

REVISTA DE EDUCACIÓN

GREGORIO ÁLVAREZ
 ARTURO CAPDEVILA
 MIRCEA ELIADE
 DAVID LAGMANOVICH
 BOLESLAO LEWIN
 PASCUAL SGROSSO
 MARIO E. TERUGGI

Ceremonias de los pehuenches
 Confrontaciones lácteo-geográficas
 Alquimia y temporalidad
 La música en «Marcos de Obregón»
 José Gabriel Túpac Amaru
 Arrecifes de coral
 La antigüedad de la Tierra

ESTUDIOS Y TRADUCCIONES

GASTÓN SAMAYOA, *La doctrina de la libertad*. H. GRATTON, *¿Cuál debería ser el estatuto del psicoanalista?* SEGUNDO L. MORENO, *Escuelas normales regionales*. JUAN O. PRENZ, *La literatura en los países jóvenes*. BEATRIZ BOSCH, *Homenajes de Urquiza a San Martín*.

ACTUALIDAD PEDAGÓGICA

J. GARDNER, *Maravilla*. S. M. ZULETA, *La enseñanza de idiomas*. C. G. JUNG, *Desarrollo de la personalidad*. NÉLIDA MARCHI, *El adulto contra el adolescente*. H. READ, *La educación por el arte*. TERESA L. DE TELLO, *Correspondencia escolar*. E. PEISSON, *Escribir como un niño*. I. MOYA, *Zoología folklórica*.

LECTURAS

A. D'ORBIGNY, *La selva de Itatí*. G. E. HUDSON, *El pato blanco*. G. ABETTI, *Descubrimiento de Neptuno*. E. LARRETA, *El algarrobo*. H. SCHLIEMANN, *Vida*.

LENGUAJE Y ESTILO

ARTURO MARASSO, *Las correcciones*. R. SCHEVILL, *Ediciones y textos*. A. ALCALÁ VENCESLADA, *Vocabulario andaluz*. J. GUASCH LEGUIZAMÓN, *Apuntes semánticos*.

LIBROS Y REVISTAS

M. JAVILLIER, *La química de los seres vivos*. F. AYALA, *Introducción a las Ciencias Sociales*. M. J. LAVARDÉN, *El comercio en el Río de la Plata*. REVISTAS: *Actividades culturales*; *Surrealismo*; *Guía para la infancia*; *El hielo amarillo*.

NOTICIAS Y COMENTARIOS

CH. MAURAIN, *Ondas propagadas en la atmósfera*. M. POGOLLOTTI, *Polaridad conciliable*. JEAN GRANIER, *El electrón*. ANDRÉ LHOTE, *Los abstractos*. A. WASMAN, *¿Qué es una aptitud?*

CRÓNICA

P. INCHAUSPE, *Héroes humildes de la ciencia*. O. A. DE MAIER, *Viñedos tinogasteños*. E. GIRARDEAU, *El número*. C. ORLANDI, *Un botánico eminente*. ANGEL H. AZEVES, *El regreso del héroe*.



INTERVENTOR NACIONAL EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Coronel don EMILIO A. BONNECARRERE

MINISTRO DE EDUCACIÓN DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Doña ELENA A. ZARA DE DECURGEZ

SUBSECRETARIO DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN
Don GUILLERMO A. NAVEIRO

DIRECTOR DE LA REVISTA DE EDUCACIÓN
Don ARTURO MARASSO

SECRETARIA DE LA REVISTA DE EDUCACIÓN
HAYDEE C. BLOTTO

La REVISTA DE EDUCACIÓN se publica mensualmente y forma volumen con numeración corrida cada tres números. La correspondencia y las colaboraciones deben enviarse a la calle 57-777, La Plata, República Argentina.

Revista fundada por SARMIENTO en 1858

Esta Revista se envía gratuitamente a las escuelas, instituciones y bibliotecas. Se vende en librerías a doce pesos.

Agosto de 1957

Año II No 8 (Nueva Serie)

REVISTA DE EDUCACIÓN

El Nguellipún y otras ceremonias de los pehuenches del Neuquén

Las tribus pehuenches tuvieron el mismo origen que aquellas que constituyeron la raza araucana, cuya indomabilidad motivó tres siglos y medio de lucha con la no menos obstinada raza conquistadora de América.

Aunque los españoles hallaron a los araucanos en los peldaños medios de su evolución social, es decir, en el estado de tribus, no es menos cierto que fué sorprendente la facilidad de adaptación de éstas en el campo mental. Muy pronto, a pesar del lastre de la tradición y sin amornar su orgullo característico, dió muestras de un desarrollo psíquico que, requerido por la necesidad de la defensa primero e interpolándose después en su condición individualista, motivó una saludable reacción que se puso de manifiesto principalmente, en el colorido de las representaciones de sus ritos y en la introducción de formas nuevas en sus costumbres y formación social.

Dentro de este marco entraron las necesidades colectivas de conocerse mejor para estructurar cohesiones que no fueran las puramente estimulativas de su perfeccionamiento bélico. Las reuniones públicas de la nación araucana y por analogía las de los pehuenches o *gente del pehuén*, nombre de la araucaria cordillerana que les dió su gentilicio, fueron la consecuencia de una volición de la comunidad, que progresivamente fué encauzando una expansividad afectiva de la familia dentro de la sociedad.

Algunas de las ceremonias tradicionales sufrieron las modificaciones que imponía el medio, pero la mayor parte

ramas de pehuén o araucaria, árbol paterno del pehuenche, y en regiones donde no lo hay, de árboles o arbustos del lugar. (En Chile el rehue se hace con ramas de canelo o *foigue*, que es el árbol sagrado de la raza araucana). Los gajos de árbol se plantan ex profeso en el lugar tradicional, que por lo común es una pampa accesible por igual a toda la concurrencia. Se le ha elegido desde tiempo inmemorial, pues debe llenar los requisitos de tener agua, pasto y leña, que son los elementos imprescindibles para un buen alojamiento.

En la parte media y en los extremos de este *rehue* se levantan tres mástiles en los que lucirán, respectivamente, la bandera argentina, la de la tribu y la ritual que simboliza la clase de pedido que se hace al dios.

Los concurrentes, que a veces acuden desde muy lejos, incluso desde Chile, se alojan en *ramadas* o chozas de ramas, especialmente levantadas, una para cada familia, cuyo conjunto se dispone en forma de media luna con la abertura hacia el este. Esta disposición es de regla en todos los actos de la raza.

El ritual lo inicia la machi al aclarar el día, cantando la canción llamada el *pillantún de la machi*, que es una invocación dirigida a los *pillanes* o sea a las almas de los antepasados gloriosos de la raza, que moran en el interior de los volcanes y también en la bóveda celeste. Un segundo canto, el *machitayül* (canción de la machi), se alterna con un coro *a capella*, cantado por mujeres salmodiantes que se sitúan rodeando a la sacerdotisa.

Después el cacique ordena el sacrificio de los corderos y el ofrecimiento de los corazones a Nguenechén; se ponen a asar las reses cuyas vísceras se arrojan a un fuego que forma parte del esoterismo del ritual, desde el cual suben los olores al cielo para congraciarse con el dios y los héroes, que se regocijan presenciando la rogativa de los mortales, pues les recuerda los nguillatunes que también ellos celebraron.

Entre tanto ya se han alistado los *purrufes* o bailarines que se presentan con la siguiente indumentaria: un pantalón o calzoncillos arremangado hasta la mitad del muslo, sobre el que se adapta un pañolón anudado en la parte posterior de modo que simule la cola del avestruz; una banda tejida que lleva cosidos unos cascabeles y un poncho delgado extendido horizontalmente por la espalda y sostenido por ambos brazos en extensión, para simular las alas de aquel ave. Un penacho de plumas multicolores sostenido por una vincha o *travilonco*, es el tocado que reclama la ceremonia. El resto del cuerpo se mantiene al descubierto para mostrar los dibujos que le adornan: rayas blancas y azules separadas o formando cruces, anillos y combinaciones de estos trazos, se distribuyen en miembros superiores, inferiores, torso y cara. En el dorso de ambos pies se pinta una imitación de las patas del avestruz.

A una segunda orden del cacique los bailarines y parte de la concurrencia, mientras la machi bate el parche furiosamente, acuden a recibir a los invitados que han estado esperando este momento a distancia de cien metros. Se forma una columna al regreso, en la siguiente forma: adelante los bailarines que corren haciendo gambetas a imitación del avestruz; en segundo lugar un jefe de ceremonias en representación del cacique; luego los invitados y gente de la tribu invitante y por último gente de a caballo encabezada por dos niños que también montados, inician una vuelta o *ahuín*, a todo el correr de sus cabalgaduras alrededor de todo el recinto, repitiéndola cuatro veces. Mientras lo hacen, profieren gritos, revolean ponchos y agitan rebenques al aire con el objeto de ahuyentar al *Huecúfu* (Demonio) y demás espíritus malignos que pudieran perturbar con su presencia invisible, el desarrollo de la rogativa. Los niños inocentes o *pichichenes*, dan carácter de pureza a la liturgia. Sus caballos están espe-

cialmente pintados con rayas blancas, azules y doradas, para representar el cielo con sus nubes y el sol.

Mientras tanto ya se ha iniciado junto al rehue, la danza ritual al compás del cultrún que toca la machi en forma continua y monótona acompañada en algunos pasajes por la salmodia de las mujeres que se han sentado en semicírculo a la orilla de la pista.

El *cultrún* o tambor araucano es un instrumento semi-esférico, de madera, cubierto con un parche de cuero bien estirado. En este parche se ha dibujado con tinta roja, una cruz de brazos iguales cuyos extremos terminan en tres ramas divergentes, que al llegar al borde se continúan en forma convergente por debajo. Representa simbólicamente el mundo con sus cuatro puntos cardinales, siendo las ramas los pilares en que aquél se asienta. Presenta en su parte inferior una orejuela de cuero para que la machi pueda sostenerlo contra el pecho, mientras lo bate con un palillo que tiene su extremo distal almohadillado. El cultrún es objeto sagrado para la tribu y *tabú* para quien no sea machi. Ésta es la única que tiene derecho a tocarlo y por consiguiente no se desprende de él. No se vende, ni se presta, ni se regala. La ejecución consiste en la repetición ininterrumpida de un ritmo de nueve golpes a cuyo tenor los danzarines bailan el *pueppurrún* (danza del este) y el *loncomeo* (movimientos de cabeza). El *pueppurrún* está inspirado en la vida del avestruz —según lo ha logrado investigar Wily A. Hassler—, de modo que la coreografía comprende cinco momentos: el avestruz en el huevo, nacimiento del ave por ruptura del cascarón, primeros pasos, correrías por la pampa y gambeteos cuando dispara en las cacerías. Esta danza es típica del Neuquén y no participa de la liturgia de las danzas indígenas chilenas en donde no existe el avestruz que las justifique. Cada bailarín o *purrufe*, debe ejecutar cada uno de los movimientos por su orden, porque

así está ritualmente consagrado. Una vez cumplido el ciclo de los cinco movimientos, cada bailarín empieza uno nuevo y no se retira de la pista hasta sentirse rendido, pues el mejor bailarín, y el que se lleva la fama, no es el mejor ejecutante sino el que más resiste. Durante uno de los momentos de la danza, el nguempín dirige su rogativa a Nguenechén, de pie, con una unción que conmueve y condice con el carácter religioso de una raza vencida que pervive esperanzada en la protección divina. Su oratoria, enunciada en tono solemne, con voz pausada e inflexiones apropiadas, se divide en cuatro períodos, que empiezan con las expresiones laudatorias que el rito ha establecido desde tiempo inmemorial.

Cada vez que se considera conveniente, se repiten los *ahuines* o corridas a caballo alrededor del recinto de la ceremonia, que termina por lo común el tercer día, con la participación en la misma de las mujeres. Se realiza entonces el acto más solemne, en el que se reitera con toda humildad al dios de la raza su protección y ayuda y se finaliza con una danza en círculo, tomados de las manos, y estrechándose cada vez más, como queriendo fusionar anhelos y voluntades en una cordial unión. (Hassler). Los hombres por fuera y las mujeres por dentro girando en sentido contrario, constituyen una verdadera *dinamo humana* que libera energías en tensión, al decir de Benigar, que ha estudiado las costumbres y ritos de estos indígenas. Esta corriente espiritual, de influjo mágico, es inasible en la actualidad por la mente de los mismos.

3º *Aucatravunes*. — Tenían por objeto concertar opiniones sobre la mejor manera de llevar a cabo una campaña guerrera contra tribus enemigas, o bien convenir la oportunidad y medios de realizar un malón a tierras de *huincas* o de blancos.

En estas juntas se ponía a prueba la elocuencia y sagacidad de los grandes caciques conductores. Fueron frecuentes en nuestras pampas y en la antigua Araucanía. Lo más pintoresco en ellas era la ejecución de ejercicios y evoluciones que simulaban ataques, correrías, situaciones y tácticas que evidenciaran la preparación guerrera de los mocetones o *conas*. Estas maniobras se acompañaban de gritos de guerra como ser: ¡Ya, ya, ya, yaaa!... y ¡va, va, va, vaaaa!... llamado también *chivateo*, resultante este último de go'pearse la boca con una mano mientras la turba ululaba desafortadamente para producir espanto en el enemigo. Había veces en que el entusiasmo y los visos de realidad eran tales, que no era raro que resultaran lastimados algunos de los participantes.

