ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

BOLETIN

37

Lima
2004

BOLETÍN DE LA ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

37

BOLETÍN DE LA ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

37

La Academia publica este número gracias a la ayuda otorgada por el Ministerio de Educación, que acá agradecemos.

ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA
Conde de Superunda 298
Lima 1-Perú

BOLETÍN DE LA
ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

Nueva época Lima, 2º semestre del 2003 Número 37

Edgardo Rivera Martínez (2000)
Ricardo Silva-Santisteban (2003)

Académicos Correspondientes

a) Peruanos:

Américo Ferrari
Alfredo Bryce Echenique
Luis Loayza
José Miguel Oviedo
Fernando Tola Mendoza
Armando Zubizarreta
Luis Enrique López
Rocío Caravedo
Eugenio Chang Rodríguez

b) Extranjeros:

Bernard Pottier (París)
Günther Haensch (Augsburgo)
André Coyné (París)
Fernando Lázaro Carreter
Germán de Granda
Reinhold Werner
Ernest Zierer
James Higgins

Comisión Lexicográfica

(Coordinador) Ac. Rodolfo Cerrón-Palomino
Augusto Alcocer Martínez
Luis Andrade Ciudad
Ana Baldoceda Espinoza
Luisa Portilla Durand
Marco A. Ferrell Ramírez

Para suscripciones dirigirse a Roberto Vergaray Arias,
Gerente General de E. Iturriaga & Cía. S. A.
Jr. Ica 441 A, of. 109, Lima, Perú
Casilla 4640, telf.: (511) 428 1979, fax (511) 426 2742
E-mail: perubooks@computextos.com.pe

BAPL, 37. 2003 (9-31)

JORGE BASADRE, LITERATURA Y AMISTAD

Marco Martos

En el Perú, el año 2003 está consagrado a la memoria de Jorge Basadre en ocasión de la conmemoración del centenario de su nacimiento. Pocos ciudadanos como él expresan con la sola evocación de su nombre, el amor por el país que los vio nacer.

Distintas instancias oficiales e instituciones privadas del Perú vienen organizando, a lo largo de todo 2003, actos de homenaje. En estas actividades, un lugar central lo ocupan las actividades conjuntas de la Academia Peruana de la Lengua y el Instituto Cultural Peruano Norteamericano, uno de cuyos actos es el de la noche de hoy, que recuerda el libro *Equivocaciones*, que se publicó en 1928.

Me siento muy honrado con la asistencia de ustedes esta noche. De modo particular quiero agradecer la presencia de mis maestros Luis Jaime Cisneros y Estuardo Núñez. En ellos vi, desde muy joven, y hasta ahora mismo, el espíritu vivo de la universidad, esa voluntad de acercarse al conocimiento, de aumentar el saber, que atraviesa generaciones y da sentido a la tarea intelectual.

Jorge Basadre, en toda su dilatada actividad intelectual, no hizo sino preguntarse por el destino de los peruanos. Desde

los predios de la historia y de la literatura, con materiales de esas disciplinas, pero con un conocimiento bastante meditado de otras áreas del quehacer humano, la idea central que atraviesa su obra entera, consagrada principalmente al estudio de la república, es la pregunta constante sobre las razones que llevan a los pueblos a constituirse en una nación, en nuestro caso, la nación peruana.

Basadre pensaba, y lo dijo de manera directa e indirecta en numerosos escritos, que no es el pasado, la historia de lo ocurrido, ni la valentía de los héroes, lo que vuelve nación a un pueblo: es la voluntad de permanecer juntos que tienen los ciudadanos cuando afrontan el porvenir.

Por eso, su más conocido trabajo, la monumental *Historia de la República*, minucioso recuento de las vicisitudes de nuestro país durante siglo y medio, más allá de las referencias exactas a presidentes, desde La Mar hasta Sánchez Cerro y Benavides, o de héroes como Grau o Cáceres, o de las transformaciones algunas lentas, otras rápidas, que sufrió la sociedad peruana, es una invitación a tener proyectos comunes que galvanicen a la comunidad entera.

El mensaje de Basadre es en pocas palabras esta idea: el Perú no está hecho, se está haciendo, depende de nosotros que ese proyecto de nación crezca y se consolide.

Nacido en 1903, en Tacna, vivió en esa ciudad cautiva durante su niñez y en esa dificultad nació su inmenso amor por el Perú. Años más tarde, cuando hubo la posibilidad de realizar un plebiscito, fue un activo agente de la causa peruana. Todos estos episodios los ha recordado con su pluma ágil cuando ha escrito sobre su infancia en esa ciudad sureña.

Basadre, que pertenece junto con Luis Alberto Sánchez y Raúl Porras, a la generación llamada de Centenario, porque eran jóvenes que irrumpieron en la vida pública hacia 1921, ha dejado páginas muy hermosas sobre algunos escritores,

como puede percibirse en todos los trabajos que escribió. Cuando murió en 1980, su nombre estaba ya asociado, como ahora mismo, a la idea de patria.

Los lectores de la *Historia de la república* de Jorge Basadre, conocen que el ilustre historiador consideraba a la literatura como parte sustancial del espíritu de una nación. La generación llamada del centenario, osciló en sus preferencias vocacionales. A pesar de que sus integrantes eran eruditos en las materias que cultivaban, tuvo la apetencia del conocimiento como una totalidad, fue humanista en el sentido clásico. Quienes prefirieron la literatura como Sánchez, supieron reclinarse sobre la historia, y quienes optaron por el camino de la historia tuvieron una fina percepción del fenómeno literario como en el caso de Porras, uno de los primeros en percibir la calidad de César Vallejo.

En 1928 Jorge Basadre y Luis Alberto Sánchez hicieron una publicación conjunta. Si cabe la expresión, se trataba de un pequeño libro con dos carátulas y sin contracarátulas. ¿Cómo así? Leído en una forma, se trataba de *Equivocaciones**, texto de Jorge Basadre; volteado el libro, leído al revés, tenía otra carátula y era *Se han sublevado los indios* de Luis Alberto Sánchez. El escrito de Basadre ha tenido más fortuna que el de Sánchez, puesto que se ha reeditado dos veces, una en 1986, gracias a la hoy desaparecida librería Studium, y otra en este año 2003, merced a la iniciativa de la Universidad San Martín de Porres. Justo es decir, sin embargo, que el texto de Sánchez se reeditó en su libro *Escafandra, lupa y atalaya* en 1977 y 1986, verdad que formando parte de un amplio conjunto. La posibilidad de que *Equivocaciones* y *Se han sublevado los_indios* se publiquen tal cual la edición de 1928, para decirlo con prudencia, parece bastante remota.

---

* Jorge Basadre. *Equivocaciones*. Ensayos sobre literatura penúltima. Segunda edición. Lima. Librería Studium. 1988. 88pp.

Al abrir el libro de Basadre, lo primero de lo que nos enteramos, es que su autor considera a *Equivocaciones* como un libro menor, como un viaje de recreo. Cree que su bagaje ha sido arbitraria y rápidamente reunido y no tiene el peso y el volumen necesarios para las grandes travesías. Asegura que reúne unos cuantos de los escarceos literarios en los que se entretuvo su adolescencia que no fue alegre pero fue inquieta. Finaliza diciendo en el pórtico que más que un libro propiamente dicho, quisiera que se tomaran las páginas que se ofrecen como una revista bipersonal, inmediatista, fugaz.

El texto se abre con una reflexión sobre Pedro Zulen (1885-1925) que es una figura un tanto borrosa para las generaciones de hogaño, pero que tuvo decisiva influencia en el acontecer intelectual del Perú de principios del siglo XX. Zulen hizo estudios de filosofía en la Universidad de San Marcos , fundó y dirigió la asociación Pro Indígena que existió entre 1909 y 1916. Viajó a los Estados Unidos en 1916 y regresó en 1918, enfermo de tuberculosis. Residió en Jauja, con el propósito de restablecer su salud y en la localidad de Marco, en 1919, pronunció un encendido discurso contra los gamonales que frustró su candidatura a una diputación de la provincia. Retornó a los Estados Unidos hasta 1922, para reiniciar sus estudios de filosofía, psicología y bibliotecología. Al volver al Perú obtuvo los grados de bachiller y de doctor y fue nombrado bibliotecario de la Universidad de San Marcos, iniciando la catalogación de sus fondos. Incorporado como profesor de la Facultad de Letras divulgó las doctrinas de los filósofos franceses, hizo la crítica del filósofo Bergson, desde el punto de vista del pragmatismo. Tal vez lo más importante de su labor fue promover el rigor del espíritu científico.

Cuando Basadre escribe su ensayo, estos escuetos datos que hemos proporcionado era de dominio público, y lo que hace el historiador, es más bien recordar, con acentos personales, al amigo muerto. Citando a Alfredo Fouillé dice:

> "No pensamos siempre en los seres queridos que hemos perdido y sin embargo esos ausentes están siempre

presentes en el fondo de nuestros corazones. Un vacío inmenso se ha hecho en nosotros, como alrededor de nosotros una especie de crepúsculo ha reemplazado la plena luz; y en el concierto de nuestro corazón hay voces calladas, voces que estábamos acostumbrados a escuchar; y en ese gran silencio como en un sueño ellas nos hablan aún, las entendemos sin saberlo y quizá las obedecemos sin darnos cuenta".

Escribe entonces, y conviene citarlo in extenso:

"No es con lamentaciones excesivas como hay que recordarlo; que para comentarlas él tendría sólo esa seca de su desdén tan distinta a esa sonrisa ingenua que era su máximo gesto de afecto. Si hay algo de religioso en hablar de un amigo muerto, ha de tener una augusta elevación el juicio; y más si se halla de quien puso en el impulso primordial del fervor, la serenidad del intelecto.

Y hay que comenzar para decirlo desde aquí mismo, sin temores porque es la verdad. Zulen no llenó su obra de bibliotecario de la Universidad. El catálogo no está concluido; la clasificación de sus libros está por hacerse; la biblioteca todavía muy pobre en muchas materias y, sobre todo en libros peruanos y americanos. La obra de Zulen no pierde con ello su trascendencia. Por eso la muerte fue tan artera esta vez: porque no se trataba la consecuencia natural de una misión cumplida en cuyo caso la queja viniera sobre todo del hábito y de la incertidumbre, sino del tremendo estigma a un noble y puro mensaje todavía no llenado".

Llama poderosamente la atención este comienzo de un libro escrito por una persona de veinticinco años. Heidegger definió al ser humano como "un ser para la muerte" queriendo con esas escuetas y directas palabras, según dicen sus críticos, subrayar el carácter pasajero de la vida, su inevitable llegada,

a esa mar que es el morir, y, sobre todo, la percepción humana de caminar hacia la muerte, que diferencia al ser racional de todas las demás especies. De los cuatro ritos de pasaje que acompañan al ser humano, nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte, el más hondamente dramático y conmovedor, es la muerte. La manera de enfrentarla hermana y diferencia a las culturas a los largo de toda la especie de la existencia humana.

En Occidente, la importancia del valor de la vida, y, en contraste, la poderosa presencia de la muerte, la hemos aprendido de la propia experiencia y de la cultura griega.

Herodoto, que escribió, según se dice, el libro de viajes más espléndido de la antigüedad, dijo acerca de su propio país, de las comarcas costeras del oeste del Asia menor y de los jonios que vivían allí:

> "Establecieron sus ciudades en los lugares más favorecidos por los cielos y las estaciones que ningún otro país que conozcamos. Porque ni al norte, ni al sur, ni al este ni al oeste, la tierra brinda a su pueblo lo que brinda Jonia; porque una región está castigada por el frío, y la humedad, la otra por los calores y la sequía. Los etíopes, más allá del Nilo, pueden ser longevos, la India puede ser rica en oro, y los árabes pueden tener incienso; los confines de la tierra pueden tener las criaturas más fuertes y extrañas; pero parecería que la Hélade tiene de lejos las estaciones más benévolamente templadas".

Y Aristóteles escribió en frases que no suscribiríamos:

> "Los países más fríos de Europa tienen habitantes llenos de vigor, pero que carecen de inteligencia y de habilidad; el Oriente educa hombres dotados de inteligencia e ingenio, pero nacidos para ser esclavos; pero el griego está lleno de ánimo, es inteligente y es amante de la libertad".

Lo que queremos con estas citas, es mostrar el orgullo griego, la satisfacción de formar parte de una importante comunidad y, sobre todo, de estar vivos y participar activamente de la vida de un país, o mejor, de una ciudad estado, como era su caso.

Píndaro lo ha dicho de otro modo, hablando de un exiliado:

La suerte más amarga, dicen los hombres,
Es la de aquel quien claramente ha visto
Lo que es justo, y nada puede hacer,
Sino que, por fuerza, permanece a un costado.

Esta es un idea terrible, pero que preanuncia, ya en la época de los griegos, la modernidad y aun la época contemporánea: la noción de ser pasajero y no piloto de la propia vida. Pero los griegos encontraron una salida, como lo señala T.R. Glover en su libro *El mundo antiguo.*(1964) Merced a Alejandro, llegaron a pensar que toda la humanidad bien podía ser una única república de seres humanos, todos ciudadanos, griegos o bárbaros, donde todo ciudadano tenía un deber humano que cumplir: servir a la humanidad, donde los dioses son también ciudadanos, y el aire y el mar y los átomo: todo Uno, todo relacionado, todos amigos, todos parientes.

Volvamos los ojos ahora a contemplar a la cultura griega con ojos contemporáneos: el hombre moderno es un ciudadano, miembro de diferentes comunidades, y de un Estado, trabaja en una profesión u oficio y tiene una vida corporativa. En el sentido más general, pertenece a una comunidad de intereses. Su existencia, se desarrolla de un modo absolutamente rígido, tanto que apenas lo pensamos, como lo dice Emil Staiger en su célebre libro *Poética.* Se agota en una determinadas funciones, de la política, la moral, de la sociedad. Y existen amplios dominios en los que el individuo contemporáneo no tiene la posibilidad de actuar, donde son otros, siempre

distantes, siempre inaccesibles, siempre desconocidos, los que deciden e influyen de manera poderosa en su vida, toman diversas opciones por él. De manera que el pesar de Píndaro por el exiliado, bien lo podemos extender al hombre del tercer milenio.

Marcadamente diferente, el héroe griego, en especial el protagonista homérico no conoce nada semejante. Vive y actúa impulsado por su propia energía. Su pequeño país le basta para resolver sus necesidades materiales. Su hacer o dejar de hacer apenas está regulado por unas cuantas prescripciones, pues no existen todavía demasiadas regulaciones. Las motivaciones de sus acciones emanan de sus sentimientos que a su vez están relacionados con su propia naturaleza y con la tradición. Y así como un puñado de héroes llega hasta los muros de Troya. Es cierto que existe la historia del rapto de Helena, la esposa de Menelao, y que los aqueos piensan que ella debe ser restituida a su hogar, pero no es esa la razón por la que Aquiles o Ayax toman parte en la contienda. La lucha es ocasión para ellos, de ganar honor. Son ajena a los héroes homéricos, las consideraciones ideológicas. No existen para ellos pautas preestablecidas. El hombre despliega su más rica diversidad. Aquiles se deja arrebatar por la cólera cuando pierde a Briseida y deja de combatir; regresa a la lid, impactado por la muerte de Patroclo, su amigo dilecto.

Y esta es la idea que queremos atrapar: la muerte como motivadora de nuevas acciones. Sabemos bien que los griegos enfrentaron a la ineluctable del destino: ponderando la vida como el máximo logro del hombre. Un héroe no es otra cosa que alguien que lleva a su máxima expresión el disfrute de la vida, entendiendo por disfrute el pasar las penurias en búsqueda de los logros más altos, que relacionan al individuo con lo colectivo. Pero el objetivo moral siempre permanece unido de manera indispensable con el temperamento personal.

En el mundo de habla española, Jorge Manrique, hablando de su padre, lo consideró amigo de sus amigos y

Fernando de Rojas, de quien no podía decirse que tuviera estudios filosóficos, refiriéndose a la muerte, aludió a su presencia súbita, independientemente de la edad de las personas, puesto que nadie es demasiado viejo, como para no tener esperanza de vida, y nadie es demasiado joven como para no poder morir en el día.

Muchas personas que han leído en tiempos recientes el libro *Equivocaciones* de Basadre, se preguntan por la razón de la devoción del historiador por su colega bibliotecario Pedro Zulen. Moviéndonos en el campo de la conjetura podemos percibir que Zulen estaba haciendo aquello que Basadre anhela realizar en el campo de la bibliotecología. Teniendo en cuenta la diferencia de edad entre ambos personajes, quince años, bien podemos considerar a Zulen, en el campo de las ideas, como un adelantado, una especie de hermano mayor, con un intenso amor, no solo por el saber en sus más variadas facetas, sino por la biblioteca, como un lugar privilegiado para irradiar conocimientos. Siendo así, Basadre, como suele suceder con los hermanos menores, si proseguimos el símil, no deja de hacer objeciones concretas al accionar de Zulen. Pero añade:

> "El valor primordial de esta obra de Zulen llegó a ser el de haber sabido suscitar. Inició y estimuló; cosa que es harto diferente de imitar y proseguir. Trajo a su oficina, que vegetaba casi desapercibida, ese ritmo febril de los más privilegiados centros de cultura y no la hizo un refugio burocrático sino un dinámico instrumento. Incrementó considerablemente los libros convirtiendo a la Biblioteca de la Universidad en la mejor del país en cuanto se refiere a la producción moderna. La conectó con la mayor cantidad de instituciones análogas prestigiando a la Universidad en el extranjero y aquí mismo, donde hasta los peores enemigos de San Marcos reconocieron su obra. Propagó el amor a los libros por todos los medios e hizo del Boletín la mejor publicación de su género en América. Y así atrajo a la sala de lectura –que soñó trasladar al histórico y vasto General

de San Carlos– de mil quinientos a dos mil lectores semanales. Todo lo hizo personalmente usando hasta en forma casi absoluta la autonomía de su poder. Y lo que fue en el régimen externo, fue en el interior de la Biblioteca. Dispuesto siempre a servir al lector que solicitara lo justo fue, dentro de su respeto a la individualidad ajena, severo como jefe y ante las autoridades más altas, defensor obstinado de los suyos; sin dejar ni por un momento por ser jefe, de ser amigo sencillo aunque sin excederse en aras de la amistad, con complacencia ilegítima alguna".

Basadre pasa a recordar a Zulen en su obra escrita. Repasa su escritura de poemas, un trabajo sobre Bergson que data de 1920, que tomó forma de libro y otro titulado *Del Neohegelianismo al Neorealismo*, de 1924, escrito y publicado cuando ya estaba minado por la enfermedad y cuando la cátedra le exigió un nuevo esfuerzo a su salud endeble.

Opina también el historiador tacneño que lo más cuantioso de la obra de Zulen está en sus artículos, allí está la prueba de su constante elaboración intelectual. Esos textos, pocos y ágiles no delatan a un simulador; lo que hablaba lo sabía bien. Pasa luego revista a su trabajo en la Asociación Pro-Indígena, a la lucha constante de Zulen entre 1910 a 1914, denunciando tercamente los atropellos, acudiendo a los poderes públicos en pos de medidas morigeradoras. Zulen no tomó partido por ningún dogma, sintió ansiedad de la doctrina, aún no formulada, dice Basadre, que contemplara nuestros propios problemas.

Sin tener una fortuna caudalosa, Zulen fue un profesional libérrimo, lejos de la ruta sinuosa de los pacatos. Fue la promesa de un gran intelectual; su muerte, y eso es lo que se siente en la entrelínea de lo que escribe Basadre, parece más injusta, precisamente porque estaba llamado para obras de gran envergadura. Su fuego juvenil lo llevó a defender a capa y espada a los indígenas, los sentía, como el maestro

González Prada, el grupo humano indispensable para forjar nuestra nacionalidad. "La muerte lo hirió con una de esas crueldades que hacen desconfiar de Dios" dice Basadre, al terminar su intenso apunte.

Los héroes más antiguos que pueblan nuestra imaginación son griegos, de ellos, en occidente se aprendió el sentido de aventura, la capacidad de internarse en lo desconocido. En ese sentido Colón es un héroe moderno. Terminado el siglo XIX, ya no había nuevas tierras por descubrir, ni guerras míticas y justas. El tipo de héroe que está buscando Basadre ya no es el guerrero que blande su espada, famosa por la mano viril que la maneja, más que por el duro acero con que fue forjada. No. El héroe que busca Basadre es intelectual, filósofo, científico, bibliotecario, poeta, como Zulen. En este primer libro, sin excepción posible, todos los personajes de los que habla Basadre, son peruanos intelectuales, con los que tuvo algún trato, poco a poco el escritor tacneño iría afinando su pluma, para viajar en el tiempo, e internarse en las a veces diáfanas, a veces turbias aguas de la historia.

Hay una página en *Equivocaciones* que parece un poema y que está dedicada a José García Calderón. Se titula *Escolio a José García Calderón.* Dice:

> "José García Calderón murió en Verdun el 5 de mayo de 1916, lejos del aroma de la tierra natal.

Fue un viajero impenitente. El último de sus viajes fue en paracaídas, nadie sabe dónde. Si no hay música, mujeres ni paisajes allí donde está ahora ¡qué aburrido ha de sentirse!

Quizá prosigue sus "Notas sobre la guerra" donde unió meditaciones de solitario e impresiones de turista, haciendo cuadros de costumbres y a la vez interpretación autoanalista. Serán sus "Notas sobre la muerte" que sin embargo no tendrán como las "Notas sobre la guerra" esa aureola de haber sido escritas entre combate y combate en medio de buscada agonía.

colegas de infortunio, alcanzó a escribir páginas notables que permanecen en el canon literario de todo el siglo. La permanente aceptación del público lector de lo escrito por Abraham Valdelomar, en especial sus cuentos y poemas, es una referencia clara de que el supremo juez literario, que no es otro que el tiempo, se ha visto en la obligación de ser magnánimo con un escritor de tanto talento. Valdelomar está al principio del moderno cuento peruano, tanto que puede ser considerado un fundador, está en el principio de la renovación de la poesía peruana, que principió González Prada y que prosiguieron venturosamente Eguren y Vallejo y está también al principio de la renovación de la prosa periodística en el Perú, como puede verse en las crónicas suyas que se han publicado. Propiamente puede decirse que Valdelomar confiere dignidad literaria a la prosa de los diarios. Detuvo el carácter volandero de la prensa cotidiana y escribió reportajes memorables sobre oscuros diputados y senadores, que ahora, convertidos en personajes suyos, hablan y actúan en nuestras mesas de trabajo con la gracia inigualable que les insufló a sus figuras.

La primera frase que utiliza Basadre para referirse a Valdelomar dice: "Con Valdelomar llega a su madurez entre nosotros la literatura periodística" Recuerda los nombres de Jorge Miota , de Leonidas Yerovi y de Luis Fernán Cisneros y concluye que es Valdelomar quien alcanza en ella la lenta depuración estética.

Luego hace una observación que por su agudeza, es notable. Se refiere al aumento de la difusión del periódico y cómo el ensanchamiento de la información, de la lectura cotidiana acrecientan la posibilidad de que se dediquen a él gentes sin mayores recursos económicos, sin que por ello abandonen la literatura. Es el caso de Valdelomar que no es universitario, aunque lo fue, que no es político, aunque también lo fue, y que no burócrata. Valdelomar fue un literato que permanentemente vivió del periodismo. Dicho de otra manera, laboralmente hablando, Valdelomar fue un periodista.

Lo asombroso en Valdelomar para Basadre está en su lograda depuración estética en medio de la urgencia de escribir y publicar. El ambiente literario entre 1915 y 1918 tuvo, en gran parte, merced a él, una intensidad singular. Según recuerda Basadre, las páginas literarias de los diarios aparecieron entonces con regularidad y no estaban clausuradas para las nuevas inquietudes ni para los fervores juveniles. A Valdelomar, sostiene Basadre, como a toda la generación de entonces, hay que conocerlo no sólo por sus libros, sino por ese sector de su obra. Pero no hay que posponer sus volúmenes, que son magníficos, lo decimos a manera de nota a pie de página.

En la vida agitada de Valdelomar, los libros se fueron sucediendo. Hablando de su libro *La mariscala*, Basadre fue un tanto severo. Asegura que apenas tiene lugar dentro de la literatura histórica, que probablemente fue un libro escrito y publicado merced a ajenas sugestiones y que pertenece a una época en la que su estilo no estaba alquitarado. Le parece que lo acertado en este libro preliminar es el tema en sí, que el texto es un tanteo dentro de un género que tiene enormes virtualidades dentro de nuestra historia y que Valdelomar habría logrado algo más perdurable tomándolo como "leimotiv" novelesco, como lo ha hecho Valle Inclán en *Guerra carlista*. *La mariscala*, dice, está en cambio fuera del lindero literario; y, al mismo tiempo, contiene conclusiones que no están siempre dentro de la verdad histórica.

Luego Basadre cambia el tono cuando asegura que el libro *El Caballero Carmelo* es capital no sólo dentro de la literatura peruana sino que quizás dentro de la americana. Escribe:

> "Con este libro puede decirse que comienza en el Perú el cuento criollo. Las "Tradiciones" de Palma algo de eso habían tenido en canto pintaban algunas características de nuestro ambiente pero fugazmente u opacadas por el parámetro de la evocación. Las "Tradiciones" tenían,

además, predominante sabor limeño. Valdelomar supo perennizar en los cuentos que inician aquel libro, la vida de la provincia y, al mismo tiempo, a vida del hogar. Como López Albújar hizo el cuento de la sierra, él hizo el cuento costeño.

Pero López Albújar había mirado la sierra desde su mesa de juez y por eso sus admirables *Cuentos Andinos* tienen siempre algo de judicial o de sociológico. Valdelomar, en cambio, mira la costa desde sus recuerdos de niño. Surgió así, la poesía de la infancia que crece bajo la sombra de la casona familiar y cuyos vagos anhelos de ser libre se cobijan en el mar cercano o en la farándula fugaz; la poesía de esas familias vastas que forman un haz no solo con la tierra que les frutos cuyo sabor parece más tarde que ningún otro iguala, sino hasta con sus servidores y animales. Fue, pues, poeta al ser pintor de costumbres. Además, es aquí donde recién aparece el niño como protagonista de la literatura peruana, que había sido tan adulta en el gimoteo romántico como en la risa de los epigramáticos. Y al mismo tiempo, nuestra literatura donde escasea el sentimiento del paisaje, se enriquece con estas visones límpidas del puerto y del mar. La sensibilidad de Valdelomar, un poco femenina en su dulzura y delicadeza, se prestaba para miniar estas páginas autobiográficas donde el recuerdo detallaba lo pintoresco".

Al referirse a la poesía, Basadre destaca la dulzura y delicadeza que emanan de algunos poemas y algunos remanentes románticos como la melancolía, la nostalgia y la vibración amorosa. Pero esos poemas no son lo único salido de la pluma de Valdelomar, en otros, que son escasos, verdad, como *Luna Park* intenta agudas descripciones llenas de modernidad.

Que Valdelomar estaba tan afincado en la tradición como en el espíritu nuevo puede percibirse, cuando pasamos

las páginas de los cuentos y poemas de tono evocador a las rápidas y ligeras de los *Cuentos yanquis*. Basadre dice que el cerebralismo, el ambiente extranjero del gran mundo, la arbitrariedad, el humorismo de estos cuentos, tienen enlace con un género que estaba en boga. Ve también, en las pequeñas frases inconexas que Valdelomar llamó *Neuronas* cierta conexión de las *Greguerías* de Ramón Gómez de la Serna y en el cuento *Heriberto, el sauce que murió de_amor*, descubre indicios del descoyuntamiento de la personalidad con cierto sabor pirandelliano.

La gran admiración que siente Basadre por la obra de Valdelomar no nubla su sentido crítico. Hablando de los cuentos de sabor incaico dice que el cuento indígena es un venero de nuestra literatura, pero Valdelomar no era el llamado a agotarlo. Apenas intuyó esa posibilidad. Las mismas cualidades que elevan el resto de su producción son indicios de que no podía captar lo netamente indígena, que le era completamente extraño, y más todavía si se trataba del mundo incaico. Escribe Basadre:

> "De todos modos, este esfuerzo por su nobleza estética, porque contribuyó a la difusión del amor por lo peruano, por ser precedente de tendencias nativistas que hoy se están afirmando más rotundamente, quedará en nuestra literatura. ¡Cuán bellas cosas, hubiera dicho, en cambio Valdelomar, si inicia la interpretación actualista y estética de los huacos y de los tejidos prehispánicos".

Basadre percibe, agudamente, el carácter fragmentario de la obra de Valdelomar, pero así mismo, algo que es de lo más valioso: la unidad artística de su obra. Valdelomar no fue cursi, no hizo sociología ni erudición con su literatura. Sus poses eran como los trucos que hacen los fotógrafos para llamar la atención de los niños y que enriquecieron de anécdotas la vida limeña, renovando en el ambiente literario lo pintoresco que ya había emergido en los arranques juveniles de Chocano.

Lo que junta, al parecer, en el espíritu de Basadre, a Zulen, José García Calderón, y Valdelomar es lo prematuro de sus muertes. Uno minado la enfermedad, Zulen; otro, por su carácter temerario, García Calderón, y otro, por un accidente, Valdelomar. Ellos, como los antiguos héroes griegos, cumplieron un destino trágico. La interrupción fue su sino. Un joven intelectual que vela sus armas, Basadre, rinde homenaje a sus muertos queridos, toma la posta en su primera aventura intelectual.

Digamos ahora algunas palabras sobre José María Eguren, el escritor al que Basadre dedica mucha atención.

José María Eguren (1874-1942) publicó los libros de poemas *Simbólicas* (1911) y *La canción de las figuras* (1916). Uno de sus más devotos lectores, Estuardo Núñez, editó en 1961 *Sombras y rondinelas*, libro que recogía la producción lírica inédita de Eguren.

Eguren fue, en vida, un poeta respetado, pero poco leído; la música de su poesía apenas se escuchaba en esos momentos de auge civilista. Parecía, ya en ese momento, un poeta del pasado que poco tenía que ver con el Perú de progreso y tecnología que daba la impresión de abrirse paso entonces. Algunos espíritus avisados, como José Carlos Mariátegui o Jorge Bsadre, supieron ver la entraña simbolista, el manejo maestro del verso que tenía Eguren.

En el estro del poeta están los románticos alemanes, Novalis especialmente, y el maestro de la poesía francesa, Mallarmé. Pero su inspiración más profunda tiene una fuente personal. Los temas de los que habla en su poesía provienen del mundo del ensueño, de la duermevela, del país maravilloso y a veces terrible del inconsciente, de las alucinaciones personales, de la fina garúa limeña. Y ese mundo aparentemente nada tenía que ver con el Perú del tiempo que le tocó vivir. Para algunos de sus coetáneos, Eguren era un hombre de otra época. Sin embargo, Eguren expresaba y expresa una

difícil contemporaneidad, una secreta concordancia con una aspiración sempiterna de los hombres: dar libre curso a los sueños. En su época tuvo una asombrosa isocronía, que nadie ha subrayado hasta ahora, con el psicoanálisis y una coincidencia con una aspiración de la literatura de todos los tiempos: ampliar el campo de la realidad.

Freud fue un pionero de la modernidad. Él pone entre paréntesis los conocimientos más sólidos y propicia aquello que se ha llamado un realismo sin fronteras, que incorpora el mundo del inconsciente a la vasta realidad. De parecida manera, en el campo literario, Eguren nos dijo, nos está diciendo todavía, que la realidad no es, no puede ser solamente aquella que describían los versos de Chocano, la realidad era –y es también– la sonámbula, la fantasmagórica, la evanescente del mundo de los sueños.

Eguren cultivó sus versos de manera esmerada, con un gran conocimiento de los recursos técnicos (distribución de acentos, aliteraciones, conteo de las sílabas, rimas, versos blancos) con una maestría inigualable en el siglo XX. Naturalmente, no es este dominio formal el que convierte a Eguren en un gran poeta. Lo es porque cumple una vieja ley de la poesía de todos los tiempos: su poesía, musical en el mejor sentido del término, tiene un tema central rítmico y numerosas variaciones que van acomodando su armonía a una polisemia de resonancias muy variadas. Es concentración. Dice más con menos palabras.

En el Perú de hogaño, como hemos venido diciendo, pareciera que no hay lugar para la poesía de Eguren. La lucha diaria es muy dura para la mayoría de los peruanos. Aparentemente hemos perdido el derecho de soñar, de perdernos en nuestra propia, enfebrecida imaginación. Por eso mismo, la poesía de Eguren aparece como un contraste necesario. Reivindica el derecho de soñar, la aspiración a que pase nada, precisamente para que pase mucho, para en lo que nos ocurra haya algo de elección personal.

Cuando Borges pensó en el Perú, lo asoció a Macchu Picchu, la vasta reliquia de piedra en la montaña; a un patio enrejado y de fuente; a una línea de José María Eguren. Ese país sutil, esa niebla que envuelve las palabras, ese encuentro con lo más hondo de nosotros mismos, es algo que necesitamos cada vez con más urgencia.

Algunos lectores de antes y de ahora se acercan a Eguren porque su poesía es un abismo, una rememoración de la infancia y el mundo de los sueños. Los jóvenes comparten ese misterio con la admiración por Rimbaud, con los recitales ruidosos y los amores centelleantes. Eguren es silencio, y la poesía es, si cabe, como lo ha enseñado Mallarmé, la palabra del silencio. Eguren es palabra que rememora a la niña de la lámpara azul, a los reyes rojos que batallan en lejanías de oro azulinas, es adormido cielo, luz cadmio; es, o parecer ser, el pasado remoto.

