

HISTORIA

P. FR. VICENTE DE CENITAGOYA, *Los Machiguengas, Contribución para el estudio de la etnografía de las razas amazónicas*. Lima, Sanmartí y Cía., S. A. Impresores [1943].

Con los aborígenes del Perú oriental ha ocurrido un hecho que explica el poco interés que su estudio ha despertado entre los cultores de las "ciencias del hombre". Toda la curiosidad científica parece haberse volcado en torno a las magnas culturas de la costa y la "sierra". La magnitud de su arquitectura, la magnificencia de sus artes manuales —cerámica, metalurgia, tejidos—, la facilidad de su recolección, dado el gran número y riqueza de los yacimientos, en la totalidad del mundo andino; el prestigio de su remota antigüedad y de su reconocible estratigrafía, para las de la costa, y de la cuidada organización estatal, reflejada en las páginas brillantes de la Crónica, para lo incásico, todo, en fin, ha contribuído para crear esta preferencia de las culturas de la "montaña", obscurecidas, en el interés y en el recuerdo por el complejo cultural andino.

Es recién de pocos años a esta parte que ha comenzado a organizarse, más sistemáticamente, la investigación en torno de aquellos aborígenes orientales ocultos en la laberíntica maraña de la selva amazónica. Allí hacen su vida nutriéndose de la caza, de la pesca, de la recolección y de su agricultura incipiente, al margen de los principales afluentes del Alto Amazonas, viviendo —con excepción precisamente de los Machiguengas, que primitivamente preferían la vivienda aislada— en pequeñas aldehuelas o en vastas casas comunales. Es ésta una vida parva en recursos, peligrosa, difícil. Los animales de la selva, las fiebres y los peligros cercan al hombre, sin contar con su más tenaz y feroz enemigo, el hombre mismo, representado aquí por el cauchero.

Estos pequeños focos de población aborígen han sido estudiados, por lo general, por investigadores europeos antes que por los estudiosos americanos. Ya lo tengo dicho en otra parte: el americanismo

es flor tardía en tierras de América. Y aunque los hombres de la nueva tierra toman temprano conciencia de su radical diferencia con los europeos, el estudio científico de América comienza —especialmente en lo que se refiere al hombre aborigen— como una disciplina estrictamente europea y es sólo de fines del siglo pasado su adquisición por parte de los estudiosos de este Continente.

Por ello, no es de extrañar que, dentro de la pobre literatura científica referente a esa zona, los principales nombres sean el de un francés, que pese a su insoportable fatuidad y necesidad constante de *faire de l'esprit*, trae atisbos más tarde corroborados por obras más serias (PAUL MARCOY, *Voyage a travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique*. 2 vols.; París, 1869), o el de un sajón, etnógrafo y no viajero como el anterior, pero que, sin embargo, incurre en más de una ocasión en errores de interpretación o de captación de la realidad etnográfica realmente inadmisibles (WILLIAM CURTIS FARABEE, *Indian Tribes of Eastern Peru* en *Papers of the Peabody Museum of American Archæology and Ethnology*, Harvard University; Cambridge Mass., 1922), o de un germano que, pese al mérito de haber adoptado —para el Perú oriental— el método cartográfico que creó Frobenius para las culturas africanas y que Nordenskiöld introdujo para las americanas, no deja de desbarrar alguna vez, especialmente en cuanto a poblaciones con las que —como las de los Yaguas— sólo tuvo contacto ocasional. (GUNTHER TESSMANN, *Indianer Nordost-Perus, Grundlegende Forschungen für systematische Kulturkunde*, en *Veröffentlichung der Harvey-Bassler Stiftung*; Hamburg, 1930).