Después de revistadas las legiones, en formación de una hilera, por el *Vuta Lonco* o gran cacique, estas maniobras terminaban con juegos gimnásticos tales como los *reñitunes*, o sea esgrima con lanzas a pie y a caballo y *pilquitunes*, que eran ejercicios de tiros de arco practicados en tres posiciones: de pie, de rodillas y acostados.

4º *Anül-mapu-travunes*. — Entre las reuniones de carácter social está comprendido el *anül-mapu-travún* (junta de paz de la tierra), que consistía según lo evidencia la traducción del término, en reuniones promovidas por caciques de una determinada región a fin de estrechar lazos de amistad entre los vecinos, que previnieran malquerencias, desórdenes, incomprensiones y discordias. Acudía muchísima gente, tal vez tanta como a los *nguilatunes*.

Se iniciaba concediéndole la palabra a un cacique forastero y por lo tanto neutral, especialmente invitado, que oficiaba de *parlamentador* y a un *nguempín* (dueño de la palabra), que oficiaba de *contestador*. Conociendo la afición a la oratoria de los araucanos, de más está decir que se explayaban en extensos discursos e interminables

diálogos en los que campeaban, junto a la retórica inspirada por el propósito de vincularse, las expresiones objetivas, a veces inteligentemente sutiles para soslayar reclamos, encaminadas a sugerir el olvido de rencores y refirmar la cordialidad que se predicaba. Terminaban siempre con una comilona acompañada de libaciones de chicha o *muday* si no se tenía cosa mejor.

5º *Otras reuniones de carácter social*. — Las enumeraré para no hacer más extenso este trabajo. Eran las siguientes: a) La comilona del casamiento, celebratoria del éxito del rapto de la novia, celebrada después del avenimiento de las partes a consecuencia de la retribución en bienes, a los padres de la recién casada. b) La ceremonia del *machitún* u ordenación de la machi como curandera oficial, al haber cumplido el *curso* de estudio y práctica al lado de una vieja machi profesora. c) La ceremonia del *lacutún* o bautismo araucano en la que se imponía nombre al niño, teniendo o no en cuenta su linaje *totémico*, y las inclinaciones que se le hubieren notado en los primeros dos años de su vida. d) La fiesta del *catanpilún*, en la que se efectuaba la apertura de las orejas a niños de uno y otro sexo y también a mayores, para que pudieran colgar los enormes aros o pendientes que hacían los plateros de las tribus.

GREGORIO ÁLVAREZ.

Confrontaciones Lácteo - Geográficas

A partir de mediados del siglo XIX, con el crecimiento de las granjas en Alemania, la expansión láctea fué alcanzando toda la extensión del mundo occidental y de su zona de influencia, conforme se iban abriendo y dilatando las rutas comerciales.

No faltaron, sin embargo, avisos contradictorios. Sabemos que no pasó sin advertirse una palpante *cuestión de la leche*. Francia, con su perspicuidad finísima, fué de las primeras naciones en señalarla por órgano de ilustres médicos, que de tal modo reaccionaban contra esa lactificación incontenible de la propia cocina francesa, a impulsos —diremos— de la orden culinaria del Cordon Bleu.

Fuera de esto, acá y allá la gente se ha ido aleccionando con la experiencia. Y por cierto que se han observado interesantes hechos. El gran alimentarista Mr. Beaumont S. Cornell, de Indiana (EE. UU.), indica en uno de sus estudios (*Hábitos alimentarios y dieta*) como algo muy significativo que «a pocos granjeros les gusta la leche».

En la Argentina también una comunicación presentada por el doctor Castex —ese espíritu avizor— a la Academia Nacional de Medicina, en abril de 1950, patentizó fenómenos de artritis, sinquisis centelleante y fisuración cutánea producidos por alergia de la leche y el queso.

La agronomía tiene mucho que decir, asimismo. En la obra del agrónomo Darío Ferrer Solari. *Tratado Completo de Lechería* (Bs. Aires, 1927), aquel ex alumno del Instituto Británico de Lechería, de la Universidad de Reading y ex jefe técnico de una renombrada fábrica de quesos en

Inglaterra, nos confirma en una antigua persuasión: que la clave económica tuvo función soberana en la expansión de la leche. Conviene grabarlo muy bien. No ha sido obra espontánea del gusto ni una afición particular del instinto gastronómico en la raza blanca lo que tanto ha ensanchado los dominios galáxicos en el mundo contemporáneo, sino la propaganda interesada del productor. Y nadie piense, porque es error craso, en una previa predicación de dietistas.

Como se ve en el citado libro, el factor económico se echa vigorosamente adelante. No razones sitiológicas ni sesudas meditaciones médicas —que todo eso vino a remolque—, sino el desnudo factor crematístico preside su entusiasta divulgación.

Cedo la palabra al señor Ferrer Solari: «Entre las industrias agropecuarias que van tomando gigantesca expansión mundial —expresa— pocas hay que abarquen un campo tan vasto de ramificaciones o que hagan circular el capital invertido con tanta aceleración remunerativa y seguridad comercial como la que comprende la explotación de la vaca lechera y sus productos».

Y prosigue: «La sorprendente adaptabilidad de este lactífero a los diferentes fines industriales hacen que sea el diario sustento de millones de hogares y la base principal del alimento humano. Su vida y precocidad atesoran caudales que se evidencian en el progreso alcanzado por naciones como los Estados Unidos de Norte América, Canadá, Australia y Nueva Zelanda... El mérito de la industria lechera está bien justificado en el interés que llama a su exploración y engrandecimiento. Así es que sólo nos resta impulsar su desarrollo al compás de los adelantos modernos...»

Pero el propio autor citado reconoce luego que «la leche ofrece un campo de fertilidad asombrosa para la reproducción y vida de un número incalculable de microbios».

Indudablemente podríamos presentar larga nómina de ilustres médicos y transcribir recelosas opiniones suyas acerca de esta cuestión; pero esto no pasaría de mostrar aspectos aislados de una lucha defensiva que sin disputa va ganando prosélitos. Preferimos a las expresiones individuales el testimonio en masa de la geografía, que nos evidenciará cómo el curso de la industria lechera en unos y en otros continentes y países define de por sí la presentación y aumento de las enfermedades consiguientes. Por fortuna, la geografía existe ahora como gran ciencia humana de concordancias múltiples, y es ella quien debe hablar.

Existe, decimos, la geografía como gran ciencia humana; pero agregamos de múltiples concordancias, porque el hombre es algo más que el simple ocupante de un territorio dado. «La vida es la correspondencia con el medio», enseñó en términos generales De Greef. Y Von Thering: «El suelo es todo el pueblo». Eliseo Reclus, en cambio, llama la atención sobre el hombre en especial. *El hombre mismo es un medio para el hombre*, sentencia en el capítulo II de su obra monumental. En sí mismo está, por lo tanto, su mesología.

En el polo se alzan tiránicos los hielos, y cruzan, dueños del espacio, los vientos glaciales. Pero en el polo, sobrepujando toda fuerza, puede estar el hombre civilizado, apto para prescindir del medio. Es lo bueno y es lo malo de la civilización esta prescindencia del medio físico. Por eso el europeo llega a las naciones polares y no sólo no se modifica, sino que más bien ha de introducir mudanzas en el autóctono. Por eso le es dado a Reclus escribir estas palabras terribles y notables a la vez: «Los europeos vense acompañados en todas partes por el cortejo de sus enfermedades, que son como guardias de corps de que suelen servirse inconscientemente para hacerse sitio. Bien merecen el nombre que los *tinehs* de la América boreal

les adjudican: *los que arrastran la muerte tras de sí*. Porque llega el europeo, impone sus condiciones al ambiente y conocen los aborígenes la úlcera, la tuberculosis, las pestes...

Sí. Pero el hombre de Europa no llegó solo. Ni vino arrastrando a la muerte. Los aborígenes se expresan erróneamente. Lo que pasa es que el hombre europeo viene seguido de sus animales domésticos, y uno de ellos trae el daño consigo en un alimento nuevo: la leche. Un día se le dará todo el debido valor a la zoografía.

La tierra habla por su geografía y quiere ser oída por el hombre. Cada comarca tiene un lenguaje muy expresivo y muy cargado de noticias. Primero se atendió a lo ecológico puro. Después a la evolución económica de las regiones. Ahora es tiempo de iniciar la revelación de las relaciones entre la industria alimentaria y la salud colectiva. Es lo que justamente queremos hacer para contrastar nuestras afirmaciones anteriores con una serie de hechos muy bien especificados.

He aquí a los esquimales a quienes estudia Max Sorre en su notable obra *Les Fondements de la Géographie Humaine*, tomo I. Vivían en paz, felices y sanos, al rigor de los fríos boreales. Pero llegó el europeo, y al punto enfermedades nuevas —*las que tenían que ser*, recalcaremos— los diezmaron: la tuberculosis, la gripe, la viruela; acerca de lo cual dice Sorre en la página 81: «Los más terribles males han sido causados a los esquimales, no por la naturaleza sino por el contacto del hombre blanco». Pero en lo que hace a las enfermedades infecciosas y a su origen *ingestivo*, sabemos que el esquimal no poseía vacas ni tomaba leche de otra procedencia, y que el hombre blanco las trajo y le impuso la inclusión de la leche en su régimen alimenticio.

Atendamos ahora a los habitantes de la región paleártica. Allí también, a la parte del Estrecho de Behring,

ocupantes rusos y balleneros anglosajones llevaron parejos males a sus primitivos moradores con la nueva era determinada por su presencia: la era bovina, con la consecutiva introducción de la leche en la mesa nórdica.

Pero, ¿y el reno? ¿Es que la leche de su hembra no causa daño a la salud en la proporción y modo que la de vaca? La existencia del reno en esos lugares se halla gratamente unida a la antes dichosa vida de los hiperbóreos. Aquel mamífero lo fué todo para ellos desde los albores de sus recuerdos colectivos. ¡Qué no les dió! Para arpones y anzuelos, sus astas y sus huesos; para utensilios domésticos, sus tibias; para redes y cuerdas, su piel; para la nutrición, su carne. Y no hablemos de sus servicios como animal de tiro y aun de silla. Pero apenas si su leche fué aprovechada en hacer queso. Es un hecho —Sorre 252— la falta de interés de estos hiperbóreos por los productos lácteos. La hembra provee diariamente cosa de un litro de leche espesa, buena para manteca. «Poco se le utilizó o nunca, sin embargo, aun incluídos los grupos que han perfeccionado su cría». Y, como tanto insisten los geógrafos, vivían felices hasta que vino el blanco y los d ezmó.

Hacia el otro círculo polar, en las extremas regiones australes, todavía habitables, damos también con un morador que no toma leche. En la obra *Los Shelknam, indígenas de la Tierra del Fuego*, de que es autor el Padre salesiano José M. Beauvoir, recogemos noticias precisas que nos instruyen acerca de su género de alimentación. Su principal sustento proviene de la carne, que se la proveen el guanaco, el zorro y toda especie de aves; a lo que se deben añadir pescados diversos, mariscos y huevos, sean éstos de avutarda, de gaviota o de pato. Y por cierto que no les faltan verduras y frutas.

Con tal régimen sus únicas enfermedades son las intestinales, que sus médicos les curan con masajes. Pero

no se habla ni se habló nunca —lógicamente, ya que no prueban el alimento causativo— de ninguna afección a las vías respiratorias.

Confinados en los altos bosques, al rigor de las persecuciones de los colonos blancos, estos aborígenes deben, no obstante, bajar a las tierras de su dominador en los crudos meses del invierno, que es donde y cuando una alimentación para europeos les hace tantas bajas, o más, que el fusil en otros tiempos.

Cumple ahora, antes de considerar las zonas templadas —o frías pero habitables— que forman el teatro de la civilización, establecer que, ya con el alba prehistórica, la zoogeografía empezó a delinearse en los viejos continentes; casi *ad Jove principium*, como gustaba decir el antiguo.

Se infiere fundadamente que fueron marsupiales los primeros mamíferos que conoció el hombre con carácter de domesticables; mamíferos que hubieron de ser desalojados y reemplazados en la sucesión de los siglos por los mamíferos nuevos. Pero en la época de su aparición no encontrarían ruta estos bovinos para llegar por sí solos a regiones tales como Australia o América. De Australia precisamente se ha dicho que «ofrece el ejemplo más sorprendente de independencia en las condiciones biológicas». Aislada, según se cree desde el período cretáceo, «los marsupiales y los monotremas son allí los únicos representantes de los mamíferos» y un verdadero «ramal arcaico».

Por dicho motivo, en lo concerniente a la distribución láctea, hacen Australia y América sendas zonas en que la leche no se consume hasta la Edad Moderna ya muy entrada, con todas las consecuencias que pusimos de relieve. Debemos agregar que la América del Norte hubiera podido contar con el bisonte, capaz de suministrar buena leche, pero éste nunca fué domesticado.

Para precisar más las noticias zoogeográficas relativas a los bovinos, es del caso preguntarse de dónde procedían los de Asia y Europa... Se estima que estos continentes los conocieron —domésticos ya— en la edad de piedra. Así lo sostienen Berger y Schmid en su amplia obra *Reino de los Animales*. Entretanto, sus formas raíces ¿cuáles son? Se señalan cuatro; y en particular el uro o *bos primigenio*, «cuyo postrer sobreviviente —una vaca— murió el año de 1627 en el parque zoológico de Massow, desapareciendo así para siempre de la lista de los animales actuales».