Eguren marca en las primeras décadas del siglo XX, una manera de escribir asordinada que iba contra la corriente, contra todo lo que es estridencia, patetismo vacuo. Eguren fue el no Chocano, la no altisonancia, la separación, la distancia. El Perú, que casi no tuvo poesía de calidad en siglo XIX salvo González Prada, verdadero fundador de la poesía lírica contemporánea en nuestro país, tuvo en Eguren a un abanderado de los valores eternos de la poesía.

Puede conjeturarse que la rueda de la fortuna literaria, en el sigloXIX que estamos empezando, volverá sus ojos a Eguren por múltiples razones, porque una línea suya nos smboliza tan bien como un huaco Chimú o una tela Paracas. Eguren es el Perú sutil, neblinoso, la palabra dicha a media voz, el Dios familiar que prende en la noche una luciérnaga llamada esperanza.

Precisamente la parte central de *Equivocaciones* está consagrada a lo que Basadre llama *Elogio y elegía de José María Eguren* y es el más hermoso artículo escrito en vida de

José María Eguren, en el que se hace una justa valoración de su lírica.

Basadre trata a Eguren en dos planos, uno, la figura misma del poeta; otro, las consideraciones sobre su poesía. Describiendo al vate dice:

> "José María Eguren: un locuaz hombrecillo vestido de negro que conversa en las esquinas. En el cuello de pajarita, la corbata hace un nudo desmesurado que tiende a desatarse. Ropa modesta. Un hongo tapa mal el cabello abundante que empieza a ser gris. Lejano parecido con Edgard Poe a la vez que un absurdo recuerdo fugaz de Charles Chaplin. José María Eguren: nerviosidad, deferencia también para el necio. ¡qué nos cuenta, poeta? Ha leído nuevos libros, ha recibido cartas, ha estado enfermo. Perseguir mozas, urdir negocios, conquistar puestos, querer salvar a la patria, eso no cuenta.
>
> Su vida es sencilla y simple. Es una vida que casi no ha sido vivida, no ofrece resquicio alguno por donde haya podido penetrar lo que de la Vida reflejan sus poemas. Personalmente, es un hombrecillo bondadoso y afable. Es, en este sentido, n contraste con el ambiente envenenado de los corrillos literarios y con el tono beligerante y polémico del arte nuevo. No se confunda, sin embargo, su sencillez acogedora con la falta de orgullo. Hay gente que se ríe de su infantilismo, de sus bagatelas. Pero en este país de vocaciones larvadas, es un ejemplo de vocación y de continuidad. En este país de espíritus turbios, es un ejemplo de pulcritud. En este país de imitaciones, es un ejemplo de personalidad. Sobre todas las tentaciones de las circunstancias, sobre todas las inestabilidades del ambiente, nada ha sido sino poeta. Y poeta que nunca ha sido visto en los proscenios de los teatros y en las antesalas de los poderosos. Tímido e infantil, por otra parte, ha sido incapaz de sentirse genio, de llamar la atención con excentricidades e impertinencias;

pero quizás si así hubiera procedido, habría sido tomada más en cuenta su obra formidable".

En su argumentación central, Basadre escribe de la poesía de Eguren lo siguiente:

> "La poesía de Eguren tiene así remansos emocionales que evocan a las más puras efusiones románticas; con sus imágenes dobles y múltiples, interpretativas y trascendentes aunque sin carácter explicativo, se afilia al simbolismo; y tiene también avizores presagios de la liberación posterior. Del romanticismo conserva la actitud estremecida ante la vida, cierta sapiencia sobre la humana nadería. Del simbolismo adopta la delicadeza, el sentido del matiz, la expresión figurada. Y antes de que alboreara las escuelas de vanguardia, prescinde absolutamente de la anécdota, de la representación objetivista, superando la realidad al intuir formas poéticas distintas de las que la realidad exhibe, al desdeñar por manida e inferior la reproducción simple de la vida para otear la superación de la vida por el arte mismo".

Hay una afirmación en el texto de Basadre que es tan asombrosa ahora, como lo fue en ese 1928: explica que la poesía del vate barranquino ha llegado a su crepúsculo. Se necesitaba mucha audacia, en ese momento, para hacer una afirmación del tal laya.

Comparando a Vallejo dice que la reacción del público es análoga ante ambos. Que en el fondo ambos traen a nuestra literatura, por caminos inhollados, el sentido de lo trágico cotidiano. Musical y pictórico le parece a Basadre el verso de Eguren; fuerte, criollo, sin trabas, el de Vallejo. Más adelante asegura que la melancolía de Eguren hiere; el dolor de Vallejo desgarra. Eguren es un producto aristocrático, sin contacto con nuestra realidad abigarrada. Vallejo es más humano y Eguren más artista.

Hablando de Eguren, Basadre dice, al terminar su ensayo:

> "Podrá decirse que es un elogio este ensayo. Al mismo tiempo es sin embargo, una elegía. Somos muchos lo que amamos al poeta y, sin embargo, vemos en sus últimas producciones una glosa a las anteriores, un inútil intento por superar la intensidad de otrora".

¿Cómo entender este elogio y elegía a un gran poeta? A nuestro juicio, en todo instante literario, en todo momento histórico, hay poetas que aparecen como antagonistas en el gusto de los lectores. En una época tuvo vigencia el conflicto entre Chocano y Vallejo, en otra, de la que Basadre es precursor, se enfrenta a Eguren con Vallejo. Siempre es así, y casi es nunca es justo. Hubo quienes enfrentaban a Whitman con Emily Dickinson. Uno aparecía como torrencial, representativo de Estados Unidos, la nación que estaba en pleno crecimiento. La otra aparecía como la escritora metafísica, de los mundos pequeños y sombríos. El tiempo ha disuelto esa contradicción Dickinson está considerada como mujer que escribe poesía de un modo más original en varios siglos y Whitman sigue siendo el poeta que canta al individuo, a la democracia y a la pujanza de una nación. El lenguaje de Dickinson era muy depurado y el de Whitman incorporaba palabras de la calle que ahora forman parte de la tradición de la lengua inglesa, precisamente porque las dijo Whitman. En el caso de Eguren y Vallejo, ambos trabajaron exhaustivamente con los vocablos. Y en muchos sentidos, ambos fueron refinados. Pero Vallejo, a la manera de Whitman, incorporó palabras de la vida cotidiana, mientras que Eguren, tal vez por su raíz simbolista y su conocimiento del modernismo, cultivó un lenguaje exquisito.

Pero pasado el tiempo, las palabras y las frases de Vallejo, que él tomó del habla del pueblo, se han cristalizado y se dicen y repiten porque Vallejo las dijo; pertenecen ya a tradición literaria. Eguren le parecía antiguo a Basadre, terminado como poeta, de ahí lo de elegía, y Vallejo le parecía

y era alguien que no había terminado su obra poética. Pero ahora tanto uno como el otro, comparten un lugar de privilegio en el canon del Perú y en el canon de la lengua española.

Han pasado 75 años, desde que se publicó el pequeño libro de Basadre. Los escritores que destaca son aquellos que mantienen su preferencia entre los lectores, que están en el canon literario del Perú de hoy. Una muestra de ello es que están incorporados a los libros escolares y que muchas veces nos iniciamos en la literatura con un texto de Valdelomar, su célebre cuento *Caballero Carmelo,* o su hermoso poema *Tristitia*, o un poema de Vallejo *Los heraldos negros* o *Piedra negra sobre piedra blanca*, o un poema de Eguren, *Los reyes rojos* o *La niña de la lámpara azul*.

Basadre tenía veinticinco años cuando publicó *Equivocaciones*. En ese pequeño texto ya se podía adivinar, qué calidad tendría el novel escritor, historiador. A diferencia de Pedro Zulen, Basadre pudo cumplir con lo que se puede llamar un programa de vida, y pasar de ser una promesa, a una convertirse en una fulgurante realidad.

Ahora Basadre, que en 1928 tomaba la alternativa de la escritura, comparte con sus héroes intelectuales Eguren y Vallejo, Zulen y Valdelomar, el aprecio de los peruanos, hecho del que nos alegramos mucho.

BAPL, 37. 2003 (33-52)

HOMENAJE AL ESCRITOR BASADRE

Carlos Eduardo Zavaleta

No habrá nada más halagüeño en una sociedad que cuando ésta oye a sus hombres preclaros, en medio de tantas voces huecas o de fugaces rumores, y sabe por fin distinguir entre la honestidad y el engaño abierto o disimulado.

En todo el siglo XX hemos oído diversas voces de intelectuales, unas de hombres honestos, transidos de amor por las esencias del país, y luego deseosos por hablar o escribir claramente, señalando para el Perú un rumbo trabajoso, difícil, pero digno y promisor; y otras voces que fingen ese amor patrio –el más excelso de los sentimientos–, y se dedican más bien a pintar o aplaudir retratos egoístas, cambiantes según las estaciones y gobiernos, viviendo en un zigzag de aventureros siempre provisionales, a quienes alguna vez, no siempre, se les cae o se les arranca las caretas.

En el vaivén de esas dos conductas, el tiempo, por más dilatado que sea, da la razón a la primera, y en ese reconocimiento juegan un papel central los testigos, los lectores auténticos, los grandes enamorados del país, que finalmente no sólo aplauden sino hacen suyos los juicios de quien ya pueden llamar Maestro.

De este modo paciente, continuo, meticuloso y honesto en las investigaciones, no sólo históricas, sino en las diversas ramas culturales, se ha impuesto la obra enciclopédica, ejemplar y peruanista por antonomasia, de Jorge Basadre.

A Basadre le interesaba no sólo la marcha política, administrativa o económica del país, sino su marcha cultural, educativa, humana, ética y artística. Fue un historiador cabal, pero también un cuidadoso escritor. En cada tomo de su *Historia de la República* (excepto en el primero) hay siempre un remanso cultural, un capítulo sobre artes, ciencias y letras, un mirador sensible de crítico ponderado, desde el cual vigila la trayectoria y el estado de ánimo del gran personaje central, que es el Perú.

Todo lector serio de Basadre sabe que llamarlo escritor es muy justo, si bien hasta ahora solamente se subrayaba su condición de historiador y ensayista, cuando en verdad el uso de la lengua y sus diversos modos de expresión son fundamentales para emprender una obra enciclopédica y diversiforme como la suya, y cuando él, en todo texto que escribiera, cuidaba por pulir la prosa y alcanzar un equilibrio entre la claridad y la emoción, entre la serenidad de juicio y la fidelidad a los hechos y datos, en fin, cuidaba por alcanzar, digo, la sobria elegancia y la suma cautela para el elogio o la censura.

Si bien él repetía que la literatura es la primera disciplina auxiliar de la historia, es innegable que sus libros iniciales, *El alma de Tacna* (1926), y *Equivocaciones* (1927), son el uno por esencia y el otro por tema, literarios; y ese apego a las letras se confirma, cuando asimismo en 1927, preso en la isla de San Lorenzo, inicia con Hilbebrando Castro Pozo y Cristóbal Meza, una novela, "La que se olvidó de amar", cuyas primeras y únicas páginas han sido publicadas en el 2002 por la Biblioteca Nacional.

Ese texto es interesante por la interrelación entre sus tres personajes e inclusive por el cambio de personalidad en

uno de ellos. Se trata de un zigzagueante buceo psicológico en pos de la intimidad de dos mujeres y un hombre, puestos en situaciones extremas de frustración, de desesperanza, y quizá de la necesidad de una transformación del alma y del cuerpo, con fines moralizantes. Pese a la brevedad de los cinco capítulos conocidos, las grandes emociones como el amor, la miseria y el infortunio se pintan a través de claroscuros efectistas.

Por lo demás, su primer discurso de orden, en 1929, fue "La multitud, la ciudad y el campo en el Perú", texto de prosa elaborada y ceñida, al que siguen dos libros notables, cuyo estilo, enmarcado dentro del género del ensayo (me refiero a *La iniciación de la República* (1929-30) y a *Perú, problema y posibilidad*, 1931), levantan en sólo cinco años la figura del pensador, y como bien dice Carlos Araníbar, Basadre se pone al nivel de Francisco García Calderón, con *El Perú contemporáneo*, de Luis E. Valcárcel, con *Tempestad en los Andes*, y de José Carlos Mariátegui, con *Los 7 ensayos*, ascenso que Basadre debe exclusivamente a su doble dedicación, al estilo y al contenido. Un buen lector de espléndidas novelas y de magistrales volúmenes de historia mundial, como Basadre, no podía sino confirmar esos ejemplos con su meticulosa afición tanto a la historia como a la literatura.

Pero volvamos a sus comienzos, que son en verdad significativos y que marcan a fuego, con sello de amor patriótico, toda su obra. Hay algo vivo, poderoso y sentimental que guía desde su juventud a este maestro de civilidad. Es su propia existencia, primero su avidez por temas esenciales peruanos (en 1923 publica su primer ensayo, dedicado a Flora Tristán), y luego el impacto de su niñez y adolescencia en Tacna, etapa en que se fija la nítida personalidad del hombre.

Así, podemos afirmar que Basadre nació en 1926, fecha de *El alma de Tacna*, como escritor herido en su conciencia de patriota, como joven insultado y vejado por el invasor del sur. Y lo más profundo que sintió en sus años mozos fue la injusticia, el atropello, la violación a las leyes y compromisos

de orden social e internacional. A sus 23 años, su voz estalló y se alzó por fin, denunciando las tretas y argucias de Chile para no cumplir con el plebiscito acordado desde 1883. Pero hubo además algo sorprendente en él: su pluma de joven intelectual brotó ya educada y madura, pues él se hizo escritor velozmente, dramáticamente, y tuvo el acierto, para redactar ese libro, de juntarse con otro joven estudioso como él, con otro tacneño que sintonizaba en inteligencia y patriotismo con él, con José Jiménez Borja, precoz estilista, gramático y crítico literario; así, ambos, de modo solidario y fraterno, firmaron el hermoso y pequeño libro *El alma de Tacna* con el seudónimo de "Unos tacneños", pues les interesaba burlar las prohibiciones impuestas por el invasor y prefirieron demostrar que sus opiniones no eran individuales, sino "una imagen anónima del sentimiento colectivo de los tacneños por su patria peruana", según dice Luis Alberto Sánchez en el prólogo a la segunda edición del libro, ya en 1989.

Este pequeño libro, originalmente clandestino, debiera ser ahora mismo, en tiempos de incredulidad juvenil y de supuesta globalización, debiera ser, digo, un tomo para escolares y universitarios, para obreros y profesionales, para toda clase de ciudadanos conscientes del espacio geopolítico e histórico donde vivimos. Esta pequeña obra engloba un esquema geográfico de Tacna, un breve resumen histórico de ese departamento en la época de nuestra Independencia, y un estudio central de Tacna y Arica durante la Republica, con el hermoso subtítulo de "el blasón democrático de Tacna", sin olvidar los "males" de la administración peruana, los lazos con Bolivia, ni el aporte colectivo de Tacna a la historia del país, dándonos brevísimas semblanzas de preclaros hombres tacneños como Francisco de Paula González Vigil, Hipólito Unánue, Francisco Lazo y José Joaquín Inclán. En una segunda sección, estudia a Tacna y Arica juntas, sumergidas en la infausta guerra del Pacífico, y este capítulo dramático se abre con una bella figura, una cruz de frases impresas siguiendo el nuevo ejemplo de los escritores vanguardistas de los años 20s, o de las antiguas estrofas con figuras de palomas, como

nos dieran los bibliotecarios de Alejandría, según la vasta erudición de Jorge Luis Borges. Y de aquí adelante, el dolor, el cautiverio, la violencia extranjera contra un pueblo pacífico, serán grandes temas para él, así como la admirable fidelidad de Tacna al seno del país, y por desdicha ahí también subrayan los autores esa "lamentable labor de envenenamiento político y literario" que efectuaron los periódicos de la época.

Pero estas secciones hasta aquí políticas y de reivindicación nacional no bastan para Basadre y Jiménez Borja; ellos, como escritores más que como abogados, se dedican luego a pintar las bellezas de la región:

> Blanca la ciudad con el prestigio azul del golfo y esmeralda de los valles cercanos, contrasta su ala frágil ascendiendo los primeros declives del morro oscuro, pequeño, desigual. Se impresionan así los ojos que se aproximan de alta mar a los que ganan el desierto, después de abandonar el paisaje tacneño. Por su interior, esa misma sensación de finura y de paz –líneas góticas de su capilla, sombra del parque y calles arboladas– se antepone a lo que surge adusto, envuelto en emoción de historia[1].

Más adelante, tras señalar cuál fue la vinculación real y provechosa entre Arica y todo el Perú, concluyen recordando una antigua leyenda que los autores del libro oyeron de niños sobre "una curva del Inca", esto es, una caverna, un curioso laberinto, entonces ya obstruido, "que se abre, por capricho de la naturaleza, en medio de la muralla anterior del Morro. La tradición dice que antaño (la curva) llegaba hasta el Cuzco e iba a salir a los jardines del Inca. Por ella, los chasquis le llevaban al Gran Señor, libre de los soles y caminos lentos, el fresco tributo de los pescadores del golfo". Así, en la leyenda, Arica y Cuzco estuvieron alguna vez unidos por un camino

---

1 *El alma de Tacna* (Lima: Cofide, 1989). 1968).

misterioso, una especie de cordón umbilical que venía desde el centro del Tahuantinsuyo.

Pasar de ese pequeño libro inicial a la obra mayor y ciclópea que significa toda la *Historia de la República*, como pretendo hacer yo, es describir una gigantesca pirueta, con el peligro de descalabrarse en el vuelco. Pero esta pirueta la recibo como el irónico "empujoncito" de mis colegas y amigos, que ya se comieron primero la jugosa carne de los grandes temas literarios y me dejan ahora en la inopia, en el umbral del invento. Al menos, si eso creen ellos, la respuesta es otra. Un escritor que lea sucesiva o alternadamente esos tomos, o incluso si repasa los repentinos temas que nos llevan tantas veces a abrir al azar, aquí y allá, los tomos, un escritor que estudie o juguetee mágicamente entre sus miles de páginas, como entre el follaje vivo de amadas plantas, se verá espléndidamente recompensado por el estilo, el tema y los personajes centrales o secundarios de las anécdotas, o por las pinturas, llámense pinceladas o retratos, de héroes y traidores, o plásticos movimientos físicos de batallas que nacen por las mañanas en la imaginación de la victoria, y acaban en el crepúsculo de la ignominiosa derrota. Y en fin, luego puede venir el nostálgico balance de lo que pudo ser y no fue –del famoso "casi, casi" de nosotros los peruanos–,puede venir el balance, digo, que en Basadre es un remate en que las ideas, los datos y la emoción se juntan que es un primor.

Por algo Basadre fue, repito, desde muy joven, un lector insaciable de historias y novelas. Los sucesivos tomos de la *Historia de la República* nos recuerdan al punto epopeyas, hazañas o desdichas del ayer; vuelven a nuestra memoria libros intensos como *Guerra y paz*, de Tolstoi; *Los miserables*, de Víctor Hugo; la *Historia de la revolución rusa*, de Trotsky; *La forja de un rebelde*, del español Arturo Barea sobre la guerra civil de su país; o los *Episodios nacionales* del también español Benito Pérez Galdós; o sin escoger mucho, ahí está *La comedia humana*, de Balzac el grande; además, por supuesto, de las consabidas historias de Prescott, Macaulay, Carlyle,

Gibbon o Spengler, esos manantiales en que bebió Basadre; y entonces sentimos que la literatura no es una disciplina auxiliar de la historia, sino quizá su compañera inseparable, y porque, juntos, escritores a historiadores, construyen a menudo arquitecturas inolvidables. Yo tenia un maestro en la Complutense de Madrid, el poeta y crítico Carlos Bousoño, quien siempre comparaba algo de veras bello y duradero con una catedral; pues bien, aquí, en la gran *Historia* de Basadre, hay numerosas catedrales, esto es, edificios permanentes, no provisionales, levantados por la emoción de la historia y la destreza del saber escribir.

Eso sí, además de esos capítulos específicos en que corre la vida o la historia de nuestro país, Basadre ha construido como nadie otro tipo de relato o de episodios nacionales; me refiero a los capítulos de esa especie de "historia cultural y educativa del Perú", donde las artes, y dentro de ellas, la literatura, merecen estudio y alabanza en cada tomo, y enseguida de cada época.

Les ruego permitirme que yo vea la monumental *Historia de la República* como un despliegue vivo de documentos, de ideas contrapuestas en un mar turbulento, cuyo fragor reclama la serenidad más rigurosa, pero también la comprensión de que la materia que corre por nuestros dedos es la vida tumultuosa y apasionada de una nación, entre otras naciones, cuyas muchas esperanzas se concretan en un solo y delgado camino, ajeno y propio a la vez.

Esa trayectoria, ese espectáculo dramático o tragicómico, es semejante al curso de una prodigiosa novela en la cual tomamos parte, y cuyo final es siempre provisional, pues no llega ni puede llegar al día de hoy. Imposible negar que, así como en una novela, el narrador moldea y organiza su mundo, así, pero con mucho menos libertad e imaginación, el historiador ordena el aluvión de datos, fechas, personajes y emociones individuales y colectivas. De modo muy parecido, aunque con menos sufrimientos personales y sin duda con

menor minucia, trabajamos los novelistas y al cerrar el libro quedamos sorprendidos del resultado. La vida, la historia y el arte se sorprenden mutuamente.

Hay pocos estudios sobre el estilo de Basadre, y quizá la excepción sea un plausible artículo de Carlos Araníbar ("Jorge Basadre, el maestro", en la revista *Libros & Artes*, noviembre del 2002, publicada por la Biblioteca Nacional). En resumen, según Araníbar, Basadre, al escribir, tiene muy en cuenta la interrelación entre el héroe (al modo de Carlyle) y la masa, la multitud, y en lo que llama "el tapiz historiado y mercurial" del texto hallamos un sinnúmero de informaciones, de "citas textuales, letrillas satíricas, bandos y manifiestos ardientes, papeles de Estado, sueltos periodísticos de libelo y combate"; y añade que lo más notable en Basadre es la presencia de la masa, del vaivén popular y que él asocia "la sensibilidad histórica, a la ciencia de la serenidad y la paciencia". No menos valiosos son los breves análisis de textos estilísticos de Basadre que hemos oído al Presidente de nuestra corporación, doctor Luis Jaime Cisneros, en nuestra ultima sesión. A esos juicios muy acertados, tanto de él como de Araníbar, debemos añadir por nuestra parte la dedicación de Basadre a los personajes secundarios (que también merecen retratos específicos), y asimismo a las descripciones de muchísimos ambientes y escenarios que él pinta de modo sucesivo, minucioso y ameno, dando cabida incluso a rumores, chismes y burlas.

Pasemos a las cosas concretas. Ya es hora de leer textos de Basadre, dedicados, por ejemplo, al modo pintoresco y aventurero en que nació Cáceres como héroe, luego a su búsqueda minuciosa y obligatoria de una batalla (la de Huamachuco), digna de lavar al menos provisionalmente la honra mellada; y por fin, la difícil y dolorosa descripción de una "paz" con Chile, allá por 1884. Son primero pinceladas briosas, dignas del mejor novelista, y luego, la última, es una resumida y compacta meditación sobre la fiebre de la guerra que sacude periódicamente a las naciones, cuyos gritos, alardes y vómitos tenemos que resistir de pie, tal como soportamos el

espectáculo de una tragedia clásica donde se han agitado al extremo las pasiones, entre ellas la piedad y el terror, las cuales producirán la catarsis y devolverán el equilibrio que fuera roto al principio, cuando el héroe (que aquí puede ser un hombre, un grupo de líderes, o el país entero) comete un enorme desliz o error de juicio. Leamos:

> En 1874 alcanzó Cáceres súbita notoriedad. Varios sargentos del batallón *Zepita* acuartelados en San Francisco se sublevaron, sacaron las tropas de las cuadras y salieron haciendo fuego, con el propósito de dominar la guardia y de abrirse paso para ganar la calle. El jefe del batallón no estaba en el cuartel. Cáceres, segundo jefe, sí estaba en su puesto y al sentir los primeros disparos tomó su revólver y salió al patio. Los sublevados lo recibieron con una granizada de balas; pero él llamó al oficial de guardia, alférez Samuel Arias Pozo, y con un retén de soldados, presentó combate a través de tres cuartos de hora. El cañón del arma que utilizaba Cáceres hervía con los muchos disparos y quemó su mano; con la otra mano disparó sobre un sargento que iba ya a ultimarlo y era el cabecilla de la rebelión, matándolo. Cuando el Presidente Pardo, que estaba en Chorrillos, llegó a Lima en un tren extraordinario y fue al cuartel encontró al batallón formado en el patio, sometido al comandante Cáceres[2].

Con una anécdota significativa ya tenemos al valiente héroe que crecerá aún más por sus virtudes de astucia y predestinación al forjarse él mismo la talla de una figura nacional:

> LA HUIDA A LA SIERRA. Herido en Miraflores, Cáceres estuvo en el Palacio de Gobierno de Lima para manifestar al coronel Suárez y otros jefes que era posible reunir a los dispersos y organizarlos para la defensa o

---

2 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Tomo VIII (Lima, Edit. Universitaria, p. 336

para conducirlos al interior de los Andes. Sin embargo, necesitó ir a asistirse a la ambulancia establecida en el local de la calle San Carlos y luego a la de San Pedro. Un día se presento allí un ayudante chileno para inquirir por la salud de Cáceres y la visita volvió a ser hecha mientras se efectuaba el registro de la ambulancia. Un grupo de leales amigos lo hizo escapar llevándolo primero a la celda del Superior del convento de los jesuitas, luego en la calle Mariquitas, a una casa de don Gregorio Real, una de cuyas alas era ocupada por la legación del Brasil y, por último, a su residencia particular en la calle San Ildefonso que ya había sido registrada varias veces y despojada de sus muebles. Para esta última mudanza salió, según se cuenta, sin estar aún curado de sus heridas, una noche, apenas fue dado el toque de queda, acompañado de su esposa, doña Antonia Moreno de Cáceres y de su ayudante el capitán Manuel Pérez, mientras en otro grupo estaban los tenientes Bedoya y Castellanos.

El 15 de abril de 1881, viernes santo, acompañado del capitán José Miguel Pérez, tomó en la estación de Viterbo el tren ordinario de la sierra, media hora antes de que salieran por la misma ruta dos trenes especiales con tropas chilenas. De Chicla, a caballo, se dirigió a Jauja a conferenciar con Pierola[3].

Luego del retrato simbólico de Cáceres, he aquí la pintura, el fresco, de la batalla de Huamachuco y sus cambiantes y trágicos vuelcos de fortuna, e incluso los juicios objetivos del protagonista:

Después de haber transcurrido el 9 de Julio en un constante fuego de artillería y rifle, al amanecer del 10 de julio Gorostiaga mandó dos compañías para

---

3 *Ibid.*, tomo VIII, pp. 336-337.

comprobar la presencia de las tropas peruanas o para incitarlas a salir de sus trincheras o, por lo menos, contar sus efectivos y observar sus posiciones. Fuerzas peruanas se desprendieron de las alturas con el objetivo de oponerse a este avance. Los chilenos movieron otras. Así gradualmente, se empeñó una tenaz lucha contra los planes previos de combate. Tomó ella como campo la llanura de Purrubamba que tiene cinco kilómetros de este a oeste y dos por medio de norte a sur, medidos entre las cumbres del Sazón y del Cuyurga. El cañoneo de una y otra altura se generalizó y en la lucha fueron cediendo los chilenos. Después de cuatro horas, las huestes de Cáceres eran dueñas del llano y se hallaban al pie de las pendientes del Sazón. Los combatientes llegaron a estar tan próximos que se escuchaban las voces de mando y las exclamaciones que las peripecias de la refriega arrancaban a los contendores de ambos ejércitos. Los peruanos palparon la inminencia de la victoria. "Fue imposible (escribió Cáceres en su parte de Huancayo, el 30 de Julio de 1883) contener a muchos de nuestros valientes soldados que, enardecidos y alentados por haber hecho retroceder repetidas veces a los chilenos, se lanzaron impremeditadamente sobre el cerro que ellos ocupaban, trepando con firmeza y serenidad a pesar del mortífero fuego que les hacían de sus atrincheramientos; ya por su retaguardia se esforzaba su caballería en contener a parte de sus infantes que huían en completa dispersión y los más esforzados de los nuestros casi se confundían en las cimas del cerro con sus enemigos, cuando repentinamente retrocedieron desde esa altura gritando ¡municiones! ¡municiones!

Cáceres ordenó que la artillería descendiera al llano para aproximarse al desmoralizado enemigo y precipitar su desbande. Cesó entonces el fuego de los cañones peruanos y mientras cambiaban ellos de emplazamiento a la vista del adversario, se detuvo también el fuego de fusil. Cinco horas largas de combate habían consumido

los pertrechos peruanos y a la carencia de ellos uníase la falta de bayonetas, esenciales para el choque cuerpo a cuerpo. Al darse cuenta los chilenos de esta situación, emprendieron un contraataque a la bayoneta, reforzado por la caballería. Los infantes peruanos, acosados de cerca, se defendieron a culatazos y retrocedieron por el llano a las alturas de donde partieron en la madrugada. El escuadrón de Cazadores llegó en el ímpetu de su carga hasta las piezas peruanas de artillería que estaban en pleno desplazamiento; muertos los encargados de ellas a sablazos, dispersos y espantados los animales de baste, las piezas se esparcieron por el campo. El combate terminó con la victoria chilena, después de cinco horas media[4].

Y finalmente, sintamos el estilo de Basadre, de modo doloroso aunque admirable, al dibujar con minucia el polifacético significado de la paz:

LA PAZ. Los chilenos terminaron la desocupación gradual del Perú en agosto de 1884.

En abril de ese mismo año, el Presidente de Bolivia Campero había firmado un pacto de tregua con Chile.

La paz internacional volvió después de una pesadilla de varios años en que la derrota, la ocupación, la anarquía, el aislamiento y las penurias se dieron cita en el territorio que fuera otrora sede orgullosa de Incas y Virreyes. A todos los males, a todas las miserias, a todas las tristezas se sumó un peligro latente: el del colapso o subyugación del Perú. Como en el periodo de 1836-1839 cuando su territorio fue escenario de luchas entre chilenos y bolivianos, mientras los peruanos estaban divididos entre bandos, y como en 1841 y 1842

---

4 *Ibid.*, tomo VIII, pp. 434-435

cuando la invasión ecuatoriana pudo haber coincidido con la invasión boliviana, se unieron amenazas sobre la persona nacional, sea mediante la prolongación indefinida de la ocupación chilena, sea a través del protectorado extranjero sobre una parte valiosa del territorio, ayudado por la existencia de una cuantiosa deuda externa cuyos interesados hubiesen podido pretender en el Perú el dominio humillante que en Egipto habían comenzado a ejercer en aquella misma época sus acreedores; sea por la simultaneidad de regímenes radicalmente opuestos como lo fueron, en orden sucesivo y con feroz acritud cada uno con su rival, los de Piérola y García Calderón, Iglesias y Montero, Iglesias y Cáceres. Y, sin embargo, no obstante tremendas desgracias y graves peligros, se afirmaron al fin, una vez más, a pesar de todo, el destino de libertad y de independencia y de soberanía del Perú. Y el Perú siguió siendo el Perú.

No obstante sus mutuas y tremendas acusaciones, los políticos peruanos de aquellas horas nocturnas en pugna entre sí, tuvieron algo de común y, sin que lo supieran, un esencial parentesco. Piérola fue el hombre del sacrificio en la resistencia al ejército invasor que avanzaba sobre la capital, enfrentándose a él en dos batallas campales, sin marina, sin ejército de línea, casi sin dinero y con pocos elementos bélicos. García Calderón fue el hombre del sacrificio en la resistencia para acatar el desastre a la sombra del enemigo, primero con la esperanza de la intervención extranjera y luego con la de la unión nacional. Cáceres fue el hombre del sacrificio en la resistencia indeclinable para acatar el desastre con la esperanza de proseguir la resistencia de los Andes. Iglesias fue el hombre del sacrificio para llevar a la práctica la desconsolada idea de que era preciso, ante todo, cancelar el pasado, quitarle al Perú la losa de la ocupación, aun a costo de amputaciones trágicas y aceptando el apoyo del enemigo después de haber combatido heroicamente contra él en Chorrillos.

> En medio de los que fueron culpables, u omisos, o egoístas, o frívolos, los que se sacrificaron ganaron con su sangre o con su voluntad para ofrendarla, el color de la honra para las mejillas de las generaciones postreras y como un seguro para el derecho de ellas a vivir como parte de una colectividad digna. Echaron, pues, como nuevas raíces a su pueblo y, abonada así la tierra, el aire resulto purificado y vigoroso. Y el Perú recibió del destino una nueva oportunidad para que pudiera edificar en su heredad una morada de trabajo, de paz y de justicia[5].

Estos textos son ejemplos de preocupación por el uso del idioma; empleando frases de longitud mediana, ni cortas ni largas; en ellas hay precisión, concisión, hay lenguaje directo, pocas figuras retóricas, y hay sobriedad, economía verbal, gradualidad en desvelar el tema o el personaje, y hay certeza en llegar al meollo, en dibujar a través de diversas circunstancias, inclusive opuestas, el concepto de la paz, esa mezcla de vida y muerte luego del infortunio; y asimismo logra que los héroes o prohombres alcancen una calidad de símbolos. El tema de la paz es inmenso en literatura; el escritor Basadre lo enfrenta desde la mirada del testigo cercano, pese a que el hombre Basadre no estuvo en ese amargo despertar. Por ello, desde su posición de testigo filial, como hijo de un país en desgracia, puede hablar del Perú como de un padre o una madre vencidos, pero vivos, levantándose del suelo. Su condición de peruano, y al mismo tiempo, su condición de investigador objetivo y sagaz de datos, personajes y fechas, se funden en ese retrato de un ser invisible pero cierto, que es el Perú, mientras Basadre va resumiendo las principales desdichas, ahora restañadas por la brisa y el intervalo físico e intelectual de la paz. Y el párrafo final, que empieza "en medio de los que fueron culpables, u omisos, o egoístas, o frívolos, los que se equivocaron ganaron con su sangre... el

---

5 *Ibid.*, tomo VIII, pp. 468-469

color de la honra para las mejillas de las generaciones postreras", ahí está la metáfora exacta, la vergüenza ajena y la promesa de una nueva oportunidad para vivir "en una morada de trabajo y justicia". He ahí el doloroso balance bosquejado por un hijo de la patria herida.