Naturalmente, el autor del libro que comentamos no utiliza ninguno de los autores citados. En realidad no utiliza —o al menos no se transparenta de su escritura— a ningún autor. Su material no son los libros sino la realidad viva, los machiguengas, a los cuales ha evangelizado, a lo largo de los ríos Urubamba y Madre de Dios, durante muchos años, en sus andanzas de misionero de la orden de Santo Domingo de Guzmán, a la que pertenece. Con ello no ha hecho más que seguir las actividades de predicación evangélica y de estudio de los nativos que, antes que él, entre otros estudiosos dominicos, han verificado el P. José Pío Aza, en lo referente al idioma, y el P. José María G. Grain en lo referente a sus usos y costumbres y a su patrimonio cultural. Más aún es justicia decir que los estudios practicados por miembros de esa Orden entre machiguengas, campas, piros y otras tribus del Perú oriental —aunque no hayan sido realizados, siempre, con un propósito etnográfico—, constituyen una aportación seria para el conocimiento de los aborígenes de esa remota región peruana. Buena prueba de ello es, sin duda, la propia revista de la orden, titulada *Misiones Dominicanas del Perú*, con su cuarto de siglo de existencia, la cual, especialmente en estos últimos años, intercala, con abundancia creciente, informaciones preciosas respecto de usos, costumbres, leyendas y folklore de los nativos, habitantes de la extensa zona sujeta a la supervisión eclesiástica de los dominicos.

Si bien las observaciones del P. Cenitagoya no están tintadas de información etnográfica previa, ni aparecen apoyadas en el conocimiento menudo de la bibliografía técnica correspondiente, su conocimiento de primera mano del material humano a que se refieren les concede una importancia que sería injusto desconocer. Por mucho que los machiguengas hayan sufrido ya la aculturación blanca, que se manifiesta para ellos —como para el resto de los indígenas suramericanos en mayor o menor proporción—, como un verdadero flageolo, no es menos cierto que estos aborígenes mantienen, todavía, un gran número de elementos culturales primitivos, que la observación del conocedor puede, aún, desentrañar de su actual estado de bastardeamiento. El carácter pacífico de estos conglomerados humanos —tan opuesto a las manifestaciones belicosas de otros indígenas del oriente peruano, tales como los jíbaros y los huitotes—, ha permitido el estudio pormenorizado de sus costumbres y hasta la recolección de algunas de sus leyendas. A este último respecto debemos hacer notar, sin embargo, que entre las que el P. Cenitagoya narra se encuentra la referente al origen de algunas plantas, y especialmente de la yuca, que ha sido últimamente recogida por un antiguo residente entre los machiguengas, el señor Fidel Pereira y anotada por él, con observaciones que demuestran su eficaz conocimiento de la región y de sus habitantes (FIDEL PEREIRA, *Leyendas Machiguengas*, en *Revista del Museo Nacional*; t. XI, núm. 2, págs. 240-244; Lima, segundo semestre de 1942). Esta última versión es mucho más elaborada que la primera.

En resumen la obra del P. Cenitagoya, que viene a compendiar muchos años de observación directa, es una interesante aportación al conocimiento del grupo ya muy reducido y aculturado de los machiguengas. Dada la parvedad de la bibliografía existente acerca de las tribus del oriente peruano, ese interés se acrecienta.

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA.

•

PAUL FEJOS, *Archeological explorations in the Cordillera Vilcabamba South-eastern Perú*, en *Viking Fund, Publications in Anthropology, Number Three*; New York, 1944.

La presente publicación responde, como las anteriores de su misma serie, al propósito de revelar al mundo científico las actividades de los estudiosos patrocinados por la Fundación Viking, creada por la munificencia del millonario sueco Axel L. Wenner Gren. En el volumen que comentamos, el Profesor Fejos explica las exploraciones arqueológicas a que se dedicó en la zona de la Cordillera de Vilcabamba y que dieron como resultado el reencuentro de media docena de nuevos yacimientos importantes, amén de algunos lugares

más pequeños, de terrazas aisladas y de sectores antes desconocidos, de caminos incásicos.

Desde las publicaciones primeras que el Profesor Fejos hizo, acerca de estos descubrimientos, en periódicos de Lima —especialmente en *El Comercio*— fué claramente advertible, para el especialista, que el Profesor Fejos no lo era. La comparación entre la minucia y fidelidad de la observación, el análisis acucioso de los datos acumulados, el rigor didáctico manifestado al ir desentrañando las complejas manifestaciones del patrimonio cultural de los Yagua, que le mostraban como un etnógrafo peritísimo, y la forma poco profundizadora con que realiza su estudio arqueológico es sintomática. Aquéllas son condiciones de excepción que no se revelan en esta obra que comentamos, en la que, desgraciadamente, no se ha superado mayormente la superficialidad de las primeras observaciones periodísticas.