Y pues estamos en la tarea de iluminar orígenes, diremos que no hay problema respecto a la procedencia del ganado vacuno en la Argentina. Se sabe documentalmente que vino del Brasil, adonde habían servido de plantel siete vacas y un toro de Andalucía llevados allí en 1540. He aquí, además, para terminar con el pasado, otras fechas de interés: la de 1600 para el ganado vacuno de Norteamérica y la de 1788 para su arribo a las praderas de Australia.

Con esto podemos venir a nuestro días y a los países latinoamericanos. Leer la siguiente síntesis —que nos llega de las Naciones Unidas— será entrar directamente en materia: en la materia que por modo tan principal nos ocupa. Leamos: «A pesar de la inmensa cantidad de rebaños de ganado vacuno, la población de la América Latina utiliza con preferencia el café y chocolate *sin leche*, acompañados de galletas de maíz o de yuca. De igual modo utiliza la grasa animal y los aceites vegetales —no la mantequilla— en la preparación de los alimentos». El prejuicio lácteo salta a la vista en el texto, perteneciente nada menos que a una publicación oficial de la Unesco.

Ni qué decir a este propósito la notoria excepción en tal cuadro, de la Argentina, el Uruguay y el Sur del Brasil «a causa del gran contingente de inmigrantes que

consumen en abundancia la leche y sus productos». O sea que la población vernácula de Ibero América, tal como los históricos gauchos argentinos, que jamás probaban leche, se abstienen en todas partes de ella, si no se le fuerza a su adopción.

Podemos añadir acerca de ese punto confrontaciones de sumo provecho.

En El Salvador, por ejemplo, la alimentación del pueblo humilde rarísima vez incluye la leche, la mantequilla o el queso. Esta *rarísima vez* se expresaría tal vez mejor diciendo *nunca*. No tuvieron a su tiempo los recursos necesarios para costárselos y prescindieron de ellos. Después se les hizo costumbre la prescindencia y su desayuno se redujo a café solo con buen aditamento de tortilla. Por el contrario, la gente acomodada sí toma leche y lo hace con todas las mezclas, a la corriente usanza norteamericana.

Resultados salvadoreños: En la clase acomodada, todo el cortejo de las enfermedades típicas de las vías respiratorias —cuya procedencia tenemos bien especificada—; al paso que en la gente humilde esto no ocurre. Y en punto al cáncer, los siguientes hechos contrapuestos: que mientras el pueblo en sus capas modestas no lo padece, las ricas lo sufren como persistente azote. Y conste aquí, asimismo, para desbrozar de elementos inconducentes el problema de la salud en este aspecto, que la clase desposeída en El Salvador cuenta con alto número de alcoholizados, sin que el exceso de libaciones determine predisposición para aquellos males, que en cambio se ceban sobre la clase pudiente, sin duda contenida y sobria.

En lo que se refiere a Nicaragua, los datos para la leche son precisamente opuestos. En contraste que por sí mismo alecciona, la clase menos favorecida goza de más holgada situación que la salvadoreña de igual estrato social. El rústico posee siquiera pequeña cabaña y bebe leche. De

ahí que unas mismas enfermedades rijan para ricos y menesterosos en proporción similar.

Vale la pena detenerse en un hecho mejicano sumamente significativo. La consumisión del atole —que es una masa de maíz— nos brinda datos confirmatorios para nuestras verificaciones. Los ricos lo diluyen en leche; los pobres en agua. Estadísticas lo bastante elocuentes se bifurcan en cifras muy distintas para unos y otros en el orden tumoral y pulmonar. Con esta circunstancia notable: la mejor calcificación y la muy superior salud dentaria del pobre.

Por fortuna se cuenta en la actualidad para el estudio y coordinación de los problemas alimentarios de la geografía humana, con una organización especializada dentro de la Unesco: la de Agricultura y Alimentación, que ya suministra datos, si bien todavía crudos, dirémoslo así, sobre diversas cuestiones de esta índole en los distintos grupos étnicos.

Contando con estos datos, el doctor Josué de Castro ha publicado (Editorial Sudamericana) una monografía que debemos reseñar: *El problema de la alimentación en la América del Sur*. Este autor, desde luego, ha puesto en cotejo las cifras recogidas acá y allá, no muy acabadamente, con las fórmulas alimentarias ideales, sobre la consabida base de que el hombre necesita integrar 2.800 calorías diarias para poder considerarse bien alimentado: 2.800 calorías extraídas principalmente de determinados alimentos; de suerte que al no hallarse éstos en la requerida abundancia, la carencia calórica resulta de por sí demostrada.

Sobre esta base, que parece firmísima —y no lo es—, la conclusión del autor toca en alarmante: «La situación alimentaria de diversos pueblos de la América del Sur ha revelado que este continente figura entre las grandes zonas de subalimentación y hambre del mundo». Noticia

para publicarla a todo lo que da la primera plana de los periódicos. Porque, según los datos de la Unesco, este continente con sus 19 millones y medio de kilómetros cuadrados no produce todavía los alimentos necesarios para sus pobladores. Y esto, con 5 habitantes por kilómetro cuadrado.

En suma: que «dos tercios, por lo menos, de las poblaciones sudamericanas, es decir, unos 60 millones de individuos, viven en un estado de subalimentación constante, y un tercio, o sean unos 30 millones, en un estado de verdadera inanición crónica».

El hecho es claro —seguiremos reseñando—. Este continente, en razón de ser tan quebrado y escabroso, presenta «los caracteres de los suelos de limitado rendimiento». Para mayor desgracia, se da en la América del Sur «la existencia de zonas de población completamente aisladas las unas de las otras; y, por otra parte, la insuficiencia de los medios de transporte ha originado una estructura económica de tipo ganglionar y disperso». En otros términos, desde los puntos de vista demográfico y económico, el continente «no es más que un archipiélago formado por innumerables islotes casi sin lazos ni relaciones recíprocos».

Concretando: En la América del Sur se distinguen diez zonas, caracterizadas por una u otra producción, ya tengamos la mandioca, ya el maíz, ya la patata, etc., ya el arroz, los porotos o el trigo, «cuyo régimen alimenticio revela todavía la influencia de la civilización indígena y sus métodos rudimentarios de preparación culinaria».

Aquí, como bien se colige, el autor, tras haberse alarmado tanto y tan justificadamente, desde su posición, por los datos cuantitativos, no menos se preocupa por el factor cualitativo. Y es que echa de menos la leche y el queso en esta alimentación. Mandioca, pescado, porotos, melaza, aves de corral, olivas, riquísimas en calorías, carne seca y la fruta variada no bastan, a su entender, para una buena nutrición, en faltando la leche.

Por eso escribe —página 28—: «En lo que se refiere a la leche, otra fuente de proteínas completas, las estadísticas del consumo en estos países sudamericanos, no son menos alarmantes. En la región amazónica del Brasil, el consumo de leche es prácticamente nulo; no llega ni siquiera a la media anual de 8,1 por habitante. En los otros países de este sector que han formado estadísticas el consumo medio es casi siempre insignificante... Vemos que este sector sudamericano dista de asegurar las proteínas necesarias».

¿Y en el Brasil? Las investigaciones del doctor Castro han puesto en claro para su región nordeste, que sólo el 19 por ciento de las familias registradas en el censo consume leche y queso, siquiera en mínima proporción.

Todo esto es de un sólido y macizo dogmatismo científico. Tal cual. Las clásicas tablas están presentes. Pero con eso y más, estos problemas deben ser totalmente replanteados. No basta proclamar que, con arreglo a las tablas académicas, la carencia de calcio debe determinar fenómenos de raquitismo en el trópico, y no así en el Sur continental, donde el consumo de carne llega a 59 kilogramos anuales por persona y al más alto guarismo la consumición de leche.

No basta eso. Lo esencial es que la geografía del raquitismo confirme esas tablas. Y no las confirma sino que las desmiente de manera categórica. El propio autor, algo perplejo, lo reconoce. Por de pronto acontece que las estadísticas oficiales se formulan con datos de consumo *registrado*, sin tomar en cuenta la consumición local de tanta familia que se abastece en su propia finca. Además —página 23— cumple aceptar que «estas poblaciones absorben en realidad más calorías... pues lo que pasa es que los grupos primitivos consumen ordinariamente *varias sustancias alimenticias, cuya composición es casi siempre desconocida*, y que, como consecuencia, no son tenidas en cuenta

por los especialistas cuando calculan el contenido en calorías».

Mas, apurando el desconcierto entre los datos de la realidad y los de las tablas clásicas —pág. 34 de la obra que venimos analizando—, hallamos este párrafo dignísimo de transcribir en toda su extensión:

«La carencia de calcio afecta a todo el sector y a todas las capas sociales; el consumo medio de este mineral apenas llega al 50 por ciento de la cifra preconizada por los dietéticos y que es de 0,80 gramos por día. En la región nordeste del Brasil la absorción diaria de calcio es de unos 0,40 gramos, cifra que proporciona igualmente el régimen alimentario habitual de Colombia. En cuanto a Chile, el doctor Santa María, profesor de alimentación en la Escuela de Salud Pública, de Santiago, ha estimado en 0,49 gramos por habitante el consumo cotidiano de ese mineral. Por su lado, en un magnífico estudio efectuado en el Paraguay, la especialista Ema Reh ha llegado a la conclusión de que la población de la capital consume apenas 0,29 gramos de calcio y la de la zona rural de Pirebebuy unos 0,36 gramos»...

Y ahora, atención:

«A pesar de este débil consumo de calcio, los casos de raquitismo son poco frecuentes en este sector. No existen prácticamente en la región amazónica, donde el consumo diario de calcio es inferior a los 0,26 gramos. La rareza de esta enfermedad en las regiones ecuatoriales y tropicales es un hecho universalmente reconocido en nuestros días».

Interrumpamos la transcripción para recalcar solamente cuán confirmatorio es todo esto de nuestras apreciaciones categóricamente enunciadas en un capítulo que titulamos *El hombre y el calcio*.

Después leemos: «El Dr. Rigoberto Aguilar ha examinado a 10.000 niños en la meseta de México y ha comprobado en ellos diversas clases de carencias alimentarias,

pero ningún caso de raquitismo que haya sido puesto de manifiesto por el examen clínico y ni siquiera por el examen radiológico, que permite siempre descubrir las formas borrosas. En Puerto Rico, asimismo, una de las zonas del continente americano donde la subalimentación es más acentuada, la doctora Lydia Roberts no ha descubierto ninguna manifestación de raquitismo entre los niños subalimentados. En el sector sudamericano que nos ocupa, el raquitismo constituye problema social únicamente en Chile, donde se manifiesta especialmente entre los niños pobres de las regiones australes. Esto se explica porque tales regiones, situadas muy al sur de la línea de los trópicos, no disfrutan de tanto sol como los otros países, donde la fotosíntesis cutánea evita el raquitismo al proporcionar vitaminas D, incluso cuando la alimentación no es bastante rica en calcio.

Pero he aquí una extrañeza que no enfoca el autor: extrañeza para los teorizadores de la leche todopoderosa en materia de calcio, no para las evidencias contrarias que hemos traído a primer plano; a saber, que esa región chilena es la que suma con indudable preponderancia social el mayor número de familias descendientes de alemanes, quienes prolongan en Chile los hábitos alimentarios de origen, en que no faltan nunca los productos de granja a partir de la leche y de toda la gama de los lacticios.

Mientras tanto, ¿qué pasa al respecto en nuestra bien calcificada —a fuerza de lactífera— zona del Plata? Aquí está —pág. 50—: «El raquitismo, excepcional en el sector tropical del continente, es muy frecuente en esta región templada. Así, en el Uruguay, según Cerrano y Bassano, del 15 al 18 por ciento de los niños internados en las clínicas de Montevideo presentaban signos de raquitismo». ¡Ah, de veras! Muchas sorpresas ha de deparar a la ciencia teórica de las tablas ideales de alimentación la geografía

ganadero-agrícola-patológica en América y en el mundo entero cuando esa geografía exista por fin.

De aquí a entonces la verdad más y más se querrá abrir espacio entre cien anomalías y discrepancias que vienen ya hace tiempo notándose, sin que se logre hallarles satisfactoria explicación, a la luz de los principios vigentes. (Vigentes... Pero con una vigencia que ya tiene contados los días).

Por no prescindir de Europa, recordaremos que en Dinamarca y en Alemania no se han ahorrado interpretaciones para esclarecer el aumento en ambos países, desde la segunda mitad del siglo XIX a esta parte, del cáncer y de la tuberculosis, no faltando quienes pensarán, ya blasfemos del progreso, en que son males añejos a la vida civilizada... Nosotros invitamos solamente, en lo que mira a este problema, a considerar en Dinamarca y en Alemania sus paralelos avances granjeros....

Hacia fines del siglo XIX —en su último tercio, mejor dicho— Dinamarca, dedicada consuetudinariamente a la exportación de cereales, comprobó que la creciente competencia de América del Sur y de Australia llevabanla a un descalabro económico. Fué entonces cuando, para evitar la bancarrota, debió evolucionar hacia otras formas de producción. Ello es que, mediante la organización cooperativista, Dinamarca se entregó a la ganadería y a la producción láctea, con tal desarrollo, que las ochocientas mil vacas lecheras de 1870 doblaban el número en 1934; lo que, expresado en millares de kilogramos, elevó la producción de la leche a cinco veces su guarismo inicial; y aunque el renglón más atendido era el de la exportación, también hubo de atenderse al mercado interno.

Registrados por el doctor Rafael de Buen, profesor eminente de Costa Rica, en su libro *La nutrición humana y los problemas que plantea*, tenemos para Alemania, correspondientes al lapso 1925 - 1934, datos de análogo interés acerca del incremento de su producción de leche y huevos.