Esta seducción del escritor Basadre yo la he sentido cuando escribía cuentos y novelas, y sobre todo, cuando deseaba asentarlas sobre piso real, de modo indiscutible; para ello, debí, pues, acudir a los abundantes datos, fechas y minibiografías de personajes reales tan bien contados por Basadre, en cuadros y anécdotas vivos. Tal, por ejemplo, el caso de un rumor político disperso en gran parte de Ancash, allá por los años 30s, cuando yo era un niño. En varios pueblos se comentaba la infausta suerte del mayor de ejército Santiago Caballero, cuya figura, diez años antes, creció en el seno militar de tal modo, y él se mostraba tan abiertamente rebelde al régimen de Leguia, que la respuesta oficial fue encarcelarlo y enviarlo desterrado a una horrenda prisión de la isla de Taquila (ahora se dice Taquile), en las riberas del Titicaca. Pues bien, yo tenia la leyenda, pero me faltaban datos exactos para escribir la historia, hasta que, hurgando en la época respectiva, hallé lo que buscaba en el tomo XIII, p. 94, ed. 1968. Bajo el subtítulo "El mayor Santiago Caballero", hallé, además de noticias complementarias sobre su asesinato ya contado por el rumor popular, algo mucho más trágico y hasta obsceno. Basadre decía esto: "Según voceros de la oposición, no hubo sino un cobarde fusilamiento, pues no existían medios propicios que coadyuvaran a un propósito de evasión. El Presidente Leguia en un telegrama aprobó el procedimiento empleado y dispuso que se gratificara al autor de la muerte del jefe prisionero". El citado cuento se tituló "Santiago el mayor" y lo publiqué en 1986.

Otro cuento que necesitó asimismo una asistencia de precisos datos históricos fue "El eclipse de una muchacha", ambientado en el antiguo pueblo de Yungay, antes de que fuera destruido por el terremoto de 1971. Con mis recuerdos

infantiles pinté un viaje de escolares, muchachos y muchachas, a la cumbre del cerro Pan de Azúcar, donde todos saben que fue vencido el general Santa Cruz, y con él la llamada Confederación Perú-Boliviana. Es cierto que los alumnos de primaria subimos al cerro y recogimos vestigios metálicos, balas y fusiles oxidados de esa batalla, como en una clase de historia al aire libre. El tono de la narración iba a ser ingenuo y romántico, el pequeño amorío de una parejita; pero al leer un pasaje de Basadre en el tomo II, p.169, la emoción me hizo cambiar el punto de vista original, y así, le di más espacio y mayor comprensión a esa batalla. Leí en Basadre el siguiente párrafo:

> Santa Cruz abandonó el campo antes de las cuatro de tarde, en que acabó la batalla, dejando en su tienda de campaña hasta su archivo privado y la bandera de la Confederación recamada de oro, que cayeron en poder de los vencedores. Montado en una famosa mula zaina hizo una marcha vertiginosa de cuatro días y pudo atravesar más a cien leguas en la fragosa sierra y la arenosa costa para llegar a Lima en la noche del 24 de enero y ser el mensajero de su derrota.. En el palacio de Riva Agüero, a pesar de su carácter tan frió y tan reservado, lloró[6].

Pero no nos desviemos del camino principal. ¿Qué nos faltaría para seguir gozando del estilo de Basadre y de lo que él llama "la persona nacional" de la historia? Quizá, una confesión de él, un testimonio en que la prosa de Basadre vuelva, como en sus años mozos, a teñirse de intimidad, de sinceridad y de amor. ¿De qué amor podemos hablar tratándose de su gran obra monumental? Pues del amor más excelso y desinteresado, el amor al país, ése que no comprenden mucho algunas generaciones.

En 1979, cuando se cumplían cincuenta años de la recuperación de Tacna y Tarata, y cuando él cumplía 76 años,

---

6 *Ibid.*, tomo II, p. 169

Basadre recibió la Orden de El Sol del Perú en el grado de Gran Cruz, y ahí, en la ceremonia, contó facetas de su vida e inclusive dio un brevísimo resumen (él es experto en breves resúmenes) de su obra conjunta; y además, él nos resumió las principales peripecias sufridas por nuestro país, las cuales, por fortuna, permitieron luego una etapa de balance y de conciliación de dónde y cómo vivimos, de su actitud como hombre e investigador. Es un texto espléndido que debemos recordar a menudo:

> Dentro de mis limitaciones, lejos de todo impulso irreflexivo o irracional (con el anhelo, que no sé si he logrado, de colocarme por encima de los apriorismos, los primarismos y los sectarismos) traté de sentirme comprometido sólo con este país dispar, desigual, en formación y ebullición, con tantas cosas espantosas y maravillosas en su seno, país cuyos horizontes culturales, mirándolos en su integridad, parecen cada vez más vastos y complejos, gracias al enorme desarrollo de las ciencias humanas. País de choques y mezclas entre razas inconexas y polivalentes a través del tiempo largo, a veces cegado por la embriaguez de momentos alegres y confiados, aunque, en más de una ocasión, resultó sumido en un agonizar cruento para tener, luego, extraordinaria aptitud para reaccionar. País de demasiadas oportunidades perdidas; de riquezas muchas veces malgastadas atolondradamente, de grandes esperanzas súbitas y de largos silencios, de obras inconclusas, de aclamaciones y dicterios, de exaltaciones desaforadas y rápidos olvidos. País dulce y cruel de cumbres y de abismos. País de Yahuarhuaca, el Inca que, según la leyenda, lloró sangre en su impotencia; y de Huiracocha, el Inca que se irguió sobre el desastre. País de aventureros sedientos de oro y de dominio sobre hombres, tierras y minas, y también, país de santos y de fundadores de ciudades. País de cortesanos según los cuales no se podía hablar a los virreyes sino con el idioma del himno y el idioma del ruego. País de las altivas y valerosas

cartas que suscribieron Vizcardo Guzmán y Sánchez Carrión, separadas en el tiempo y unidas por la más pura inspiración democrática. País de tanto desilusionado, pesimista y maldiciente en 1823 y 1824, mientras que, en esos mismos momentos horribles, Hipólito Unanue voceaba su esperanza terca en el fervoroso periódico "Nuevo Día del Perú". País donde en la guerra de la Independencia se produjo el bochorno de la escaramuza de Macacona y, poco después, la carga luminosa de los Húsares de Junín. País que entre 1879 y 1883, se enredó y dividió en un faccionalismo bizantino cuyos efectos letales no lograron contrarrestar, en múltiples rincones de la heredad nacional, numerosos héroes famosos o anónimos cuyos nombres debemos exhumar y que lucharon durante cinco largos años, a diferencia de lo ocurrido en la guerra entre Francia y Alemania en 1870, limitada a unos pocos meses. País que requiere urgentemente la superación del estado empírico y del abismo social; pero al mismo tiempo, necesita tener siempre presente, con lucidez, su delicada ubicación geopolítica en nuestra América[7].

Voy a concluir. Tratándose de escritores y de estilos, lo mejor es dar pruebas, textos, documentos, y hacer constar la impresión de la obra ejemplar sobre nuestro modesto menester.

Todo escritor que se acerque más y más a Basadre se enriquecerá. Y quizá todo lector de un bello libro como éste debiera culminar la lectura con un lápiz en la mano, decidido a proseguir ese camino maravilloso de la investigación y de sus frutos, de la imaginación incitada por los maestros, y en este caso de Basadre, por su estilo sobrio, pero al mismo tiempo emotivo y elegante. Al escribir la última página de su

---

7 Jorge Basadre, "Perú, país dulce y cruel", en *Antología general de la prosa*, de *1895 a 1985*, Tomo II, prol., selección y notas por Enrique Ballón. Lima: Edubanco, 1986), pp. 371-375.

Historia de la República (la cual, sabemos todos, llega hasta el desgobierno de Sánchez Cerro), Basadre sintió sin duda que su estilo debería alzarse para esa ocasión, pues el final de una obra, recordémoslo bien, equivale a subrayar, a enaltecer, a simbolizar, a resumir, a despedirse con un envío entrañable hacia los lectores de hoy y de mañana. Y entonces Basadre, para esta última página, no escogió nada mejor que alzarse hasta el nivel de la poesía, no de la prosa, y así, con su increíble modestia en este país de inflados vanidosos, cedió la palabra a su joven discípulo, amigo, bibliotecario y poeta, Sebastián Salazar Bondy, cuyo poema cierra el gran libro:

> Salazar Bondy ha escrito en su poema "Desterrados de la Luz", perteneciente a la colección póstuma *Sombras como cosas sólidas*:
>
> *El Señor Presidente acariciaba*
> *las crines de viento de su caballo favorito.*
> *La blanca, helada mano que enternecía al bruto*
> *era la misma que firmaba los abisales decretos de inclemencia,*
> *la misma que desgranaba en el Tedeum sus preces sin fe,*
> *la misma que ceñía al cuerpo*
> *el delantal escocés,*
> *la misma*
> *mano*
> *dura*
> *del Señor Presidente.*
> *Pálida mano que vendía carne humana,*
> *destinos no nacidos todavía,*
> *y que bendita por su raza avasallante*
> *y sus gruesos anillos usureros*
> *flameaba sensual cuando cumplía con la muerte.*
> *En aquel tiempo ya el pueblo se vertía por callejuelas,*
> *pausado río que tropieza en las esquinas,*
> *retorna al lecho,*
> *deriva a la taberna,*
> *cae*

en la cascada maloliente de la procesión y la corrida de toros
y en la tarde de plomo
desanda los suburbios
girando como un número en la rueda del infortunio.
Grupos de hombres borraban sus huellas con alcohol,
injuriaban el vientre encinta de su casa,
llamaban entredientes al asesino,
al hombre libre y oscuro que por fin
asestara las iras contra el falso inmortal.
Y así ocurrió.
Un comandante cortó de un tajo
la leonina cabeza del capricho
pero también fue felino y dio zarpazos,
restauró el temor,
puso negra cabeza violenta
a la ignorante soledad de los pobres
y sacudió reciente polvo de tumba en los lechos nupciales.
En el rescoldo homicida, humeante aún la noche,
se fraguó un dedo sobre un gatillo
y cuando la marcial cabeza campeaba ante la multitud
segó su eminencia un estallido,
pero otro,
y otro más,
y cien después
devolvieron su gloria de lobo a los verdugos[8]

En los momentos teóricos actuales, cuando se busca integrar la literatura con los valores que cree permanentes, en relación con la civilización y la alta cultura, cabe subrayar las virtudes de composición, estructura, sintaxis, las paradojas y oposiciones que producen los hombres y las épocas, y sobre todo, la "voz narrativa" de Basadre, el gran organizador de textos, una voz ubicua, infatigable y pedagógica, que nos habla de lo que él llama "la presencia nacional", un concepto en que se mezclan el amor patrio, el honor y el espíritu de sacrificio por el bienestar común.

---

8 Historia de la República del Perú, tomo XIV, pp. 427- 428

BAPL, 37. 2003 (53-71)

LAS DISEMINACIONES SEMÁNTICAS DE LA GULA EN JUAN DE ESPINOSA MEDRANO

Eduardo Hopkins Rodríguez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Dividiendo los placeres en placeres del cuerpo y del alma, Aristóteles concentra la templanza y el desenfreno en los placeres corporales, mas no en todos ellos. La templanza y el desenfreno se dan, dice, "en los placeres en que participan también los demás animales, placeres que, debido a ello, ostentan su naturaleza servil y bestial, y que son los placeres del tacto y del gusto". (Aristóteles 1961: 82) Aristóteles subordina el gusto al tacto, y habla del placer corporal como "el goce que tiene su cumplimiento total en el tacto, sea en las comidas y bebidas, o en los llamados placeres del amor. Por lo cual cierto glotón deseaba tener el gaznate más largo que una grulla, dando a entender con ello que su placer estaba en el contacto". (Aristóteles 1961: 82) Prosiguiendo con la índole animal de este sentido, declara que "el sentido en que reside el desenfreno es el más universal de los sentidos, y con razón parece ser el más vituperado, como que lo tenemos no en cuanto somos hombres, sino en cuanto somos animales. Bestial es gozarse en los placeres de este género y amarlos sobre todas las cosas". (Aristóteles 1961: 82) Siendo el deseo de comer algo natural, Aristóteles plantea que el exceso corresponde a la cantidad, al objeto, a la manera y al goce.

(Aristóteles 1961: 83) Su evaluación conclusiva determina que es "manifiesto que el desenfreno es el exceso en los placeres, y que es vituperable". (Aristóteles 1961: 83)

Desde el punto de vista cristiano, la gula es un vicio y, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, se cataloga como "inmoderado placer en la comida y bebida" (Tomás de Aquino 1955: 2-2 q.148 a.6) y se la opone a la abstinencia y a la templanza. Reajustando criterios aristotélicos, como los ya aludidos, San Isidoro deslinda que en lo que se excede el goloso es en "la sustancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo". (Cit. por Tomás de Aquino 1955: 2-2 q.148 a.4) En relación con el pecado, Tomás de Aquino advierte que la gula "mata las virtudes por los vicios que de ella proceden". (Tomás de Aquino 1955: 2-2 q.148 a.2)

El concepto de gula en un tomista como Juan de Espinosa Medrano (Cuzco, siglo XVII) puede ser descrito como un campo semántico de gran riqueza simbólica que se constituye, a su vez, como una fuente de irradiación de significados metafóricos, alegóricos, analógicos, tipológicos, etc. Aquí importan las sustancias comestibles, las fases del proceso fisiológico de la digestión y sus alteraciones –incluyendo náuseas, purgaciones y las deyecciones como esputos, excrementos, y vómitos– así como las maneras y actitudes de mesa y las ocasiones u oportunidades de los actos de comer y beber. Cabe incluir entre los elementos de su amplio espectro semántico el ansia o la avidez de comer y el hambre. Asimismo, son pertinentes los valores opuestos a la gula como la abstinencia, el ayuno y la templanza. Igualmente, el sentido usual del término que incumbe a la problemática axiológica de los vicios y virtudes es materia tratada por el autor en varias ocasiones. La gula, como *vitia carnalia*, convoca una gama de enlaces con animales reconocidos por su voracidad, como el cerdo, entre otros, que serán variables de las construcciones de significados de Espinosa. Más interesante, aunque también es un sector de una temática frecuente en la tradición eclesiástica, es la connotación espiritual que se

atribuye al acto de comer o de beber. En este último sentido, las conexiones con el misterio de la eucaristía son las más destacadas. Precisamente, el sacramento de la eucaristía corresponde, en tanto oposición, al vicio de la gula. (Sebastián 1988: 303) Complementando los factores de lo espiritual, las deficiencias que genera la gula en la faceta intelectual y en la capacidad cognoscitiva y especulativa, que han sido ampliamente estudiadas por los teólogos, sirven a Espinosa de sustento referencial. Adicionalmente, alrededor de la gula y sus correlatos y componentes, sean estos conjuntivos, disyuntivos o antagónicos con ella, Espinosa Medrano puede elaborar series analógicas con fines diversos en concordancia con sus específicas estrategias discursivas.

Para comprender el proceso de asignación de significados seguido por Espinosa Medrano debemos tomar en consideración que cuando la erudición cristiana transformó muchos aspectos del legado clásico "el plano de las ideas y el plano de la elocución, que fueron motivo en Grecia de permanente polémica en lo que concierne a su vinculación jerárquica y a su pertinencia en el discurso, fueron reducidos a la categoría de formas. En cuanto tales, los personajes, las historias, los casos, los temas, los mitos, terminan siendo portadores de valores poético-decorativos, alusivos, analógicos, metafóricos, ejemplares, tipológicos o prefigurativos. Valores que pueden resumirse en la alegorización, técnica fundamental en la producción y en la decodificación de significados, por lo menos, hasta el siglo XVIII. Pese a fuertes corrientes de oposición, desde la Edad Media, el uso de la alegoría es normal en los sermones, hecho que permitió la familiarización del público con estos procedimientos y materiales, especialmente acogidos por las artes plásticas, la emblemática, el ceremonial religioso y el cortesano, el teatro y la literatura que, desde sus respectivas prácticas, reforzaron su difusión. La propia historia sagrada es también una importante fuente de signos que ya han sido resemantizados por comentaristas autorizados [...] y que, con el debido cuidado, pueden también ingresar al circuito de simbolizaciones del orador, según sus específicas intenciones". (Hopkins 2002: 997-998)

La metodología aplicada por Espinosa "parte del principio de que los signos constituyen entidades semánticamente inestables o vacías, abiertas para significar, o aptas para ser desprovistas de significado y ser motivo de sustituciones semánticas. Desde esta perspectiva, los signos son unidades disponibles para que el orador les asigne la significación apropiada al caso que deben servir o ilustrar. El carácter vacío de la significación en los signos, permite que el autor atribuya los significados en forma arbitraria, es decir, no sujeta a un acuerdo previo con el consenso de la sociedad. Esta es la razón por la que debe el autor exponer el componente de significados asignados en cada oportunidad". (Hopkins 2002: 999)

Bajo estos parámetros, examinaremos, en primer lugar, las aplicaciones del concepto de gula en su teatro de orientación religiosa. Espinosa Medrano compuso varias obras dramáticas en lengua quechua, con el propósito de promover la participación de los diversos estratos de la población andina del Cuzco en la doctrina cristiana y en sus respectivos rituales y festividades. *El hijo pródigo* (Meneses, ed. 1983), escrita probablemente a mediados del siglo XVII, estrictamente no es un auto sacramental, sino una fusión de auto sacramental con comedia en tres jornadas, dando como resultado una comedia religiosa de tipo sacramental que, como tal, estaba dedicada a rendir homenaje al sacramento de la Eucaristía durante las fiestas del Corpus Christi. La Eucaristía es el símbolo mayor de la Fe, que, como dice Emile Mâle, es "la virtud por la cual creemos en lo que no vemos". (Mâle 1972: 113) Como es previsible, en varios pasajes de la pieza se alude al pan eucarístico, así por ejemplo: "el Pan que eternamente comeremos" (15), "recordando mi Pan / harás tu vuelta, hijo" (16, cfr.19), "únicamente el Pan de Dios es el alimento" (80) "mi divino cuerpo en el Pan / cuando tenía que morir te di" (85) "Cercano a su muerte Cristo Jesús / al mediodía del Jueves Santo / se alegró de hacerse comida / para que se lleven los atribulados" (87, vid. 89). Un esquema fundamental está confrontando dos tipos de comida, una corporal, correspondiente a la gula, y otra espiritual, referida a la eucaristía. La parábola del hijo pródigo (Evangelio de San Lucas,

Cap. XV), tema utilizado en varias ocasiones por el teatro español del Siglo de Oro, especialmente en autos sacramentales (cfr. Lope de Vega en 1604 o José de Valdivielso en 1622) ha sido ambientada en el mundo andino por medio de personajes alegóricos que fusionan su caracterización indígena con la de figuras simbólicas pertenecientes al ámbito de la tradición cristiana. La historia transita a través de la temática del arrepentimiento y el perdón, para culminar en la recepción eucarística, que es la que en última instancia motiva la acción dramática. La función instructiva, ejemplarizante, de la representación es indicada por el personaje Palabra de Dios cuando se dirige a los espectadores advirtiéndoles:

> "Oyentes, mírense en él,
> así también ustedes se equivocan". (69)

Y más adelante:

> "Así son los que abandonan a Dios,
> crían sus pecados como a cerdos;
> únicamente el Pan de Dios es el alimento,
> la cáscara del pecado es su purgante". (80)

Al estar la obra escrita en quechua, el campo de su recepción se restringe a la población nativa y a personas de procedencia hispana conocedoras de la lengua, como sacerdotes y seminaristas. Probablemente no se dirigía a todas las jerarquías sociales del grupo andino, ya que hay críticas fuertes a la clase señorial indígena. Al respecto, en la jornada 2ª, un cuidador de cerdos se queja de su patrón en estos términos:

> "El amo inca es como el Demonio miserable,
> bravo, resondrador, castigador,
> y de hambre me mata". (70)

Efectivamente, el patrón aparece como uno de los demonios de la trama. Más adelante el cuidador de cerdos denuncia el mal trato que recibe de parte de este amo inca-demonio:

"(...) eres miserable,
y eres rabioso, por más considerado
metes tus pies al recinto del hambre
y como al perro y la llama
a la gente haces padecer;
tampoco haces comer;
dices ya te daré, y luego
lo que das es medida de viento
que no sacia". (71)

Estas y otras frases que insisten en el tema del hambre denuncian las relaciones sociales conflictivas entre indígenas ricos y pobres, denuncia cuya presencia tiene por objetivo desprestigiar al sector señorial de este conjunto de la población. La estrategia de la identificación del grupo señorial con el demonio busca romper los lazos de poder incaicos, tratando de atraer simultáneamente a los pobladores humildes hacia el cristianismo y el dominio hispano. Naturalmente, es posible que, al margen de las intenciones autoriales, se produjera espontáneamente en el receptor una traslación semántica que asociara tales críticas también a los patrones español y criollo. Otro aspecto que permite identificar al destinatario indígena del espectáculo consiste en el personaje Cuerpo, estructurado en parte como el gracioso de la comedia española y en parte como una figura burlesca andina. Es una especie de fuerza desorganizadora dominada por la pereza, la sensualidad y la gula, como un típico dios desordenador: Este personaje es rico en remisiones a la cotidianidad doméstica andina, así como en materia folklórica y en humor cómico grotesco. En lo que toca a la gula, tenemos las manifestaciones de la ansiedad voraz de Cuerpo:

"Choclo blando de Potosí,
papa como hongo de Laicacota,
hongos de Condorama,
sois la alegría de mi corazón;
contigo se vive feliz;
sin ti parece que de hambre

hasta mis intestinos se debilitan;
cuando tú estás en mi poder
hasta mi cuello engorda". (18)

En otro momento, Cuerpo expresa sus gustos:

"mas bien digo, que venga la rica comida:
el guiso, jugos, la chicha y muchas ovas.
el olluquito con charqui, conchas y gelatina,
maíz sancochado y ensalada,
estofado, maíz dulce y habas,
carne no nacida y legumbres,
choclos, frejoles cocidos, chicha dulce,
hongos, humitas y porotos,
paltas, ensalada de chichi, papas y frutas secas,
chicha de maní, amarilla y blanca." (26)

En general, el lenguaje de la obra tiende a las alusiones crudas en lo concerniente a la realidad del pecado, resaltando el ángulo de descomposición y degradación material que este produce. Aquí la gula aparece como factor de degradación, como el vicio que "aproxima a los hombres con los animales". (Sebastián 1995:124) Es lo que se aprecia en la acción, cuando el pecador persigue los restos de alimento que dejan los cerdos. Por el tema y por la edad del personaje protagónico, cabe considerar que un sector de los espectadores a los que se destinaba esta pieza estaba conformado por jóvenes, a quienes se buscaba orientar, según la usanza teatral de los denominados espejos de juventud.

Una segunda comedia religiosa de tipo sacramental en tres jornadas escrita en quechua de Espinosa es *Rapto de Proserpina y sueño de Endimión* (Meneses, ed. 1983, reproducida en Silva-Santisteban, ed. 2000), versión alegórica de temas mitológicos de Ovidio (*Metamorfosis*) y de *El rapto de Proserpina* de Claudiano, de acuerdo con la tradición de la interpretación alegórica medieval de *Ovide moralisé* (1291/1328) y *Ovidius moralizatus* (1342/1343) recopilados en 1484.

(Frenzel 1976: 385). En la comedia de Espinosa, Plutón, identificado como el rebelde y torturado Luzbel, gobierna en la tierra y en el infierno, con poder sobre la luz y la oscuridad. Plutón, el demonio, que ha robado a Proserpina o el alma, posee los atributos simbólicos del poder incaico y rige en la tierra como una divinidad andina. El tema del pan eucarístico es introducido por Plutón cuando describe a Ceres, madre de Proserpina, como la Iglesia que prepara el pan para la comunión:

> "(...) Ceres es su madre,
> esta mujer elabora el pan.
> Ella encontró el trigo
> para que se alimenten las gentes,
> ella misma también lo anunció" (105)

Ceres se presenta a sí misma de la siguiente manera:

> "Yo soy Ceres la amada,
> soy la madre de la que a menudo sufre.
> Hice Pan del trigo,
> –el Sol que brilla en la Cruz–,
> es de mi corona; yo soy la Iglesia.
> El Alma es mi hija
> Y esta Hostia es mi escudo;
> ¿estás viendo?, por eso,
> con esta Cruz te venceré.
> En este Pan está el Dios Sacramentado,
> Y en esta Cruz brilla crucificado.
> Así con este Sol voy
> Enseñando a todo el mundo". (110)

La identificación de Cristo o Endimión con "el verdadero sol" (106, 143-145) o "el sol que brilla en la Cruz" (110), como opuesto a Plutón, o el falso sol o el sol vencido, es un motivo constante en la obra, hecho que evidentemente lleva a buscar asociaciones con el culto solar entre los indígenas del Cuzco y a reconocer la estrategia de sustitución del mismo por el

culto cristiano. Franklin Pease explica que "al iniciarse la conquista comenzó simultáneamente la evangelización cristiana, y los hombres andinos tuvieron que aceptar el cristianismo como culto oficial que desplazó al solar del Cuzco, al mismo tiempo que aceptaban la ruptura de un *orden sagrado*, de su mundo". (Pease 1973: 70) Para tal situación se debe considerar que "Cristo es el Sol de Justicia del cristianismo", que es como "aparece en muchos textos". (Pease 1967: 6) Es pertinente mencionar que la idea del sol de justicia en el cristianismo tiene entre sus bases el anuncio que figura en Malaquías 4, 2: "Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzará un sol de justicia, que traerá en sus alas la salud, y saldréis y saltaréis como terneros que salen del establo". Era de esperar que Espinosa aplicara la idea directamente, como efectivamente lo hace en uno de sus sermones: "el Sol de Iusticia Christo" (Espinosa 1695: Fol. 10) Con relación al mencionado reemplazo del culto al sol, César Itier indica que en el Cuzco "una de las celebraciones más importantes del calendario ritual precristiano era la del solsticio de invierno, que coincidía, en la época colonial, con el Corpus Christi y la representación de los autos sacramentales." Y en referencia al *Rapto de Proserpina*, Itier especifica que "el auto aprovechaba la tradicional importancia simbólica de ese momento crucial del ciclo anual para celebrar el triunfo del Verdadero Sol, es decir, Cristo, sobre el sol material al que los ancestros de los peruanos rendían culto en esa ocasión y del que Plutón asume varias funciones (oscurecer el sol, congelar las aguas, deshelar los nevados, etc.)". (Itier 1999: 219-220) Antoinette Molinié recuerda que el Corpus Christi europeo tiene también su propia "dimensión solar". (Molinié 1999: 251) Para completar el panorama sobre este tema, consideraremos la opinión de Juan Polo de Ondegardo, quien explica que –desde el punto de vista indígena, y en una dirección interpretativa de signo inverso a la cristiana– las aproximaciones entre Corpus Christi e Inti Raymi fueron tomadas como fiesta del Inti Raymi nativo celebrado en el mes de junio: "Hase de advertir que esta fiesta cae quasi almismo tiempo que los Christianos hazemos la

solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza (como es en las danzas, representaciones, o cantares) y que por esta causa a avido y ay oy dia entre los indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi". (Polo de Ondegardo 1584 [1916]: 21-22; cfr. Zuidema 1999: 191-192 y Molinié 1999: 250)

Es necesario tomar en cuenta que en la mitología latina Proserpina (Perséfone para los griegos) se relaciona con la primavera, y Ceres, diosa romana de los cereales (Deméter, en Grecia) corresponde a la agricultura. A su vez, Endimión es el pastor durmiente que sueña y está vinculado con el sol poniente. En cuanto a Plutón, se lo asocia con el mundo subterráneo (Pérez-Rioja 1971; Frenzel 1976). La lucha entre Plutón y Ceres concluye en la leyenda mitológica en una alternancia semestral respecto a la posesión de Proserpina por parte de ambas divinidades. Estas significaciones que provienen de la cultura grecolatina señalan el tipo de correlaciones que Espinosa toma en cuenta para enlazar los temas clásicos, los cristianos y los indígenas, alrededor del motivo del ciclo de las estaciones de la fiesta agrícola que el dramaturgo hace derivar hacia el concepto de fiesta eucarística.

Como Espinosa usa con regularidad materia mitológica clásica en esta composición, es probable que tuviera en mente un público compuesto por varones y mujeres de habla quechua familiarizado con la mitología clásica. Información que puede haberles llegado por diversas vías, tanto en castellano como en quechua, durante las fiestas públicas, los espectáculos teatrales, los sermones y, tal vez, algún tipo de escolarización. Acerca de este último punto, queda en duda si dicha escolarización abarcaba también a las mujeres nativas, pues en lo que afecta a los hombres de diverso nivel social entre los indígenas sabemos que sí recibieron educación escolar formal.

En otro tipo de discurso, como el de los sermones eucarísticos, son frecuentes las referencias al convite

sacramental en tanto comida superior o sobrenatural opuesta a la normal o natural (Sebastián 1988: 303) Tales remisiones a la eucaristía y a la comunión dependen para sus variantes del aparato alegórico y simbólico que el ingenio y la erudición de Espinosa permiten desarrollar. Generalmente, se procura encontrar el enlace con el misterio del sacramento de la eucaristía en sus componentes fundamentales de cuerpo y sangre en concordancia con la riqueza simbólica que el sacramento conlleva. Las vinculaciones con diverso tipo de alimento tienen que ver particularmente con constelaciones asociadas al cuerpo o pan, tales como maná, trigo, cordero, aves, peces, lentejas, huevos, higos, y las asociadas a la sangre como uvas, vino, leche y miel. Se trata de asociaciones que la tradición y la erudición han consagrado en torno al tema de la encarnación de Cristo. La novedad radica en la creación o en la revelación de insólitas correspondencias, mediante la detección de prefiguraciones, sentidos alegóricos, morales, anagógicos. Estas correspondencias, en algunos casos, son inéditas y, en otros, pertenecen a comentaristas y exegetas de la sabiduría sacra. Incumbe al campo del convite eucarístico todo lo relativo a los aspectos humanos de la comida, la bebida, orígenes o fuentes, ingredientes, costumbres, maneras de mesa, predilecciones, fobias, etc. Pero también lo que atañe a la comida en el ámbito de lo animal y vegetal. Interesa lo pertinente a repulsiones y aficiones. En lo que concierne a la gula, naturalmente lo atinente a vicios y virtudes ocupa lugar central.

En Espinosa Medrano, la gula, adicionalmente a su posición como vicio, tiene un aspecto positivo, constituido por la ansiedad de la incorporación al convite eucarístico. Es el único caso en el que no cabe poner limitaciones a la voracidad, siendo esta en realidad una voracidad espiritual ajena a la gula.

El oficio de Espinosa como hombre de iglesia y predicador lo pone en contacto con las fuentes clásicas y teológicas en torno al vicio de la gula. "De las Aves la Perdiz

(dezis allà) que también tiene sus adagios la Gula. De los Pezes el mas regalado es la Murena: La Murena tan preciada en la Antigüedad, que la sustentavan en los Estanques con carne humana". (Espinosa 1695: Fol. 1) En la erudición cristiana la Murena ha sido simbólicamente vinculada con el cuerpo de Cristo y Espinosa expone la simbología pertinente: "Hermoso Pez que, enroscándose siempre, haze gala de que brillen en circulo sus escamas. Pero que gusto tan estragado de Pez tan noble! Tiene amistad con la Serpiente, añudase en amorosos lazos con la Vivora; y es, que la Vivora la llama à silvos desde la orilla, mas para haver de solicitarla, primero dexa el veneno en alguna parte segura, escupe antes toda su ponçoña, y haviendo salido de el agua à los silvos la Murena, se abraçan tiernamente en vinculos de natural cariño: Despidense halagüeñas. Buelve la Vivora a tomar su ponçoña, y la Murena à sulcar las ondas por el piélago. Así Opiano y todos los Naturales. Mas quien os dixera, que en brutas laminas de la Naturaleza dibuxo su soberano Autor symbolos excelentes de aquel Augustissimo Sacramento? La Murena Peze destinado à las delicias es el Cuerpo de Christo en el plato Eucaristico (dixo Bercorio) *Murena est Corpus Christi in Sacramento*. Bien: mas quien sera la Vivora? Quien sino el hombre Pecador: *Genimina viperarum*, los llamava el Bautista, engendros vivoreznos. O fealdad serpentina la del pecado! Solicita la Vivora, ò Pecador à esta Murena; pero es allà por una Pasqua. Silvala, que silvo de Vivora es el susurro de la confession secreta: *Ad istam igitur Murenam attrahend am in Paschate Vipera, idest Peccator sibilat per orationem*. Bomita todo el veneno de sus culpas por la penitencia: *Venenum, idest peccatum emquit per confessionem*. Con que es admitida à los abraços de esta Murena, entrañandose con el Cuerpo de Christo en union intima de coraçones, y ayuntamiento estrecho de espiritus por la Sacramental Comunion. *Et sicad copulam eius admittitur per Sacramentalem comunionem*. Passa aquel fervor con la Pasqua, cessan las ternuras con la ocasión, y la Vivora vuelve por su ponçoña, y recogiendo otra vez el bomitado veneno de las confessadas culpas, se desliza lubricamente à sus cavernas: *Sed statim post Pascha ad evomitum venenum,*

idest ad peccata confessa, et dimissa iterum revertitur, lib.10.c. vlt. Reduct. O! Dexa yà los venenos, ingrata Sierpe, que si por tu cuenta llamaste à silvos una vez à esta Mystica Murena, oy te solicita por la suya, esperandote ocho dias publicamente expuesta à las riberas del occeano de sus piedades, llamandote esta, no yà sordo silvo, si no el eco solemne de tanto clarin de oro, o Predicador docto, como por esta Octava te vozea". (Espinosa 1695: Fol. 1)

En relación con la conocida metáfora del pan y el vino eucarísticos como lluvia de oro, Espinosa introduce el caso de Heliogábalo: "Allà en sus mesas Heliogavalo manjares de oro, y plata mandava servir à sus combidados; pero en metal indigesto, y rigido. Quedavase en ayunas el huesped con un Capon de Plata, con un Pavo de Oro; platos que no alimentavan, pero enriquezian". Por oposición, en cambio, en el banquete eucarístico explica Espinosa que "es el Oro vianda; pero caudal; bebida, pero tesoro; no solo se harta la hambre, pero queda rica la mendiguez; ventura de los hombres, que mas jubilo causo a Maria en la Encarnacion de el Hijo de Dios". (Espinosa 1695: Fol. 35-36)

El águila cebándose en el corazón de Prometeo, así como la forma en que el pelícano alimenta a sus polluelos, aunque constituyen conexiones tópicas en la exégesis cristiana, adquieren en Espinosa una significación específica dentro del espectro alusivo de la gula.

