido por el mismo ilustre dramaturgo en *Deleytar aprovechando,* comentado en su *Historia general del Orden de Nuestra Señora de las Mercedes, redención de cautivos,* y definitivamente detallado por las investigaciones de Cotarelo, Rodríguez Marín, Blanca de los Ríos y Pedro Nolasco Pérez. ¿Hay alguna sorprendente información que convierta ahora en plural el viaje que todos creíamos que era único?

*A. M. Q. S.*

# *INDICE*


MARIANO MELGAR, ESTUDIANTE Y MAESTRO, por Aurelio Miró Quesada S. 1

A DON ANTONIO CORTEZ, por Rafael Heliodoro Valle ..... 18

LA CERTEZA EN DESCARTES, por Alberto Wagner de Reyna ..... 19

POEMA IX, por Federico Larrea Blanes ..... 25

¿ESTA EINSTEIN ANTICUADO?, por Francisco Miró Quesada ..... 26

ASI TE CONOCI, por Washington Delgado ..... 38

LA FIESTA DE LA HERRANZA EN TUPE, por José Matos Mar ..... 39

HACIA PLENITUD, por Juan Larco G. ..... 54

CERVANTES, LA CAMACHA Y MONTILLA, por Raúl Porras Barrenechea .... 55

DISTANCIA, por Meira Delmar ..... 65

EL PONGO, por José R. Sabogal Wiesse ..... 66

FLOR DE LEER Cuatro Sonetos de Constantino Carrasco ..... 70

TESTIMONIOS: Documentos inéditos de Cervantes (Los publica Raúl Porras Barrenechea) ..... 72

N O T A S

*Recuerdo de la Revista de Occidente*, por Jorge Tovar Velarde ..... 76

C R O N I C A ..... 81

Viaje de nuestro Director.— George Bernard Shaw.— Luis Mitre.— Conferencia Argentina sobre Palma.

L I B R O S ..... 85

*Bibliografía de la literatura hispánica* (de José Simón Díaz), por Guillermo Lohmann Villena; *Pantomimas* (de Sebastián Salazar Bondy), por Luis Jaime Cisneros; *Conferencia...* (de Raúl Porras Barrenechea), por Luis Jaime Cisneros; *Construcciones militares del virrey Amat* (de Vicente Rodríguez C. y F. Pérez Embid), por Félix Denegri Luna; *Historia de la arquitectura* (de Héctor Velarde), por Paul Linder; *Elementos de Folklore* (de Efrain Morote Best), por José Matos Mar; *Don Nicolás de Piérola* (de Alberto Ulloa), por José M. Vélez Picasso; *The ancient America*, por Luis E. Valcárcel.

R E V I S T A S, por Aurelio Miró Quesada Sosa ..... 95


*Dibujo de la portada* por Enrique Camino Brent.

ESTE NUMERO DE

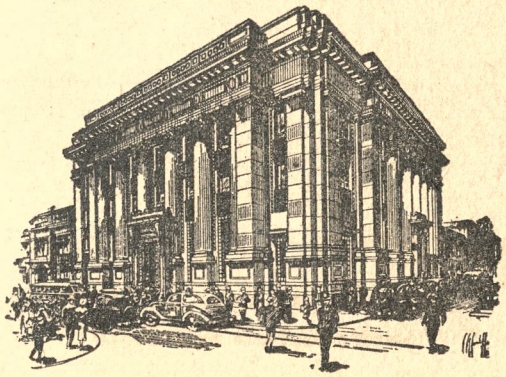
**M A R  D E L  S U R**

**REVISTA PERUANA DE CULTURA**

SE TERMINO DE IMPRIMIR EL DIA 31 DE OCTUBRE DE 1950, EN LOS TALLERES GRAFICOS P. L. VILLANUEVA, S. A. JIRON LAMPA 277 - TEL. 32390

**LIMA - PERU**

UN CHEQUE NO ES SOLO UNA ORDEN DE
PAGO ES TAMBIEN UNA CREDENCIAL
QUE LE PRESTIGIA



*PAGUE CON CHEQUES DEL*

# BANCO DE CREDITO DEL PERU

Fundado en 1889

CAPITAL Y RESERVAS ..... S/. 74'633,080.48



*PRECIO S/. 5.00*