Leyendo bien aun esos libros más concordantes con los dogmas establecidos, cabe hallar luz. Así encontramos en Urrutia (*Enfermedades del estómago*, pág. 528) esta afirmación concerniente al cáncer péptico: «Se ha dicho que es excepcional en ciertas razas; por ejemplo, en negros y japoneses, en Egipto, Persia, Turquía» ¿Cuál puede ser el real contenido de esta observación? Ciertamente respecto del negro conocemos su poca o ninguna afición *natural* a tomar leche y es cosa averiguada asimismo que Persia y Turquía no la consumen y menos con otras comidas. Del Egipto se sabe también desde el tiempo de los faraones —y no ha cambiado esta modalidad regional— que siempre escaseó allí el ganado bovino. No es por consiguiente —siempre debemos insistir— que haya razas indemnes; y a fe que esto con los mismos negros se prueba, pues nos dan excepción elocuentísima los de la América del Norte, entre los cuales —dice el mismo Urrutia— el cáncer es cada día más frecuente.

Conforme lo consignan Jones y Darkenwald en su *Geografía Económica*, la zona lechera del Japón es la que corresponde al este: lo que necesariamente produce las consecuencias imaginables, geopatológicamente hablando. Y ya que tocamos al Extremo Oriente, recordaremos que la China tradicional es refractaria a la leche, en tanto que la India la consume. Pero en este último país cuánta displicencia para con ella... Citaremos al Mahatma Gandhi, que tan especial atención prestaba, no obstante ser abogado, a los problemas médicos, al punto de haber escrito sobre el tema un libro traducido al francés: *Guía de la salud*. Pues bien: el Mahatma ha enunciado acerca de la leche, que estimarla como benéfica no pasa de una mera superstición.

El proceso está abierto.

ARTURO CAPDEVILA.

Alquimia y temporalidad

En tan pocas páginas, no pretendemos haber dicho lo esencial sobre un tema inmenso, del cual tantos aspectos permanecen sellados para nosotros. Además nuestro propósito no era tampoco resumir la historia de la metalurgia y de las alquimias asiática y occidental. No teníamos otro designio que seguir el desarrollo de algunos símbolos y mitologías tributarios de esas técnicas arcaicas, gracias a las cuales el hombre asumía una responsabilidad creciente ante la Materia. Si nuestros análisis y nuestras interpretaciones son fundados, la alquimia prolonga y cumple un sueño muy antiguo del *homo faber*: colaborar en el perfeccionamiento de la materia, asegurándose a sí misma su propia perfección. Hemos descripto algunas facetas capitales de esta colaboración: no insistiremos en ello. Una nota común se desprende de todas estas tentativas: asumiendo la responsabilidad de cambiar la naturaleza, el hombre se sustituyó al Tiempo: lo que habría exigido milenios o Eones para «madurar» en las profundidades subterráneas, el metalúrgico y, sobre todo el alquimista, estiman poder obtenerlo en algunas semanas. Se sustituye con el horno la matriz telúrica: allí los minerales-embriones acaban su crecimiento. El *vas mirabile* del alquimista, sus hornos, sus retortas desempeñan un papel más ambicioso aún: estos aparatos son la sede de un retorno al caos primordial, de una repetición de la cosmogonía; allí las sustancias mueren y resucitan para ser finalmente trasmutadas en oro. Hemos separado suficientemente el aspecto espiritual de la obra alquímica, para poder considerarla ahora, desde afuera, como un esfuerzo ordenado para la modificación de la Materia. En este aspecto, esa

obra prolongaba la empresa del *artifex* de las edades prehistóricas que manejaba el fuego para cambiar la Naturaleza, crear las formas nuevas, en una palabra, colaborar con el Creador, perfeccionar su Creación. La figura mítica del Forjador-Héroe Civilizador africano todavía no ha perdido la significación religiosa del trabajo metalúrgico: el Forjador celeste, lo hemos visto, completa la creación, organiza el mundo, funda la cultura y guía a los humanos hacia el conocimiento de los misterios.

Se «cambia la Naturaleza» sobre todo mediante el fuego, y es significativo que el dominio del fuego se afirme tanto en los progresos culturales tributarios de la metalurgia, como en las técnicas psico-fisiológicas que fundan las más antiguas magias y místicas chamánicas conocidas.

Desde ese estadio arcaico de cultura, el fuego es utilizado como agente de «trasmutación»: la incombustibilidad de los chamanes proclama que han sobrepasado la condición humana, que participan de la condición de «espíritus» (de allí la «mise en scène» ritual de los firetricks: ¹ periódicamente confirma y valida los prestigios de los chamanes). El fuego es igualmente agente de trasmutación en algunas iniciaciones de las que aún subsisten rasgos en las leyendas y mitos griegos. Quién sabe si el rito de incineración no traducía en sí mismo la esperanza de una trasmutación mediante el fuego. En todos esos contextos mágico-religiosos, el «dominio del fuego» indica, por otra parte, el interés por lo que denominaremos, un poco aproximadamente «espiritualidad»: el chamán y, más tarde, el yogui o el místico, son los especialistas del alma, del espíritu, de la vida interior. Un simbolismo extremadamente complejo asocia las aterradoras teofanías ígneas a las más suaves llamas del amor místico y a las epifanías

1. Firetricks: artificios o actos con el fuego.

luminosas, pero también a las innumerables «combustiones» y «pasiones» del alma. En múltiples niveles, el fuego, la llama, la luz enceguedora, el calor interior, expresan siempre experiencias espirituales, la incorporación de lo sagrado, la proximidad de Dios.

«Amos del fuego», lo han sido tanto los fundidores y los forjadores como los alquimistas, y todos, ayudando la obra de la Naturaleza, precipitaban el ritmo temporal y, al fin de cuentas, se substituían al Tiempo. Quizás todos los alquimistas no tuvieran conciencia de que su obra reemplazaba la obra del Tiempo. Pero eso importa poco: lo esencial es que su obra, la trasmutación, haya comportado en una forma u otra, la abolición del Tiempo. Como dice un personaje de Ben Jonson ², «el plomo y los otros metales serían oro, si hubieran tenido tiempo de llegar a serlo». Y otro alquimista agrega: «Y es eso lo que realiza nuestro Arte» ³. Pero convencidos de que trabajaban con el concurso de Dios, los alquimistas consideraban su obra como un perfeccionamiento de la Naturaleza, tolerado, si no alentado por Dios. Aunque estuvieran alejados de los antiguos metalúrgicos y forjadores, prolongaban, sin embargo, su actitud respecto a la Naturaleza: para el minero arcaico como para el alquimista occidental, la Naturaleza es una hierofanía: no es solamente «viviente», es también divina, tiene por lo menos, una dimensión divina.

Además, gracias a esta sacralidad de la Naturaleza —revelada en el aspecto «sutil» de las sustancias— el alquimista estimaba poder obtener la Piedra Filosofal, agente de trasmutación, así como su Elixir de inmortalidad. No volveremos sobre la estructura iniciática del *opus alchymicum*. Basta recordar que la liberación por parte de la Naturaleza, de la ley del tiempo va a la par

2. y 3. *The Alchemist*, acto II, escena II.

con la liberación del alquimista. En la alquimia occidental, sobre todo tardía, la redención de la Naturaleza, como lo ha demostrado Jung, completaba la redención del hombre por medio de Cristo.

El alquimista occidental acaba la última etapa del muy antiguo programa comenzado por el homo faber, desde el día en que emprendió transformar una Naturaleza que consideraba, en diversas perspectivas, sagrada o susceptible de ser hierofanizada. El concepto de la transmutación alquímica es la coronación fabulosa de la fe en la posibilidad de cambiar la Naturaleza por el trabajo humano (trabajo que comportaba siempre, no lo olvidemos, una significación litúrgica).

No es en el momento en que la alquimia desaparece de la actualidad histórica y que la suma de su saber empírico, químicamente valuable, ya se encuentra integrada en la química, no es en ese preciso momento, ni en esta joven ciencia, que es necesario cerrar la supervivencia de la ideología de los alquimistas. La nueva ciencia química sólo utiliza sus descubrimientos empíricos, que no representan, aunque se los suponga numerosos e importantes, el verdadero espíritu de la alquimia. No será necesario creer que el triunfo de la ciencia experimental redujo a nada los sueños y el ideal de los alquimistas. Por el contrario, la ideología de la nueva época, cristalizada alrededor del mito del progreso infinito, acreditada por las ciencias experimentales y por la industrialización, esta ideología que domina e inspira todo el siglo XIX, retoma y asume, a despecho de su radical secularización, el sueño milenarista del alquimista. Es en el dogma específico del siglo XIX que la verdadera misión del hombre es cambiar y transformar la Naturaleza, que él puede hacer mejor y más rápido que la Naturaleza, que es llamado a ser el amo de la Naturaleza, es en este dogma que es necesario buscar la continuación auténtica del sueño de los

alquimistas. El mito soteriológico del perfeccionamiento y, en definitiva, de la redención de la Naturaleza, sobrevive, disfrazado, en el programa patético de las sociedades industriales, que tienden a la «transmutación» total de la Naturaleza, a su transformación en «energía». En ese siglo XIX dominado por las ciencias físico-químicas y por el impulso industrial, el hombre llega a substituirse al Tiempo en sus relaciones con la Naturaleza.

En proporciones inimaginables hasta ese momento, se realiza entonces su deseo de precipitar los ritmos temporales mediante una explotación cada vez más rápida y eficaz de las minas, de los yacimientos hulleros y petrolíferos; entonces, sobre todo la química orgánica, enteramente movilizada para forzar el secreto de las bases minerales de la Vida, abre la vía a los innumerables productos «sintéticos», y no puede impedirse observar que los productos sintéticos demuestran, por vez primera, la posibilidad de abolir el Tiempo, de preparar en el laboratorio y en la usina, sustancias en tales cantidades que la Naturaleza hubiera necesitado milenios para obtenerlas. Y se sabe hasta qué punto la «preparación sintética de la Vida», aun bajo la humilde forma de algunas células de protoplasma, fué el sueño supremo de la ciencia durante toda la segunda mitad del siglo XIX y el comienzo del XX: se trataba todavía de un sueño alquímico, el del homunculus.

Puede decirse, pues, colocándose en el plano de la historia cultural, que los alquimistas, en su deseo de substituirse al Tiempo, han anticipado lo esencial de la ideología del mundo moderno. La química sólo ha recogido fragmentos insignificantes de la herencia alquimista. La masa de esa herencia se encuentra además, en las ideologías literarias de Balzac, de Víctor Hugo, de los naturalistas, en los sistemas de la economía política capitalista, liberal y marxista, en las teologías secularizadas del ma-

terialismo, del positivismo, del progreso infinito, por último, en todos lados donde se manifiesta la fe en las posibilidades ilimitadas del homo faber, en todos lados donde penetra la significación escatológica del trabajo, de la técnica, de la explotación científica de la Naturaleza. Y, reflexionando mejor, se descubre que este entusiasmo frenético se nutre, sobre todo, de una certeza: dominando la Naturaleza mediante las ciencias físicoquímicas, el hombre se siente capaz de rivalizar con la Naturaleza, *pero sin perder el Tiempo*. En adelante la ciencia y el trabajo harán la obra del Tiempo. Con lo que él se reconoce como más esencial, su inteligencia aplicada y su capacidad de trabajo, el hombre moderno asume la función de la duración temporal, en otros términos, substituye al Tiempo.

No vamos a desarrollar ni a prolongar algunas observaciones relativas a la ideología y a la situación del homo faber de los siglos XIX y XX. Simplemente quisiéramos mostrar que conviene buscar los sueños de los alquimistas en su fe en las ciencias experimentales y en sus grandes proyectos industriales. La alquimia ha legado mucho más al mundo moderno que una química rudimentaria: le ha transmitido su fe en la transmutación de la Naturaleza y su ambición de dominar el Tiempo.

Es cierto que esta herencia ha sido comprendida y realizada por el hombre moderno en un plano distinto al del alquimista. Todavía el alquimista prolongaba el comportamiento del hombre arcaico, para quien la Naturaleza era una fuente de hierofanías y el trabajo un ritual. Pero la ciencia moderna sólo ha podido constituirse desacralizando la Naturaleza. Los fenómenos científicos valederos solamente se revelan al precio de la desaparición de las hierofanías. Las sociedades industriales no tienen nada que ver con un trabajo litúrgico, solidario de los ritos de los oficios. Esta clase de trabajo era inutilizable en una fábrica, aunque no fuese sino falta de una iniciación posible, falta de una «tradición» industrial.

Tiene valor recordar otro hecho: el alquimista, aunque se substituyera al Tiempo, se guardaba bien de asumirlo; soñaba con precipitar los ritmos temporales, hacer oro más rápido que la Naturaleza, pero en buen «filósofo» o místico que era, el alquimista tenía miedo del Tiempo, no se declaraba un ser esencialmente temporal, suspiraba en busca de las beatitudes del Paraíso y soñaba en la eternidad, perseguía la inmortalidad, el Elixir Vitae. A este respecto, el alquimista se comportaba como toda la humanidad premoderna, que, por toda clase de medios, escamoteaba la conciencia de la irreversibilidad del Tiempo, ya sea «regenerándolo» periódicamente mediante la repetición de la cosmogonía, ya sea santificándolo por la liturgia, ya sea «olvidándolo», es decir, negándose a tomar en consideración los intervalos profanos entre dos acciones significativas (y, por consecuencia, sagradas). Sobre todo, hay que recordar que el alquimista «dominaba el Tiempo», cuando, en sus aparatos, reiteraba simbólicamente, el caos primordial y la cosmogonía, cuando, además, sufría «la muerte y la resurrección» iniciáticas. Toda iniciación era una victoria sobre la muerte, entendida sobre la temporalidad: el iniciado se proclamaba «inmortal», se había forjado una existencia post mortem que consideraba indestructible.