Asumiendo que la consagración del pan y el vino se realiza como remembranza agradecida del sacrificio de Cristo, Espinosa conduce la materia de la memoria ritual hacia un plano intelectual: "comase con ella [la eucaristía], a lo racional, comase con conocimiento, y reconocimiento, lo demàs es de brutos, que quien no tiene memoria, tampoco parece tiene entendimiento". (Espinosa 1695: Fol. 5) Esta idea se amplifica conceptistamente en la metáfora de la eucaristía como libro: "A las altísimas cumbres de el Empyreo avia remontado las alas el Aguila de Pathmos [Juan], absorto estaba el

Evangelista a tanto golpe de Misterios, como se le revelava en Espiritu, quando le dixo un Angel: Toma Iuan, come esto. Reparo en lo que le dava, y vio, que le ofrecia un libro: *Accipe librum, et devora illum*. Libro? Pues un libro se ha de comer? No, si no que lo ha de tragar: *Devora illum*. Que ni aun quiere, que lo masque. Valgame Dios! El libro se come? Quien podra tragarse un tomo entero? Que libro es este? Que ha de ser (dicen Alberto magno, Santo Thomas, Bernardino y otros) sino aquel Divinissimo Sacramento, donde enquadernada la divinidad con lo corpóreo, vemos, que se escribió el Verbo, o la Palabra de el Padre en el carneo pergamino de nuestra mortalidad: Esse es el libro, que os da el Angel del Sacerdote, libro sellado de cifras, caracteres, y rasgos incógnitos, y revesados, volumen arrollado en las obscuridades de la Fe, en que el mas despabilado ingenio abate las alas de su perspicacia, escrito por de dentro, y fuera. Lo de adentro no se lee, ni lo leyò Agustino, ni Thomàs: que Thomàs, y Augustino [sic], de los de la cubierta decoraron algunos renglones, ni quien podrà hojear el libro, si no sin examen, sin registro creerle, y comerle, que por eso dixo el Angel: *Devoro*. Que lo tragasse. Porque el mazcar es examen de el gusto. Quien mazca brujulea el sabor, y da traslado al paladar. Aquí la Esperança abre la boca, cierra los ojos la Fè, y traga la Caridad: *Devora illum*. No entra aquí la mia; que esto parece comun. Mi reparo està, en que lo que se come es libro, y es, porque es Pan de vida; es el comer acto de vida, pero comun à brutos, y à hombres, y como este es manjar de vida intelectiva: *Panem vitae, et intellectus*, quiere, que el comer sea entender, y sea leer el gustar. Porque como el comer sin entendimiento es de bestias, y solo pueda leer quien tiene entendimiento quiere sea plato literario, ò libro comestible, solicitando, no à quien le trague como bestia, si no à quien le deletree como entendido". (Espinosa 1695: Fol. 5)

Como puede observarse, se trata de una voracidad intelectual y espiritual. Sobre el particular, recordemos que se considera que el don que se opone a la gula es el de la ciencia. (Sebastián 1988: 303) Tomás de Aquino manifiesta que entre

los desórdenes del alma que ocasiona la gula se halla el de la razón, "cuya agudeza se obtusa debido al exceso de comida y bebida, se encuentra la ceguera mental, originada por la fumosidad de los alimentos que llegan a perturbar la inteligencia, mientras que la abstinencia fomenta la agudeza de percepción". Y concluye que "todo pecado produce cierta estupidez. Pero la estupidez acerca de las verdades especulativas tiene su origen en la gula ". (Tomás de Aquino 1955: 2-2 q.148 a.6)

En cuanto al asunto de lo intelectual asociado al comer, en un texto no religioso titulado "Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios", Espinosa ha recuperado la antigua figura de las abejas enlazadas con el conocimiento: "¿Quién no sabe con Varrón y Pierio que las abejas fueron viva imagen de los doctos, noble representación de los estudiosos?, que de las amenísimas selvas que tanto libro forma de sus hojas y de los caudalosos ríos de sabiduría que las inundan, pican vivezas, cogen flores, beben rocíos". (Espinosa 1982: 120) En este discurso el asunto de las abejas y el intelecto se expande a través de cadenas analógicas hasta conectar con Santo Tomás y sus seguidores, entre ellos el propio Espinosa Medrano.

Así pues, el tema de la avidez intelectual pertenece al complejo espacio semántico de la gula y Espinosa Medrano lo presenta con agudeza desde varias perspectivas.

Es una franja del archivo temático de la gula el episodio de la cena de Trimalción en el *Satiricón* de Petronio. Espinosa acude en varias ocasiones durante sus sermones a este lugar de la gastrosofía latina, tomando materiales para el diseño de sus alegorías. En su "Oración Panegírica a la renovación de el santísimo sacramento", del 6 de agosto de 1662, comienza así la Salutación: "Celebre Fue aquel Combite de Trimalcion, que solemnizò Petronio: en aquella mesa espantosa, ni las baxillas con opulencia, ni las viandas sin numero llegaron à embargar la admiración tanto, como un plato, que se sirvió

mas al assombro, que a la golosina, no pareciò grande al empeño de la obstentacion [...]; pero llevòse los ojos por la novedad". (Espinosa 1695: Fol. 10) Se refiere al plato cuyos manjares estaban expuestos en concordancia con los signos del zodiaco y rodeando un panal de miel. La derivación de la imagen conduce a esclarecer que el signo del mes de agosto en que le corresponde pronunciar su discurso es el de Virgo, es decir, el de la virgen María, cuya imagen lleva una espiga (eucaristía). La secuencia de correlatos incluye la alusión a Cristo como el Sol de agosto, transfigurado por la Virgen en pan.

En la Salutación del "Sermón del miércoles de Ceniza" (1679), Espinosa utiliza también la escena de Trimalción en torno a la gula y asume, en antítesis, el tema de la salvación basada en el ayuno: "Profano como costoso era aquel banquete de Trimalcion, que describe Petronio, viandas exquisitas, y vinos admirables desafiavan à la gula, desenfrenavase el deleyte; y porque todo combidado se entregase brutamente à la tragazon; traxeron para estimularlos una muerte de plata a la mesa: *Larvam argenteam attulit seruus*. Un esqueleto forjado de este metal, ò figura de la muerte, que se plantò entre los Platos; levantò luego la voz Trimalcion: *Sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus, / Ergo vivamus dum licèt esse benè*. En esto hemos de parar, si nos arrebata el infierno, y así comer, gozar, vivamos mientras vivimos. Que mala consecuencia, *Ergo vivamus*! La Iglesia argumenta oy mejor, procede à lo contrario; que para que ayunemos nos trae el simulacro de la Muerte, acuerdanos el sepulcro, pero para la Abstinencia. Ayunemos, dize, que avemos de parar en Ceniça [...]". (Espinosa 1695: Fol. 282)

La temática del ayuno pertenece al espacio de la gula como factor de contradicción beneficiosa. El ayuno no solamente es saludable, sino que fortalece el espíritu contra el pecado. Siguiendo a S. Ambrosio, Espinosa recuerda que "la saliva del hombre en ayunas mata la serpiente". Aplica el orador la referencia a S. Antonio el Magno: "Antonio, pues, como no solo estaba en ayunas, pero con la más espantosa

abstinencia de noventa años de pan, y agua, de quatro à quatro dias probava solo un mendrugo con sal, viendo Dragon tamaño, apelo al vigor de tan raro ayuno, y como quien dize: si la saliva del ayuno mata Basiliscos, à hostilidad de Dragon tan grande, saliva de sobriedad tan portentosa, y disparándole la espumosa bala de sus labios, derroco subitamente al infernal espectro". (Espinosa 1695: Fol. 181-182)

He tratado de mostrar la presencia de las diseminaciones semánticas de la gula en Juan de Espinosa Medrano, señalando algunos de los modelos que pone en juego en su teatro evangelizador y en sus sermones eucarísticos. Debo indicar que si bien el concepto mayor en la obra religiosa de Espinosa es el de la comida y el comer -con sus múltiples correlaciones científicas, mitológicas, costumbristas y teológicas- es la gula, como caso particular del sector de los alimentos y la alimentación, un centro de irradiación simbólica fundamental para las especulaciones en lo tocante al misterio de la eucaristía, la virtud y el pecado.

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO, Tomás de.

[1955] *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES

[1961] *Etica nicomaquea*. Versión, prólogo y notas de A. Gómez Robledo. México: UNAM, 1961.

ESPINOSA MEDRANO, Juan.

1695 *La novena Maravilla*. Valladolid.

[1982] "Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios que incumbe al señor Maestre de Campo Don Juan de La Cerda y de la Coruña". En: Espinosa Medrano, Juan de. *Apologético*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, págs. 111-126.

[1983] "El hijo pródigo"; "Rapto de Proserpina y sueño de Endimión". En: "Meneses, Teodoro, ed. *Teatro Quechua Colonial. Antología*. Lima: EDUBANCO.

[2000] "Rapto de Proserpina y sueño de Endimión". En: Silva Santisteban, Ricardo. *Antología General del Teatro Peruano. I. Teatro Quechua*. Lima: BBV Banco Continental; Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

FRENZEL, Elisabeth
1976 *Diccionario de argumentos de la literatura universal*. Madrid: Gredos.

HOPKINS, Eduardo
2002 "Problemática del receptor en Juan de Espinosa Medrano" En: *Homenaje Luis Jaime Cisneros*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Tomo II, págs. 973-1007.

ITIER, César.
1999 "Los problemas de edición, datación, autoría y filiación de *El robo de Proserpina y sueño de Endimión*, auto sacramental colonial en Quechua". En: Arellano, Ignacio y Rodríguez Garrido, José Antonio, eds. *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid: Universidad de Navarra, 213-231.

MÂLE, Emile
1972 *The Gothic Image. Religious Art in France of the Thirteenth Century*.
New York: Harper and Row, Icon Editions.

MOLINIÉ, Antoinette
1999 "Dos celebraciones "salvajes" del cuerpo de Dios (Los Andes y La Mancha)" En: Molinié, Antoinette, ed. *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 245-282.

MOLINIÉ, Antoinette, ed.
1999 *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

PEASE G. Y., Franklin
1967 *En torno al culto solar incaico*. Separata de *Humanidades* 1 Lima.
1973 *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.

PÉREZ-RIOJA, José Antonio.
1971 *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1584 [1916] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Sanmarti. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo III.

SEBASTIÁN, Santiago
1988 *Iconografía medieval*. Donostia: Etor.
1995 *Emblemática e historia del arte*. Madrid: Cátedra.

ZUIDEMA, Tom
1999 "La fiesta del Inca". En: Molinié, Antoinette, ed. *Celebrando el Cuerpo de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 191-243.

BAPL, 37. 2003 (73-92)

EL CAMBIO LINGÜÍSTICO EN RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL*

Carlos Garatea Grau
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. PLANTEAMIENTO GENERAL

Con esta reflexión sobre el concepto de cambio lingüístico en Ramón Menéndez Pidal quiero sumarme al homenaje que los organizadores de este Congreso rinden a nuestro ilustre filólogo por intermedio del lema que acompaña la convocatoria a este evento: "fablemos nos d'aqueste que en buen ora naçió" (v.3710 Cantar de Mio Cid) no es tarea que pueda resolverse en pocas páginas y en contados minutos, dada la multiplicidad de aspectos y la variedad de intereses que don Ramón logró articular en su extensa y copiosa producción intelectual. Walter von Wartburg elogió en Menéndez Pidal la cualidad, poco frecuente en la romanística de entonces y prácticamente impensable en la actualidad, de ser un lingüista duplicado por un historiador de la literatura y triplicado por un verdadero historiador. Y es que el conjunto de la obra pidaliana mantiene un afán integrador, que don Ramón asumió como principio

* Texto leído en el *VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (Madrid, 29 de setiembre al 3 de octubre de 2003). Una versión con ligeras modificaciones aparecerá en las Actas del mencionado Congreso.

esencial de trabajo y que le exigió no acatar un problema sin considerar a la vez los problemas a él colaterales. Es –dice Menéndez Pidal– el principio de plenitud: en un estudio todo lo que es oportuno urge inexcusablemente; lo que se complementa con un principio de sobriedad: todo lo que no hace falta sobra (Conde 1969, 61). Basta repasar la cronología de las investigaciones de don Ramón, sus temas y, sobre todo, la manera de encararlos, para reconocer que ambos principios metodológicos hicieron de la obra pidaliana una obra en permanente elaboración, en la que no hay grandes rupturas temáticas y en la que cada nuevo trabajo e incluso la reedición de un libro traían consigo alguna nota que afinaba un juicio anterior. Se entiende, así, que Menéndez Pidal llegara a la lingüística urgido por los fenómenos que encontró en sus exploraciones sobre la vida de los romances[1] y también que, en cuanto hizo suyo las hipótesis y los métodos consagrados por la lingüística histórica precedente, no demorara mucho en intentar armonizarlos con premisas extraídas por él en otro ámbito de sus intereses y, por cierto, no dudara en concentrar en ellos sus reflexiones, ni en proponer algún nuevo concepto, como se verá más adelante en relación con el cambio lingüístico.

En esta característica de Menéndez Pidal radica la dificultad para estudiar el armazón teórico que consiguió elaborar, en tanto éste no fue presentado explícita y sistemáticamente en texto alguno, sino, más bien, de manera fragmentada en trabajos con distinto propósito y, en ocasiones, tan sólo como supuestos interpretativos que apoyan la explicación de un fenómeno. Pero una vez que sus razonamientos son relacionados, la aparente dispersión conceptual desaparece y da paso a una unidad firmemente construida, en la que es posible distinguir, por ejemplo, una serie de conceptos que atestiguan cómo concibió don Ramón la historicidad de la lengua y, además,

---

1 No son pocos quienes han señalado esta ruta intelectual en Menéndez Pidal. Por ejemplo, véase D. Alonso 1959; Alvar 1988; Catalán 1955 y 1982; Lapesa 1969; Maravall 1960; Rabanales 1970, entre otros.

permiten comprender cómo fueron ellos aplicados en sus investigaciones sobre la formación del español.

A Menéndez Pidal llegan dos tradiciones científicas claramente diferenciadas en su epistemología y en la manera de concebir el funcionamiento del lenguaje. Por una parte, está aquella que, iniciada a partir de los trabajos de Bopp y Grimm, habría de ser elaborada e impulsada por la obra de Diez, más tarde adaptada a las formulaciones de Schleicher y, con las diferencias del caso, a los planteamientos positivistas que introdujeron los neogramáticos. Por otra, está aquella que, heredera de las ideas de Humboldt, es sobre todo actualizada en las reflexiones de Schuchardt y, después, ampliada y extendida hacia otros dominios merced a las ideas de Croce y al idealismo de Vossler. Debe recordarse que la historia de la lengua, en tanto disciplina científica y modo de interpretar un objeto de estudio, fue muchas veces asumida en el marco de estados nacionales cuya formación se intentaba explicar y describir[2]. No está demás traer a la memoria aquí que, cuando Menéndez Pidal ofrece sus primeros estudios sobre la diacronía del español, existía en Europa, por así decir, un contexto propicio para este tipo de investigaciones: Brunot publicó, en 1905, el primer tomo de su *Histoire de la langue française* y, siete años después, en 1913, Vossler puso en circulación su controvertido *Frankreichskultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung* (Meier 1968, 53). A esta apretada reseña sólo quiero agregar la comunión de Menéndez Pidal con las preocupaciones de algunos de los miembros de la Generación del 98, preocupaciones, mejor dicho, ideología que se percibe, por ejemplo, en la conocida cuña castellana, en la desigual valoración de ciertos fenómenos fonéticos y, sobre todo, en el carácter innovador y revolucionario con el que don Ramón singularizó al dialecto castellano (Garatea Grau 2004).

---

2 La integración de la historia de la lengua en las preocupaciones por la formación de los estados modernos ha sido señalada, por ejemplo, por Eberenz 1991, 87 y 1998, 243; y Sabatini 1978, 446. Me he ocupado del tema en relación con la obra de Menéndez Pidal en Garatea Grau 2004.

Como se sabe, dos son las obras que permitieron a Menéndez Pidal ocupar lugar preferente en el desarrollo de la lingüística y de la filología hispánicas: la primera es el *Manual de gramática histórica española*, de 1904; la segunda, a no dudar su obra mayor, es *Orígenes del español*, de 1926. Ambos estudios tienen semejanzas en cuanto al rigor empleado en la exposición de los datos, en el método que acompaña las notaciones fonéticas y en el metalenguaje usado para dar cuenta de los fenómenos. Pero también tienen marcadas diferencias: la brevedad de la prosa pidaliana en el *Manual* contrasta con la soltura que ella tiene en *Orígenes*, la reflexión del autor es más evidente en este último libro que en el *Manual* y la elaboración conceptual y teórica de don Ramón es ciertamente notoria en *Orígenes*, sobre todo –pero no sólo– en sus Conclusiones, a diferencia de lo que sucede en el *Manual* en el que este aspecto pasa prácticamente desapercibido. Es cierto que la crítica ha enmendado muchas de las descripciones, la difusión o la cronología de algún cambio e incluso ha discrepado de la interpretación documental ofrecida en *Orígenes,* pero ello no ha logrado mellar el grueso del trabajo ni ha disminuido su valor. En *Orígenes* hay, a mi juicio, una dimensión que todavía no ha sido debidamente atendida. Ella corresponde a la arquitectura conceptual elaborada por Menéndez Pidal, cuya mejor exposición está, sin lugar a dudas, en las Conclusiones, pero también se deja ver en algunos pasajes que componen el cuerpo principal de la obra. Hace buen tiempo Ortega y Gasset llamó la atención sobre esta dimensión del trabajo pidaliano y Malkiel, en un artículo publicado en México, por el recordado J.M. Lope Blanch, en el *Anuario de Letras* (1985), enfatizó la poca atención prestada a la reflexión teórica de Menéndez Pidal[3].

---

3 Menéndez Pidal tuvo clara conciencia del momento que le corresponde a la teoría en el proceso de investigación histórica. Así, al menos, se desprende de un juicio de don Ramón sobre el trabajo de Américo Castro. Es un juicio que, por cierto, concuerda bien con el modo en que el mismo Menéndez Pidal encaró su quehacer intelectual y que responde, además, a la estructura general de *Orígenes del español*. Dice Menéndez

Párrafos atrás mencioné el afán integrador de don Ramón y califiqué el conjunto de su obra como una obra en permanente elaboración. Pues bien, estas características se manifiestan cuando se observan dos artículos de Menéndez Pidal publicados justamente entre el *Manual* y *Orígenes*, en los cuales se adelanta, en gran medida, las líneas interpretativas que habrán de cuajar, con respecto al cambio lingüístico, en *Orígenes del español*. Me refiero, primero, a "Poesía popular y romancero", trabajo divulgado en 1916, y, segundo, a "Sobre geografía folklórica. Ensayo de un método", en 1920[4]. Son estos dos artículos los que marcan un cambio de actitud y un ensanchamiento en el campo de observación de don Ramón, especialmente en la manera de acercarse a los fenómenos lingüísticos: ya no se limita a la descripción de los datos, como sucede en el *Manual*, sino, más bien, intenta explicarlos y, para ello, elabora y asocia una serie de conceptos, como en efecto ocurre en *Orígenes*[5].

Pidal: "Para Castro se hace primero la teoría y después se buscan los datos como adorno, ilustración de ella, en vez de buscar primero los datos como cimiento, y fundar sobre ellos la teoría. Para Castro los datos explican la teoría. Para el historiador la teoría es una explicación de los datos" (cito de Pérez Villanueva 1991, 427).

4 A estos dos artículos habría que sumar la reseña de don Ramón a la memoria doctoral de Griera I Gaja, *La frontera catalano aragonesa. Estudi geográfico-lingüístico*, también de 1916 y publicada, como en los casos arriba citados, en la *RFE*. He omitido mencionarla en el texto por razones argumentativas.

5 Con el propósito de determinar alguna influencia concreta en este cambio de actitud, Alvar señaló cierta correlación entre Menéndez Pidal y Gilliéron, en tanto ambos comparten un positivismo metodológico en el tratamiento y en la exposición de los datos y recurren, en ocasiones, a interpretaciones emparentadas con criterios idealistas (Alvar 1988, 380). cfr. la explicación de Iordan (1967) sobre las críticas de Vossler al positivismo. He analizado el posible idealismo de Menéndez Pidal en Garatea Grau 2004. No debe pasarse por alto, además, que Gilliéron fue uno de los propulsores de la geografía lingüística y autor de *L'Atlas linguistique de la France*, publicado entre 1902 y 1912.

2. DEL ROMANCERO AL CAMBIO LINGÜÍSTICO

Lo dicho plantea las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el fundamento de Menéndez Pidal para extrapolar ideas surgidas en el estudio del romancero a la diacronía de la lengua? ¿Cómo repercute esto en la concepción pidaliana del cambio lingüístico? y finalmente ¿en qué medida esta concepción ofrece criterios que la investigación actual debe considerar?.

Para encarar estas interrogantes hay que identificar, la inclusión del lenguaje entre los fenómenos y las actividades tradicionales, a partir de lo cual Menéndez Pidal establece una serie de analogías del lenguaje con respecto al romancero, en tanto uno y otro responderían a principios de variación y cambio, en gran medida, semejantes. Así, cuando reflexiona sobre el carácter colectivo del romancero, en el artículo de 1916, dice don Ramón: "claro es que toda creación en los productos sociales o colectivos (tales como la poesía tradicional, el lenguaje o la costumbre) es obra de un individuo que en un momento de iniciativa individual se eleva sobre el nivel común de las gentes" (Menéndez Pidal 1916, 272). En el texto de 1920, esta correspondencia es reforzada y, al mismo tiempo, extendida al método de estudio que puede aplicarse al lenguaje y a la poesía tradicional. Ahí afirma: "A menudo cabe considerar estrecha analogía en la vida de los varios productos colectivos, especialmente entre el lenguaje y la poesía tradicional y cabe extender esta semejanza a los métodos de estudio que podemos aplicarles. Si el examen de la geografía lingüística da excelentes resultados para penetrar en la evolución del lenguaje, los dará también el de la geografía de la canción tradicional" (Menéndez Pidal 1920, 229).

Que en este contexto don Ramón asuma el método de la geografía lingüística es un hecho significativo para comprender la estructura general y ciertos tramos de la argumentación contenidos en *Orígenes*. Por una parte, la geografía lingüística es, a todas luces, una manera de encarar directa e inmediatamente la variedad de una lengua y de situar la

observación en una dimensión próxima –si no la misma– de la dialectología. Por otra, la dialectología es gramática comparada hecha en el plano de los dialectos, por lo general dentro de una lengua histórica, y procura extraer de la variedad misma el modo como se constituyen tradiciones idiomáticas (Coseriu 1981, 26-27). Tanto lo primero como lo segundo se manifiestan en el tipo de discurso y en la exposición que componen el cuerpo principal de *Orígenes del español*. Es suficiente pasar revista a la caracterización de las regiones y épocas de formación del español o a los llamados principios geográfico-cronológicos para reconocer cómo integra Menéndez Pidal la geografía lingüística en la observación dialectal y cómo esto está apoyado en la comparación[6] de datos acopiados en distintos territorios. El propio autor lo anuncia en las páginas dirigidas al lector, diciendo que "en el estudio de los fenómenos documentales me limito a los de más esencial importancia para la cronología y geografía del lenguaje" (Menéndez Pidal [1926] 1986, X). Es, por cierto, sobre esta base metodológica que don Ramón sostiene su singular interpretación del castellano como dialecto disidente e innovador y perfila la conocida cuña castellana, con todos los inconvenientes, imprecisiones y tintes ideológicos que conocemos (Garatea Grau 2001 y 2004). Este entramado metodológico es complementado, cuando don Ramón abstrae principios generales sobre la historicidad del lenguaje, con premisas contenidas en sus trabajos de 1916 y 1920. Lo demuestra las líneas siguientes que tomo de las conclusiones de *Orígenes del español* y que, a mi entender, condensan los criterios con los que don Ramón encaró teóricamente el cambio lingüístico:

> Cualquier cambio en la actividad colectiva tradicional, lo mismo respecto al lenguaje, que a la canción popular, que a la costumbre jurídica, etc., se funda en el hecho de que muchas generaciones *consecutivas* participan de

---

6 Sobre la utilidad de la metodología comparatista, razonó Menéndez Pidal en las primeras páginas de su *Manual de Gramática histórica* cfr. Menéndez Pidal [1904] 1994, 1-6.

una misma idea innovadora y la van realizando persistentemente, a pesar de pequeñas variantes en el modo de concebirlas; constituyen una tradición nueva, en pugna con una tradición más antigua (Menéndez Pidal [1926]1986, 532).

3. TRADICIONES, CREATIVIDAD Y VARIANTES

Para Menéndez Pidal, las actividades colectivas tradicionales deben ser entendidas en todo su dinamismo. Un dinamismo que ciertamente no atenta contra la continuidad de aquellos elementos que son esenciales a las tradiciones sino que, más bien, supone la continuidad en tanto rasgo principal de su devenir. Al mismo tiempo, este dinamismo es causa primera de variación, como testimonio de su permanencia en la comunidad. En otras palabras: toda tradición es continuidad y cambio[7]. En *Orígenes* afirma don Ramón que la continuidad tradicional es evidente en el lenguaje, porque sus cambios no dependen sólo de la iniciativa individual sino también de la participación de la comunidad hablante, pues: "la innovación lingüística individual tiene que vencer la resistencia enormemente mayor que le ofrece la inmensa masa de hablantes apegados a una tradición arraigada" (Menéndez Pidal [1926] 1986, 533)[8].

---

7 Para comprender el alcance del tradicionalismo pidaliano en lo referido al tema aquí tratado remito a Menéndez Pidal 1916, 1920, [1947] 1982, 225 y a las ideas de don Ramón recogidas en Conde 1969, 90-91.

8 Aunque lo expresado se circunscribe al ámbito oral, me parece necesario anotar que la función de las tradiciones también fue afirmada por Menéndez Pidal en relación con la escritura, como se desprende del siguiente pasaje, tomado de "Cantos románicos andalusies" de 1951: "sujeto poco o mucho a estos moldes, el individuo más genial no puede escribir guiado sólo por su genialidad sino encauzado y limitado por la tradición cultural en que él se ha formado y a la cual sirve" (Menéndez Pidal [1951] 1956, 62-64). Es cierto, sin embargo, que este asunto no fue siempre claramente deslindado en la obra pidaliana, como puede apreciar quien repase la delimitación del latín popular leonés propuesta por don Ramón en *Orígenes del español*.

Este principio, que supone una tensión entre lo individual y lo social, convierte a la capacidad creadora de los hablantes en el impulso principal para la constitución de un cambio. Don Ramón toma así distancia respecto a cualquier reminiscencia romántica, sobre todo del llamado "espíritu del pueblo" y sus conocidas formulaciones. Los individuos son creadores e innovadores por el hecho de ser los únicos de quienes depende la continuidad de toda tradición[9]. Pero las innovaciones no siempre están destinadas a triunfar. Su éxito o su olvido obedecerá al grado de adhesión que reciban de los miembros de la comunidad. La adhesión hace social lo que, en principio, era individual y, a su vez, ofrece la forma adoptada a nuevas posibilidades de variación. Ya en el artículo de 1920 había elaborado Menéndez Pidal estas premisas en relación con el método de la geografía folklórica. En este texto escribió que "la invención individual primitiva, al ser aceptada y asimilada por la muchedumbre, se renueva incesantemente cada vez que es repetida (...) Rara vez una de esas invenciones individuales es bastante afortunada para perpetuarse aceptada y asimilada por una muchedumbre." Y agregó que una vez producida la adhesión "se va convirtiendo ella [la forma adoptada] en norma colectiva que rige una multitud, cada vez mayor, de repeticiones acompañadas de múltiples invenciones menores, fuertemente subordinadas a ella" (Menéndez Pidal 1920, 325-326). Conceptos semejantes ofrece también en el trabajo de 1916[10]. No es difícil encontrar puntos de contacto entre estas ideas y las hipótesis modernas surgidas en el

---

9 Sobre este tema, Menéndez Pidal escribe en 1957 lo siguiente: "Todo depende de la voluntad de un individuo, hasta la más pequeña variante de un poema tradicional, hasta la más leve evolución ocurrida en un fonema del lenguaje materno" (Menéndez Pidal 1957, VIII).

10 Me refiero al pasaje en el que dice: "la creación individual sólo llega a hacerse popular cuando es asimilada por el pueblo, cuando éste la repite reiteradas veces, y al repetirla no permanece pasivo, sino que amolda la creación primera al sentir común, y la rehace y la refunde vivificándola con nuevas iniciativas individuales, que son creadoras a su vez, por dispersas e imperceptibles que sean" (Menéndez Pidal 1916, 272-273).

campo de la sociolingüística variacionista. Al margen de ello, me parece importante reconocer que variación y cambio son, en la perspectiva pidaliana, rasgos consustanciales a su concepto de tradición y a la función que tiene en ella el individuo, tanto si éste es considerado como recitador cuanto si es observado sólo como hablante.

Vistas estas premisas es indudable que Menéndez Pidal sitúa su reflexión en el terreno del hablar, única dimensión en la que es posible comprender el cambio lingüístico y en la que se evidencia la complejidad del funcionamiento de la lengua. Para él, la lengua cambia porque es una actividad interindividual y no un conglomerado de abstracciones; y al cambiar, la lengua afirma su historicidad, en un proceso que no es renuncia, ni quiebre abrupto con el pasado, sino persistencia y progresión. En algo corresponde a la afirmación de Coseriu acerca de que "la lengua cambia para seguir funcionando como tal" (Coseriu 1978, 30). Y es gracias a que don Ramón concentra el inicio de los procesos de cambio en el hablante, aunque reconoce que ello no es empíricamente demostrable, y dada la preeminencia del hablar, logra asentar la importancia de las condiciones comunicativas para explicar la difusión de los cambios, condiciones determinadas por un plexo de factores sociales, políticos y ciertamente lingüísticos que conducirán la actuación de los hablantes y sus modos de vincularse verbalmente, sea favoreciendo el uso de una forma específica, sea descartándola o mostrando sus vacilaciones. Buen ejemplo de esto es un pasaje de *Orígenes*, en el que, al caracterizar las épocas preliterarias y señalar el error de interpretar la variedad de formas contenidas en los documentos como un azaroso revoltijo, afirma el autor:

> El que habla sigue consciente o subconscientemente ora una, ora otra, de esas normas en lucha; prefiere una u otra, según el tono y la ocasión del discurso, según las influencias pasajeras que se entrecruzan mientras se produce el acto lingüístico (Menéndez Pidal [1926] 1986, 526)

La modernidad de esta hipótesis no necesita ser subrayada. Ella parece ser consecuencia de la importancia atribuida por don Ramón a los hablantes en la actualización de las variedades lingüísticas que conviven en un momento determinado de la historia de una lengua. Son, pues, hablantes conscientes y reflexivos, al extremo que su actuación y las formas empleadas en ella responderán tanto a sus necesidades expresivas cuanto a las características del contexto inmediato. Podemos convenir en, incluso, que estamos ante una idea de corte pragmático, exigida por el cambio mismo y la manera cómo éste es concebido en la obra pidaliana.

Me parece oportuno al menos anotar que los principios antes descritos son los que respaldan, por ejemplo, el concepto de estado latente, planteado por don Ramón, para subsanar los vacíos documentales y que, por cierto, sitúa en planos distintos los usos orales y su representación gráfica.

Se comprende así también por qué Menéndez Pidal hizo suya la hipótesis de las influencias de sustrato que, en más de una ocasión, como se sabe, lo llevó a forzar sus interpretaciones sobre la diacronía de algún cambio fonético (Garatea Grau 2004).