Naturalmente esto no significa que la obra carezca de valor. La región en que los hallazgos han sido efectuados, es, de por sí, demasiado interesante para que ello pudiera ocurrir. Geográficamente es lo que los peruanos denominan, con expresiva gracia, el comienzo de la "ceja de montaña", es decir, allí donde comienza a presentarse, con su profusión vegetal característica, el bosque semitropical que se extenderá, luego, ininterrumpidamente, por toda la enorme extensión amazónica, constituyendo una valla casi impenetrable. Ese bosque invasor es suficientemente denso, en ocasiones, como para cubrir ciudades enteras, del porte y magnitud de Machu Picchu. En efecto, gracias a ese protector manto vegetal la "ciudadela de los Incas", como Hiram Bingham la llamó literariamente, permaneció oculta —y, por lo tanto, libre de depredaciones— hasta casi el momento de los estudios sistemáticos a que ese investigador norteamericano se libró, con la ayuda de un escogido número de especialistas. De la misma manera, ha sido el bosque el que ha mantenido encubiertas, hasta nuestros días, estas otras ruinas. Por ello, como en el ya clásico caso anterior, el Profesor Fejos ha tenido, como primera tarea en el terreno, la de desbrozarle de malezas. Pero ese esfuerzo, sólo superable con dinero y paciencia, le ha concedido la ventaja inapreciable de poder trabajar yacimientos prácticamente vírgenes.

Otro rasgo que aproxima a Machu Picchu a los nuevos yacimientos es la absoluta similitud en el tratamiento de la piedra y en el estilo arquitectónico. La piedra pequeña, trabajada en bloques canteados, así como la forma trapezoidal de puertas, ventanas y nichos, denuncia claramente el origen incásico —que la mayoría de los autores están acordes en conceder a Machu Picchu— y que casa bien, además, con los rastros de caminos incásicos, encontrados en las adyacencias.

De todas estas ruinas, las más importantes son las de Phuyu Pata Marka y de Choquesuysuy, según la nomenclatura del Profesor Fejos.

Contra ella ha protestado, a mi juicio con razón, el señor Luis A. Llanos, comisario arqueológico de los yacimientos de la zona, en un trabajo en el cual reduce a sus verdaderos términos la originalidad presunta de estos encuentros y la designación exacta que les corresponde. (LUIS A. LLANOS, *Las Ruinas de Ccorihuayrachina*, en *Revista del Museo Nacional*, t. XI, núm. 2, págs. 233-239; Lima, segundo semestre de 1942).

En el primero de estos yacimientos —en Phuyu Pata Marka según Fejos, o en Ccorihuayrachina según Llanos— uno de los elementos más interesantes es el conjunto de las seis fuentes o depósitos de agua, descendentes, que se escalonan, simétricamente, sobre la ladera, al lado de un gran canal colector de desagüe. Es ya conocida, desde la época de las publicaciones de los expedicionarios de la Universidad de Yale, la importancia de los sistemas de aguas de Machu Picchu. Este nuevo hallazgo ratifica y amplía lo ya sabido sobre el particular.

Si la ascensión a Machu Picchu es fatigosa, pues la prolongada cuesta se hace cada vez más ríspida a medida que se asciende, qué no ha de decirse de la que lleva hasta el nuevo yacimiento que acabamos de mencionar. En el primer caso, se trata de una penosa jornada de una hora de marcha extenuante. En el segundo, de cuatro horas y media de ininterrumpida subida a caballo o a lomo de mula, en una ladera de gradiente mucho más abrupta que la anterior. He verificado ambas, más de una vez, y la comparación que efectúo es el resultado de mis propios recuerdos: desde Machu Picchu el valle por el que serpea el río sagrado se ve, allá abajo, en la honda sima; desde el nuevo yacimiento es Machu Picchu quien queda abajo, como un pequeñísimo punto blanco, casi imperceptible, en medio de la sábana verde del bosque y, mucho más abajo todavía, apenas si se alcanza a divisar un breve trozo del valle con el brillo metálico del agua como un hilo harto sutil.

Estos nuevos hallazgos tienen, en mi opinión, una importancia fundamental. La de demostrar lo que todos presentíamos: que Machu Picchu no es un resto único, un “milagro” arqueológico, sino un exponente, desde luego excepcional, de todo un vasto conjunto de construcciones, que limitaban el área sudeste del imperio incásico, y a las que la selva amazónica ha devorado. Su restitución al conocimiento científico ha de ser la labor de los arqueólogos del mañana.

FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA.

JOHN DAY, *An economic history of Athens under Roman domination*.
Columbia University Press, 1942 (págs. XI-300).

La riqueza y diversidad de las literaturas griega y latina explican la amplitud en que pueden desenvolverse los estudios de filología clásica con que las generaciones de investigadores procuran llegar

a un conocimiento cada vez más preciso de las realidades históricas expresadas por los autores que escribieron en esas lenguas. Es así como un profesor de griego y latín puede ser autor de un importante estudio histórico como el presente y proporcionar con él, no sólo una valiosa contribución a la historia antigua, sino también una ayuda de consideración para la lectura de los autores griegos y latinos de esa época. El autor, "assistant professor" de griego y latín en el Barnard College de la Universidad de Columbia, sigue las huellas, como lo expresa en su prefacio, del conocido autor de la *Historia social y económica del imperio romano* y de la *Historia social y económica del mundo helénico*, de quien confiesa haber recibido valiosas sugerencias; y la dirección, aun ocasional, de una autoridad como la del profesor Rostovtzeff bastaría para abonar la seriedad del trabajo, si no fuera fácil comprobarlo con una ojeada aun superficial.

A capítulo inicial, en que se describe el estado económico de Atenas en el siglo III, perjudicado por la dominación macedónica y la pérdida de los mercados exteriores, sigue el estudio de las condiciones determinadas por el comienzo efectivo de la dominación romana en 196 bajo el engañoso nombre de la liberación de Grecia declarada en los Juegos Istmicos por Flaminio. "The first decades of the second century —concluye el autor— were a period of recovery from the depression of the third century, and were to be followed by renewed prosperity in the years following the acquisition of Delos" (pág. 49). Sigue el estudio de las formas y causas de esta renaciente prosperidad, considerablemente ayudadas por dicha anexión de Delos a Atenas, dispuesta por Roma para combatir el poderío económico de Rodas. El importante volumen del comercio de Delos aumentó todavía con la toma de Corinto, la destrucción de Cartago y la formación de la provincia romana de Asia, haciendo de esa isla el principal centro de comercio con el mercado italiano. Se señalan luego las importantes consecuencias sociales y políticas que tuvo para Atenas el cosmopolitismo derivado de su participación en la intensificada vida comercial de Delos, esto es, la formación de una oligarquía mercantil favorecida por Roma, que acabó por provocar una reacción popular anti-romana favorable por lo tanto a Mitrídates, y causa del desastre del año 87 cuando Sila tomó y saqueó la ciudad.

Las consecuencias de este desastre y los daños ocasionados por las guerras civiles romanas desde Sila hasta Augusto, son estudiadas después partiendo de diversas referencias como las de Polibio, Sulpicio, Horacio (*vacuas Athenas*) que aluden a la decadencia de la ciudad, pero que el autor reduce a sus justos límites teniendo en cuenta su carácter literario. Los capítulos siguientes estudian la situación de Atenas bajo los emperadores y el lento mejoramiento de las condiciones económicas, sobre todo en tiempos de Adriano, nombrado en algunas monedas de entonces *Restitutor Achaiae* y cuyo programa de reconstrucción es analizado minuciosamente, para continuar con una reseña de la decadencia de la ciudad hasta el siglo V,

cada vez más separada del mundo occidental. El libro concluye con una importante nota sobre la población de Atenas deducida de la interpretación de fuentes concretas de información como el censo de Demetrio de Fálero, las listas de efebos, la constitución del senado, etc.

La seguridad y extensión de su información, la minuciosa y prudente interpretación de los diversos datos, la claridad de su exposición, a pesar de la densidad del contenido, hacen de esta obra un libro que honra su autor y la institución a que pertenece, y que, aparte de su valor como obra de investigación histórica, constituye una ayuda de primer orden para los lectores de muchos autores como Tito Livio, Polibio, Arriano, para no citar muchos otros que ocasionalmente se han referido a la Atenas de ese tiempo.

ENRIQUE FRANÇOIS.

B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*. Tomo I. Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo. Madrid, publicaciones de la "Revista de Filología Española", 1941.