Desde el día en que el sueño individual del alquimista fué realizado por toda una sociedad, y en el único plano en que era colectivamente realizable: el de las ciencias físicoquímicas y de la industria, la defensa contra el Tiempo cesa de ser posible. La trágica grandeza del hombre moderno está ligada al hecho de que fué el primero en tener la audacia de asumir, respecto a la Naturaleza, la obra del Tiempo. Se ha visto cuántas de sus conquistas espectaculares, realizan, en otro plano, las nostalgias de los alquimistas. Pero hay más todavía: el hombre de las sociedades modernas ha terminado por asumir el Tiempo

no solamente en sus relaciones con la Naturaleza, sino también respecto a sí mismo. En el plano filosófico, se ha reconocido esencialmente y a veces también únicamente, como un ser temporal, constituido por la temporalidad, consagrado a la historicidad. Y el mundo moderno en su totalidad, en la medida en que reivindica su propia grandeza y asume su drama, se siente identificado con el Tiempo, tal como lo han inducido, en el siglo XIX, las ciencias y las industrias, proclamando que el hombre puede hacer mejor y más rápido que la Naturaleza con la condición de penetrar, mediante la inteligencia, en los secretos de la Naturaleza y de suplir, mediante su trabajo, el Tiempo, las múltiples duraciones temporales (los *tempus* geológico, botánico, animal) exigidos por la Naturaleza para terminar sus obras. La tentación era demasiado grande para que pudiera resistirse: durante innumerables milenios, los hombres han soñado hacer más rápido que la Naturaleza. ¿Cómo imaginar una hesitación del hombre ante las perspectivas que le abrían sus propios descubrimientos? Pero no hay que ocultar el rescate inevitable: no podía substituirse al Tiempo sin condenarse implícitamente a identificarse con él, a realizar su obra aunque no se tuviera más deseos de hacerla.

La obra del Tiempo no podía ser reemplazada sino por el trabajo intelectual y manual, sobre todo, ¡y cuánto más! con el trabajo manual. Sin duda, en todo tiempo, el hombre ha estado condenado al trabajo. Pero hay una diferencia, y es fundamental: para proporcionar la energía necesaria a los sueños y a las ambiciones del siglo XIX, el trabajo ha debido ser secularizado. Por primera vez en su historia, el hombre ha asumido ese duro trabajo «para hacer mejor y más rápidamente que la Naturaleza», sin disponer ya de la dimensión litúrgica que, en otras sociedades hacía soportable el trabajo. Y en el trabajo definitivamente secularizado, en el trabajo en estado puro,

numerado en horas y en unidades de energía gastadas, en tal trabajo el hombre experimenta y siente más implacablemente, la duración temporal, su lentitud y su peso. En suma, puede decirse que el hombre de las sociedades modernas ha tomado, en el sentido literal del término, el papel del Tiempo, que él se agota trabajando en lugar del Tiempo, que se ha convertido en un ser únicamente temporal. Y puesto que la irreversibilidad y la vacuidad del Tiempo han llegado a ser un dogma para todo el mundo moderno (precisemos: para todos los que no se reconocen solidarios con la ideología judaico-cristiana), la temporalidad asumida y experimentada por el hombre, en el plano filosófico, se traduce por la conciencia trágica de la vanidad de toda existencia humana. Felizmente, las pasiones, las imágenes, los mitos, los juegos, las distracciones, los sueños, están allí, para evitar que esta conciencia trágica se imponga también en otros planos que no son los de la filosofía.

Estas consideraciones no persiguen más una crítica del mundo moderno que un elogio de las otras sociedades, arcaicas o exóticas. Pueden criticarse muchos aspectos de la sociedad moderna, como puede criticarse algún aspecto de las otras sociedades, pero esto no tiene nada que hacer con nuestro propósito. Solamente hemos querido mostrar en qué sentido las ideas maestras de la alquimia, arraigadas en la protohistoria, se han prolongado en la ideología del siglo XIX y con qué consecuencias. En cuanto a la crisis del mundo moderno, hay que tener en cuenta que ese mundo inaugura un tipo completamente nuevo de civilización. Es imposible prever sus desarrollos futuros. Pero es útil recordar que la única revolución que puede compararse en el pasado de la humanidad, el descubrimiento de la agricultura, ha provocado trastornos y síncopees espirituales cuya gravedad podemos imaginarnos difícilmente. Un mundo venerable, el de los cazadores nómades, transcurría con

sus religiones, sus mitologías, sus concepciones morales. Se necesitaron milenios para extinguir definitivamente las lamentaciones de los representantes del «viejo mundo», condenado a muerte por la agricultura. Igualmente debe suponerse que la profunda crisis espiritual provocada por la decisión del hombre de *detenerse y de ligarse a la gleba*, necesitó siglos para ser complementamente integrada. Es imposible representarnos el «trastorno de todos los valores» ocasionado por el paso del nomadismo a la existencia sedentaria; imaginarnos sobre todo sus repercusiones psicológicas y espirituales.

Ahora bien, los descubrimientos técnicos del mundo moderno, su dominio del Tiempo y del Espacio, representan una revolución de proporciones análogas y cuyas consecuencias estamos lejos de haber integrado. Sobre todo la desacralización del trabajo constituye una llaga viva en el cuerpo de las sociedades modernas. Sin embargo, nada nos dice que no se producirá una resacralización en el porvenir. En cuanto a la temporalidad de la condición humana, representa un descubrimiento aún más grave. Pero, con la condición de una concepción más correcta del Tiempo, es posible una reconciliación con la temporalidad. Pero no es el momento de abordar estos problemas. Nuestra finalidad era solamente mostrar que la crisis espiritual del mundo moderno también cuenta entre sus premisas lejanas los sueños demiúrgicos de los metalúrgicos, de los forjadores y de los alquimistas. Resulta bueno que la conciencia historiográfica del hombre occidental se descubra solidaria con los actos e ideales de muy lejanos antepasados, aunque el hombre moderno, que es el heredero de todos esos mitos y de todos esos sueños, sólo haya llegado a realizarlos dejando de ser solidario con sus significaciones originales.

MIRCEA ELIADE.

Forgerons et alchimistes.
Flammarion. París, 1956.

Traducción de Nélida O. Marchi.

Notas sobre la música en «Marcos de Obregón»

Entendidas literatura y música como órdenes distintos pero a la vez correlacionados dentro de un determinado momento de la historia de la cultura, diversos estudios realizados en lo que va del siglo han permitido ir formando una imagen cada vez más clara de la vida cultural española durante la Edad de Oro. Señalaremos, en este campo particular, los trabajos relativos a los elementos musicales que aparecen en las obras de Cervantes y Tirso. Pareciera quedar siempre, no obstante, la posibilidad de efectuar pequeñas aportaciones particulares. De ahí que, en las líneas que siguen, se haya tratado de resumir los datos útiles o interesantes que, con este enfoque, es posible recoger en la obra más conocida de Vicente Espinel.

Sobre dos tradiciones.— Los conocimientos musicales de Vicente Espinel (1550-1624) fueron reconocidos por sus contemporáneos y también por quienes le sucedieron. En su época, su renombre se debió tanto a su dominio del arte musical como a sus condiciones de poeta latino y castellano, y quizás en mayor medida a aquél que a éstas. Puede recordarse a este respecto que Cervantes, en el *Viaje del Parnaso*, alude a él como crítico, músico y poeta («Éste, aunque tiene parte de Zoilo / es el grande Espinel. que en la guitarra / tiene la prima y en el raro estilo»). Y así como en la *Adjunta al Parnaso* Espinel vuelve a ser mencionado como «uno de los más antiguos y verdaderos amigos» de Apolo, también en *La Galatea* aparece de nuevo la referencia encomiástica: «no diga más sino que al cielo aspira, / ora tome la pluma, ora la lira».

Vinculada con esta estimación de sus contemporáneos, hay que recordar la versión según la cual debería atribuirse a Espinel la invención de la quinta cuerda de la vihuela, o guitarra española. Afirma Samuel Gili Gaya al frente de su edición crítica del *Marcos de Obregón*: «Su reputación de músico, siempre tan celebrada, se afianza con la invención de la quinta cuerda de la guitarra». ¹ Y al respecto cita Gili el siguiente pasaje de Lope de Vega en el *Laurel de Apolo*: «...que Apolo corresponda / A lo que debe al inventor süave / De la cuerda, que fué de las vigüelas / Silencio menos grave».

Pero parece ser que este supuesto mérito ha de correr pareja suerte con la tradición según la cual nuestro autor inventó la décima, o *espinela*, y que hoy ha sido refutada. En la *Declaración de instrumentos*, de Bermudo, impresa por primera vez en Osuna en 1549 (es decir, antes del nacimiento de Espinel), puede leerse: «Las vihuelas, sean de siete, seis o cinco órdenes (que es la llamada Guitarra Española) no se distinguen en la materia, ni en la forma...» Parece más acertado pensar que, tal como ocurre en el caso de la décima, el mérito principal de Espinel haya sido el de popularizar una forma ya existente. Un punto de vista equilibrado es el de Adolfo Salazar: «Espinel pudo hacer de uso general y popular lo que en Bermudo era todavía relativamente raro y, en buena parte, especulativo».

De todos modos, la competencia musical de Espinel es indiscutible, y se refleja en su *Marcos de Obregón*, en tan considerable parte autobiográfico. Este carácter de la obra, me parece, explica el carácter peculiar de las menciones musicales: pues éstas son a la vez limitadas

1. Espinel, *Vida de Marcos de Obregón*. Edición y notas de Samuel Gili Gaya. Madrid, Espasa-Calpe ("Clásicos Castellanos"), 1940, 2 tomos. Es la edición que utilizaremos para todas nuestras citas.

(a los tipos de música que Espinel pudo haber practicado, sin abarcar la música característica de otros sectores de la sociedad) y exactas, como un reflejo de la competencia de quien las formulaba.

Formas musicales. — Por ejemplo, veamos las formas musicales que Espinel menciona. Muchísimas menos que las que aparecen en Cervantes, se reducen de hecho a las formas cortesanas de música cantable, las *sonadas* que en el *Marcos* entonan los cantores durante la navegación hacia Génova (tomo II, página 122), a veces denominadas *sonadillas* (I, 54), y a una mención, bastante genérica, de la *música instrumental de sala*, vale decir, de la música llamada a la italiana *música de camera* (I, 55): «Vino a parecerle tan bien el cantar, que cuando el mozo subía un punto de voz, ella bajaba otro de gravedad, hasta llegar a los umbrales de la puerta, para oírle más cerca las consonancias; que la música instrumental de sala, tanto más tiene de dulzura y suavidad, cuanto menos de vocería y ruido; que como el Juez, que es el oído, está muy cerca, percibe mejor y más atentamente las especies que envía al alma, formadas con el aplauso de la media voz».

Las otras dos únicas formas musicales a que Espinel se refiere no pertenecen, en verdad, a la materia del libro. Primeramente, hay (II, 17) una mención ocasional de la *danza de espadas*, al solo efecto de una comparación: «que no ha de ser todo danzas de espadas, que después de hechas no queda fruto ni memoria de cosa que se pegue al alma».

Y finalmente, en las fantásticas aventuras que ocupan la narración del doctor Sagredo casi al final de la obra (II, 275, 282, 289), y que ocurren en tierra americana, se hace mención de ciertas costumbres musicales de los naturales en base, según veremos, a las noticias de los cronistas e historiadores de Indias, con lo que aparece

—aunque no en forma expresa— una nueva forma musical, el *areito*.

Instrumentos. — Más abundantes son las referencias a instrumentos musicales. Aparece en primer lugar, como es natural, el más común en la España de la época, la *guitarra*; y con ella, un canto a dúo (I, 54): «Venía casi todas las noches a visitarme un mocito barbero, conocido mío, que tenía bonita voz y garganta; traía consigo una guitarra con que, sentado al umbral de la puerta, cantaba algunas sonadillas, a que yo le llevaba un mal contrabajo, pero bien concertado —que no hay dos voces que si se entonan y cantan verdad, no parezcan bien—, de manera que con el concierto y la voz del mozo, que era razonable, juntábamos la vecindad a oír nuestra armonía».

Y por cierto que esta guitarra era tocada en el estilo popular, resultante de la pérdida de la técnica laudística polifónica, vale decir, por acordes «a lo rasgado» (como el soldado del *Quijote*, I, LI), según se ve por el siguiente detalle de dudoso gusto (I, 55): «El mozuelo tañía siempre la guitarra, no tanto por mostrar que lo sabía, como por rascarse con el movimiento las muñecas de las manos, que tenía llenas de una sarna perruna».