4. LA PUGNA DE LAS INNOVACIONES Y LA DIFUSIÓN DEL CAMBIO

En este orden de cosas, Menéndez Pidal matizó cautamente los jaloneos cronológicos promovidos por el modelo de la ley fonética, sobre la base de la latencia y la multisecularidad del cambio (Pascual 1996, 93-94). Don Ramón asume que la regularidad es sólo el estadio final de un complejo proceso de variación que no es representado ni comprendido por el método de la gramática histórica. Desecha la creencia de que los cambios lingüísticos se realicen rápida y automáticamente y, por cierto, se opone a seriarlos como etapas sucesivas que no se entremezclan ni superponen (Menéndez

Pidal [1926] 1986, 535). A esta conclusión llega, por citar un caso, en su descripción del cambio *ai* > *ei* > *e*. Sus documentos le muestran ejemplos suficientes para advertir que este fenómeno implica un gradual desplazamiento de la forma arcaica, en cuyo desarrollo conviven, durante un tiempo, los tres momentos, sin que se produzca, como afirmaba la gramática histórica, el tránsito inmediato y brusco de una forma a otra.

Un razonamiento parecido ofrece Menéndez Pidal cuando se ocupa del cambio *f-* > *h*. En este caso, el análisis integra el estado latente, la multisecularidad y la influencia de sustrato como criterios que le permiten postular que el origen del fenómeno debe remontarse a un tiempo anterior al siglo IX. No me detengo en el fondo de este asunto, ni en la polémica que lo rodea, por ser cosas sabidas. Me interesa, más bien, por su relación con el tema que presento, llamar la atención sobre el argumento empleado por don Ramón para discrepar de la explicación de Meyer-Lübke. El romanista alemán, haciendo eco de lo dicho por Diez, negó la existencia de *h-* en el español antiguo, sobre la base de que ella se manifiesta de manera persistente en los documentos sólo a partir del siglo XV, y en tanto las leyes fonéticas exigían cumplimento inmediato, no acepta retrasar el desencadenamiento de este cambio a una época anterior a su evidencia textual. A estas ideas opone Menéndez Pidal, primero, como se sabe, la posible influencia de un sustrato, pero, en segundo lugar, formula un principio metodológico de particular importancia, a saber, que un fenómeno lingüístico puede permanecer, durante siglos, circunscrito al ámbito de la lengua oral, sin dejar huella en la escritura, por razones de índole social o simplemente por la presión y prestigio de la tradición gráfica, de modo que el primer reflejo de la forma nueva en la escritura no es dato suficiente para determinar la cronología de un cambio, ni prueba que éste se consumó definitivamente.

Desconocer estos aspectos implicaría, además, negar la multisecular convivencia de formas que caracteriza el

desarrollo de todo proceso diacrónico (Menéndez Pidal [1926] 202, 534-535)[11].

Si bien es cierto que la mayoría de las reflexiones de don Ramón está concentrada en el campo de la fonética histórica, ellas pueden alcanzar otros niveles de lengua, gracias a su generalidad y al carácter axiomático con que son formuladas. En este sentido, quisiera añadir un ejemplo cuya explicación parece aludir a un caso de extensión discursiva, es decir, un caso en el que un uso concreto, en principio circunscrito a un tipo de discurso, a saber, el jurídico, se difunde en un terreno que inicialmente le era ajeno y se amolda a las exigencias comunicativas del nuevo contexto. En *Orígenes del español* recuerda Menéndez Pidal que, en el marco de la época de hegemonía leonesa y no obstante la influencia árabe, mantuvieron arraigo ciertas ideas tradicionales del período visigótico, como la diferencia entre godos y romanos. Lo atestiguan dos donaciones a la abadía de Santillana, una

---

11 Estas ideas tienen relación, aunque en un ámbito teórico y metodológico distinto, con la fuerza y la presencia de las tradiciones escritas y el prestigio de los moldes consagrados por ellas, pues éstos pueden frenar o retrasar la representación gráfica de una nueva forma, aun cuando ésta haya logrado consolidar su presencia en la lengua hablada. Lapesa aludió a este asunto al decir, sobre *f* > *h*, que "la resistencia culta afectó a un fenómeno tan característicamente castellano como el cambio /f/ > [h]; la causa está en que [h] era un alófono llano del fonema cuya representación gráfica prestigiada por la tradición era la f" (Lapesa 1980, 187). Este tipo de presiones hace que no deba extrapolarse toda forma escrita a la oralidad, ni que aquello que aparece en el discurso escrito tenga que corresponder a usos orales semejantes. Sobre la relevancia de los aspectos aquí mencionados puede consultarse, entre otros, Bustos Tovar 1993, Jacob et al. 2001, Koch 1997, Koch/ Oesterreicher 1990, Oesterreicher 1997, 2001a y b, Selig et al. 1993. Para una reflexión sobre la importancia de las tradiciones discursivas en *Orígenes* véase Garatea Grau 2001. Por otra parte, es claro que, siendo la ortografía un producto histórico, el posible ajuste de lo escrito a lo oral es, a lo mucho, una tendencia y no un propósito conscientemente buscado por los eventuales escribientes (Quilis Merín 1999, 451)

de 1034 y la otra 1057[12]. Ambas recogen la frase *godos y romanos*, sobre la que razona don Ramón lo siguiente:

> esta frase, *godos y romanos*, abarca las dos clases posibles de población española, viniendo a tener un significado indefinido 'todo otro, cualquier otro'; es, sin duda, una frase hecha y tradicional desde tiempos visigóticos, análoga a la que después se hizo; amoldándose a la nueva realidad cuando se decía *moros y cristianos* en el mismo sentido indefinido de 'todo el mundo, cualquiera' [...]. A mantener el arcaísmo contribuía mucho el texto legal por todos manejado, el Fuero Juzgo que naturalmente distinguía las dos clases de población: "sive gotus, sive romanus", "inter gotum et romanum". Claro es que en nuestros ejemplos de 1034 y 1057 se trata de una fórmula notarial, que puede ser un fósil [...] (Menéndez Pidal [1926] 1986, 509-510).

Baldinger (1993) identificó un fenómeno similar en la suerte del término francés *pendant* que de ser empleado en el lenguaje jurídico se extendió en la lengua general, perdiendo el sentido especializado que tuvo. Algo parecido comprobó Rivarola (1976) respecto de *no obstante (que)*, locución originariamente de la lengua jurídica, que luego pasa a la lengua común y llega incluso a sustituir al tradicional *no embargante (que)*.

Ahora bien, este puñado de ejemplos, en los cuales se aprecia sólo una porción del análisis pidaliano, no impide reconocer que la obra de don Ramón presenta también algunas contradicciones, hipótesis no siempre demostradas o

---

12 En la primera donación, hecha bajo el reinado de Sancho el Mayor, dice el otorgante: "si quis tamen ego Gundisaluo...aut gens de genere meo, uel *gotorum* aut *romanorum* omnium qui hunc factum nostrum inrumpere uoluerit"; y en la segunda, hecha bajo el reinado de Fernando I, se lee: "uel *gotorum* aut *romanorum* omnium" (cito de Menéndez Pidal [1926] 1986, 509).

afirmaciones cuya enunciación está teñida de un idealismo exagerado o de un barniz ideológico afín a la Generación 98, entre otros aspectos y de los que me he ocupado en otro lugar.

5. FINAL

Este puñado de ejemplos demuestra que Ramón Menéndez Pidal tuvo clara conciencia de las magnitudes que rodean todo proceso de cambio lingüístico. Él decidió encararlas y, lo que es más importante, decidió formularlas conceptualmente. Admitir esta dimensión del trabajo pidaliano no significa convertir a nuestro filólogo en un adelantado a su tiempo. Tampoco quiere decir que debamos apresurarnos a aplicar ciegamente los conceptos por él planteados, ignorando todo cuanto ha avanzado nuestra disciplina desde *Orígenes del español*, en lo teórico y en lo empírico. Sí quiere decir que algunas intuiciones de don Ramón y algunos de los conceptos por él sugeridos merecen ser ponderados a la luz del estado actual de nuestro conocimiento. Su razonamiento nos instruye, por ejemplo, sobre el lugar que ocupa el hablante en la diacronía de una lengua, no a modo de un ser idealizado o ajeno a las exigencias comunicativas y pragmáticas de su entorno, sino como individuo alerta a ellas, conocedor del contexto sociolingüístico y definidor de la suerte de toda innovación lingüística en sus actos de habla. También nos ilustra acerca de que la historia de una lengua no responde a una sucesión de estadios, sin cruces o contramarchas, como afirmaba la teoría. Él demostró que la lengua existe en el hablar con otro, en el diálogo, actividad en la que toda lengua se evidencia a través de múltiples variaciones y en la que se decantan o se adoptan formas nuevas y se constituyen las tradiciones discursivas que singularizan a la comunidad hablante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Dámaso
(1959) "Menéndez Pidal y la lingüística española", en: *Insula* 157, págs.1 y 4.

ALVAR, Manuel
(1988) "Menéndez Pidal: geografía lingüística y geografía folclórica", en: *BRAE* LXVIII, págs. 375-385.

BALDINGER, Kurt
(1993) "Ist die unsichtbare Hand wirklich unsichtbar? Kritische Betrachtungen zum Bedeutungswandel", en: Schmidt-Radefeldt, Jürgen/Harder, Andreas (eds.): *Sprachwandel und Sprachgeschichte. Festschrift für Helmut Lüdtke zum 65. Geburstag*, Narr: Tübingen, págs. 1-9.

BUSTOS TOVAR, José Jesús de
(1993) "L'oralité dans les anciens textes castillans", en: Selig et al. (eds.), págs.247-262.

CANO AGUILAR, Rafael
(1995-1996) "Pragmática lingüística e Historia de la lengua", *Cauce* 18-19, págs.703-717.
(1998) "Los orígenes del español: Nuevos planteamientos", en: *Estudios de Lingüística y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón*, Gredos: Madrid, págs.127-140.

CATALÁN, Diego
(1955) *La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje*, Gredos: Madrid.
(1982) "El modelo de investigación pidalino cara al futuro", en: Hempel, Wido / Briesemeister, Dietrich (eds.): *Actas del Coloquio hispano-alemán Ramón Menéndez Pidal (Madrid, 31 de marzo – 2 de abril 1978)*, Niemeyer: Tübingen, págs. 40-62.

CONDE, Carmen
(1969) *Menéndez Pidal*, Unión Editorial: España.

COSERIU, Eugenio
(1978) *Sincronía, diacronía e historia*, Gredos: Madrid.
(1981b) "Los conceptos de dialecto, nivel y estilo de lengua y el sentido propio de la dialectología", en: *LEA* 3, págs.1-32.

EBERENZ, Rolf
(1991) "Castellano antiguo y español moderno. Reflexiones sobre la periodización en la historia de la lengua", en: *RFE* LXXI, págs.79-106.
(1998) "La reproducción del discurso oral en las actas de la Inquisición (Siglos XV y XVI)", en: Oesterreicher, Wulf/Stoll, Eva/ Wesch, Andreas (eds.): *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII*, Narr: Tübingen, págs.243-266.

FRANK, Barbara / HAYE, Thomas / TOPHINKE (eds.)
(1997) *Gattungen mittelalterlicher Schriftlich- keit*, Narr: Tübingen (=ScriptOralia 99).

GARATEA GRAU, Carlos
(2001) "Variedad de tradiciones discursivas en *Orígenes del español* de Menéndez Pidal", en: Jacob et al., págs. 249-271.
(2004) *El problema del cambio lingüístico en Ramón Menéndez Pidal. El individuo, las tradiciones y la historia*: Narr: Tübingen (en prensa).

IORDAN, Iorgu
(1967) *Lingüística románica*, Alcalá: Madrid.

JACOB, Daniel / KABATEK, Johannes (eds.)
(2001) *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical*

–pragmática histórica– metodología, Vervuert: Frankfurt am Maim/Madrid [Lingüística iberoamericana 12].

KOCH, Peter
(1997) "Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik", en: Frank et al. (eds), págs. 43-79

KOCH, Peter / OESTERREICHER, Wulf
(1990) *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*, Niemeyer: Tübingen.

LAPESA, Rafael
(1969) "Menéndez Pidal y la lingüística", en: *Cuadernos hispanoamericanos* 238-240, págs. 7-16.
(1980) *Historia de la lengua española*, Gredos: Madrid.

LARA, Luis Fernando
(2002) "Lengua histórica y normatividad", en: Hopkins, Eduardo (ed): *Homenaje Luis Jaime Cisneros* I, PUCP: Lima, págs. 305-322.

MARAVALL, José Antonio
(1960) *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento*, Arion: Madrid.

MEIER, Harri
(1968) "Ramón Menéndez Pidal y los métodos de la historia lingüística", en: *Anuario de Letras* VII, págs. 43-58.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón
(1904/1994) *Manual de Gramática histórica española*, Espasa-Calpe: Madrid.
(1916) "Poesía popular y romancero", en: *RFE* III, págs. 233-289.
(1920) "Sobre geografía folklórica. Ensayo de un método", en: *RFE* VII, págs. 229-338.

(1926/1986) *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Espasa-Calpe: Madrid.
(1947/1982): *Los españoles en la historia*, Espasa-Calpe: Madrid.
(1951) "Cantos románicos andalusíes"; en: id., (1956): *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Espasa-Calpe: Madrid, pág.61- 153.
(1957) *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Instituto de Estudios Políticos: Madrid [6ta edición].

OESTERREICHER, Wulf
(1997) "Zur Fundierung von Diskurstraditionen", en: Frank et al. (eds.), págs.19-41.
(2001a) "La 'recontextualización' de los géneros medievales como tarea hermenéutica", en: Jacob/Kabatek (eds.) 2001, págs.199-231.
(2001b) "Historizität - Sprachvariation, Sprachverschiedenheit, Sprachwandel", en: Haspelmath, M./König, E./Oesterreicher, W./Raible, W. (eds.), *Langage Typologie and language Universals / Sprachtypologie und sprachliche Universalien / La Typologie des langues et les Universaux linguistiques*, vol. 2, de Gruyter: Berlín/New York, págs.1554-1595.

PASCUAL, José Antonio
(1996) "Variación fonética o norma gráfica en el español medieval. A propósito de los dialectos hispanos centrales", en: *Cahiers de Linguistique hispanique Médiévale* 21, págs. 89-104.

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín
(1991) *Ramón Menéndez Pidal. Su vida y su tiempo*, Espasa-Calpe: Madrid.

QUILIS MERÍN, Mercedes
(1999) *Orígenes históricos de la lengua española*,

Universitat de Valencia: Valencia [=Cuadernos de Filología, Anejo XXXIV].

RABANALES, Ambrosio
(1970) "La obra lingüística de don Ramón Menéndez Pidal", en: *RFE* III, págs. 225-292.

RIDRUEJO, Emilio
(1995) "Procesos migratorios y nivelación dialectal en los inicios de la Reconquista castellana", en: *Estudis de Lingüística i Filologia oferts a Antoni M. Badia I Margarit* T.II, Barcelona: Departament de Filologia Catalana-Universidad de Barcelona/ Publicacions de l'Abadia de Monserrat, págs. 235-258.
(1999) "La concepción del cambio fonético de Ramón Menéndez Pidal", en: Embleton, S./ Joseph, J./ Niederehe, H-J. (eds.), *The Emergence of the Modern Language Sciences.* Vol 1: *Historiographical Perspectives*, Benjamins: Philadelphia/ Amsterdam, págs.201-217.

RIVAROLA, José Luis
(1976) *Las conjunciones concesivas en español medieval y clásico. Contribución a la sintaxis histórica española,* Niemeyer: Tübingen.
(2002) "La formación de un objeto histórico. A propósito del español de América", en: Homenaje a Wulf Oesterreicher (en prensa).

SABATINI, Francesco
(1978) "Lingua parlata, scripta e coscienza linguistica nelle origine romance", en: *Atti XIV Congresso Internationale di Lingüística e Filologia Romaza (Napoli 15-20 aprile 1974)* vol. 1, Gaetano Macchiaroli: Napoli:, págs.445-453.

Selig, Maria/Frank, Barbara/Hartmann, Jörg (eds.) (1993): *Le passage à l'ecrit des langues romanes*, Narr: Tübingen (=ScriptOralia 46).

NOTAS

BAPL, 37. 2003 (95-106)

REFLEJOS DE LOS DOS LUISES EN EL PERÚ

Guillermo Lohmann Villena

Quienquiera haya sido lector de "Azorín" ya habrá adivinado que el tema que abordarán estas páginas no puede connotar sino a la pareja de los dos tocayos del Siglo de Oro –el agustino Fray Luis de León y el dominico Fray Luis de Granada– que dieron título a uno de los libros del eximio escritor español[1]. Dar noticia del incidente inquisitorial ocurrido en el Cuzco por la existencia de una copia de la versión del *Cantar de los Cantares* del autor de "La vida retirada" y revelar una edición limeña del Libro de la Oración y Meditación del granadino acreditarán la resonancia de los escritos de ambos en el ámbito del temprano Virreinato peruano.

I

Sabido es que uno de los capítulos más sombríos de la existencia del maestro salmantino es el vértice de pasión y de rencores en que se vio envuelto por la divulgación clave de su versión directa del hebreo con su explosión en romance (ca. 1561-1562) del mencionado libro de las Sagradas Escrituras.

---

1 Los dos Luises y otros ensayos (1ª edición: Madrid, 1920).

También es de sobra trillado que hubo de sufrir de resultas de ello una rigurosa carcelería en Valladolid (1572-1576) y padecer el tremendo proceso inquisitorial que se le siguió desde diciembre de 1571.

Para nadie es un secreto cómo una de las copias del manuscrito original de Fray Luis de León, que tenía por destinatario personal una monja del convento de Santi Spiritus de Salamanca, a cuya solicitud se había acometido la versión, mediante una copia furtivamente realizada a escondidas por un quinceañero estudiante encargado del arreglo de la celda del poeta, comenzó a circular de mano en mano y suscitó el turbión que se abatió sobre el agustino[2].

Una de esas copias debió de llegar a poder de un hermano de hábito, Fray Luis Alvarez de Toledo, cuyos apellidos pregonan su parentesco con los condes de Oropesa, y por tanto con el que fuera virrey del Perú, Francisco de Toledo.

Alvarez de Toledo había nacido hacia 1530 en Valderas (León). Fue subprior del convento de su Orden en Toledo y se granjeó fama de gran predicador. Acercándose a los cuarenta años de su edad, al Provincial agustino de Castilla le extendió carta-patente como primer Visitador de la Provincia agustina del Perú. En Sevilla se incorporó al grupo de religiosos que encabezaba Fray Diego Gutiérrez, a los que se concedió licencia para viajar a las Indias en febrero de 1569[3]. En esa misma oportunidad se embarcó otra expedición, ésta de dominicos, cuyo principal era Fray García de Toledo, igualmente deudo del mencionado mandatario del Perú[4].

---

2 La versiòn latina vería luz sòlo en Salamanca, en 1582, en cuya portada campeaba el emblema "Ab ipso ferro" que tanto escandalizó entonces (Pinta Llorente, *La Inquisiciòn española y los problemas de la cultura y de la intolerancia* (Madrid, 1958), II, pág. 187). La primera edición en castellano tardaría todavía más, pues hubo de esperar hasta 1798, en que apareció en Salamanca.

3 *Catálogo de Pasajeros a Indias* (Madrid, 1980), V, 1°, núm. 2100.

4 Id. ibid., núms. 1898 y 2109.

Con el propósito de mantener su libertad de acción, el P. Alvarez de Toledo "no quiso manifestar su comisión hasta llegar a la Provincia" que sería objeto de su inspección[5].

Llegó a Lima en diciembre de aquel año. Reconocido en su investidura, dio comienzo a la investigación que se le había encomendado, en compañía de un adjunto y un lego[6]. No tardó en hallar resistencias, entre ellas la del Provincial, Fray Luis López de Solís, catedrático de Teología en la Universidad de San Marcos, futuro obispo de Quito y preconizado años después arzobispo de los Charcas.

El Prelado, ya en carta de 15 de abril de 1572 –escrito que a todas luces tiene nombre propio– denunciaba la gestión de Visitadores como "muy perjudicial", pues todo su cometido se limitaba a practicar "una vuelta" y a dictar disposiciones mayormente irreflexivas, sin escuchar previamente a los Definidores y al propio Provincial. El informante añadía que en lo futuro los sucesores de Álvarez de Toledo debían ser acreditados por el General de la Orden y no solamente por el Provincial de Castilla. Por añadidura reclamaba que "... el que hubiere de venir a visitar fuese hombre antiguo en la Orden" y de autoridad. Remataba perentoriamente su exposición poniendo de manifiesto que la Orden en el Perú "... está muy buena ninguna necesidad tiene de Visitador si no es para alborotarla..."[7].

En efecto: no tardarón las autoridades superiores en recoger velas y cuando en el curso de su recorrido el P. Álvarez de Toledo apenas había llegado a Trujillo, le llegó orden de suspender su misión y que junto con el P. Gabriel de Saona se encaminara a Quito, a fundar un convento en esa ciudad, al cual abrió sus puertas en 1573[8].

---

5 Calancha, *Corónica Moralizada* (Barcelona, 1638), Lib. III, Capítulo XXVI.

6 Id. ibid., Lib. III, Capítulo XXVI.

7 Lissón Chaves, *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1944), II, pág. 594.

8 Calancha [5], Lib. II, Capítulo XXX, y Lib. III, Capítulos XXVI y XXIX;

En el Capítulo reunido en 1575 las candidaturas de las PP. Alonso Pacheco y Rodrigo de Loaysa –ambos limeños– para ocupar la dignidad de Provincial corrían parejas, pero el mismo P. López de Solís que tan duramente había criticado las funciones del P. Álvarez de Toledo como Visitador y que gosaba de gran predicamento, proclamó que "la voluntad de Dios" era que asumiese la suprema autoridad de la Provincia el último de los nombrados, que fue así elegido en 11 de junio.

Infortunadamente, ejerció sus funciones sólo ocho meses. Al recorrer el ámbito de su procura, luego de una estancia en Trujillo, subió a Huamachuco y, al vadear un riachuelo de camino a Santiago de Chuco, la mula que montaba sufrió un espanto y lo arrojó por el lomo; al caer el desdichado dio con la cabeza en una piedra, y descalabrado se ahogó. Tiempo después se halló su cadáver, incorrupto, y se lo llevó a Trujillo, en donde se le sepultó en la capilla de los Ángeles de la recolección de San Agustín (iglesia hoy desaparecida)[9].

Había compuesto un volumen de sermones para las dominicas del año litúrgico, así como para las festividades de la Virgen y conmemoración de los santos[10].

El virrey Toledo, que acudía a visitarle en Lima a su celda, "estimó con suma veneración" sus acertados consejos.

Cuando se encontraba en Quito, el P. Álvarez de Toledo accedió a que su hermano de hábito, Fray Jerónimo Núñez, se hiciera con dos traslados de la copia del *Cantar de los Cantares* original de Fray Luis de León: uno de los cuales guardó consigo, y el segundo la alcanzó en Lima a un novicio en el convento agustino, el bachiller Vara, que posteriormente

---

Salinas y Córdoba, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo: Pirú* (Lima, 1957), Disc. Quinto, Capítulo V, y Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* (Burgos, 1959), II, pág. 30.

9 Calancha [5], Lib. III, Capítulo XXVIII.

10 Calancha [5], Lib. III, Capítulo XXVII.

partiría a España, en donde se matriculó en la Universidad de Alcalá.

El mencionado P. Núñez había nacido en Sevilla hacia 1547. El virrey Toledo –cuando aún no habían transcurrido dos meses del procedimiento inquisitorial en que estaba envuelto– por Provisión de 29 de octubre de 1575 le presentó para servir la doctrina de San Pedro de Trujillo de Matará (Cuzco), desalojando al secular que la ocupaba, "... de lo qual a avido y ay gran escándalo y murmuración...", aunque el obispo Lartaún le habilitó para desempeñar el curato[11]. Años más tarde, en el Capítulo Provincial celebrado en 1582, se le eligió Definidor[12].

A estar a los autos judiciales que se le siguieron en el Cuzco, en 10 de setiembre del referido año de 1575, oficiando de Notario Apostólico y del Santo Oficio el doctor Pedro González de Zárate[13], el Comisario del mismo Tribunal en esa ciudad y canónigo en ella, doctor Pedro de Quiroga[14], actuando

---

11 Lissón Chaves [7], II, pág. 791, y pág. 2.

12 Calancha [5], Lib. III, Capítulo XXXIX.

13 Natural de Álava. Fue el primer maestrescuela del Cabildo eclesiástico del Cuzco desde 1540 (Esquival y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* (Lima, 1980), I, págs. 113, 125 y 158); "docto y gran varón" (Calancha [5], Lib. IV, Capítulo XIII). En 1576 tomó posesión de la doctrina de Pucarani (Omasuyos).

14 Muy conocido por su tratado *Coloquios de la verdad*.
Era natural de Medina del Campo (Valladolid). Había estado en el Perú entre 1546 y 1547. Regresó como canónigo del Cuzco. Visitador eclesiástico en la comarca de Arequipa. Ducho en estos menesteres, le tocó intervenir en 1574 en el proceso incoado al doctor Agustín Valenciano de Quiñones, "dueño de la mejor biblioteca del Reyno", inculpado de heterodoxia (Hampe Martínez, *Santo Oficio e Historia colonial (Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima* (Lima, 1998), Capítulo 2, págs. 49-75).
En 1583 el virrey Enríquez mostró al Inquisidor Gutiérrez de Ulloa un comunicación del Corregidor del Cuzco Córdoba Messía, en que se quejaba de Quiroga por excederse de sus atribuciones. En efecto, una compañía teatral, con ánimo de ofrecer espectáculos en esa ciudad, solicitó licencia del Corregidor para actuar, pero Quiroga, alegando que le correspondía conocer previamente el texto de la pieza dramática, se adelantó a la

en virtud de comisión librada en Lima por los Inquisidores, se apersonó en el convento de los agustinos y en la celda que ocupaba el P. Núñez se incautó de "seis quadernos de cuarta de pliego, escritos de menor de los Cantares que llaman de Fray Luis de León, hechos por el maestro fray Luis de León, catedrático de Salamanca".

Por lo visto, el azorado agustino no estaba enterado de los alcances del grave problema que entonces agitaba a los teólogos: la versión de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar. Las severas normas no eran ignoradas por los Inquisidores de Lima, que debían de observar los catálogos vigentes, hasta que se prepararan nuevos[15].

En defensa de sus intenciones, el P. Núñez explicó la procedencia de su texto, pero se le redarguyó que en el Tribunal de Lima se tenía conocimiento de que en verdad guardaba en el cartapacio ocho cuadernos en junto. Bajo juramento explicó que él únicamente tenía en su poder los repetidos seis cuadernos, y que debía de haber alguna confusión con el número de Capítulos del *Cantar* –en efecto, ocho– y que allí radicaría la equivocación.

Al ser preguntado si tenía conocimiento de que en otros lugares del Perú existieran otras personas retuviesen textos completos o parciales de los *Cantares*, manifestó que el único de quien sabía era de un hermano de hábito, Fray Pedro Clavijo, residente en el convento limeño. Este había extractado algunos pasajes, según lo comunicó al propio P. Núñez.

---

autoridad civil y reclamó que los actores representaran primero en su residencia (Archivo Histórico Nacional. Santiago de Chile. Fondo Inquisición. Cartas al Consejo General (1570-1594). Primero Quaderno).
La biografía por extenso del canónigo cuzqueño ha sido trazada por Daisy Rípodas Ardanaza, en el Estudio Preliminar a su edición de *Coloquios de la Verdad* (Valladolid, 1992), págs. 10-13.

15 Carta de 7 de octubre de 1570 del Inquisidor General al Tribunal del Santo Oficio de Lima (Archivo Nacional. Santiago de Chile. Fondo Inquisición. Vol. 486, fol. 7).

Para terminar la actuación, se le encargó al declarante guardar absoluto silencio sobre todo lo que le había ocurrido, bajo pena de ex-comunión[16].

Del P. Clavijo lo que sabemos es que el médico licenciado Claros, que tenía conocimientos de quiromancia, leyéndole las líneas de la mano derecha le reveló que no hubiera querido interpretárselas porque por ellas se adivinaba que le esperaba un penoso accidente. En efecto, poco después tuvo que vérselas con el Santo Oficio[17].

¿Llegaría alguna vez a oídos de Fray Luis de León la nueva del proceso inquisitorial promovido por la tenencia de un texto suyo del *Cantar de los Cantares* en poder de un profeso agustino en el legendario Perú? El remoto país antártico –adjetivo a la sazón en boga– no le sería extraño y hasta contaba en él con generosos corresponsales: en 16 de diciembre de 1587, hallándose en Madrid residente en el Colegio de San Felipe, confiere poder especial a Bernardino Frumenti, estante en Sevilla, para recabar en su nombre de Francisco de la Hoz 500 reales que le había traído del Perú[18]. En marzo del año siguiente evacuaría un dictamen en que se pronunciaba sobre la ilicitud de un proyecto de convenio entre la Corona y Pedro de Contreras por el que se acordaba la incorporación de las minas de Huancavelica al patrimonio real[19]. Finalmente en el mes de mayo de 1589 suscribía su Aprobación requerida para

---

16 No habiendo podido acceder en Lima a la transcripción textual del proceso seguido a Fray Luis de León, en la edición paleográfica anotada y crítica de Ángel Alcalá (Salamanca, 1991), LXX + 737 págs., se ha utilizado la versión de la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España* (Madrid, 1847), X, págs. 505-508.

17 Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* (Santiago, 1956), I, pág. 180.

18 Archivo Histórico de Protocolos de Madrid. Gabriel de Rojas, 1587, 2ª (1395), fol. 1098.

19 Cfr. Merino, *Obras del Maestro Fray Luis de León* (Madrid, 1816), VI, págs. 461-462, y *Obras completas castellanas* (BAC. Madrid, MCMXLIV), pág. 1399.

que la *Historia Natural y Moral de las Indias* pudiese pasar a las prensas; por cierto, en el Capítulo XV del Libro Primero su autor, el jesuíta P. José de Acosta, citaba su comentario del Libro canónico de la Biblia de Abdías.

Más comprometida fue una frustrada intervención suya, siendo ya Provincial de Castilla, en las postrimerías de su vida.

Los agustinos en el Perú, deseosos de rendir culto al Cristo de Burgos, contrataron por intermedio del ya mencionado Fray Rodrigo de Loaysa con el escultor Jerónimo Corceto la hechura de una copia de la imagen de esa advocación venerada en el Convento de la Orden en la mencionada capital castellana. Los religiosos del mismo, celosos de guardar la exclusividad de esa advocación, había prohibido rigurosamente obtener reproducciones de ella, por lo que la tarea de Corceto se ejecutó a hurtadillas. Al momento de proceder a la exportación de ese duplicado, los chasqueados religiosos recurrieron al Provincial de Castilla, precisamente en aquellas circunstancias el propio Fray Luis de León, a fin de que en ejercicio de su autoridad impidiera llevar a buen término el traslado de la efigie hasta su lejano destino ultramarino.

El cronista Calancha, al dar cuenta del feliz éxito del designio de sus compañeros de hábito en el Perú[20], entre líneas deja entender que el tránsito de Fray Luis de León, ocurrido en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) el 23 de agosto de 1591 –nueve días después de su exaltación al provincialato– allanó providencialmente el camino y eludidas las trabas, la iglesia de San Agustín de Lima pudo enriquecerse con la ansiada obra artística, hasta hoy objeto del culto de los fieles[21].

---

20 Calancha [5], Lib. Primero, Capítulo XXXXII.

21 Lohmann Villena, "El Cristo de Burgos", en *El Comercio*. Lima, 15 de setiembre de 1996, núm. 82144, pág. 2.

II

Un virrey tan alejado de exteriorizar sus preferencias espirituales, como lo fue don Francisco de Toledo, en un despacho del 30 de noviembre de 1573 reiteraba que se proscribiera la exportación a las Indias de "libros profanos y de mal exemplo", y en su lugar se enviasen de preferencia aquellos edificantes y que "fuesen más útiles y los de fray Luis de Granada por la mucha devoción que tienen con ellos todo género de gente seglar y eclesiástica"[22].

En verdad el *Libro de la Oración y Meditación*, que apareció por vez primera en Salamanca en 1554 fue en el Perú obra muy solicitada: es título que por lo general no falta en los inventarios de las bibliotecas de todo género de lectores, y los libreros limeños lo encargaban a porfía a sus proveedores en la Metrópoli. La demanda debió de alcanzar tal magnitud que justificaría una reimpresión por las prensas limeñas. La evidencia es inobjetable a la vista de dos instrumentos notariales, el segundo de ellos inédito hasta ahora y corroborante del que ya era conocido.

En 12 de octubre de 1607 Francisco del Canto, "ynpresor de libros", suscribía un contrato con el presbítero licenciado Manuel Correa. En dicho escrito Del Canto reconocía tener en su poder 500 "libros oratorios de fray luya de granada ynpresos en su ynprenta", comprometiéndose a "Enquadernar en tabla y bęzerro todos dorados con sus manezuelas bien acabados por precio de a cinco rreales y medio cada vno", ofreciéndose a entregarlos satisfactoriamente para la Navidad siguiente; añadió: "... si algunos de los dhos, libros acabare llanos con florescillas de oro, no Escediendo de la quarta parte, se an de pagar a quatro rreales y m^2, y los dorados todos a cinco rreales y medio...". A cuenta y en parte de pago recibía 150 pesos de a ocho reales[23].