En el caudal de la producción historiográfica es frecuente hallar el ensayo monográfico destinado a resolver el problema que plantea una determinada fuente, cuyas noticias interesa aceptar o rechazar con fundamento sólido; en cada período se encuentran diversos casos de esta especie que obligan un día al historiador a agotar su análisis para pesar con exactitud su valor testimonial. Sin embargo, no siempre este tipo de estudio conduce a caracterizar el valor historiográfico de una obra, para lo cual es menester ahondar en otros aspectos de su estructura que exceden la mera significación documental. Esta labor exige del investigador otras calidades y no abundan los ejemplos, quizá, en parte, porque se trata de un género de preocupaciones relativamente moderno.

Para que la investigación historiográfica se desarrolle es necesario, sin embargo, que estén a mano los repertorios o inventarios mediante los cuales se haga posible la observación del panorama completo de la producción de una época o de un tipo especial. Es ejemplar, en este sentido, el conocido manual de Fueter para la historiografía moderna, aun con las limitaciones que puedan señalarse, resultado de su carácter de primer esfuerzo más que de la calidad del autor. Pero la misión que cumple ese libro para el período que estudia no la llena ningún otro para otras épocas, ni por la vastedad de la información ni por la minuciosidad —a veces excesiva— de su clasificación.

Para la Edad Media, el vacío es más grave aun por circuns-

tancias especiales; en efecto, muchas de las obras representativas de la historiografía moderna pertenecen, por otros conceptos, a la historia de la literatura o de la filosofía, y de un modo u otro han sido estudiadas alguna vez en esos campos; las de la Edad Media, en cambio, corresponden estrictamente al terreno acotado de la ciencia histórica y apenas es posible tener de ellas sino muy sucintas noticias; de ese modo, es urgente, en el estado actual de la investigación, una labor de inventario que posibilite su examen a la luz de un criterio historiográfico como el postulado por Croce, esto es, pesquisando la concepción de la vida histórica que subyace en ellas.

Cumple, en parte, esta misión el libro recientemente aparecido de Sánchez Alonso, celoso investigador del que ya conocíamos sus *Fuentes para la historia española e hispano-americana*.

Se propone en este trabajo ordenar el material historiográfico correspondiente a España, sin pretender —él lo confiesa— reemplazar la labor de la investigación monográfica que debe agotar el estudio de cada obra particular. Su propósito es más humilde pero no menos útil; se trata de enumerar las abundantes crónicas e historias que ha producido el genio español, estableciendo un principio de sistematización y definiendo cada autor y cada obra por sus características más notables. Aborda en el tomo que ahora sale a la luz el tema de la historiografía medieval —acaso el más difícil— y cumple en esta misión una labor valiosa de organización y caracterización.

No podría decirse del trabajo de Sánchez Alonso que constituye un esfuerzo de interpretación personal; él mismo insiste en que no ha sido ese su propósito. Cuando tiene que caracterizar un autor o una obra, prefiere acudir a los trabajos —si los hay— que hayan agotado el estudio y resumir sus conclusiones, reemplazándolas, en caso contrario, con sus propias observaciones; pero no se puede dejar de elogiar el tino con que elige las notas más destacadas en cada caso y la precisión con que ubica al lector frente a cada una de ellas. En cambio es fruto de su personal interpretación el criterio de clasificación por géneros y ciertos enfoques de la totalidad del panorama historiográfico en los que resalta la seriedad y agudeza con que se ha detenido frente a las obras fundamentales.

En el volumen que ahora sale a luz, Sánchez Alonso realiza un esfuerzo de información nada frecuente. Los ensayos parciales no abundan y gran parte de las obras examinadas plantean gravísimos problemas sobre los cuales no es fácil expedirse y a los que Sánchez Alonso trata con encomiable cautela y seguridad. De ese modo, tan sujetos a revisión como puedan estar a la luz de futuros trabajos algunas de sus afirmaciones, su libro es ya fundamental para los que estudian los problemas de la historia de la historiografía y los de la historia de España.

Sánchez Alonso divide la producción historiográfica medieval

española en cinco períodos, cuyo estudio hace preceder de una visión de conjunto de la historiografía clásica. Destaca en esta introducción cuanto le interesa para establecer luego la filiación de la historiografía medieval y no faltan en ella algunas observaciones interesantes para reconstruir la línea del pensamiento histórico. Hecho esto, comienza a analizar cada una de las etapas que establece dentro de la producción medieval.