La guitarra es mencionada en muchos otros lugares de la obra (por ejemplo II, 57, 60, 66, 77, 79, etc.); además, se habla de los instrumentos de tecla en general (II, 70, 156), y del instrumento de tecla que poseía el abad Salinas en Salamanca (II, 158). El arpa se menciona en II, 157. Aparecen diversos tipos de vihuela: «vihuela» en general, es decir, vihuela de mano, de cuerdas punteadas («el licenciado Gaspar de Torres, que en la verdad de herir la cuerda con aire y ciencia, acompañando la vihuela con gallardísimos pasajes de voz y garganta, llegó al extremo que se puede llegar», II, 156), «vihuela de mano», ya expresamente (II, 156), «vihuela de arco» (id.), «vihuela de siete órdenes» (II, 157). De los instrumentos

de percusión, se mencionan los tamboriles (II, 275, 282: pero éstos son instrumentos de los salvajes y no los contemporáneos tamboriles europeos) y las cajas (II, 262, 284). También las «cañas» (II, 289: «una música de aullidos y cañas»), mencionadas hablando de los salvajes, deben entenderse seguramente como instrumentos de viento indiscriminados. Se habla de un organista, Bernardo Clavijo, en I, 162. Las trompetas y jabeas moriscas completan la información organográfica que puede proporcionar Espinel (II, 66): «Llegaron al puerto, y fué tan grande el recibimiento por verle venir, y venir con presa, que le hicieron grandes algazaras, tocaron trompetas y jabeas y otros instrumentos que usan, más para confusión y trulla que para apacibilidad de los oídos».

La música y las naciones. — De paso: la anterior cita es uno de los pocos lugares del *Marcos de Obregón* en que se hace referencia a las diferencias nacionales dentro de la música; vale decir, en que se habla, no de la música en abstracto, sino de *las músicas* nacionales, tan distintas entre sí en este momento renacentista de la historia de la cultura. Sólo otras dos citas podemos aducir. Una pertenece al mismo episodio: más adelante, los moros, a quienes el protagonista pertenece como esclavo, lo encuentran cantando, y el amo —español renegado— se alegra, pues «como él tenía en el corazón las cosas de España se regalaba con oír canciones españolas» (II, 80). La otra cita, anterior, es menos significativa, pues no incluye en su contexto ni alusiones descriptivas ni implicaciones psicológicas: durante un viaje —habla Marcos— (I, 259), «hallé a la señora vizcaína con una amiga o compañera suya; fuímonos hablando y a ratos ella cantando en vasconce, porque la otra no sabía palabra en castellano, y con la materia que ella iba tratando de su ida a Castilla divertímonos de manera que anocheció algo lejos de la ciudad».

Música y sociedad. — Mayor interés —aunque sustancialmente no aporten informaciones novedosas— ofrecen aquellos pasajes en que Espinel alude a aspectos sociales de la música, vale decir, a las distintas formas de aparición de la música dentro de la sociedad española de su tiempo. Ya en el Descanso Primero, Relación Primera, hay algo que nos lleva a este terreno; y, como muchas observaciones de este tipo, tiene marcada proximidad con lo autobiográfico. Marcos el escudero nos refiere (I, 47-48) que «tras de muchos infortunios, que toda mi vida he sufrido, me vine a hallar desacomodado al cabo de mi vejez, de manera que porque no me prendiesen por vagabundo, hube de encomendarme a un amigo mío, cantor de la capilla del Obispo —que éstos todo lo conocen, si no es a sí propios— y él me acomodó por escudero y ayo de un médico y su mujer...»

Y en otra oportunidad, Obregón-Espinel menciona (I, 168) otra de las posibles utilizaciones de la música: «Estábamos después desto tres compañeros al barrio de San Vicente tan abundantes de necesidad, que el menos desamparado de las armas reales era yo, por ciertas lecciones de cantar que yo daba; y aun las daba, porque se pagaban tan mal, que antes eran dadas que pagadas; y aun dadas al diablo».

Lo que nos recuerda otro momento en que, entre idealística y sarcásticamente, Espinel habla (II, 156) de «este divino, aunque *mal premiado* ejercicio». Ciertamente, desde el punto de vista profesional, el momento no ofrecía sino dos posibilidades: enseñar el arte, o bien entrar al servicio de un señor, como músico de capilla o con funciones en la corte. Lo primero ya está mostrado, y Espinel alude en algunos lugares más a estas actividades. Dice primeramente (I, 54) que «fuera bien que, como hay para las mujeres maestros de danzar y bailar, los hubiere también de desengaño, y que como se enseña el

movimiento del cuerpo, se enseñase la constancia del ánimo». Y más adelante las consideraciones morales le hacen hablar en contra de estos maestros, por los daños que para el alma de sus alumnas pueden provenir del trato con desconocidos (I, 61): «y con esto me aparté aquella noche della, espantándome de ver... cuánto peor hacen los padres que dan a sus hijas maestros de danzar, tañer, cantar o bailar, si han de faltar un punto de su presencia, y aun es menos daño que no lo sepan».

El «cantor de la capilla del Obispo», en cambio, se ganaría la vida de otra manera; y el mismo escudero, en dos oportunidades de su historia, se acoge a estos protectores nobles. La primera vez, en Zaragoza (I, 265): «Honróme en su casa por el tiempo que allí estuve un gran príncipe muy amigo de música y de todos actos de ingenio y de virtud, honrándome y acudiéndome a las necesidades de naturaleza»; y la segunda (II, 206), en Madrid —y en esta cita se advierte el carácter forzoso que a veces pudo tener esta dependencia—: «Hice asiento con un gran príncipe muy amigo de música y poesía, que, aunque siempre huí del escuderaje, me fué forzoso acudir a él».

La consideración de los aspectos sociales de la música no se cierra con estas citas dedicadas a la música como medio de subsistencia. La estimación social de este arte reconoce como fundamento un ideal educativo, que el Renacimiento formuló en documentos muy precisos; por ejemplo, en *El Cortesano* de Baltasar Castiglione. Rasgos de esta consideración se perciben —como en otros libros del Siglo de Oro español— en el *Marcos de Obregón*: la música como uno de los elementos formativos de la educación, entendida ésta no como saber técnico sino como suma de «prendas» o «partes» que hacen a la conformación de la persona (I, 143): «Estando yo razonablemente instruído en la lengua latina, de manera que sabía entender una epigrama y componer otra, y ador-

nado con un poco de música— que siempre han tenido entre sí algún parentesco estas dos facultades— por la inquietud natural que siempre tengo y he tenido, quise ir a donde pudiese aprender alguna cosa que me adornase y perfeccionase el natural talento que Dios y naturaleza me habían concedido».

O hablando de una persona de otra condición social (II, 166): «Estaba cerca de aquí un hombrecico, aunque sin calidad, de buenas partes no consumadas, porque sabía un poco de música y otro poco de poesía». Pero hay también una visión negativa de estas cualidades, vale decir, la idea de que la posesión superficial de estas dotes no basta para integrar definitivamente una personalidad, así como no basta para comportarse debidamente la presunción de ser un buen espadachín (II, 24). En esto se hace referencia a una utilización vulgar de la música, casi a una degradación de este alto ejercicio «divino, aunque mal premiado»; porque, en otro sentido, Espinel se enlaza con el gran «corpus» de doctrinas clásicas acerca de la música, en plena vigencia en el pensamiento del Renacimiento, y en el que se insiste sobre todo en los efectos que la misma produce sobre el alma humana, inclinándola a la práctica de la virtud. De allí que en otra ocasión —y no al parecer muy apropiada: escuchando a los guitarristas de una venta—, Espinel muestra su formación doctrinal (II, 224) al sostener «que esta facultad (la música), no solamente alienta el sentido exterior, pero aun las pasiones del alma mitiga y suspende; y que es tan señora, que no a todos se da, por grandes ingenios que tengan, sino a aquellos a quien naturaleza cría con inclinación aplicada para ello; pero los que nacen con ella, son aptos para todas las demás ciencias, y así habían de enseñar a los niños esta facultad primero que otra, por dos razones: la una, porque descubren el talento que tienen; la otra, por ocuparlos en cosa tan virtuosa,

que arrebatara todas las acciones de los niños con su dulzura».

Y, a continuación, la polémica ocasional con un contemporáneo —ignoramos con quien— pone a nuestro autor en la oportunidad de formular de paso la teoría del poder purificador de la música —mediante la cual las almas pueden llegar, como muestra Fray Luis de León con su *Oda a Salinas*, a «la más alta esfera»—, y por añadidura una observación de tipo psicológico sobre el papel del oído en la apreciación musical (II, 224): «Aunque un autor moderno inadvertidamente dice que los griegos no enseñaban a los mozos el primero tono, como si no fuera él más grave que muchos de los otros, fué por ignorar la facultad, que quiso decir que no les enseñaba [n] música lasciva, que como por el oído entran en el alma las especies, si es honesta y grave, la suben a la contemplación del Sumo Hacedor; y si es deshonesto con demasiada alegría, la ponen en pensamientos lascivos. Y es tan juez el oído desta facultad, que me acuerdo que un mozo que cantaba con mucha gracia, vino a ensordecer, y pidiéndole después que cantase, teniendo la voz tan buena como antes, hacía tan grandes disparates, que se reían todos los que le oían cantar, que realmente el oído es la clavija de la voz humana».

Pero además de estas apreciaciones —que responden bien a la formación doctrinal y específicamente profesional de un hombre como Espinel—, si volvemos al texto encontraremos que éste nos da indicaciones bastante precisas acerca de las *circunstancias* sociales en las que aparece la música, las oportunidades en que en esa sociedad se hace música. El cuadro es bastante completo. Recordemos cómo se juntaban los vecinos a escuchar el dúo del escudero y el mocito barbero (I, 54), «casi todas las noches»; en opinión de la dama, no obstante, «no era lícito, ni parecía bien a la vecindad» ese canto a la puerta de la casa (I, 62); la música en las iglesias alcanzaba

ya, evidentemente, todo el esplendor que de ese momento barroco podía esperarse («Fuime luego a ver la Iglesia mayor, por oír la música», I, 144); en muy distinto ambiente, entre mozos de mulas (I, 192), se recurre al canto de «romances viejos» para entretener las horas de ocio; «por hacerse compañía» en el camino, un viajero va cantando (I, 197), pues «la voz humana tiene propiedad maravillosa para acompañar a quien no lleva dineros que le puedan quitar»; los moros conocen su tipo de música militar, siquiera sea más para confusión y trulla que para apacibilidad de los oídos» (II, 66), y los cristianos van pregonando las expediciones a tierras aún no descubiertas, al son de las cajas (II, 362); los guitarristas y cantores de una venta posibilitan el que el viajero dé con ella (II, 223) y es bien agradable la música en tal ocasión, ya que «en aquella soledad llena de matas y apartada de poblado, parecería mucho mejor su melodía que en los palacios reales, donde hay otras cosas que entretienen»; finalmente, en el otro extremo de la escala social, en casa de don Antonio de Londoña, en Milán (II, 156), se realizan doctas reuniones «de excellentísimos músicos», donde a la par del ejercicio de la música por los cultores más eminentes de este arte se daba la docta discusión de los aspectos teóricos e históricos. Es curioso observar la semejanza con otras veladas musicales, las que en Florencia realizaba por los mismos años el conde Giovanni Bardi con los miembros de la *Camerata Fiorentina*, según la descripción que nos queda por el *Dialogo della musica antica e della moderna* (1581) de Vincenzo Galilei.²

2. Un tema común: el de la "música antigua" y la "música moderna", que constituye la materia principal del libro de Galilei. Compárese a este propósito Espinel, II, 157, con lo que se discute en el *Diálogo* (ed. a cura di Fabio Fano, Milano, Alessandro Minuziano, 1947), 93-94.

En estos casos, acostumbra Espinel a mostrar, tal vez excesivamente, su erudición musical; en otras ocasiones, llega a hacerlo sin cuidarse de la oportunidad. Así, describe el canto de los ruiseñores (I, 231) «admirándome de ver con cuanto cuidado se van poniendo delante de los hombres para que oigan la melodía de su canto, a veces llevando el canto llano con la quietud del tenor y luego con la disminución del tiple, convidando al contrabajo a que haga el fundamento, sobre que van las voces saliendo a veces sin pensar con el contralto». Es como si el maestro de capilla Espinel quisiera recordarnos que conocía muy bien todos los recursos de la polifonía vocal de su tiempo, que es también el de Tomás Luis de Victoria. Y hay otras manifestaciones de esta erudición un tanto ingenua: así por ejemplo la discusión sobre las posibilidades del género enarmónico (II, 158), o la comparación, repetida (II, 57, 66), de un episodio de la propia cautividad con «el cantar de los hijos de Israel en su cautiverio». Pero estos momentos no son demasiado frecuentes, y en general la descripción de elementos musicales, exacta y oportuna, tiene mayor carácter de cosa vivida, de transcripción directa de la realidad.

Lo americano. — Quiero destacar un aspecto más —hasta ahora, que yo sepa, nunca señalado— para concluir este breve aunque no exhaustivo repaso de los elementos musicales en el *Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel. En las páginas finales del libro se asiste a la narración que el doctor Sagredo hace de las aventuras que le ocurrieron cuando, con otros aventureros españoles, participó de la expedición hecha «por mandato de Felipe Segundo, para ir a descubrir el estrecho de Magallanes» (II, 262). Los rasgos de estas descripciones, dice Gili Gaya, parecen estar tomados en parte de los libros de caballerías y en parte de los cronistas e histo-

riadores de Indias: Gomara, Bernal Díaz del Castillo, Pedro Mártir de Anglería. Ahora bien: en las ceremonias de los gigantes pobladores de la isla en que desembarcan Sagredo y sus compañeros parece advertirse el recuerdo de los bailes rituales que los cronistas denominaron *areito* y cuya descripción, de haberla leído, puede haber impresionado notablemente a Espinel. Dentro de los límites de estas notas, podemos aun arriesgarnos a una pequeña confrontación.