---

22 Levillier, *Gobernantes del Perú* (Madrid, 1924), V, pág. 284.

23 Archivo General de la Nación. Juan Ramírez, 1600-1608 (1595), fol. 379v. Con leves errores de lectura lo reprodujo Carlos A. Romero, en el

En los anales de la tipografía limeña se encontrarán una y otra vez pruebas de la informalidad con que se manejaba Del Canto en los encargos que se le confiaban[24]. El caso que nos ocupa constituye una muestra más de su negligencia. Vencida la fecha convenida para la entrega, el defraudado Correa se vio en el trance de recurrir a otro encuadernador, Cristóbal Bejarano, "librero", con el cual ajustó en 8 de enero de 1608 una nuevo arreglo, en parte para concluir el trabajo que Del Canto dejara pendiente.

En este segundo contrato se consigna que Bejarano había recibido de Correa 281 "cuerpos de libros en Papel que son del oratorio de fray luya de granada hecho en esta ciudad en la enprenta de franco, del canto ynpresor..." para devolverlos "enquadernados con manecillas en Tabla y cabritillas *(sic)* todos dorados quaxados y esmaltados..."; el costo de cada uno se estipuló en cinco reales y medio. Correa entregó en el acto un adelanto de 50 pesos.

En cuanto al cúmulo que dejara mediado Del Canto, que sumaba otros 149 ejemplares, de los cuales un centenar estaban disponibles para la venta, Bejarano asumió la responsabilidad de acabar 49 dorados y cuajados dentro del plazo de cuatro días, pena de 20 pesos de multa para aplicarlos en misas para las almas del Purgatorio; los 100 restantes estarían acabados para finales de febrero[25].

¿Quién fue el solícito Presbítero Manuel Correa, que se desvivía por poner al alcance de sus conciudadanos las catorce

---

artículo titulado "Edición limeña de un libro de Fray Luis de Granada sin ejemplar conocido", en *Revista de la Univerdad Católica del Perú* (Lima, 1940), VIII, núm. 4-5, págs. 195-199.

24 En via de ejemplo: en 30 de agosto de 1610 prometía cancelar, en dos cuotas, una deuda contraída en 9 de mayo de 1606 (Archivo General de la Nación. Francisco Alonso de la Torre, 1609-1611 (188), fol. 153).

25 Archivo General de la Nación. Francisco Hernández, 1606-1608 (819), fol. 9.

meditaciones encaminadas a despertar la piedad y consolidar el fervor religioso de los lectores?

Correa era oriundo de Oporto (Portugal). Debió de llegar al Perú hacia fines del siglo XVI, pues declara que desde 1601 había mantenido trato y correspondencia muy gruesa con su sobrino Fernando Lopes Correa, radicado en Potosí.

Aunque de suyo en razón de su ministerio sacerdotal no cabe pensar que personalmente manejó sus negocios, gracias a los cuales amasó una fortuna de magnitud increíble, es evidente que supo escoger administradores muy eficaces, uno de ellos su compadre Luis González Velázquez, activos colaboradores en sus empresas.

Se distinguió por sus munificas contribuciones filantrópicas: fundó en el convento de Santo Domingo una buena memoria para proporcionar anualmente una dote de 400 pesos cada una seis doncellas huérfanas que saldrían en procesión en la festividad de San Jacinto; a fuer de lusitano costeaba asimismo los cultos en honor de San Antonio de Padua; contribuyó con 6 000 pesos a la erección del convento de las carmelitas, y finalmente entregó una cuantiosa limosna (10 000 pesos) al orfanato de Nuestra Señora de Atoche (Mendiburu).

Vivía en una esquina frontera del convento de la Merced.

El ámbito de sus actividades comerciales se dilataba desde la Nueva España y Nicaragua y Panamá, pasando por Pisco, Arica y Potosí, hasta Chile. En vísperas de su fallecimiento arregló cuentas con su citado administrador, González Velázquez[26]. El inventario de sus bienes incluye dos inmuebles en la calle (hoy) de Plumereros y otros dos frente a la Recoleta

---

26 Archivo General de la Nación. Diego Sánchez Vadillo, 1623 (1752), fol. 929.

de Belén; un lujoso mobiliario, cuadros, tallas, platería, loza de la China, barras de plata, una vihuela de ébano de seis órdenes, dos guitarras, 484 libros pequeños, 194 medianos y 10 grandes, más 32 libros de horas. En su bodega guardaba, entre otras, seis botijas de vino de Castilla, y en el almacén se apilaban una infinidad de fardos con telas de las más variadas texturas y procedencias[27].

Formuló sus disposiciones de última voluntad en un extenso testamento de 19 folios y 114 clausulas, protocolizado la víspera de su deceso, y en 9 de abril de 1623 suscribió un poder para testar al dominico Fray Pedro de Loaysa, con quien tenía comunicadas sus instrucciones. En calidad de albaceas designó al chantre doctor Juan de la Roca y a su leal González Velázquez. Entre los testigos instrumentales comparecen –el dominico Fray Gabriel de Zárate, Prior del convento del Rosario, y un compatriota, el cirujano Tomé Cuaresma (relajado por judaizante en el auto de fe de 1639).

Expiró el Miércoles Santo (12 de abril) de 1623. Con arreglo a lo que dejara ordenado, recibió sepultura en la iglesia de Santo Domingo[28].

---

27 Archivo General de la Nación. Diego Sánchez Vadillo, 1623 (1755), fol. 3540-3574.

28 Archivo Arzobispal de Lima. Testamentos. XVI: 10. Archivo General de la Nación. Diego Sánchez Vadillo, 1623 (1753), fol. 1407.

BAPL, 37. 2003 (107-114)

BREVE ITINERARIO POR LA POESÍA PERUANA CONTEMPORÁNEA

Luis Fernando Jara

Es sabido que la poesía norteamericana contemporánea se erigió a partir de dos padres fundadores, dos paradigmas casi inexorables para quienes se animaron a ejercer el recurrente oficio de trabajar la palabra: Walt Whitman, de un lado, con una poética exultante, vitalista y coral, y, en la otra ribera, con una voz más queda, apagada e intimista la difuminada y sutil imagen de Emily Dickinson. Un fenómeno relativamente parecido ocurre en la poesía peruana. Hay también dos voces, las de Eguren y Vallejo –aunque no tan disímiles como las de los poetas norteamericanos– las que constituyen los ejes fundacionales de nuestra poesía.

José María Eguren (1874-1942) es, qué duda cabe, el primer poeta moderno del Perú –en el sentido de renovador, de fundador–, el solitario representante y heredero del simbolismo que asomara su rostro, para decir sutiles verdades, pintarnos extraños paisajes y dibujarnos fantásticos personajes en un timbre distinto de aquel que insistentemente repetían los poco afortunados herederos del modernismo. En 1911, cuando publica *Simbólicas*, la poesía peruana cambió de rumbo, alteró sus mapas y dispuso su proa para encaminarse en otra dirección. Su atmósfera sutil, sus personajes entrevistos desde

el intersticio entre la vigilia y el sueño, su lenguaje pulcro, delicado y bello –en el más estricto sentido de la palabra– marcaron otra pauta, dijeron con otro lenguaje.

Poco tiempo después aparece César Vallejo (1892-1938). Su entrada en la poesía peruana no fue precisamente perturbadora ni triunfal. En 1918, publica *Los Heraldos Negros*, libro desigual, con clara filiación modernista. Aunque se advierte ya la genialidad que concentrará en su libro siguiente, LHN dista mucho de ser un libro revelador. *Trilce*, publicado en 1922, si lo es de pies a cabeza. Libro revelador, abrumador, contundente, vanguardista por derecho propio, revolucionario por actitud y por prédica, *Trilce* fue una irrupción, una cachetada en los castos oídos todavía modernistas de la poesía peruana (recuérdese que en 1924, cuando Vallejo ya había abandonado el país, Chocano fue proclamado Poeta Nacional por el dictador Leguía, lo que implica la vigencia que entonces tenían los cultores del cisne). En 1923, Vallejo viaja a Francia de donde nunca regresará. Poco tiempo después de su muerte aparecen póstumamente dos extraordinarios libros: *Poemas Humanos* y *España, aparta de mi este cáliz*.

Trilce, entonces, consolida y asegura el cambio que había iniciado el silencioso Eguren. Cinco años después, verá la luz uno de los libros más singulares de la poesía peruana: *Cinco metros de poemas*. Un libro objeto, una película para ser vista, un acordeón para desplegarse con sutil armonía, una fruta para ser pelada, una pequeña cajita musical, el diario de un pasajero que lee la ciudad y, además, una deliciosa burla del capitalismo, con esa atroz vocación deshumanizadora, que todo lo valora como una mercancía: todo esto nos heredó Carlos Oquendo de Amat (1905-1936), síntesis exacta de todas las vanguardias que se asomaban entonces. El cine, la gran novedad y la gran apuesta estética de los años veinte, fue el espejo y el mejor pretexto para la ideación y escritura de estre breve y bello libro. Esta apuesta por el cine como elemento motivador lo veremos también en *Cinema de los sentidos puros*, libro de Enrique Pena Barrenechea publicado en 1931.

La década del 30 nos sorprenderá con dos extraordinarios poetas: Emilio Adolfo Westphalen (1911) –recientemente fallecido– y César Moro (1903-1956). Westphalen publicó dos breves libros –*Las insulas extrañas* y *Abolición de la muerte*, 1933 y 1935, respectivamente– y guardó silencio por casi cuarenta años. Durante ese largo camino de negación de la voz, la sabiduría poética de EAW poco a poco se hizo sentir. Estos dos libros son el ejemplo contundente de un surrealismo bien asimilado, sin espavientos ni imposturas, y guiado por una mano que demostró una maestría impecable para dejarnos poemas de una abrumadora perfección formal. Sus libros posteriores *Belleza de una espada clavada en la lengua, Ha vuelto la diosa ambarina*, etc., han confirmado tamaña calidad.

César Moro fue, cabalmente, el único auténtico surrealista de la poesía hispanoamericana al conciliar en una unidad indisoluble vida y poesía. Fulminó la frontera social entre el poeta y el ciudadano e hizo de su vida una alquimia perfecta entre la libertad, el amor y el malhadado oficio de escritor.

Disidente de sí mismo, de su patria y de su lengua –recuérdese que su nombre verdadero fue Alfredo Quispez Asín, que vivió buena parte de su vida entre Francia y México y que el grueso de su producción poética está escrita en francés–, Moro nos ha dejado una escritura incandescente, visceral y perturbadora. *La tortuga ecuestre* y *Lettre d'amour* son titulos absolutamente imprescindibles en la poesía peruana.

A fines de los treinta y comienzos de los cuarenta, se deja sentir una de las voces más extrañas y extraordinarias de nuestra poesía: la de Martín Adán (1908-1985). Su nombre no era una novedad, pues en 1928 había publicado un precoz y fabuloso libro, *La Casa de Cartón*, la primera novela vanguardista de nuestra literatura. Sin embargo, es en 1939, cuando publica *La rosa de la espinela*, que Martín Adán inicia un deslumbrante y prolífico camino por el que transitarán muchos poetas posteriores. Adán ha pasado desde la experimentación

vanguardista visible en su primer libro y primeros poemas hasta la revigencia de las formas tradicionales, pasando por el virtuosismo formal y el hermetismo metafísico. *Travesía de extramares, Escrito a ciegas, La mano desasida y La piedra absoluta* son libros de consulta obligada para quien quiera asomarse con lúcida curiosidad a la poesía peruana.

A mediados de la década del cuarenta y hasta bien entrada la del cincuenta se acentúa en nuestra poesía una doble tendencia que devendrá en dos frentes, dos estilos, dos formas de asumir y hacer la poesía: la poesía social –encarnada por Valcárcel, Romualdo– y la poesía pura –encarnada por Sologuren, Eielson y Varela–. Esta oposición se verá cuestionada por poetas que tenían una mirada crítica sobre el contexto social de entonces y lo proclamaban con un esmero formal y un oficio impecables. A esta lista pertenecen poetas como Wáshington Delgado, Carlos Germán Belli y Juan Gonzalo Rose.

Sologuren (1911) ha ido configurando su obra a partir de un solo libro: *Vida Continua*, una lectura de las contradicciones que asolan al hombre –eros y tánatos, deseo y realidad, vida y muerte– escrito con pulcritud, a veces un tanto hermético, a veces de una limpidez conmovedora.

El caso de Eielson (1924) es excepcional. Se ha desplazado en distintos terrenos de las artes plásticas y la literatura con una solvencia abrumadora. Su poesía es la mejor conjunción de ese extraordinario talento. Desde *Canción y muerte de Rolando* y *Reinos* hasta *Papel*, su poesía es una arriesgada aventura formal que va desde una prosa virtuosa y trabajada con maestría –pese a sus escasos 20 años– hasta los experimentos más inverosímiles que dan cuenta de un paulatino desencuentro –o desencanto– de la palabra y una cercanía cada vez más cómoda a la imagen. Libros como *Habitación en Roma* y *Mutandis* son referentes ineludibles en nuestra poesía.

Blanca Varela (1926) es la voz femenina más importante de la poesía peruana. Su lenguaje, con iniciales reminiscencias

surrealistas, es rico en recursos e imágenes. Su producción es relativamente breve, pero se compensa largamente con la vasta variedad temática y formal. Cada poema es un rostro distinto, una voz novedosa lista para sorprender al lector. *Canto Villano* y *Concierto animal* son sus libros más significativos.

Wáshington Delgado (1927) es uno de los pocos peruanos que por la calidad y contundencia de su obra merecen un lugar más privilegiado del que gozan ahora. Su obra inicial ejemplifica la impronta de la poesía de la generación del 27, pero que luego fue tomando cuerpo hasta constituir una voz más sólida y más auténtica. Las resonancias sociales y políticas se dejan oír con natural claridad bajo el entramado de un lenguaje rico en formas, matices y ritmos. Como él mismo lo ha proclamado en el prólogo a su *Reunión elegida*, a lo largo de su trayectoria poética ha buscado explorar diversas formas expresivas, de tal modo que ha pasado desde el poema y verso breve hasta el poema en prosa.

La década del sesenta fue una especialmente rica y variopinta: tres poetas importantes hicieron su aparición en el espectro de la poesía peruana. Javier Heraud (1942-1963) había ganado los más importantes premios de poesía y había publicado sus dos importantes libros –*El Río* y *El Viaje*– antes de cumplir los veinte años. Luego de una precoz y exitosa trayectoria, decidió viajar a Cuba lo que cambió radicalmente su vida, pues llegó en momentos en que la revolución vivía la apoteosis del triunfo y validación frente a todo el mundo. Él sintonizó rápidamente con los preceptos marxistas y esto lo trajo al Perú, pues había la intención de extender la revolución a estos lares. A los veintiún años murió acribillado en Puerto Maldonado. Con él murió lo que hasta ese momento era considerado el más importante proyecto poético de la literatura peruana. Con él murió también la voz vitalista que le cantaba a la naturaleza y al pueblo.

Luis Hernández (1941-1977) es un caso excepcional en nuestra poesía. Al igual que Moro y Eielson, su poesía tiene

estrechos e íntimos contactos con las artes plásticas. Sorprende, además, su extraña concepción de la poesía. Luego de publicar un brevísimo conjunto de poemas –*Orilla*, bajo el auspicio de Javier Sologuren– renuncia a la publicación y se dedica a llenar decenas de cuadernos –que regalaba a sus amigos– con bellos dibujos y sorprendentes poemas escritos-dibujados con una hermosa caligrafía. La oralidad, el coloquialismo, la ciudad y sus viandantes, la ironía, la música, la intromisión de vocablos en distintas lenguas, la sutil y tierna irreverencia son los rasgos que mejor definen sus poemas. Gracias al esfuerzo invalorable de sus amigos –Yerovi, La Hoz– y de otros estudiosos se ha logrado reunir una muestra significativa de esos libros y tener una idea más cabal de su talento, de su delicioso humor.

Antonio Cisneros (1942) es uno de los poetas más conocidos e influyentes de la poesía peruana. Con Rodolfo Hinostroza constituyen la clara evidencia de la importancia que tuvo en esta generación la lectura de los poetas en lengua inglesa –las referencias a Eliot y Pound son inevitables–, a diferencia de sus predecesores que se interesaron por poéticas en otras lenguas. A esto incorpora una inteligente lectura de la tradición poética a la que constantemente reescribe. A esto incorpora una inteligente lectura de la tradición poética a la que constantemente reescribe. Cisneros ha demostrado una versatilidad poco común para mudar de temas y recursos, pero siempre subyace –tras la ironía, a veces desenfadada– una mirada crítica, lúcida sobre nuestro tiempo, sobre nuestro espacio. A través de su lenguaje se alza una voz que indaga, celebra, desnuda, acoge e intima felizmente con el lector. Entre sus muchos libros publicados figuran *Comentarios reales* (1964), *Canto ceremonial contra un oso hormiguero* (1968), *Como higuera en un campo de golf* (1972), *El libro de Dios y de los húngaros* (1978) y *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981). Ha obtenido muchos premios nacionales e internacionales. El último ha sido el Premio de Poesía Gabriela Mistral.

Los poetas de la década del setenta irrumpirán en la poesía peruana con una voz imprecadora: cuestionarán su

tradición inmediata, cerrarán los libros y abrirán los ojos y las manos para ver y tomar lo que las calles les proponían. De allí sale la poesía inmedialista, de aliento popular y coloquial que darán a publicar. *Hora Zero* será el grupo que convoque a los más representativos poetas de esta generación, entre los que destaca largamente la obra de Enrique Verástegui (1950), el más osado y virtuoso de ese grupo. Sin embargo, la década del 70 nos sorprenderá aún más con otro poeta –José Watanabe (1946)– singular, extraordinario, que trabajaba una poesía a contrapelo de lo que hacían en ese momento sus pares.

Watanabe es uno de los más importantes poetas peruanos e hispanoamericanos de los últimos tiempos. Cuando sus pares setenteros le sacaban la lengua a la tradición –Verástegui llega a firmar que no le interesaba Vallejo y que, además, había perdido vigencia e intensidad– y practicaban un lenguaje demasiado emparentado con la oralidad, Watanabe nutre su voz no sólo del aliento de nuestra tradición, sino que apela, además, a aquella remota y rica tradición japonesa que le es natural por su filiación oriental. En sus poemas, de un virtuosismo poco visto en los últimos tiempos, se sintetizan felizmente las experiencias que le prodiga su entorno laredino y la continencia, mesura, exactitud aprendida de los viejos cultores del haiku, a los que se aproximó gracias a la paciente lectura de su padre. Nada afecto a las publicaciones ni a las fiestas celebratorias que estas implican –la sencillez y la sobriedad lo definen enteramente– tiene hasta ahora solo cuatro libros publicados: *Álbum de familia, El huso de la palabra* –considerado por la crítica como el mejor libro de la década del 80–, *Historia Natural* y *Cosas del cuerpo*. Recientemente se le ha publicado una antología de sus poemas bajo el titulo de *El Guardián del hielo*.

Los poetas de la década del 80 desandarán el camino trajinado por sus predecesores y se abocarán a la aventura creadora de construir una poética más personal tomando como referentes a los poetas del 60 y de la década del 40. En estos apuros encontramos a dos notables voces: Eduardo Chirinos

(1960) y José Antonio Mazzotti (1961). Difícilmente se puede hallar una antología reciente de la poesía hispanoamericana en la que no aparezca incluido Chirinos. Desde la aparición de su primer libro *Cuadernos de Horacio Morell* (1978) hasta el último publicado *Abecedario del agua* (2000) su poética ha confluido en la conformación de un lenguaje riguroso que trasunta el sistemático y dedicado ejercicio de la palabra y una lectura atenta y lúcida de su tradición.

José Antonio Mazzotti fue celebrado desde la aparición de sus primeros poemas. Se le reconoció un lenguaje limpio, suelto, flexible con profundas raíces en la tradición occidental y un disciplinado conocimiento de la tradición poética peruana. En 1999 salió publicado *El Zorro y la luna*, antología que recoge sus poemas mejores.

La década del noventa aparecerá con jóvenes que acentuarán la búsqueda personal iniciada por sus inmediatos predecesores. Los lenguajes y las temáticas han sido disimiles, una previsible respuesta a los tiempos. Aunque podría parecer todavía prematuro hacer un balance o señalar nombres significativos, diversas antologías y textos críticos han centrado su atención en cuatro o cinco nombres que seguramente consolidaran sus propuestas en los próximos tiempos: Alonso Rabí (1964) con tres libros publicados –*Concierto en el subterráneo, Quieto vaho sobre el espejo* y *En un purísimo ramaje de vacíos*–, Xavier Echarri (1966) con su excepcional *Las quebradas experiencias*, Luis Fernando Jara (1969) que publicó *Zona Dark* en 1991 y Lorenzo Helguero (1969) con cinco libros: *Sapiente lenguae, Boletos, Diario de Darío, Beissan o el abismo* y *El amor en los tiempos del cole*.

BAPL, 37. 2003 (115-126)

EL MULTILINGÜISMO EN EL PERÚ(*)

Roberto Zariquiey Biondi
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

El multilingüismo en el Perú (1998) es, tanto para el lingüista como para cualquier persona interesada en nuestro país, un libro indispensable y, sobre todo, bello. No sólo por el hecho de que incluye información lingüística sobre lenguas que, probablemente, hoy ya no estén vigentes y entre nosotros (el ipañari y el cocama-cocamilla son sólo dos ejemplos), sino, además, por el objetivo que persigue el libro: ofrecer un panorama lingüístico de todo el Perú, un panorama que describa y le permita al lector hacerse una idea de cuál es la realidad idiomática de todas sus regiones.

El primer móvil que impulsó a la Dra. Pozzi-Escot en la creación de este libro, que cuenta con la participación de sesenta especialistas y estudiosos, fue el de reflexionar y discutir los datos que se tenían a la mano sobre culturas y lenguas indígenas en el país. Luego de revisar dichos datos —incluyendo los más recientes, que pertenecían al Mapa

* A propósito de POZZI-ESCOT, Inés (comp). El multilingüismo en el Perú (1998). Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas (CBC) / Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIBANDES)

etnolingüístico oficial del Perú (1994)— la Dra. Pozzi-Escot concluye que:

> [...] en principio, tendríamos que aceptar que hay 72 lenguas habladas en el país, correspondientes a las 72 etnias indicadas [está haciendo referencia al citado mapa etno-lingüístico]. Mi apreciación era que estos datos del *Mapa etnolingüístico oficial* debían ser depurados, eliminando de las enumeraciones de etnias/lenguas las ya desaparecidas y marcando las que cuentan con un puñado de hablantes y están a punto de desaparecer. (Pozzi-Escot 1998: 11)

Y en este trabajo de depuración radica la importancia del volumen, que constituye el compendio más completo y actual sobre lenguas indígenas en el Perú hasta la fecha. Si bien la cantidad y calidad de información difiere de lengua a lengua, dependiendo de la cantidad de hablantes, el conocimiento de la variedad por parte del especialista y la facilidad para la compilación de los datos; el libro ofrece un interesante y rico cuestionario, de un total de trece preguntas, en el que se inquiere sobre diversos aspectos, como la situación geográfica de cada variedad, su número aproximado de hablantes y las características de los mismos, y los documentos y estudios más importantes publicados hasta la fecha.

Ahora bien, este trabajo compilatorio contempla, además, la búsqueda de respuestas para ciertos problemas teóricos y la toma de una postura con respecto a algunos temas en torno a los cuales se han suscitado largo y densos debates. Son dos los que saltan a la vista: el primero tiene que ver con el número de familias lingüísticas existentes en la Amazonía del Perú y el segundo se vincula con la condición de lengua o dialecto de las variedades tanto quechuas como aimaras habladas también en nuestro territorio.

Así, con respecto al problema amazónico, como lo explica en el prólogo al libro, la Dra. Pozzi-Escot basó sus hipótesis

en las conclusiones esbozadas en el Encuentro Panamazónico sobre lenguas indígenas, celebrado en Belem do Para:

> [se] presentó en el Encuentro de Belem una propuesta de 16 familias y 39 lenguas. Para la publicación de este libro, estoy incluyendo una lengua más dentro de la familia Pano: el saranahua-marinahua, como una inclusión temporal, dado que el estatus del sharanahua como lengua está en estudio actualmente, debido a su gran cercanía con el yaminahua. Además he separado la lengua candoshi-shapra de la familia jíbara por recomendación de algunos investigadores. (Pozzi-Escot 1998: 14)

Así, según esto, la investigadora planteó la existencia de un total de 40 lenguas amazónicas, agrupadas en 16 familias lingüísticas, y dicha propuesta –a falta de mayores estudios– es la que se maneja, con algunas variantes mínimas, hasta la fecha.

Con respecto a los problemas vinculados con las lenguas (o familias) quechua y aimara, la especialista se siente en la obligación de «señalar lo complejo que es trazar líneas divisiorias entre un habla y otra, y decidir cuántas de ellas son 'lenguas' y cuáles dialectos de una lengua [...] El mismo problema se nos presentó al denominar las variedades del quechua. ¿Son dialectos, son lenguas? El uso predominante es el de dialecto, aunque sin la intención discriminatoria de su uso en relación con las lengua amazónicas, y hemos terminado por distinguir a cada variedad por su ubicación geográfica, precedida por la frase 'quechua de' [...]»(Pozzi-Escot 1998: 14-15).

Partiendo de esos postulados, nuestra estudiosa delimita su propuesta de mapa lingüístico peruano, dividiendo dicha realidad idiomática en tres grupos: las familias amazónicas, la familia aimara y sus variantes y, finalmente, la familia quechua y sus variantes. Cada una de estas secciones aparece

acompañada por un mapa en el que se situa geográfica su área de expansión.

Por otro lado, como es fácil constatar, el libro reseñado no presenta ningún comentario, mención o análisis de las diferentes variedades de castellano que conviven en nuestro país con las lenguas indígenas. En el prólogo, ella misma afirma que el tema de las modalidades del español peruano no forma parte de los puntos de interés del volumen, que lo que busca es, más bien, una presentación de las variedades vernáculas habladas en nuestro territorio. Pero ello no significa que el problema del español en el Perú no haya sido una de las preocupaciones más profundas de la Dra. Pozzi-Escot, que es una de las intelectuales que más se ha detenido a reflexionar sobre la realidad dialectológica del español peruano y sobre sus implicancias educativas. Así, comprendiendo que el problema de la discriminación y marginación lingüísticas no sólo toca a los hablantes de lenguas indígenas, sino que además alcanza a los hablantes de ciertas formas de castellano, emprendió una reflexión larga y detenida sobre toda esta realidad, reflexión que se puede apreciar en una larga lista de trabajos en los que el rostro idiomático del Perú es descrito y comprendido cabalmente. La cita siguiente es una buena prueba de ello:

> El drama lingüístico peruano tiene varios perfiles. De un lado, se yergue inmensa y ciclópea como los Andes mismos que nos separan, la incomunicación de monolingües de lenguas indígenas entre sí y con los monolingües de castellano; de otro, surgen los problemas que fluyen de las lenguas en contacto y los grados y tipos de bilingüismo que generan; de un confín al otro, tercia la coexistencia de variedades regionales y sociales, especialmente del castellano, que se habla en todos los departamentos de la república con modalidades diferenciadas de acento, léxico y sintaxis, sin que tengamos debida cuenta de esta pluralidad, sobre algunas de las cuales recaen valoraciones sociales negativas. (Pozzi-Escot 1972:126)

Es así como, desde hace más de treinta años, la autora comprendía ya claramente la complejidad del problema lingüístico peruano y, desde entonces, su trabajo intelectual se centró en su estudio y en la creación de propuestas inteligentes, dirigidas a la mejora de las condiciones de las variedades estigmatizadas en todos los ámbitos de la ésfera pública (educación, medios de comunicación y sistema jurídico, entre otros).

De esta forma, nuestra estudiosa se convirtió en una de las principales impulsoras y defensoras de los programas de educación bilingüe intercultural (EBI) en el Perú, sin que ello significara renunciar a una postura crítica frente a los diversos modelos pedagógicos en EBI implantados en nuestro país. En varios de sus artículos, además de ofrecer una sesuda historia de la EBI peruana, dejó siempre un espacio para desarrollar reflexiones críticas sobre la misma y dejar por sentado sus consideraciones con respecto a las deficiencias y debilidades de este tipo de programas educativos (Pozzi-Escot 1988a).

Una de las debilidades señaladas por la autora tiene que ver con la necesidad de incorporar a la EBI la compleja realidad dialectológica y social del español peruano, dentro del cual conviven diferentes variedades no valoradas de igual forma. Así, propondrá lo siguiente:

> Todo educando, ya se trate de un hispano hablante, para quien será un segundo dialecto, o de un vernáculo hablante, para quien será una segunda lengua, tiene derecho de aprender una variedad prestigiosa de castellano. (Pozzi-Escot en Godenzzi 1992: 299)

La Dra. Pozzi-Escot fue una convencida de que el problema de la EBI en el Perú pasaba necesariamente por el de la distribución geográfica y social de los dialectos de castellano que se hablan en nuestro país. A ello –como es obvio– deberá añadirse el de la valoración que dichos dialectos reciben de parte tanto de sus propios usuarios como de los

hablantes de otras variedades. Todos los hablantes emiten juicios con respecto a su propio estilo de habla y, en muchos casos, son justamente estos autojuicios los que arrojan al silencio a los usuarios de variedades poco prestigiosas (Cf. Cerrón-Palomino 1975).

Respuestas a este problema han sido ya planteadas por autores como Cerrón-Palomino (1972 y 1986) y la misma Pozzi-Escot (1972 y 1992); pero, como suele suceder, hasta la fecha, no han sido atendidas debidamente. Veamos nuevamente lo que esta última opinaba al respecto:

> Las variedades del castellano hablado en el Perú, cualquiera que sea su estatus, prestigioso o no, serán respetadas en la educación oficial como lenguas del educando, porque son hablas con las cuales algunos individuos se identifican. Ningún niño será avergonzado en la escuela por la variedad que maneja ni prohibido de comunicarse en ella. Los maestros usarán las variedades prestigiosas para fines de enseñanza. (En Godenzzi 1992: 299)

Varios años antes, en 1972, la eminente investigadora había realizado un estudio en el cual comparaba la norma culta ayacuchana con la norma culta limeña. La autora mostraba que el castellano prestigioso de Ayacucho ofrece construcciones divergentes con respecto a la norma culta de la capital. Es decir que la clase culta ayacuchana manejaba un castellano distinto al de la clase culta limeña. Ahora bien, el corpus de informantes de la estudiosa estuvo compuesto por un conjunto de profesores de primaria, secundaria, institutos superiores y universidades. Eso supone que estas mismas personas —que manejan una variedad distinta a la estándar— son quienes, en virtud de su profesión, sirven de modelo de castellano a los niños y jóvenes de esa ciudad. Entonces, gracias a este estudio, se abre la pregunta siguiente: ¿a qué clase de castellano acceden nuestros niños, tomando en cuenta que los hablantes que componían la muestra

presentada por la autora representaban «el modelo de habla al que está sometido el educando ayacuchano durante todo su proceso de escolaridad.» (Pozzi-Escot 1972: 132)? Lo siguiente que habría que preguntarnos es: ¿no ocurre, acaso, algo similar en otras regiones del país?

Es claro que la respuesta a esta última pregunta es afirmativa y es claro también que, para Pozzi-Escot, este hecho era una de las principales debilidades de la EIB en el Perú y uno de los puntos que debían ser atendidos inmediatamente. Cuando Inés Pozzi-Escot dirigía sus reflexiones a la EBI, surgían en ella dos preguntas breves e indispensables: ¿hasta dónde y hasta cuándo? Ella miraba con preocupación el que la lengua materna de los niños indígenas fuese entendida solamente como un medio de paso hacia el castellano y que el modelo de EBI en el Perú presentase los rasgos de los programas transicionales, en los que la lengua meta de la educación es una diferente a la materna de los niños y no se busca el uso y manteniento de la segunda, si no es dentro del espacio del aula de nivel primario. Bien lo explica la autora:

> [...] ¿y después? El sobreentendido es que 'después' no habrá necesidad de emplear estas lenguas vernáculas. Esta interpretación se ve reforzada por lo que parece ser el concepto de educación bilingüe que ha primado en la implementación de la Reforma: comenzar con la lengua materna con enseñanza paralela del castellano yendo en movimiento en diagonal hasta, en pocos años, haber invertido las posiciones: los educandos pueden entrar a escuelas regulares a proseguir su educación en castellano. [...] Al reducirse en la práctica el planteamiento teórico de un bilingüismo y biculturalismo permanentes a un tránsito de un monolingüísmo a otro, se desvirtúa la concepción [...] (Pozzi-Escot 1988: 61).

Es claro que para la estudiosa el futuro de las lenguas indígenas era un preocupación constante y estrechamente vinculada con la implementación de programas de EBI. Si la

EBI no servía para mantener las lenguas indígenas y fomentar su uso no era una educación para el Perú. No podíamos seguir siendo testigos silenciosos de la pérdida de las lenguas y culturas vernáculas, y la educación bilingüe intercultural debía ser necesariamente una herramienta para evitarla. Inés Pozzi-Escot sabía que la fórmula era sencilla: se trataba simplemente de sacar el uso de las lenguas indígenas del ámbito escolar y llevarlas a otros espacios. Para ello, se debía aprovechar los avances que se producían como fruto de la implementación de los programas de EBI. Así lo explica ella:

> La existencia de alfabetos y normas ortográficas va unida al convencimiento de que la enseñanza de la lectura y escritura en lengua aborigen no debe ser un mero paso facilitador del aprendizaje de la lectura y escritura en castellano sino habilidades centrales que deben desarrollarse en toda su potencialidad para que las lenguas aborígenes sean, además de lenguas de tradición oral, lenguas escritas con un sistema de transmisión y recreación cultural de mayores alcances. Esta meta no se cumplirá si el sistema educativo y la legislación respectiva no la incorporan. (Pozzi-Escot 1988: 69).