El inventario y análisis del período visigodo es breve y jugoso. Allí es donde interesa más el problema de las vinculaciones con la historiografía clásica y Sánchez Alonso las señala con breve exactitud. Y frente a San Isidoro o a San Julián, su caracterización es segura y fina.

Al tratar la producción del período que él limita entre la invasión musulmana y la época de Alfonso el Sabio, distingue entre la de origen cristiano y la de origen musulmán. Digamos al pasar que esta última está sujeta a revisión —sobre todo en el período anterior al siglo XI— después de la aparición del estudio de Sánchez Albornoz *En torno a los orígenes del feudalismo*, en cuyo tomo II plantea el problema de las fuentes árabes con nueva y más clara luz. Pero, en general, su ordenación es minuciosa y útil, y, en la parte dedicada a los autores cristianos, de sólida estructura.

El problema de los capítulos siguientes es menos escabroso. Algunos de los autores —recordemos a Pedro López de Ayala, por ejemplo —han sido objeto de minuciosos estudios en algunas, al menos, de sus facetas y Sánchez Alonso, sin perjuicio de esbozar más de una observación personal, puede limitarse a puntualizar las notas más significativas que han sido señaladas por los diversos especialistas.

En el transcurso de cada capítulo, se observa cierta reiteración del esquema clasificador. La historia general y la nacional, la de sucesos particulares y la religiosa, los libros biográficos y de viajes, son los tipos en los que Sánchez Alonso ve moldearse, en general, el pensamiento historiográfico y prefiere disgregar la obra de cada autor para amoldarla dentro de ese esquema. De este modo, el conjunto de la producción historiográfica aparece provisto de un sentido, cuya línea puede seguirse a lo largo del tiempo. Quizá en algún caso resulte objetable o corregible el plan, pero no puede negarse que se intenta, por primera vez, introducir un orden en el conjunto del fondo historiográfico medieval español. El esfuerzo es importante porque los intentos de comprender a fondo su significado —en el campo de la historia de las ideas— sólo pueden ser posteriores a la formación de un repertorio bien establecido, como éste cuya realización comienza ahora Sánchez Alonso.

JOSÉ LUIS ROMERO.

ROGER CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*. Versión española de Juan José Domenchina. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Roger Caillois, en una obra de atrayente fluidez, procura traer un rayo de luz que ilumine el misterio de las relaciones del hombre con lo divino y plantea una dialéctica de lo sagrado como resultante de la lucha de dos principios antitéticos: uno inmóvil, estático, que brega por el mantenimiento del orden cósmico y la estabilidad social, y una fuerza libre, el devenir, que en su demoledor avance engendra vida. Su dialéctica se resuelve en una sociología de lo sagrado, en un diseño del doble esfuerzo que el hombre realiza en su constante lucha contra el cambio para mantener el orden del universo y renovar sus energías cuando desfallece o amenaza ruina.

Su posición frente al problema es objetiva, y antes de formular la teoría analiza algunas constantes en la actitud del hombre frente a lo sagrado y en la representación que éste se hace de las fuerzas que le infunden religioso temor, pero que aspira dominar. Para el autor el punto de partida debe ser la experiencia vivida, pues, si bien lo sagrado sólo toma verdadera significación según una escala social, el individuo, como integrante de la sociedad, es directamente sensible al valor de lo sagrado. Por esta razón inicia el estudio con una descripción de los distintos aspectos y apariencias de lo sagrado, tal como se presenta a la conciencia ingenua, para luego determinar la esencia que sustenta su realidad.

La preocupación inicial del autor es limitar el dominio de lo sagrado, primer paso hacia una concepción religiosa del mundo. Lo sagrado, nos dice, es una categoría, un dato inmediato de la conciencia, cuya naturaleza solo puede determinarse en función de su oposición con lo profano. Ambos términos se definen el uno por el otro, oposición vívida y palpitante como la vida misma, que no puede ser reducida a los símbolos abstractos del lenguaje humano. Lo profano es el dominio del uso común donde el hombre puede ejercer su actividad sin restricciones; por el contrario, "lo sagrado representa una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz". En ella cifra el hombre toda esperanza de prosperidad y de socorro, pero también de ella emanan las cala-

midades que lo amenazan. Fuerza terrible y deseable, temida y bienhechora, que es por esencia indivisible, encontrándose íntegramente en cada parcela del objeto sagrado, siempre pronta a descargarse sobre el mundo circundante con una extraordinaria contagiosidad.