Veamos primeramente dos textos del *Marcos de Obregón* (II, 275, 289): «Los gigantes, con el gran servicio que habían hecho a su ídolo, comenzaron a bailar y danzar, y hacer sonos descompuestos y desconcertados en unos tamboriles roncós y melancólicos, que más parecía ruido hecho en bóveda que són para bailar. En tanto que ellos estaban atentos a sus juegos, y entretenidos a costa de nuestras vidas, nosotros llorábamos la desventura nuestra y la fuerza del hado que con tal violencia nos había tratado...» «A la mañana, al tiempo que el sol salía, se pusieron todos mirándolo, y con una música de aullidos y cañas le hicieron la salva con muy pocas palabras y muchas veces repetidas».

Junto a ellos, dos textos de historiadores que mencionan el *areito*. El primero es de López de Gomara, el segundo de Fernández de Oviedo: «Areito es como la sambra de moros, que bailan cantando romances en alabanza de sus ídolos y de sus reyes, y en memoria de victorias y acaescimientos notables y antiguos; que no tienen otras historias. Bailan muchos y mucho en estos areitos, y alguna vez todo un día con su noche. Acaban borrachos de cierto vino de allá, que les dan en el corro». «Algunas veces junto con el canto mezclan un atambor, que es hecho en un madero redondo, hueco, cincavado, e tan grueso como un hombre e más o menos, como le quieren hacer; e suena como los atambores sordos que hacen los negros; pero no le ponen cuero, sino unos agujeros

e rayos que trascienden a lo hueco, por do rebomba mala gracia. E assí, con aquel mal instrumento o sin él, en su cantar (qual es dicho) dicen sus memorias e historias passadas...»

Como se ve, hay elementos comunes que permiten suponer una imitación o cuando menos una reminiscencia: la mención obligada de los tamboriles, el carácter celebratorio de la danza de los salvajes en el primer fragmento de Espinel, el tipo ritual que reviste la «música de aullidos y cañas» del segundo trozo... Un hombre como Espinel, en quien literatura y música estaban más próximas de lo que suelen en el común de los escritores (para él «siempre han tenido entre sí algún parentesco estas dos facultades», I, 143), bien pudo recordar, de sus lecturas, los rasgos de interés musical con igual fidelidad que los demás datos, de erudición o de simple curiosidad, cuyo origen libresco podría rastrearse a partir de las páginas del *Marcos de Obregón*.

DAVID LAGMANOVICH.

El inca rebelde

José Gabriel Túpac Amaru

Su formación. — A unas 25 leguas al sur del Cuzco, en un hermoso valle coronado por altos y escarpados picos con nieve eterna y en las estribaciones de las montañas, se encuentra la provincia o el corregimiento de Tinta. Este corregimiento tiene de largo, de Norte a Sur, treinta leguas, y de ancho, quince. Su clima es muy frío, debido a la altura y la vecindad de los cerros nevados de la cordillera de Vilcanota, de cuyas minas en épocas anteriores se extraía plata.

Por el valle de Tinta, que es una importantísima vía de comunicación e intercambio, serpentea el río Vilcomayo, con pueblos y aldeas indígenas en sus orillas. El valle, en la época que aquí nos interesa, tenía 20.000 habitantes,¹ casi todos ellos indios y entre los cuales se mantiene latente la tradición de su esplendoroso pasado histórico. Les hacían recordar vivamente este pasado el templo de Viracocha, la divinidad fundadora de Tahuantinsuyu, que se encontraba en el distrito de San Pedro y Cacha, y la familia de los caciques de Surimana, Tungasuca y Pam-

1. Conf. Cosme Bueno. *Descripción de las provincias del Perú, Chile y Buenos Aires*, en *Documentos literarios del Perú*, de Odriózola, tomo III, pág. 94, Lima, 1872. Sobre el valor de la obra del Dr. Bueno, el eminente geógrafo Antonio Raimondi opina lo siguiente: "Las descripciones de las provincias, publicadas separadamente en los almanaques del siglo pasado por el Dr. Cosme Bueno (desde 1764 hasta 1770), forman por su conjunto la más completa geografía del Perú, pues salvo pequeñas omisiones, es la única que da la enumeración de todos los pueblos del Perú que existían en la fecha de su publicación". (Antonio Raimondi, *El Perú*, t. III, p. 360, Lima, 1879). Sobre la geografía del Perú se puede también consultar el *Diccionario de Paz Soldán*, Lima, 1877.

pamarca, descendiente del inca Túpac Amaru. La grandiosidad del templo de Viracocha, con sus nueve puertas y las paredes de piedra labrada en forma inigualada hasta hoy día, contrastaba con la miseria de los edificios indígenas, del mismo modo que su situación en la época con la pretérita.

No todos los pueblos de Tinta, cuya capital tiene el mismo nombre que la provincia, están en el valle. Algunos se ubicaron en altiplanicies cuyo clima es aún más riguroso que el del valle. Precisamente en una de las altiplanicies está el cacicazgo hereditario de los Túpac Amaru, obtenido como merced por doña Juana Pilcohuaco, esposa de Diego Felipe Condorcanqui e hija del inca Felipe Túpac Amaru, ajusticiado por orden del virrey Toledo en 1572.² El cacicazgo se componía de tres pueblos: Surimana, Pampamarca y Tungasuca. En Surimana, que está a una altura de 4.0000 metros sobre el nivel del mar, nació el 24 de marzo de 1740³ José Gabriel Túpac Amaru, descendiente por línea materna del desventurado inca cuyo nombre usaron siempre él y su familia.

Llama mucho la atención el hecho de que, aun cuando la ñusta Juana se casó con Diego Felipe Condorcanqui, su familia usara el apellido Túpac Amaru; esto comprueba el apego de sus descendientes al origen incaico y el anhelo de manifestarlo aunque sólo fuera simbólicamente.

2. Sobre este asunto véase *Genealogía de Túpac Amaru*, tomo X, serie I de la colección de documentos publicados por Francisco A. Loayza ya citada, passim; Clements R. Markham, *Historia de los incas*, versión castellana de Manuel Beltroy, passim, Lima, 1920; Mendiburu, *Diccionario*, t. VIII, artículo *Túpac Amaru*; Pedro de Ángelis, ob. y t. cit., pág. I; y Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo*, t. I, págs. 347 y 348.

3. Según la declaración del propio Túpac Amaru del 19 de abril y como bien lo destaca D. Francisco A. Loayza en *Genealogía de Túpac Amaru*, cit., pág. 55, éste afirmaba tener 38 años en 1781. Pero tomando en cuenta que su madre, doña Rosa Noguera, falleció en 1741, según lo prueba documentalmente Juan de la Cruz Salas en *Mi Kuraka Túpac Amaru* (págs. 21-27, Cuzco, 1943) su fecha de nacimiento debe ser anterior.

José Gabriel Túpac Amaru fué hijo del cacique Miguel Condorcanqui y de doña Rosa Noguera. Quedó huérfano de padre a muy tierna edad, «circunstancia que hizo recaer sucesivamente la autoridad de cacique en sus tutores y tíos Marcos Condorcanqui y José Noguera. No debieron los tíos desempeñar mal tan delicado cargo, cuando, según todos están conformes, trataron de dar al sobrino la mejor educación posible». ⁴

Los primeros maestros de Túpac Amaru fueron el doctor Antonio López de Sosa, cura de Pampamarca y hombre bastante instruído, a decir del meritorio americanista inglés Markham, ⁵ y el doctor Carlos Rodríguez de Ávila, cura de Yanaoca. El primero era natural de Panamá y el segundo de Guayanquil. Túpac Amaru cursó también el colegio cuzqueño para caciques bajo la advocación de San Francisco de Borja. ⁶ Este colegio estuvo dirigido por los jesuítas, antes de su expulsión en 1767. De él hay una descripción de época, debida a la pluma del rector del colegio de San Bernardo, en Cuzco, Dr. Ignacio Castro, la que dice:

El Colegio de San Francisco de Borja esta fundado para los hijos de Indios nobles y Caciques; suele hallarse mas de veinticinco de ellos. El traje es una capa corta verde con camiseta interior del mismo color, una banda roxa con un escudo de plata de las Reales Armas, y un sombrero

4. Mendiburu, *Diccionario*, t. VIII, pág. 108.

5. No sabemos en qué se basa Markham al decir (*Historia del Perú*, p. 38) que el Dr. López fué cura de Pampamarca. Según resulta de *La verdad desnuda*, pág. 47, lo fué de Tungasuca.

6. En algunas referencias a Túpac Amaru (en Mendiburu, por ejemplo) se llama este colegio de San Bernardo. Pero autores de la época e historiadores bien informados o lo llaman como nosotros o simplemente de San Francisco. Véase Ignacio Castro, *Relación de la fundación de la Real Audiencia del Cuzco 1788, y de las fiestas, con que esta grande y fidelísima ciudad celebró este honor*, pág. 67, Madrid, 1795; Cosme Bueno, obr. y t. cit., pág. 93; Miller, obr. y t. cit., pág. 16; y Markham, *Historia del Perú*, versión castellana de Juan R. Benites, pág. 38, Lima, 1893.

negro; traen cortado el cabello hasta los hombros. La instrucción que reciben se limita a los rudimentos de la Doctrina Christiana, leer y escribir. Se les da refectorio, papel, plumas y tinta. Estuvieron los Jesuítas encargados de su cuidado. Después [de la expulsión] se han visto Prebendados encomendados de su dirección. La casa es hermosa, con jardines, patios, corredores, bellos aposentos y una Capilla. ⁷

Sobre Túpac Amaru alumno del colegio de San Francisco de Borja, habla Markham de la siguiente manera:

Lo distinguían sus profesores por su contracción al estudio y por su aplicación; alumno capaz y de excelentes disposiciones hizo grandes adelantos en sus estudios. Leía el latín con facilidad, hablaba el castellano correctamente y su idioma nativo con singular gracia. ⁸

Por lo que dice un testigo ocular, el rector del colegio de San Bernardo sobre el instituto educacional de San Francisco de Borja citado más arriba, no creemos que Túpac Amaru adquiriera los conocimientos básicos para su posterior desarrollo cultural en las aulas de San Francisco de Borja. Cabe señalar que de la cultura del último inca hablan hasta sus enemigos en la época misma de los acontecimientos revolucionarios. Es verosímil, pues, lo que sostienen algunos autores, sin que se puedan confirmar sus aseveraciones, que había frecuentado también otros institutos de enseñanza.

A la edad de 20 años, el 25 de mayo de 1760, Túpac Amaru contrajo enlace con Micaela Bastidas. ⁹ Seis años después, el 5 de octubre de 1766 —llama la atención este período de inactividad y puede estar ligado con la tenta-

7. Ignacio Castro, *ob. cit.*, págs. 67 y 68.

8. Markham, *Historia del Perú*, cit., pág. 38.

9. Juan de la Cruz Salas, *Mi kuraka Túpak Amaro*, pág. 43, Cuzco, 1943.

tiva de desposeerlo del cacicazgo— presenta al corregidor de Tinta, D. Pedro Muñoz de Arjona, su solicitud formal y prescripta por el derecho de que se le declare cacique. Lo que logra efectivamente.¹⁰

Las influencias ideológicas. — Confesamos que en nuestras investigaciones no hemos dado con elementos que nos permitieran precisar en forma concreta las influencias ideológicas en Túpac Amaru. Pero tratándose en su caso de una persona de inteligencia notable, de instrucción evidente, de combatividad grande y de sensibilidad extraordinaria, que estaba íntimamente ligada con españoles europeos y americanos de las más diversas capas sociales y que realizaba a menudo viajes a los centros de cultura colonial, Lima y Cuzco, es fácil imaginarse su contacto con las ideas nuevas, difundidas en la época entre los núcleos que frecuentaba. Se percibe nítidamente el contacto en cuestión en las formulaciones programáticas de Túpac Amaru y en su táctica política, ambos de nivel sorprendentemente elevado para un movimiento que se supone, en algunos casos, dirigido por un cacique del montón. Induce a creer lo mismo la existencia de toda una red de conspiraciones y levantamientos, evidentemente influenciados por las ideas enciclopedistas y por el ejemplo norteamericano. Estamos convencidos de que el jefe de una sublevación de tan vastos alcances como la de Túpac Amaru buscaba el apoyo de todos los elementos que pudieran facilitarle su tarea de Sísifo. Y aunque no hay pruebas concretas sobre una intervención británica en el gran acontecimiento histórico que estudiamos, el solo hecho de proyectar expediciones militares allende el océano y esperarlas aquende, demuestra que no se estaba separado del todo —cuando había mucha voluntad para ello— de las co-

10. Conf. *Genealogía de Túpac Amaru*, cit., pág. 18.

rrientes del mundo. Y José Gabriel Túpac Amaru fué un hombre de voluntad férrea y de perspicacia política grande.