Y lo lamentable es que, hasta la fecha, dicha labor no ha sido emprendida con la decisión ni la infraestructura necesarias. Pero, aun así, persiste en nosotros cierta esperanza ya que algunos pasos han sido dados. En ese sentido, el trabajo de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural viene ofreciendo algunos frutos, entre los que destacan una consulta nacional sobre la Ley de Lenguas y Culturas, y un activo programa de capacitación a maestros bilingües del interior del país. Lo cierto es que todos aquellos que nos sentimos comprometidos con la EBI en el Perú sabemos de memoria que en los trabajos de la Dra. Pozzi-Escot podemos encontrar sugerentes ideas y derroteros para continuar esta lucha.

La Dra. Inés Pozzi-Escot fue un ejemplo de una intelectual verdaderamente comprometida con la sociedad y sus aportes son una fuente inagotable de información y propuestas para dar un nuevo rostro lingüístico al Perú, un rostro más justo y equitativo. Fue ella quien se encargó de dibujar el mapa multicultural y plurilingüe del país y es a nosotros a quienes nos toca dar el paso siguiente: empezar a pensar en un mapa que deje de ver a las culturas como estancos aislados unos de otros y pueda recibir la denominación de intercultural e interlingüe.

Desde antes de la llegada de los españoles, el rostro lingüístico del Perú se ha caracterizado por una movilidad y un contacto constantes entre unas lenguas (o variedades) y otras, contacto que se vio impulsado, por ejemplo, por la política lingüística de los Incas, quienes además de movilizar poblaciones completas de un lugar a otro, en calidad de mitimaes, se encargaron de continuar con la difusión del quechua por sus territorios, difusión que, por otra parte, no significaba la depredación de las hablas locales sino, más bien, la convivencia entre una y otras (Cerrón-Palomino 1988).

Hoy, fruto de los procesos de globalización y del enorme influjo que ejercen los medios de comunicación, tenemos un país en el que es difícil hallar grupos humanos que vivan totalmente al margen del resto de la sociedad. En ese contexto, lo que nos toca es pensar los caminos para construir una sociedad intercultural que se adecue a las necesidades del Perú y facilite el diálogo entre sus diferentes sectores culturales, sociales y económicos. Éste es un requisito indispensable para alcanzar un ordenamiento social justo y para lograr programas de EBI exitosos. Pero, en este camino, ya no bastan los aportes que puedan nacer del seno de la lingüística; sino que se requiere de la participación de otras disciplinas. Si bien la interculturalidad se basa en el diálogo entre diferentes –sin que ello signifique un choque entre civilizaciones– este diálogo no puede ser descontextualizado y no puede ser emprendido sin que se tome en cuenta los

aspectos económicos y de poder que están en juego. Por ello, Fornet-Betancourt (1999) señala que, antes de reflexionar sobre el diálogo intercultural en sí mismo, debe pensarse en sus condicionamientos. Condicionamientos que, para autores como Tubino (2002) y Pérez-Tapias (2002) van desde el hecho de que los participantes en el diálogo intercultural se reconozcan mutuamente como interlocutores válidos —con la desaparición de las jerarquías sociales que tal reconocimiento conllevaría—, hasta un proceso de radicalización de la democracia y de sus instituciones, con la finalidad de que se abran a la diversidad cultural. Este último paso, trae consigo la implementación de derechos colectivos (que sirven de sostén para el ejercicio de los derechos individuales por parte de las personas pertenecientes a los sectores marginados) y, en este terrreno, se encuentra también el derecho que tiene toda persona a ser educada en su propia lengua y de acuerdo a sus propios valores; derecho que engarza directamente con los objetivos de la EBI y con la lucha de la Dra. Inés Pozzi-Escot.

BIBLIOGRAFÍA

CARAVEDO, Rocío

1992-A "Espacio geográfico y modalidades lingüísticas en el Perú". En: HERNÁNDEZ ALONSO, César (ed). *Historia y presente del español de América*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 719-741.

1992-B "El Atlas Lingüístico Hispanoamericano en el Perú. Observaciones preliminares". En: *Lingüística Española Actual*, N° 14, págs. 287-299.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1972 "Enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas". En: ESCOBAR, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.

1975 "La motosidad: instrumento de opresión". En: Lingüística y educación. Tercer Congreso de Lenguas Nacionales. Cuzco: CBC

1981 "Aprender castellano en un contexto plurilingüe". En: Lexis. Lima: PUCP. Vol V, N° 1.

1986 Lengua y sociedad en el valle del Mantaro. Lima: IEP, 1986

1988 "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino" En: LÓPEZ, Luis Enrique (editor). Pesquisas en lingüística andina. Lima-Puno: CONCYTEC, Universidad nacional del Altiplano y GTZ, pp. 121 – 152.

ESCOBAR, Alberto

1970 "Notas sobre la fonología del quechua de Lamas". Revista del Museo Nacional, XXXVI, pp. 189-192.

1978 Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú. Lima: IEP.

ESCOBAR, Anna María

2000 *Contacto social y lingüístico: el español en contacto con el quechua en el Perú.* Lima: PUCP.

1992 "El español andino y el español bilingüe en el Perú. Diferencias en el uso del posesivo". *Lexis*, Vol. XVI, N° 2, págs: 189-222.

FORNET-BETANCOURT, Raúl

1999 "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". *Volúbilis. Revista de pensamiento*, 7, pp. 103-113.

LÓPEZ, Luis Enrique

1996 "Donde el zapato aprieta: tendencias y desafíos de la educación bilingüe en el Perú". En: *Revista Andina*, año 14 n°2. Cuzco: CBC.

PÉREZ TAPIAS, José

e.p. *Diálogo de culturas para una ciudadanía intercultural.*

POZZI-ESCOT, Inés

1970 "Norma culta y normas regionales en relación del castellano en relación con la enseñanza". En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 5. Lima, IEP.

1972 "El castellano en el Perú: norma culta nacional versus norma culta regional". En: ESCOBAR, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.

1988a "La educación bilingüe en el Perú: una mirada retrospectiva y prospectiva". En: LÓPEZ, Luis Enrique (editor). Pesquisas en lingüística andina. Lima-Puno: CONCYTEC, Universidad nacional del Altiplano y GTZ, pp. 37 – 78.

1988b "La incomunicación verbal en el Perú". En: LÓPEZ, Luis Enrique (editor). Pesquisas en lingüística andina. Lima-Puno: CONCYTEC, Universidad nacional del Altiplano y GTZ, pp. 109-120.

1992 "Principios para una política nacional de lenguas y culturas en la educación". En: GODENZZI, Juan Carlos. *El quechua en debate*. Cuzco: CBC.

POZZI-ESCOT, Inés (comp)

1998 *El multilingüismo en el Perú*. Cuzco: CBC y PROEIB ANDES.

TUBINO, Fidel

e.p. Ciudadanías complejas y diversidad cultural.

ZARIQUIEY, Roberto

e.p. Los rostros del castellano en el Perú y la educación intercultural bilingüe.

ONOMASTICA ANDINA

BAPL, 37. 2003 (133-144)

SURUMPE

Rodolfo Cerrón Palomino

> "Súbitamente los rayos del sol estallan a través de las nubes que se abren, y los ojos, no preparados para un destello fulminante, casi se enceguecen. Instantáneamente se siente un dolor agudo y quemante, el cual aumenta hasta alcanzar una intensidad intolerable. Los ojos se inflaman violentamente, y los párpados se hinchan y sangran. El dolor del *surumpe* es el más intenso del que pueda imaginarse, y a menudo conduce hasta la locura".
>
> Tschudi ([1838] 1854: cap. XI, 209)

0. El mal del *surumpe* consiste en la "inflamación de los ojos que sobreviene a los que atraviesan los Andes nevados, causada por la reverberación del sol en la nieve", según lo define el diccionario de la Academia, y en la forma en que aparece descrito por el gran viajero suizo en el epígrafe proporcionado. Como peruanismo, la voz aparece tardíamente registrada no sólo en el diccionario mencionado sino también en los vocabularios de Alvarez Vita (1990: 497) y Ugarte Chamorro (1997: 277), si bien ya la encontramos con anterio-

ridad, y en la variante menos castellanizada de *surumpi,* en la enciclopedia de Tauro del Pino (1987: 2020), en la que incluso se ofrece el procedimiento terapéutico casero contra el mal. Se trata, pues, de un vocablo muy usado no solamente en el Perú, como aparece consignado en el diccionario de la Academia, sino también en Bolivia, y al cual se le da un origen proveniente del quechua o del aimara, o incluso de ambas lenguas a la vez. También se lo ha relacionado formal y semánticamente con *soroche,* pero, como ya lo indicamos en otro lugar (*cf.* Cerrón-Palomino 2002: § 2.2, nota 6), el único punto de convergencia entre ambos términos sería, en todo caso, la raíz *suru-* 'deslizar', 'manar', propia del quechua sureño. En lo que sigue nos ocuparemos de la "biografía" del vocablo, buscando establecer su verdadera filiación etimológica.

1. DOCUMENTACIÓN COLONIAL

Los vocabularios clásicos de nuestras "lenguas mayores" del antiguo Perú registran, como antecedente más temprano del vocablo que nos ocupa, el verbo <çurumpi-> ~ <surumpi-> "deslumbrar la nieve, o el sol, o la luz", en el quechua (*cf.* Gonçález Holguín [1608] 1952: I, 89; II, 332), y <surumppi-> "deslumbrarse el que mira mucho cosas blancas, como la nieue, o papel, por causa de la reuerberacion del sol o lumbre", en el aimara (*cf.* Bertonio [1612] 1984: I, 180; II, 329). En ambos casos se destaca el fenómeno del deslumbramiento y no los efectos del mismo, es decir la enfermedad. El que nos proporcionará este dato será Torres Rubio ([1619] 1754: fol. 83v), quien consigna la forma nominal <çurumppi> "enfermedad de los ojos, causada del reflexo del sol en la nieve". Como se verá en su momento, contrariamente a lo que puede suponerse, dicha forma, lejos de ser una nominalización del verbo mencionado es en verdad la base a partir de la cual se deriva el tema verbal.

En cuanto a la variación en las notaciones ortográficas ofrecidas por los autores coloniales citados, hay que señalar

que, lejos de estar ante simples vacilaciones, ella refleja intentos por representar la pronunciación más ajustada de la voz en las lenguas respectivas. En efecto, con relación a la notación vacilante en la representación de la consonante inicial del vocablo por parte del jesuita cacereño, debemos observar que ella delata sin duda los efectos del cambio fonológico que venían afectando a las sibilantes del quechua cuzqueño, en virtud del cual la /ʂ/ apical, representada por <s, ss> se estaba fusionando con la /s/ dorsal, notada como <c(e,i), ç, -z> (ver Cerrón-Palomino [1987] 2003: cap. IV, § 4.32). En el presente caso, asumiendo que en la voz *surumpe* está presente la raíz originaria **suru-*, cuya sibilante era de carácter dorsal (*cf.* Cerrón-Palomino, *art. cit.*, § 2.1, nota 3), hecho que se corrobora con la notación de <çurumppi> ofrecida por Torres Rubio, la variante <surumpi-> puede explicarse como un caso de hipercorrección por parte de su colega quechuista[1]. No así en la notación aimara de Bertonio, pues para entonces la lengua, que también registraba dos sibilantes –una dorsal y otra palatal–, ya las había fusionado en favor de la dorsal (*cf.* Cerrón-Palomino 1999), de manera que el sistema ortográfico del jesuita anconense podía echar mano de una <s> única inambigua. De otro lado, comparada la notación de Gonçález Holguín con la de Bertonio, se advertirá otra diferencia: mientras que el primero consigna la voz con una <p> simple, el último lo hace con una <pp> doble, sugiriéndonos una pronunciación glotalizada: según ello tendríamos, por un lado, la forma quechua /surumpi-/, y, por el otro, su correspondiente aimara /surump'i-/. ¿Cuál de estas versiones sería la más fidefigna? Antes de tratar de responder esta pregunta conviene que indaguemos sobre el registro moderno del término en las lenguas respectivas.

---

1 Ello porque, de acuerdo con el cambio mencionado (**ʂ > s*), no resultaría extraño que Gonçález Holguín notara con<ç> palabras que debían escribirse con <s>, como lo hace en muchos casos, pero no al revés. En el presente caso, siendo que /surump'i/ portaba una sibilante dorsal, y que por consiguiente debía escribirse como <çurumpi>, que es una de las variantes que ofrece el ilustre cacereño, aparece graficada también como <surumpi->, lo cual resulta antietimológico.

2. REGISTRO CONTEMPORÁNEO

Los vocabularios del quechua cuzqueño moderno consignan tanto la forma *surump'i,* es decir con la consonante bilabial glotalizada (*cf.* Middendorf 1890: 795, Academia 1995: 589), cuanto la variante *surumpi,* o sea con el mencionado segmento en su versión simple (*cf.* Propaganda Fide [1905] 1998: 359, Lira [1941] 1982: 276). A diferencia de esto, los vocabularios del quechua boliviano sólo registran la primera variante (*cf.,* por ejemplo, Herrero y Sánchez de Lozada 1983: 423-424). Lo propio ocurre con el aimara moderno, para el que todos los repositorios léxicos recogen *surump'i* (*cf.* Cotari *et al.* 1978: 348, Ayala Loayza 1988: 174 y Deza Galindo 1989: 169), es decir la forma registrada previamente por Bertonio. Dado que hay variación en el registro del vocablo en el quechua cuzqueño, importa averiguar cuál habría sido la forma genuina del mismo, y, para ello, como se vio, el propio Gonçález Holguín no nos ayuda mucho, ya que consigna <çurumpi-> ~ <surumpi->, variantes formales que parecen conllevar la bilabial simple y no glotalizada (modificación representada con el recurso al doblamiento de la consonante). ¿Será que, en este caso, la forma del quechua cuzqueño registraba efectivamente una bilabial simple, la misma que estaría reflejándose en la versión moderna recogida en el *VPI* y por Lira? Siendo así, uno estaría tentado de explicar la otra variante (portadora de la bilabial glotalizada), casi exclusiva del quechua boliviano, como resultado de la pronunciación aimara del vocablo, toda vez que, como se vio, en esta lengua la forma del mismo es invariablemente *surump'i.* Sin embargo, por muy atractiva que parezca, la hipótesis resulta deleznable, por lo menos por dos razones: (a) en la notación de Gonçález Holguín la ausencia del doblamiento de letras no siempre es indicio de la naturaleza simple de la consonante representada; y (b) su colega de orden, Torres Rubio, consigna únicamente la forma glotalizada, es decir <çurumppi>. Por consiguiente, no es aventurado sostener que el quechua cuzqueño habría registrado ambas variantes, en tanto que el aimara consignaría sólo la versión glotalizada, lo que explicaría a su vez la forma invariable reportada para

2. REGISTRO CONTEMPORÁNEO

Los vocabularios del quechua cuzqueño moderno consignan tanto la forma *surump'i,* es decir con la consonante bilabial glotalizada (*cf.* Middendorf 1890: 795, Academia 1995: 589), cuanto la variante *surumpi,* o sea con el mencionado segmento en su versión simple (*cf.* Propaganda Fide [1905] 1998: 359, Lira [1941] 1982: 276). A diferencia de esto, los vocabularios del quechua boliviano sólo registran la primera variante (*cf.,* por ejemplo, Herrero y Sánchez de Lozada 1983: 423-424). Lo propio ocurre con el aimara moderno, para el que todos los repositorios léxicos recogen *surump'i* (*cf.* Cotari *et al.* 1978: 348, Ayala Loayza 1988: 174 y Deza Galindo 1989: 169), es decir la forma registrada previamente por Bertonio. Dado que hay variación en el registro del vocablo en el quechua cuzqueño, importa averiguar cuál habría sido la forma genuina del mismo, y, para ello, como se vio, el propio Gonçález Holguín no nos ayuda mucho, ya que consigna <çurumpi-> ~ <surumpi->, variantes formales que parecen conllevar la bilabial simple y no glotalizada (modificación representada con el recurso al doblamiento de la consonante). ¿Será que, en este caso, la forma del quechua cuzqueño registraba efectivamente una bilabial simple, la misma que estaría reflejándose en la versión moderna recogida en el *VPI* y por Lira? Siendo así, uno estaría tentado de explicar la otra variante (portadora de la bilabial glotalizada), casi exclusiva del quechua boliviano, como resultado de la pronunciación aimara del vocablo, toda vez que, como se vio, en esta lengua la forma del mismo es invariablemente *surump'i.* Sin embargo, por muy atractiva que parezca, la hipótesis resulta deleznable, por lo menos por dos razones: (a) en la notación de Gonçález Holguín la ausencia del doblamiento de letras no siempre es indicio de la naturaleza simple de la consonante representada; y (b) su colega de orden, Torres Rubio, consigna únicamente la forma glotalizada, es decir <çurumppi>. Por consiguiente, no es aventurado sostener que el quechua cuzqueño habría registrado ambas variantes, en tanto que el aimara consignaría sólo la versión glotalizada, lo que explicaría a su vez la forma invariable reportada para

el quechua boliviano. Pues bien, dejando para más adelante la explicación de la versión desglotalizada del vocablo, conviene ahora preguntarse acerca de su procedencia última: ¿se trata de una palabra quechua o aimara? Nuestro paso siguiente consistirá en averiguar la filiación idiomática del término.

3. NATURALEZA DEL VOCABLO

Tomando como base de nuestra discusión la versión glotalizada del vocablo, lo primero que llama la atención al indagar sobre la etimología del mismo es su naturaleza polisilábica. En efecto, quienquiera que esté familiarizado con las estructuras léxicas del quechua o del aimara podrá reparar fácilmente en el hecho de que la voz *surump'i* resulta lo suficientemente compleja como para que se la tome como una raíz irreductible. De manera que, frente a ella, no cabe postular sino dos hipótesis: o se trata de una forma derivada (raíz más sufijo derivativo) o estamos ante un elemento compuesto en el que aparecen fusionados dos elementos radicales. Conviene, pues, que examinemos el vocablo en cuestión tomando en cuenta las alternativas de análisis propuestas.

3.1. Asumiendo que el término tiene como base el radical verbal *suru-*, proveniente del protoquechua **sucu-*, tal como lo demostramos al ocuparnos de *soroche*, quedaría por explicar el remanente *-mp'i*, que vendría a ser una especie de nominalizador. ¿Existe un sufijo similar en cualquiera de nuestras lenguas consultadas? Por lo que toca al quechua (excepción hecha del protoquechua), debemos señalar que la lengua no sólo no registra sufijos que porten oclusivas laringalizadas, sino que, modernamente, ninguno de los dialectos conocidos registra sufijo alguno de contextura similar. Si ahora pasamos al aimara en procura de lo mismo, aquí encontraremos a lo sumo el elemento flexivo *-mpi*, que codifica el caso comitativo-instrumental, y que, como puede apreciarse, no solamente no conlleva una oclusiva glotal sino que, siendo sufijo flexivo, no podría actuar como tematizador, por lo que

debe ser descartado como ingrediente de la supuesta forma derivada. En suma, como se ve, al no registrar ambas lenguas un sufijo nominalizador de contextura fónica parecida a la del remanente postulado en calidad de hipótesis, no hay ningún sustento como para asignarle al vocablo un origen derivado. Nótese, incidentalmente, que este mismo hecho da pie para descartar de antemano cualquier origen aimara del vocablo.

3.2. En cuanto a la segunda alternativa, la del origen compuesto, ella supone postular un segundo elemento radical del cual la porción *-mp'i* no sería sino un remanente. ¿Cuál podría haber sido dicha raíz? Al respecto, creemos que en una de las manifestaciones derivadas del propio mal del *surumpe* estaría la clave del vocablo que buscamos: el sudor causado por la calentura, derivada a su vez de los efectos del deslumbramiento. En efecto, el quechua registra la voz <humppi>, es decir /hump'i/ (*cf.* Gonçález Holguín, *op. cit.* : I, 202), raíz ambivalente (nombre y verbo a la vez) para significar tanto el sudor como el proceso de la sudoración. Como tal aparece registrado en todos los dialectos quechuas, e incluso en el aimara, donde sin embargo todo parece indicar que se trata de un préstamo, pues Bertonio proporciona el verbo <humppi-> como sinónimo de <humayo-> "sudar" (*cf.* Bertonio, *op. cit.*: II, 162-163). No parece haber duda, según esto, que el remanente *-mp'i* no sería sino una forma reducida de *hump'i.* Con lo cual ya tenemos los dos radicales del compuesto: *suru-* y *hump'i.* Quedaría entonces por explicar el ensamblaje de las partes y la posterior unicidad del vocablo.

4. PROCESO DE HAPLOLOGÍA

En relación con el origen compuesto del término, debemos adelantarnos en observar que éste no pudo resultar simple y llanamente de la yuxtaposición *suru- + hump'i,* en la medida en que, de acuerdo con las reglas de composición nominal del quechua, el primer elemento debe ser igualmente un nombre; y *suru-,* lejos de ser un lexema nominal, constituye

una raíz de categoría verbal, por lo que requeriría, para entrar en composición, su transcategorización en nombre. Pues bien, esto es precisamente lo que creemos que ha ocurrido: en algún momento de la composición, *suru-* debió estar nominalizado. Y aquí también, guiados por el significado del vocablo que estudiamos, estamos en condiciones de sostener que el sufijo nominalizador no pudo haber sido sino el agentivo *–q:* es decir, la forma del primer elemento del compuesto debió haber sido **suru-q,* es decir 'manante' o 'que mana'. De manera que **suru-q + hump'i* habría significado, literalmente, 'sudor que mana'.

Ahora bien, explicar el surgimiento de *surump'i* a partir de la fórmula composicional postulada, en virtud de un cambio haplológico, resulta no sólo sencillo sino, sobre todo, *natural.* Con ello queremos decir que el cambio **suru-q + hump'i> surump'i* se ajusta perfectamente a los procesos de resilabificación, desgaste y contracción involucrados en dicho pasaje. En efecto, en el presente caso, es natural que la postvelar /q/, inicialmente en posición final de sílaba, haya pasado a formar parte de la sílaba siguiente, deviniendo en consonante aspirada, es decir /q^h/, para luego relajarse hasta el punto de convertirse ella misma en un aspirada; de allí se estaba a un tramo para elidir la aspirada resultante, y, finalmente, para inducir la contracción de las vocales gemelas en una sola. Abreviando, los pasos postulados habrían sido: **suru-q + hump'i>* [su.ru.q^hum.p'i]> [su.ru.hum.p'i]> [su.rum.p'i][2]. Naturalmente, la secuencia de fenómenos operados en la fusión de los elementos compuestos, tal como ha sido ilustrada, es una reconstrucción aproximada de lo que en realidad pudo haber ocurrido, y, ciertamente, en manera alguna tuvo que darse necesariamente en forma gradual y sucesiva, dependiendo por lo demás de la frecuencia del uso, que finalmente condujo al desgaste. No por ello, sin embargo,

---

2 Nótese que en las formas fonéticas ofrecidas entre corchetes los puntos indican frontera silábica.

la inferencia deja de ser verosímil[3]. Es verdad que, en el presente caso, no tenemos documentación que ilustre los estadios intermedios del desgaste (como sí la tenemos para, por ejemplo, el paso de **vuestra merced> vuesarced> vusted> usted*), pero es muy probable que el fenómeno remonte a una etapa prehispánica, a estar por la forma que adquiere el vocablo en el quechua huanca, donde lo encontramos como *sulumpi*. Que esta palabra es un préstamo tomado del quechua sureño, lo podemos demostrar con sólo averiguar sobre la forma del primer elemento radical del compuesto original: en la variedad quechua mencionada dicho componente es *huĉu-*, tal como lo señaláramos al tratar sobre el peruanismo *soroche*.

5. LAS FORMAS VARIANTES DEL CUZQUEÑO

Según se vio en § 2, todo indica que el quechua cuzqueño registra, quizás desde muy temprano, la alternancia *surump'i* ~ *surumpi*, tal como se desprende de las fuentes citadas. Asumiendo que la forma originaria del segundo elemento del compuesto original fue *hump'i* 'sudor', hecho que se refleja en la variante *surump'i*, lo que hay que aclarar es la aparente anomalía de la forma desglotalizada. En efecto, ¿cómo explicar la pérdida de glotalización? Al respecto, creemos que no es inmotivado invocar en este punto las reglas de estructura morfémica de la lengua, las mismas que prohíben la ocurrencia de segmentos glotalizados en los sufijos. En el presente caso, si bien es verdad que en *surump'i* no hay ningún sufijo de

---

3 Debemos señalar que nos complace encontrar el mismo étimo que acabamos de postular, en Farfán (1957: 33), trabajo en el que, por lo demás, no son infrecuentes los desaciertos etimológicos. En el presente caso, el autor citado propone <suroq-hump'i>, atribuyéndolo por igual al quechua y al aimara, lo que no es cierto, conforme vimos. Como quiera que es del todo improbable que Farfán esté proporcionándonos una forma registrada por alguna variedad quechua o aimara, hay que destacar en este punto la intuición acertada del autor, lo que apoya al mismo tiempo las inferencias fonológico-semánticas que hemos elaborado.

por medio, no es del todo improbable que el parcial *-mp'i* haya sido sentido como tal, y, por consiguiente, debió someterse a la restricción mencionada. De esta manera, el reanálisis de la palabra como forma irreductible ayudó a la consolidación de la forma desglotalizada.

6. PROCESOS DE CASTELLANIZACIÓN

Contrastados el quechuismo *surumpe* con su forma originaria quechua *surump'i,* hay dos diferencias que saltan a la vista, y que se explican fácilmente como resultado, perfectamente predecible, de los procesos de castellanización de los vocablos de origen quechua o aimara. En efecto, para referirnos concretamente a la forma que adquiere el quechuismo, importa destacar en él, por un lado, la pérdida de la glotalización, y, por el otro, la apertura de la vocal final originaria. En cuanto al primer fenómeno, no teniendo el castellano consonantes glotalizadas, resulta natural esperar que una de las condiciones de adopción de un préstamo quechua o aimara por parte de esta lengua sea justamente la simplificación de tales consonantes cuando los préstamos eventuales los tienen: así se explica, por ejemplo, la adopción de *amauta* a partir de *hamawt'a,* o la de *amancae,* procedente de *hamanq'ay*[4]. Y, en cuanto al segundo fenómeno, es conocida la marcada tendencia de la apertura de las vocales altas finales del quechua y del aimara en los préstamos, tal como lo prueban los quechuismos *mote, molle,* o el topónimo *Surite,* provenientes de *mut'i, mulli* y *Suriti,* respectivamente. Como se sabe, el castellano es particularmente reacio a las vocales altas inacentuadas en posición final de palabra. Sin embargo, recordemos que Tauro del Pino, contrariamente a lo esperable, consigna la variante *surumpi.* ¿Cómo explicar esta desviación

---

4 Alternativamente, por lo menos en el caso del Perú, también podría haber ocurrido que la fuente del quechuismo fuera la forma desglotalizada *surumpi,* de recurrente documentación, en cuyo caso el vocablo sólo necesitaba pasar por los reajustes vocálicos requeridos.

de la forma esperada? Tal parece que la regla de apertura vocálica invocada no es muy rígida en la incorporación de préstamos que cuentan con más de dos sílabas: de hecho topónimos como *Huancapi, Laramati,* etc. lo estarían demostrando. Con todo, no hay duda de que la forma castellanizada más común y frecuente es *surumpe,* y así es como aparece registrada en los vocabularios de peruanismos y del diccionario de la Academia.

REFERENCIAS

ACADEMIA MAYOR

1995 *Diccionario qheswa-español-qheswa.* Cuzco: Municipalidad del Cuzco.

ALVAREZ VITA, Manuel

1990 *Diccionario de peruanismos.* Lima: Ediciones Librería Studium.

AYALA LOAYZA, José Luis

1988 *Diccionario aymara-español / español-aymara.* Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

BERTONIO, Ludovico

[1612] 1984 *Vocabvlario de la lengva aymara.* Cochabamba: Ediciones CERES-IFEA.

CERRON-PALOMINO, Rodolfo

1999 "Préstamos castellanos y cronología de un cambio: las sibilantes del aimara collavino". En HERNANDEZ ALONSO, César (Ed.): *Studia* Hispanica in honorem German de Granda. Anuario de Lingüística *Hispánica,* XII-XIII, pp. 235-245.

2002 "Onomástica andina: *soroche*". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua,* 36, pp. 225-239.

[1987] 2003 *Lingüística Quechua*. Cuzco: C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas".

COTARI, Daniel *et al.*
1978 *Diccionario aymara-castellano / castellano-aymara*. Cochabamba: Instituto de Idiomas Padres Maryknoll.

DEZA GALINDO, Juan Francisco
1989 *Diccionario aymara-castellano / castellano-aymara*. Lima: CONCYTEC.

FARFAN, J. María B.
1959 *Quechuismos: su ubicación y reconstrucción etimológica* (Sobretiro de la *Revista del Museo Nacional*, Tomos XXVI-XXVIII).

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
[1608] 1952 *Vocabulario de la lengva general de todo el Perv llamada lengva qquichua o del Inca*. Lima: U.N.M.S.M.

HERRERO, Joaquín y Federico Sánchez de Lozada
1983 *Diccionario Quechua*. Cochabamba: C.E.F.CO.

LIRA, Jorge A.
[1941] 1982 *Diccionario kkechuwa-español*. Bogotá: Cuadernos Culturales No. 5.

MIDDENDORF, Ernst W.
1890 *Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua Sprache*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

PROPAGANDA FIDE
[1905] 1998 *Vocabulario Políglota Incaico*. Normalización y actualización de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Ministerio de Educación.

TAURO DEL PINO, Alberto
1987 *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Lima: PEISA.

TORRES RUBIO, Diego de
[1619] 1754 *Arte, y vocabulario de la lengua quechua general de los indios del Perú*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.

TSCHUDI, Johann Jacob von
[1838] 1854 *Travels in Peru*. New York: A. S. Barnes & Co.

UGARTE CHAMORRO, Miguel Angel
1995 *Vocabulario de peruanismos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RESEÑAS

BAPL, 37. 2003 (147-149)

BLANK, ANDREAS (2001): Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten, Tübingen: Niemeyer, 155 pp. [Romanistische Arbeitshefte 45].

Una de las dimensiones del lenguaje que, en los últimos cincuenta años, ha merecido la atención de los especialistas, no siempre apoyados en argumentos estrictamente lingüísticos, sino a menudo tomados de la filosofía, la sociología y la psicología, es la que corresponde a los significados, es decir, a la semántica lingüística. Son muchas las hipótesis y las ideas planteadas en este campo, iniciado, como se sabe, por Michael Bréal, a fines del siglo XIX, y cuyas reflexiones fueron reunidas en su célebre *Essai de sémantique* (Paris: Hachette, 1897). Desde entonces, la lingüística ha modificado sus premisas epistemológicas, el objeto de estudio ha sido ampliado, enriquecido, gracias a planteamientos surgidos en otros dominios del saber o sólo como expresión del avance de la propia investigación. Pero, al mismo tiempo, el intento de renovación científica y una apresurada vocación por la originalidad han favorecido una serie de perspectivas que, por un lado, pretenden negar la tradición y, por otra, plantean concepciones que aíslan los fenómenos lingüísticos de dimensiones esenciales a todo hecho de lengua; repárese, por ejemplo, en el injustificado desplazamiento de los aspectos sociales, culturales e históricos que han postulado ciertas corrientes modernas tanto en el nivel teórico como en la demostración de sus hipótesis.

Andreas Blank, joven filólogo, fallecido cuando el presente libro estaba en las últimas pruebas de imprenta, concentró su interés en un área de la semántica lingüística que suele ser excluida, sin mayor justificación, de los programas de enseñanza universitaria y de ciertos círculos académicos, no obstante la extensa tradición y las valiosas contribuciones que la respaldan. Me refiero a la semántica diacrónica. Buen testimonio del interés de Blank por esta línea de investigación es la serie de trabajos que publicó entre 1993 y 2001, como, por ejemplo, «Zwei Phantome der Historischen Semantik: Bedeutungsverbesserung und Bedeutungsverschlechterung» (Romanistische Jahrbuch 44, 43-61), Prinzipien des lexikalischen Bedeutungswandels am Beispeil der romanischen Sprachen (Tübingen: Niemeyer 1997), «Kognitive italienische Wortbildungslehre» (Italienische Studien 19, 5-27), «Why Do New Meanings Occur? A Cognitive Typology of the Motivations for Semantic Change» recogido en el libro que editó con Peter Koch, en 1999, Historical Semantics and Cognition (Berlín/ New York: Mouton de Gruyter, 61-89) y "Les principes d'association et la structure du lexique" (Studi di Lingüística Teorica ed Applicata 28, 199-223).

En Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten (Introducción a la semántica léxica para romanistas), Blank mantiene la perspectiva románica de sus trabajos anteriores y, con ella, ofrece un repaso de los principales conceptos, métodos y problemas que, según el autor, existen en el campo de la semántica léxica, en las principales corrientes lingüísticas del siglo XX, a saber, el estructuralismo, el generativismo y la lingüística cognitiva (cap. 2 y 3). Una vez definidos sus respectivos marcos teóricos y sus correspondientes metodologías, el autor dedica un largo capítulo, el cuarto, a la semántica histórica. Aquí se detiene a precisar, entre otras cuestiones, los fundamentos y la naturaleza del cambio semántico, de la metáfora, de la metonimia y las motivaciones de una innovación semántica. El capítulo quinto está dedicado a un tema ampliamente debatido en la historia de la lingüística: la polisemia y la homonimia. Las diez

páginas que componen el capítulo sexto precisan dos nociones y dos perspectivas para estudiar el léxico: la semasiología y la onomasiología. El capítulo final, el séptimo, es un esbozo de una teoría del significado, que pretende integrar algunos principios de la semántica cognitiva con otros fundamentados desde el estructuralismo: el concepto de semema, los aspectos internos y externos de la representación léxica y, por último, el conocimiento extralingüístico. Blank presenta una amplia bibliografía que, sin duda, agradecerá el lector interesado en cuestiones de semántica contemporánea, pues ella no está limitada a textos clásicos sino que contiene una vasta relación de artículos y libros recientes que permiten conocer el estado actual de la investigación en este campo de trabajo. Igualmente valioso es el glosario que cierra el libro. El autor define aquellos términos empleados con mayor frecuencia en semántica moderna y que muchas veces son motivo de imprecisiones conceptuales o falsas interpretaciones.

En términos generales, el libro de Blank es sencillo, de fácil lectura y responde a un claro propósito pedagógico. En esto radica su valor principal: ofrecer sencilla y ordenadamente una serie de perspectivas de trabajo que, en principio, no gozan de la misma transparencia conceptual, ni son siempre situadas en sus correspondientes epistemologías. No es, por cierto, una introducción más, como tantas que reducen su exposición a un simple y superficial estado de la cuestión. El trabajo de Blank es sugerente en ideas, riguroso en sus referencias y tiene la virtud de ubicar el alcance de los marcos teóricos y de los métodos estudiados en su preciso contexto científico. Con seguridad, este libro atraerá a quienes se inician en el estudio de los significados pero también a quienes tienen más tiempo en este tipo de problemas lingüísticos. Es de desear que los editores del libro se animen a ofrecer pronto una versión en español de esta útil Introducción a la semántica léxica.

Carlos Garatea Grau

BAPL, 37. 2003 (151-158)

LÓPEZ LEMUS, VIRGILIO. La décima renacentista y barroca. Madrid: Pablo de la Torriente, 2002.

Virgilio López Lemus ha publicado diversos trabajos sobre la décima, entre los cuales encontramos **La décima. Panorama breve de la décima cubana** (1995), **Décima e identidad. Siglos XVIII y XIX** (1997), **La décima constante. Las tradiciones oral y escrita** (1999). El nuevo estudio que motiva esta reseña abarca los siglos XV, XVI y XVII. En él actualiza hallazgos y postulados de sus investigaciones previas, proponiendo, además, nuevas hipótesis. El libro está organizado en dos capítulos con sus correspondientes subdivisiones. El primero cubre de 1450 a 1591; en él se trata de los orígenes de la estrofa, su desarrollo y formulaciones, la importancia que habría que reconocer a Bartolomé Torres Naharro al respecto y la consolidación de la variante implantada por Vicente de Espinel. El segundo capítulo, de mayor extensión que el anterior, abarca de 1591, fecha de la edición de *Diversas rimas* de Vicente de Espinel, hasta 1695, año de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz. De este periodo, se toma en cuenta la actividad productiva en torno a la décima, tanto en su realización específica bajo el modelo de la espinela, como en otros tipos tradicionales, de Lope de Vega, Luis de Góngora, Fray Luis de León, Fernando de Herrera, Miguel de Cervantes, los hermanos Argensola, Francisco de Quevedo, Juan Ruiz de Alarcón, Tirso de Molina, Pedro Calderón de la Barca, Sor Juana Inés de la Cruz y

numerosos poetas españoles y novohispanos. El capítulo inicial pone al día el estado de la cuestión. Aquí el autor manifiesta inclinarse hacia una comprensión histórica de la estrofa como forma autónoma generadora de numerosas variantes. El segundo capítulo se dedica a exponer el proceso de la décima y su auge en el siglo XVII. Es un inventario de autores y casos, cuyo objetivo radica en distinguir el grupo de forjadores y precursores de la espinela, así como el de sus más importantes realizadores y el de sus epígonos en el periodo estudiado. Adicionalmente, en esta unidad presta atención a las ausencias en el uso de la espinela en determinados autores. El libro se cierra con una amplia serie de conclusiones.

El autor define la décima como "estrofa de diez versos preferentemente octosilábicos, cuyas variantes de mayor difusión han sido la copla real en los siglos XV y XVI y la espinela a partir del XVII" (11) Particularmente, aceptando que la espinela es el régimen que consolida a la décima en España, se especifica el sentido erróneo de la operación que identifica a la décima con su variante la espinela, de surgimiento hacia fines del siglo XVI. Destaca como una de las potencialidades de la estructura de la décima en general su aptitud para la experimentación formal, de acuerdo a la práctica y el gusto individual de los poetas. Detalla que las posibilidades de modificación de la estrofa dependen de las permutaciones de los versos, de sus composiciones internas, de la puntuación que determina las pausas, de la variedad en la rima y de los encabalgamientos. López resalta el origen autóctono popular hispánico de la estrofa, reconociendo la presencia de factores de influencia como las tradiciones árabe, mozárabe, galaico-portuguesa, provenzal, etc. La décima como estrofa cerrada procedería del zéjel y sus derivados. Por otro lado, corrobora que la décima ha echado raíces en espacios lingüísticos como los del catalán, portugués y gallego. Asimismo, hace referencia a que desde el siglo XVIII, la décima, en su variante de espinela –que en sus inicios tuvo como ámbito de su desempeño el sector culto o cortesano– es parte de diversas tradiciones populares, de las que una de las más importantes vertientes incumbe a la tradición hispano-americana oral y escrita.

El autor recoge opiniones de numerosos investigadores sobre el tema y propone algunas síntesis y conclusiones. Frente a los esquemas proyectados para explicar la evolución de la décima en el lapso del siglo XV al XVI, López construye su propio modelo, producto de indagaciones y hallazgos personales en cancioneros y autores que han desarrollado fórmulas fijas concretas. Este esquema está concentrado en los nexos con la espinela, definida por su estructura en "diez versos octosílabos con pausa obligatoria en el cuarto y cuatro rimas perfectas distribuidas según la siguiente fórmula: abba.accddc". (214-215) Una de sus conclusiones más enfáticas postula el rechazo de la condición atípica de la décima del siglo XV: "Las variantes decimistas de los siglos XV y XVI no pueden ser tenidas como *tanteos* hacia la "fórmula definitiva" que para el XVII resultó ser la espinela; ni deben considerarse simples búsquedas, ilógicas como tales durante el XV, sino como variantes en sí, más o menos felices desde la observación posterior, según el orden rítmico que adquirirá la lírica de lengua española tras la influencia italianizante". (63) Para reforzar esta argumentación, recuerda que "algunas de estas variantes, incluso, han sido practicadas en América; los poetas modernistas de la finisecularidad del XIX no debieron estar exactamente conscientes, tal vez, de que tomaban algunas de sus fórmulas de lo que los críticos más conocedores [...] han llamado –a mi juicio, muy bien– la "décima antigua"" (63).

A su vez, la fórmula de la espinela es apreciada por López Lemus como "un fenómeno propio del Siglo de Oro, del Manierismo y del Barroco; resultó asimismo una reivindicación de un metro autóctono y el descubrimiento de una fórmula graciosa, suficientemente compleja y a la par de relativa facilidad compositiva y gran musicalidad, capaz de encerrar, como el soneto, un poema completo en su estructura" (64).

En tal sentido, López adhiere a la opinión que atribuye a Espinel la función de refundidor magistral de la décima en una variante definitiva que llegaría a alcanzar un gran éxito en el siglo XVII. En una evaluación general, Lope de Vega

figura como el principal difusor y popularizador de la espinela en su teatro, en poemas y novelas, contribuyendo, al mismo tiempo, a afianzar la denominación de la estrofa en reconocimiento a quien fue el artífice de su instauración como modalidad estrófica: "no hay dudas que el éxito de la espinela no se debe solo a Lope, pero él fue quien la cultivó con más fuerza entre 1600 y 1630; fue él quien reclamó más para que se reconociera como inventor a su maestro, y quien, insistimos, adoptó el nombre de espinela en 1624, como homenaje al rondeño que acababa de fallecer" (84)

En el Siglo de Oro se utiliza la espinela para "el humor, la ironía, la sátira política y social, la guerra entre grupos de escritores, el sentido ocasional o la nota trascendente, el recado y la fábula, lo contingente y lo religioso". (93) Correspondió al teatro del siglo XVII ser el medio que más dio cabida a la espinela, junto a otras combinaciones de la décima como la copla real, la que "fue la única variante decimista no espineliana que no desapareció ante el empuje del exitoso molde de moda". (97) Una de las razones para su aplicación en la escena yace en su funcionalidad para el diálogo y para el monólogo breve, gracias a la valorización del coloquialismo en los versos de arte menor como el octosílabo: "es natural que predominara el octosílabo, no solo por ser el metro básico ya tradicional de la lengua, sino también por su fluidez conversacional, su ductilidad, capacidad expresiva y facilidad compositiva". En una apreciación panorámica del teatro, López anota que por la organización octosilábica y por su capacidad de adaptación a todo tipo de temas, lo que le permitía aportar variedad y fluidez a la acción, "la espinela resultó eficaz para variopintas expresiones, desde la sátira y el encomio hasta los equívocos o las reflexiones más elevadas". (98) En concordancia con la técnica del diálogo en la comedia española, cuando la espinela se integra en las escenas dialogadas puede aparecer como unidad en bloque o repartida entre las réplicas de los personajes. En lo pertinente a las ejecuciones irregulares de la décima más frecuentes, López registra décimas incompletas (como las cerradas en el noveno verso, o enésimas),

sobrecompletas, con versos quebrados, interrumpidas por medio de versos de otros metros, con agregado de estrambotes que la desfiguran parcialmente, etc.

López comprueba que, más allá de su funcionalidad dramática, la décima en el teatro puede poseer calidad poética por sí misma.

Tirso de Molina, en **La vida y la muerte de Herodes**, de alrededor de 1612 y 1615, en la primera parte, escenas I a VII, enlaza más de treinta décimas en el diálogo, configurando quizá "las tiradas seguidas en décimas más largas de esos años en cualquier autor" (152). En esta misma obra, las coplas reales sumadas a las espinelas permiten establecer que en ella "la décima tiene su momento cuantitativo más elevado de todo el periodo inicial de su esplendor en el siglo de Oro". (153) Por tales motivos, la décima es evaluada estructuralmente por López como una "estrofa clave" del teatro de Tirso (157).

La indagación en Pedro Calderón de la Barca da como resultado el establecimiento de que este dramaturgo conservó una sobria aplicación de la espinela, y constata que alcanzó en él la máxima calidad en cuanto a su ejecución. En **La vida es sueño**, el monólogo de Segismundo ("Apurar, cielos, pretendo" [Jornada 1ª, Escena II]), que ha sido elaborado con una magistral combinación de espinelas, es para López "el momento capital de la décima del siglo XVII, y sin dudas la más bella combinación hallada hasta entonces". (160) El autor encuentra un caso paralelo en **El Divino Narciso**, de Sor Juana Inés de la Cruz, en cuya escena IX identifica un monólogo en siete décimas, "un tanto parecido al de Segismundo, pero menos filosófico y más descriptivo". (177) Sor Juana cultiva la décima con notable frecuencia y calidad, por lo que López concluye que: "la mucha invención, pero también la fidelidad del modelo espineliano, hacen de Sor Juana Inés de la Cruz un poeta singular dentro de la tradición decimista de la lengua, en cualquier época"(178).

En lo que toca a Góngora, afirma que acudió a la décima con éxito para poemas de ocasión, sin especial preferencia por la espinela. El poeta que más utilizó la espinela en géneros no teatrales fue el prolífico Juan de Salinas y Castro (1559-1643), gran improvisador en décimas muy cuidadosas en lo formal. Salinas elaboró composiciones "jocosas, de fe, celebración, agradecimiento por algún favor recibido o solicitando algo, sobre todo referidas a regalos o petición de comestibles". (129)

Observando otro campo de la literatura áurea, López plantea que en la novela barroca la presencia de la décima "es una característica epocal, un rasgo estilístico, y sin dudas una respuesta a la imposición de la modalidad en boga" (97). La investigación se ha fijado también en los preliminares de libros, un sector particularmente interesante en la época, y que le ha permitido localizar décimas en libros cuyo cuerpo principal no las incluye.

En síntesis, López muestra que la décima circula como poema de manera independiente o participa como estrofa, integrando poemas, obras de teatro, novelas, preliminares de libros, etc. En una valoración del conjunto de escritores estudiados, manifiesta que los decimistas más importantes del barroco son Lope de Vega, Luis de Góngora, Tirso de Molina, Pedro Calderón de la Barca y Sor Juana Inés de la Cruz. De este grupo, declara que Lope, Tirso y Sor Juana son los que más han recurrido a la espinela. En lo que a calidad se refiere, distingue a Calderón como el escritor que ha logrado la mayor altura.

Las conclusiones del libro cumplen una doble función. En primer término, resumen lo que se ha logrado en la investigación específica. En segundo lugar, incorporan conceptos que proceden de trabajos publicados por el autor con anterioridad al libro actual. Del grupo de conclusiones que traen proposiciones no incluidas en el libro, podemos citar la número 7, en la que se especifica que "es posible crear

décimas desde las estructuras de otras estrofas menores, como: dos quintillas, 5+5 (doble quintilla y copla real); dos redondillas más un sextillo, 4+6; dos cuartetas o dos redondillas enlazadas por dos versos que sirven como puente, 4+2+4; sucesión de pareados, 1+2+2+2+2+1, o diez versos continuos (esta última menos habitual)". (215) En la conclusión 12, estatuye que "a partir de la espinela, puede hablarse de irregularidades cuando se conserva la estructura de rima y la puntuación obligatoria en el cuarto verso, pero se juega con la estructura cortando la estrofa en estrofillas constitutivas (4+2+4; 4+6...), o se agregan estrambotes de uno o más versos, o se varía la cantidad de sílabas por versos, o sea, se construye con otros metros o, combinaciones de estos. También puede ser irregularidad el empleo de la asonancia dentro de la espinela". (216) Por último, citamos la conclusión 17, que habla de la glosa como "comentario de una cuarteta, copla o redondilla, mediante cuatro décimas, y cada uno de los versos glosados es pie forzado de las respectivas cuatro estrofas del comentario. Una glosa típica puede estar definida por esta fórmula de rimas: cdcd abba.accddc, en la que el último verso de la décima corresponde al primero de la cuarteta, procedimiento que se repite con las tres restantes y los otros tres versos de dicha cuarteta" (217).

Se deja extrañar en este trabajo el análisis técnico y artístico de los casos estudiados. Por lo general, la obra nos entrega principalmente información cuantitativa. Cuando se trata de datos cualitativos, la tendencia que predomina es la de proporcionar opiniones o juicios no analíticos.

Si bien el autor aclara que en lo que compete a Hispanoamérica únicamente trabajará sobre México, habría que insistir para una futura tarea en recordar la importancia del cultivo de la décima en escritores coloniales ajenos al ámbito novohispano. En lo qué atañe al Perú del siglo XVII, baste con mencionar, por ejemplo, a Juan del Valle Caviedes, con más de un centenar de décimas, la mayoría espinelas, algunas autónomas, otras encadenadas en tiradas o como glosas.

Virgilio López Lemus ha llevado a cabo un trabajo de registro amplio y minucioso de la décima en un variado conjunto de fuentes. Su investigación es una valiosa contribución que nos permite tener acceso a las orientaciones del trabajo creativo de los más influyentes escritores del Siglo de Oro. Esperamos que en una próxima publicación su trabajo se extienda al resto de Hispanoamérica.

Eduardo Hopkins Rodríguez

BAPL, 37. 2003 (159-163)

SUAREZ MODESTA. *Espacio pictórico y espacio poético en la obra de Blanca Varela*. Madrid, Editorial Verbum, 2003. 244 pp.

En un texto que comenta la poesía de Enrique Banchs, Borges nos recuerda la creencia entre los antiguos de que los poetas eran azarosos huéspedes de una dios cuyo fuego creador los visitaba, cuya voz habitaba su boca y guiaba puntualmente su escritura. De ahí que todo acto poético empezaba por una inexorable invocación a la divinidad, signo quizás de terror o gratitud.

En la antípoda de ese mágico ritual, se instala la poesía de Blanca Varela, íntima, carnal, corporal, visceral, revestida de esa otra magia que es la poesía de lo terrenal y esencialmente humano. Poesía de una feroz densidad de los silencios y las palabras que la constituyen. Poesía de fastuosa y sobrecogedora imaginación.

Blanca Varela (1926) es, sin duda alguna, la voz femenina más importante de la poesía peruana. Frente a la actitud habitual de los miembros de su generación –Sologuren, Eielson, Salazar Bondy–, Varela incursiona tardíamente en el ámbito de los poetas éditos. Lo hace recién en 1959, cuando publica *Ese puerto existe*, con un bellísimo prólogo de Octavio Paz, cuyas palabras son citadas en la contra carátula del libro objeto de esta reseña. Desde entonces hasta la fecha, el reconocimiento de su poesía ha ido creciendo paralelamente

al conjunto de textos críticos que la han abordado. En ese conjunto, destaca sobremanera el libro que Modesta Suárez acaba de dar a conocer: *Espacio pictórico y espacio poético en la obra de Blanca Varela.*

Modesta Suárez (1961) ejerce la docencia y la crítica literaria desde hace muchos años. Sus intereses la han llevado a penetrar la obra de varios autores latinoamericanos –Dulce María Loynaz, Vicente Huidobro, Fina García Marruz–, con especial énfasis en la literatura peruana –trabajos sobre Scorza, Moro y la poesía femenina– que ha estudiado con entusiasmo y generosidad. Después de haber abordado algunos aspectos de la poesía de Varela, acomete la esforzada tarea de estudiarla íntegramente con un resultado excepcional.

Este libro tiene esencialmente cuatro méritos. Por un lado, es el primer trabajo sistemático sobre toda la poesía de Blanca Varela; en segundo lugar, a pesar de que el título podría llevarnos al equívoco de pensar que se trata del estudio de un aspecto de esa poesía, Suárez estudia muchos de sus rasgos desde distintas, sorprendentes y complementarias perspectivas; en tercer lugar, lee atentamente a los críticos de la obra de Varela y, con lucidez y sobriedad, enfatiza algún aspecto, discute otro y, desde su particular orilla, propone lecturas sugerentes.

Finalmente, propone un valiosísimo glosario –punto de partida para otros "asaltos" a la poesía de Varela– que permite precisar los usos y las frecuencias de las palabras, y su presencia en cada poemario y en el conjunto de la obra. Me queda un mérito por destacar, acaso el más importante: subyace a este trabajo un minucioso talento, y una sensibilidad y un tal rigor que se corresponden fielmente con aquellos habituales en la poesía que estudia.

El ensayo de Suárez parte del supuesto de que en la poseía de Varela, la pintura y los ámbitos que convoca contribuyen sobremanera en la construcción del poema y en los modos en que éste es leído; es decir, asume que "*la*

constitución de una memoria visual acompaña al largo proceso de escritura y establece pautas a partir de las que se construye el espacio del poema". Espacio pictórico y espacio poético tienen, de este modo, un vínculo tan sólido y perdurable que puede sostener el preciso andamiaje de la poesía de Varela.

Esta intuición guía sus pasos y sus hallazgos que comparte con nosotros en una introducción y cinco capítulos. En la introducción, presenta de un modo general la poesía de Blanca Varela, propone la hipótesis y la metodología que subyace a su trabajo, presenta algunos episodios biográficos que muestran la filiación de Varela y los surrealistas, y describe el contexto generacional en que aparece la poética en cuestión.

En el primer capítulo –*En torno al ekphrasis y la arquitectura*–, Suárez analiza tres poemas emblemáticos de Varela –"Madonna", "Valses" y "Tàpies"– como un primer paso para comprender cómo su poesía puede convocar de un modo más o menos implícito las referencias pictóricas y arquitectónicas. En el segundo capítulo –*"Poner a pensar la mirada"*–, explica cómo, al pasar por la pintura y la poesía, se superan las carencias del acto de mirar y de lo visible para internarse en lo invisible, lo que no implica necesariamente –como lo señala Merleau-Ponty– una paradoja.

El tercer capítulo –*Los territorios de la "mirada interior"*–, está consagrado a mostrar la presencia del mundo de los sueños en la poesía de Varela, y cómo lo onírico se erige en espacio de escenificación y en importante clave de lectura. Analiza también el lugar fundamental del poema en prosa al interior de esa poética, y el descentramiento como eje y horizonte de la voz que habla en esos poemas.

El cuarto capítulo –*La letra carnal*–, se centra en el espacio del cuerpo como espacio de proyección, recepción y vínculo con el mundo, y la deseada disolución de las fronteras –entrevista ya desde el mundo de los sueños–. El lector se fusiona amablemente con la materia corporal y poética, y

–simultáneamente– dirige al corazón del poema sus cuestiones metafísicas.

El último capítulo –*Una poética del "dislocamiento"*–, ensaya una respuesta al neologismo introducido por Blanca Varela: dislocamiento. Desde la perspectiva de Suárez, este término parece sugerir "*una dislocación y algo de locura, de enajenamiento. Señala la palabra ante todo una fractura en el espacio identidario, vivido como espacio desmembrado y desestructurado*". Esto explicaría, continua Suárez, los rasgos particulares que caracterizan a la poesía hispanoamericana en relación con la española. Por otro lado, ese dislocamiento en la poesía de Varela se vincula con la inclusión de citas dentro de los poemas, con las prácticas poéticas del fragmento y la serie, y con una extraña desmesura, que Suárez ejemplifica bien.

Modesta Suárez termina persuadiéndonos –si alguna duda teníamos al respecto– de que la poesía de Blanca Varela es una de las más personales de la segunda mitad del siglo XX. Desde su filiación surrealista y desde su entretejido onírico y pictórico, exhibe una extraordinaria riqueza de recursos e imágenes. Su producción relativamente breve se compensa largamente con su vasta variedad temática y formal. Cada poema es un rostro distinto, una voz novedosa alisada para sorprendernos y conmovernos.

Suárez demuestra con creces cómo esa poesía ha sido una apuesta por lo esencial, lo auténtico, y el preciso control de recursos y palabras –que no se contrapone en absoluto con las "desmesuras" explicadas–, y cómo su insobornable búsqueda la ha hecho huir de las trampas de la retórica y del lenguaje, y la ha aproximado a una poesía pura, acendrada, genuina expresión de su particular visión del mundo, del arte, de la poesía, de la vida, del hombre. Poesía singular que cubre como ardorosa piel un singular sentido estético.

La información que maneja Modesta Suárez es tan estimulante como abrumadora. Su bibliografía incorpora

prácticamente todo lo que se ha escrito sobre Blanca Varela –incluidas entrevistas éditas e inéditas–; incluye también estudios sobre poesía, literatura, espacio, pintura, arquitectura, teoría del arte, teoría literaria y estética en general. Por todos esos dominios, Suárez se mueve con una envidiable naturalidad.

Estas son algunas de las razones que justifican el entusiasmo por la aparición del libro de Modesta Suárez y el significativo lugar en el que lo hemos colocado.

Luis Fernando Jara

BAPL, 37. 2003 (165-168)

BENVENUTTO MURRIETA, PEDRO. *Trece plazuelas, una alameda y un callejón* (Lima, 2003)*

No por azar nos juntamos hombres de tres áreas distintas para hablar de un libro de Benvenutto. Ocurre que representamos las tres grandes direcciones en que se movió la inquietud intelectual de Benvenutto. Y esas direcciones apuntan, algunas de ellas con irrefutable nitidez en este libro juvenil. Descontado está por tanto, que he de ocuparme de la parte relacionada con el lenguaje. O para ser más preciso, del apartado que Benvenutto le reserva al léxico en esta publicación.

El nombre de Benvenutto llegó a nuestros oídos, en el Instituto de Filología de Buenos Aires, allá por el año cuarenta. Fue en el local de la calle de la Reconquista donde descubrimos, sobre la mesa de don Amado Alonso, *El lenguaje peruano*. Ya he dicho en varias ocasiones lo que significó ese libro para Alonso y lo que nosotros aprendimos. Este libro que hoy ve su tercera edición nos era, por entonces, desconocido. Ignoro si Don Amado lo conocía, pero nunca lo mencionó. Y don Amado no era hombre de rechazar antecedentes. Pero de esos presuntos antecedentes quiero conversar, como homenaje a Pedro.

---

* Presentando el libro en la Universidad del Pacífico el 16 de Diciembre del 2003.

Trato, para ello, de situarme en el año 41, que es la fecha en que tomamos noticia del libro publicado en el 36, la tesis doctoral de Benvenutto. ¿Qué habríamos dicho entonces, y qué diríamos ahora?. Si la tesis del 36 anunciaba, para Alonso, una clara disposición para el trabajo lingüístico, pienso que este texto del 32 nos habría inclinado a vaticinar a un investigador entregado al costumbrismo. Lo vio bien Riva Agüero. Ese interés por la anécdota, con fecundas indagaciones en la historia familiar, otorga a esta incursión por plazas y calles ese aire evocador que, con tan buena prosa, caracterizó a Mesonero Romanos. Los relieves del pormenor, los ajustes de la información, anuncian a un hombre que no está dispuesto a descuidar cualquier minucia. Y claro que esta es una buena disposición que podrá aprovechar cualquier filólogo. Pero los datos lingüísticos, si bien toman como modelo los trabajos de Arona y de Palma, denuncian una prioridad del dato histórico sobre el lingüístico. Y verdad es (y no es para ignorarla) que estamos a cuatro años de la tesis doctoral, y es probable que en el horizonte de Benvenutto estuviese más firme el interés por lo histórico que por lo lingüístico. Hay un rasgo que me inclina a pensar que todavía el ámbito filológico no está en el horizonte: y es la poca presencia del dato etimológico en las papeletas que implican una novedosa contribución.

Qué nos propone Benvenutto en este capítulo. En principio, una confrontación con los textos clásicos de Arona y con los de Palma. No había, en verdad, ninguna obra peruana que hubiera podido tenerse en cuenta, y las que no ha dejado Benvenutto de mencionar (las de José Gálvez) están mirando al costumbrismo. No hay una sola mención del Diccionario de Lenz, que tenía por entonces 15 años de vigencia. Pero hay también (y es lo novedoso) un apartado dedicado a rectificar, actualizar, o agregar nuevas papeletas. E insisto: el interés con que Benvenutto nos acerca a tales voces está mirando a Palma y a Gálvez, antes que a Arona, cuyos planteamientos eran, en su época, muy cercanos a las corrientes especializadas en provincialismos. Si pongo de relieve estos hechos, no es para restarle méritos al texto, sino para enfatizar y calificar el esfuerzo que significó, cuatro años después, su tesis doctoral,

que anuncia una orientación más firme, y al mismo tiempo corrobora una afirmación que muchas veces le oimos decir a Américo Castro: sin historia, es decir, sin una aptitud para apreciar lo histórico, no habrá filología. Y Pedro anunciaba desde este libro cómo estaba asegurado en él ese requisito esencial.

Han pasado muchos años de la edición original, pero creo que pueden arriesgarse algunas observaciones, todavía vigentes. Cuando Benvenutto aclara que en este recuento léxico las palabras describen "usos y costumbres". nos está dando la pauta de los criterios que presiden su repertorio. Está más cerca de lo que hoy sería un recuento sociolingüístico antes que lexicográfico. Y aun cuando en verdad no pierde ocasión de aludir a usos y costumbres, me llama la atención, que a propósito de la voz *carroza* pida la acepción de 'carro fúnebre' como la única que "usamos en el Perú", con lo que diríamos que ha olvidado que el mismo Ricardo Palma tituló una de sus tradiciones "La carroza del Santísimo Sacramento", y no hablaba ahí de un carro fúnebre. Ahí se le ha escapado lo histórico y se le ha escapado galopando. Pero lo histórico lo visita cuando necesita aclarar alguna de las afirmaciones de Arona. Así, a propósito de *Huano, Guano* se siente obligado a esta aclaración, no ciertamente de orden lingüístico:

> "Huano es, igualmente, un peruanismo histórico-político-social de la especie de Consolidación, pero de muchísima más vida que él. Como que ha dado su nombre a toda una época histórica: la del huano y el salitre".

Los alcances que hace a la glosa de Arona a propósito de la voz *lloque* nos muestran, antes que al lexicógrafo, al costumbrista. Si Arona explicaba que ese nombre aludía a la madera que los 'dandys' preferían para bastones, Benvenutto aclara de este modo:

> "No está en lo cierto. Por la época en que Pedro Paz Soldán y Unanue escribió su *Diccionario* y después de ella, los elegantes usaban bejucos con puño de marfil, bastones de cerezo, etc".

No es, pues, con ánimo lexicográfico que se nos anuncia Benvenutto, pero sí con las armas de un lexicólogo. Eso podía anunciar que podríamos esperar de él un hombre interesado en la historia de la lengua, campo que por entonces solamente se abría camino en los predios que regentaba don Ramón Menéndez Pidal en Madrid. Y entre la historia y el costumbrismo se mueven muchos de sus textos. Acá tenemos un ejemplo, en que el modelo inspirador es nada menos que José Gálvez, en *Una Lima que se va*. Se trata de lo que dice a propósito de la palabra *Mataperro*. Benvenutto nos dice, por toda acotación: "José Gálvez, en *Una Lima que se va*, tiene un delicioso estudio sobre los mataperros". Muchas de estas aclaraciones podían haber hallado inspiración en los sabrosos comentarios que a palabra y refranes dedicaba por entonces don Francisco Rodríguez Marín, en cuyas obras tanto hemos bebido cada vez que debíamos incursionar en el lenguaje popular.

Y aquí me detengo. El libro que ahora nos congrega es ciertamente un documento en que se juntan, con el pretexto del idioma, nombres como los de Fuentes y Prince, por un lado, con los de Gálvez y Palma, por el otro. Dice el no desmentido interés con que Benvenutto hurgó en la historia de la ciudad, un interés que, porque comprometía lo más entrañable del hombre, interesaba al lenguaje. Lo aclara en las palabras con que el libro se justifica: las palabras de que se ocupa son las que se usan. Y esa que ha usado son las heredadas de una noble tradición.

Amparo Gálvez Urquiaga, hija de don José, me obsequió, en prenda de la amistad con que don José me distinguió, un conjunto de papeletas lingüísticas que nunca han visto la luz. Me propongo confrontarlas con las aquí recogidas. Pero estamos en falta con Pedro Benvenutto sus amigos y, sobre todo, sus colegas de la Academia. Por lo pronto, hay que ordenar las papeletas que dejó. Publicarlas es un obligado testimonio de gratitud por su vida y de elogio de su obra.

Luis Jaime Cisneros

REGISTRO

BAPL, 37. 2003 (171-172)

REGISTRO

2003 fue año dedicado a conmemorar el centenario de Jorge Basadre, historiador de la República, miembro de nuestra corporación, Ministro de Educación y Director de la Biblioteca Nacional. Ninguno de esos títulos, con ser tan significativos, pudieron disimular la imagen de auténtico maestro que caracterizó a Basadre. La Academia participó oficialmente en los homenajes que organizó, en colaboración con el Instituto Cultural Peruano Norteamericano. En el seno de esta última institución, disertaron los académicos Luis Jaime Cisneros, Manuel Pantigoso, Marco Martos y Carlos E. Zavaleta. Este número recoge los trabajos de los académicos Martos y Zavaleta.

La corporación tuvo que lamentar el fallecimiento del académico Washington Delgado. La calidad intelectual de la obra de Delgado fue puesta de relieve por la prensa nacional, que destacó sus méritos como intelectual, así como el valor de su poesía. Sus restos fueron velados en la Universidad de San Marcos, y el presidente de nuestra institución, Luis Jaime Cisneros, lo despidió a nombre de la Academia. El BAPL publicará en el próximo número su artículo *El postmodernismo y Valdelomar*.

La Real Academia Española ha acordado nombrar, en cada una de las academias de América, unos becarios encargados de

ayudar en las tareas de revisión de los textos correspondientes al Diccionario Panhispánico de Dudas, al Diccionario de Americanismos y a la Gramática. Para ese cargo ha sido nombrado, a propuesta de nuestra Academia, el doctor Jorge Iván Pérez Silva, lingüista, docente en la Universidad Católica del Perú.

Conmemorando el centenario de la aparición de las *Papeletas lexicográficas* de don Ricardo Palma, la Academia, en colaboración con la Universidad San Martín de Porres, acordó publicar una edición fascimilar de dicho texto, prologada por la académica Martha Hildebrandt. Estará en circulación a fines de marzo del 2004.

El Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, editará, dentro del Convenio celebrado con nuestra Academia, dos volúmenes. El primero es una antología, preparada por el académico Carlos E. Zavaleta, de don José Jiménez Borja, en conmemoración del centenario de su nacimiento. Asimismo publicará, prologada por el académico Estuardo Núñez, la obra gramatical de don Emilio Huidobro.

El Fondo Editorial del Banco de Crédito publicará, dentro de las ediciones relacionadas con el barroco peruano, una edición anotada del *Apologético* que, en favor de Góngora, escribió el cuzqueño Juan de Espinosa Medrano. El estudio preliminar ha estado a cargo del presidente de la Academia, Luis Jaime Cisneros.

ÍNDICE DEL TOMO 37

ARTÍCULOS

NOTAS

ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

Los servicios postales han sido privatizados en el Perú, y todo envío se realiza ahora por vía aérea. En consecuencia, las tarifas han sufrido un alza considerable, que nos ha obligado a aumentar el precio y las tarifas de suscripción del *Boletín*. Por eso, a partir del BAPL 28 el precio de suscripción anual es de 25 dólares (los dos números semestrales o un número doble anual).

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2004
en los talleres de Servicio Copias Gráficas S.A.C. (RUC: 20100699126),
Jr. Jorge Chávez 1059, Telefax: 424-9693, Lima 5-Perú