Se señala en algunos documentos que la lectura de los *Comentarios Reales* de Garcilaso —además de inspirarle fe en la ayuda británica— habría influido poderosamente en la conformación espiritual de Túpac Amaru. Pero a nosotros no nos fué posible hallar una confirmación al respecto. Mas, aun sin esta prueba concreta, cuya importancia estamos lejos de subestimar, es fácil deducir que Túpac Amaru estaba compenetrado de la tónica de los *Comentarios*. Y no fué sólo él quien frecuentaba las páginas de la obra del inca del siglo XVI. Muchos de su clase, y que no estaban animados de los propósitos como los suyos, lo hacían. Lo cual se tradujo, sobre todo en la centuria XVIII, en una serie de manifestaciones de fidelidad a lo autóctono tanto en lo que se refiere a la indumentaria como en lo que concierne a las festividades incaicas. Sobre el particular, es interesante señalar que después de la rebelión de Túpac Amaru, en 1782, las autoridades españolas consideraron que de los *Comentarios* de Garcilaso «han aprendido esos naturales muchas cosas perjudiciales»; por lo tanto, prohibieron su lectura en América. Sabemos, además —de la pesquisa llevada a cabo en Lima en diciembre de 1780— que entre las personas estrechamente vinculadas a Túpac Amaru hubo lectores entusiastas de los *Comentarios*, que sacaban de la obra del gran escritor cuzqueño del siglo XVI conclusiones peligrosísimas para la estabilidad del régimen español en las Indias. Nos referimos a Miguel Montiel, «caxonero de la calle delos Judíos»¹¹, coetáneo de Túpac Amaru y su apoderado en la capital del Virreinato.

11. Documentos del Archivo de Indias en Sevilla. Copias microfilmicas en poder de D. Francisco A. Loayza en Lima, gentilmente facilitadas al autor.

En la pesquisa a que hemos aludido, uno de los testigos, Francisco Fernández de Olea, declaró ante el juez Manuel de Arredondo que Miguel Montiel leía con frecuencia los *Comentarios Reales*; y haciendo la exégesis de los mismos unos ocho días antes de recibirse en Lima las noticias sobre el estallido de la rebelión, en presencia suya y de dos personas venidas del Cuzco, afirmaba que «serían espelidos de este Reyno los Españoles por estar mal ganado por el Rey de España, y ser legitimo el referido Tupac Amaru como Quinto Nieto de los Ingas», agregando que a éste «brevemente se le beria en silla de Manos»,¹² es decir, en un palanquín de los incas.

Ya lo hemos dicho, es más que probable la idea de que Túpac Amaru fué lector de los *Comentarios*; es muy posible también que haya hecho de ellos el mismo uso propagandístico que del drama *Ollantay*. Pero, por el momento, se trata nada más que de una suposición sin trascendencia visible, si excluimos la fantástica idea de que justamente la obra de Garcilaso fué la fuente literaria de su esperanza en obtener la ayuda británica para sus fines. En cambio, tuvo mucha trascendencia en la formación espiritual de Túpac Amaru su origen incaico, y en tal sentido pudieron también influir los *Comentarios*. Por esto nos interesan y por eso volvemos a subrayar su ascendencia incaica; y no porque atribuyamos importancia a los abolengos.

Lo que cabe destacar de manera especial, es que la conciencia de ser inca, o sea cabeza, representante y defensor de los naturales de «sus» tierras, le daba a Túpac Amaru la fuerza interior necesaria para proseguir sin desmayo en el duro batallar y le inspiraba fe en su destino. Lo dice él mismo en el interrogatorio a que fué sometido por Benito de la Mata Linares. Ante las insistencias de ese

sanguinario juez a que declarase qué entendía cuando exclamaba, en momentos de suma excitación, «de qué me sirve que sea Túpac Amaru?» responde:

*así como si el reino fuera una hacienda, y él tuviera derecho a ella, teniendo ésta Indios y los viera tratar mal, sería preciso sacar la cara por ellos para que no los tratasen mal, así él, siendo descendiente de los incas, como tal, viendo que sus paisanos estaban acongojados, maltratados, perseguidos, él se creyó en la obligación de defenderlos, para ver si los sacaba de la opresión en que estaban.*¹³

Se nos ocurre que las poéticas expresiones —citadas más adelante— que la tradición atribuye a Túpac Amaru después de su caída en las garras vengativas del Visitador general José Antonio de Areche, y en conversación con éste,¹⁴ son una idealización popular de su declaración ante Mata Linares sobre el sentido de ser inca.

La personalidad del gran rebelde de 1780. — Desde el punto de vista personal, Túpac Amaru inspira, generalmente, simpatía a sus coetáneos y aun a sus enemigos; éste es un fenómeno digno de atención, por tratarse de un jefe rebelde de capas populares muy humildes. En la historia se conocen pocos casos de esta naturaleza. Y si hoy algunos caudillos rebeldes populares son exaltados, sucede esto por razones políticas y después de arduas luchas reivindicatorias. El caso de Túpac Amaru es distinto, por lo menos bajo un aspecto: ya en la época, la sublevación encabezada por él no hallaba, en el terreno ideológico, la resistencia que se podría esperar encontrarse. Lo que es prueba de un grado muy avanzado de descomposición del régimen imperante, incapaz de una defensa vigorosa en el

12. *Ibid.*

13. Véase nota 13. Declaración de Túpac Amaru ante el oidor Benito de la Mata Linares del 19 de abril de 1781.

14. Véase nota 30.

campo de las ideas. Por ello —como siempre en regímenes caducos— la represión fué tan cruel, tan despiadada. Vistas las cosas desde este ángulo no deja de ser muy sintomático que en lo que podríamos llamar tradición folklórica Túpac Amaru no figura, por lo general, como símbolo de bestialidad, hecho tan frecuente en el caso de otros caudillos rebeldes que lucharon por causas no menos nobles y justas y que, sin embargo, sirven, incluso, para horrorizar a los niños. Su nombre se convirtió en el símbolo por excelencia de rebeldía contra el régimen español y aun de rebeldía americana en general. Cuando el famoso oidor chuquisaqueño Juan José de Segovia destacaba la lealtad de los criollos a la corona española, comparaba a Túpac Amaru con Cromwell, para los hispanos, y en 1780, símbolo cabal de rebeldía y herejía. Un par de lustros después, otro americano conservador, Manuel del Campo y Rivas, parangonaba a Túpac Amaru con Robespierre...¹⁵

En otras ocasiones, cuando el español quería motejar en forma despectiva, a su juicio, al gaucho díscolo e insubordinable lo llamaba *tupamaro*; ¹⁶ cuando Liniers acusaba a Elío —intransigente gobernador de Montevideo— de obrar en contra de los intereses de la monarquía española, afirmaba que su nombre correría a la par del de *Tupamaro*; y pocos años después los patriotas de esta región eran llamados *tupamaros*; ¹⁷ cuando Ambrosio Funes echaba de nuestros sobre la cabeza de cierta persona, se expresaba acerca de ella: «El sale ahora bien en España por una

15. Germán Posada, *Manuel del Campo y Rivas*, en *Estudios de Historia de América*, México, 1948, pág. 123.

16. Alberto Zum Felde, *Proceso histórico del Uruguay*, pág. 42, Montevideo, 1919.

17. Conf. Pablo Blanco Acevedo, *El gobierno colonial del Uruguay*, págs. 468 y 469, Montevideo, 1929; y Francisco Bauzá, *Historia de la dominación española en el Uruguay*, t. II, vol. 1, pág. 469, Montevideo, 1929. Véase también *Ismael*, de Acevedo Díaz (hay varias ediciones) y Luis E. Azarola Gil, *La epopeya de Manuel Lobo*, Madrid, 1931, pág. 151. Este último autor, evidentemente, confunde al último inca rebelde con el último inca reinante.

razón análoga por la qual saldrá bien en América Tupa-Amara»; ¹⁸ cuando fray Servando Teresa de Mier justificaba la causa de la independencia mexicana invocaba el nombre de Túpac Amaru. ¹⁹ También San Martín, como es sabido, cuando se dirigió a los indios solicitando su colaboración en la magna empresa libertadora, invocó el nombre de *Tupa Amaro*; y cuando Cornelio Saavedra —como Ignacio Núñez y Saturnino Rodríguez Peña— enumeró en su *Memoria* las tentativas precursoras de la emancipación americana, se refirió en primer término a Túpac-Amara. ²⁰

Nos parece de interés agregar que durante la llamada conspiración de los franceses en Buenos Aires, de 1795, José Díaz, uno de los comprometidos, se refirió a «las revoluciones pasadas en el Perú... anunciando por instantes la ocupación y dominio de estas tierras por los indios insurgentes»; un año antes, en 1794, y también en relación con una pesquisa acerca de la existencia de nexos entre revolucionarios franceses y mexicanos, un testigo declaró que cierto Durrey había dicho «que estaba muy bien hecho que hubiesen gritado la libertad en el Perú». ²¹

El gran rebelde americano de 1780 fué un hombre de extraordinaria fuerza física y psíquica, lo que puso en

18. El texto completo del párrafo correspondiente de la carta de Ambrosio Funes a su hermano, el famoso deán Gregorio, fechada el 16 de abril de 1816, es el siguiente: "Bribonaso pérfido: se dice que se ha vindicado en España: y como no, llevando 10 mil onzas, y hecho el proceso a la conducta Americana. Ten cuidado con lo que voy a decir: El sale bien ahora en España por una razón análoga por la qual saldrá bien en América Tupa Amaru". (Biblioteca Nacional. N. 6481. F. 22 bis).

19. J. M. Miguel y Verges, *La Independencia mexicana y la prensa insurgente*, pág. 117, México, 1941. Escritos inéditos de fray Fernando Teresa de Mier, México, 1949, págs. 79 y 80.

20. Véase Ricardo Levene, *San Martín y la libertad de los aborígenes de América*, en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, vol. XXIV-XXV, Buenos Aires, 1951; Cornelio de Saavedra, *Memoria autógrafa*, Buenos Aires, 1944, pág. 52; Ignacio Núñez, *Noticias históricas*, Buenos Aires, 1952, tomo II, pág. 82; Carlos A. Pueyrredón, *1810. La Revolución de Mayo*, Buenos Aires, 1953, pág. 187.

21. Conf. Exequiel César Ortega, *El complot colonial*, Buenos Aires, 1947; *Los precursores ideológicos de la guerra de Independencia (1789-1794)*, tomo I, México, 1929.

evidencia, sobre todo, a través de su comportamiento en la cámara del tormento. Escasas son las personas que soportaron las torturas metódica y refinadamente aplicadas, por más destacado que haya sido su papel en la vida pública. El autor de estas líneas cree tener bases suficientes para poder afirmarlo, porque ha realizado largos estudios sobre la Inquisición. Y en los tormentos que ésta aplicaba a sus víctimas hubo poquísimos casos de un resultado negativo para los torturadores.

Debe de haber alguna razón psicológica en el hecho de que las torturas, en todas las épocas, se lleven a cabo de madrugada. También Túpac Amaru fué atormentado a las cuatro de la mañana. Sucedió esto el 29 de abril de 1781, por orden y en presencia del oidor Mata Linares. De acuerdo con el ritual jurídico de la época, antes de aplicársele el tormento se le hizo la última advertencia y se le dijo farisaicamente que si moría o quedaba lisiado en el mismo la culpa sería suya «por no haber querido decir la verdad». Como en respuesta a esa advertencia Túpac Amaru dijo no tener nada que agregar a la confesión que le fué tomada por el juez pesquisador Benito de la Mata Linares, el mismo que dirigía el procedimiento brutal, le fueron amarradas las muñecas a la espalda y atados los pies. En la atadura de éstos fué colgada una barra de hierro de 100 libras y alzado el cuerpo de la víctima a dos varas del suelo. Pese al inhumano dolor que le causaba la tortura, cuyo resultado inmediato fué la dislocación de un brazo, Túpac Amaru no dijo nada de lo que tanto ansiaban saber las autoridades españolas. El representante superior de éstas, el visitador general de los virreinos del Perú y el Plata, José Antonio de Areche, le hizo justicia al estampar en su informe al ministro de Indias del 30 de abril de 1781, al día siguiente del tormento, que Túpac Amaru «es un espíritu y naturaleza muy robusta, y de una serenidad imponderable». ²²

22. Véase nota 13.

Túpac Amaru, como hemos señalado, fué también un hombre muy inteligente, de manera que, una vez en manos de sus enemigos, no se hizo ilusiones acerca de su destino; pero tampoco se sometió con pasividad. Por dos veces intentó la fuga, mas ambas infructuosamente, debido a la fidelidad de sus centinelas a la causa realista. A uno de los soldados que lo vigilaban, a quien supuso dispuesto a ayudarlo con la promesa de un gran soborno, le contestó a cierta pregunta sospechosa que no diría a nadie la verdad, aunque le sacasen la carne a pedazos. Lo que, como hemos visto, no fué jactancia vana.

El mismo vigor mental, la misma rapidez de orientación ante el peligro, demuestra Túpac Amaru en los interrogatorios. Cuando se le pregunta a quién estaba dirigido el tafetán que contenía unas frases escritas con su propia sangre y que quería enviar por intermedio de un centinela, contesta que a un capitán cuyo nombre ignora, aunque aparezca tal palabra en la misiva, pero si lo viera lo reconocería ²³. . . En el momento culminante del interrogatorio principal, cuando se le manifiesta el borrador de su proclama real hallado en sus bolsillos y se le exige la confirmación del contenido del mismo, responde lo siguiente: «este borrador es de un tal Higinio de Marcapata, español, minero, blanco, pelo rubio, ojos azules, que estuvo con el confesante en una mula blanca». ²⁴

Búsquenlo si pueden. . .

Túpac Amaru a través de las descripciones de la época. — Nuestra aseveración acerca del respeto que sentían por Túpac Amaru sus coetáneos, incluso los españoles, creemos oportuno confirmarla con algunos testimonios de la época. El coronel Pablo Astete —jefe militar realista, aunque criollo y cuzqueño—, que había mantenido relaciones amis-

23. *Ibíd.* Declaración de Túpac Amaru ante Mata Linares del 28 de abril de 1781.

24. *Ibíd.* Declaración de Túpac Amaru ante Mata Linares del 19 de abril de 1781.