Ambos mundos, perfectamente individualizados, deben permanecer separados el uno del otro. Toda relación directa entre ellos sería catastrófica, porque el mundo sagrado en su contacto con lo profano tendería a derramarse o diluirse a riesgo de perder o malograr su fuerza, mientras lo profano desea siempre asimilarse esta energía de la que necesita para sobrevivir, aún desafiando el peligro de degradarla y aniquilarse a sí mismo. He aquí la razón por la cual un complicado sistema de ritos y prohibiciones regulan las relaciones entre los dos mundos, por una parte acciones positivas que trasmutan las características de lo sagrado y lo profano, y por otra, actos de efecto negativo que procuran mantener a cada uno dentro de sus respectivos límites impidiendo la calamidad de que se pongan en contacto en un momento inoportuno.

Una vez analizados objetivamente los límites del dominio de lo sagrado y lo profano, Roger Caillois enfoca el problema de la naturaleza de lo sagrado desde un doble punto de vista, objetivo y subjetivo. Lo sagrado, de acuerdo al primero, se caracterizaría por las complicaciones del culto y las prohibiciones místicas que regulan las relaciones del hombre con el mundo sagrado, a fin de que se mantenga en todo su rigor el orden cósmico que, para el creyente, está sustentado por el correcto funcionamiento de la cosa social. El orden se mantendrá incólume si se evita toda mezcla de principios activos, de manera que las propiedades de los seres y cosas no se cambien ni trasfundan. Por esta razón toda oposición, ya sea natural o social, da origen a normas destinadas a mantener intactos los principios antagónicos que representan, evitando la contaminación nefasta de las propiedades. Las acciones sagradas, por otra parte, no tienen como único destino conservar la estabilidad del cosmos; también se las utiliza para restaurar el orden alterado por actos extraños o para recrear fuerzas perdidas en el trascurso de la existencia. Esta es la misión positiva del culto.

Pasando luego a considerar lo sagrado desde el punto de vista subjetivo, el autor pone de manifiesto, como cualidad esencial de lo sagrado, su carácter ambiguo, cualidad que lo identifica frente al mundo de lo profano. Mientras este último es dominio de cosas por esencia inmutables, el mundo sagrado lo es de energías, de fuerzas que pueden orientarse indistintamente hacia el bien o hacia el mal. Dada la naturaleza energética de lo sagrado sus cualidades son eminentemente móviles, intercambiables y equívocas. Pureza e impureza, las dos categorías que califican lo sagrado, definen, en un choque y trasmutación constante de sus respectivas características, el juego íntimo de la vida religiosa. Por ello no afectan de modo

exclusivo determinados objetos o estados, sino que pueden atribuirse alternativamente a una misma cosa. La fuerza religiosa en estado latente es cualitativamente ambigua, provoca sentimientos ambivalentes en que se funden el deseo y el temor, pero al transformarse en acción lo hace en un solo sentido. Entonces, o se manifiesta pura, es decir saludable, fuerte irresistible en su intensidad, o bien impura, síntoma de muerte y enfermedad. Pero, precisamente por su ambivalencia tiende a disociarse, y, disociada, su ambigüedad primera "se resuelve en elementos antagónicos y complementarios, con los cuales asociamos respectivamente las sentimientos de respeto y aversión". Es lo divino y lo diabólico que se oponen, pero sin olvidar que lo divino encierra un sentimiento de religioso temor y lo diabólico algo de magia seductora.

No se quiere decir con esto, continúa Caillois, que lo puro y lo impuro sean idénticos en esencia; por el contrario, permanecen entre sí radicalmente hostiles. En un extremo las fuerzas que ritman la armonía de la naturaleza, en el otro las fuerzas de la muerte y de la destrucción, y respondiendo con estos dos "límites extremos y antagónicos, que representan bajo sus diversas formas la santidad y la condenación, lo esencial de sus funciones aparece en seguida determinado por un doble movimiento: la adquisición de la pureza, la eliminación de la mancha" (pág. 35). La unidad fundamental de lo puro y lo impuro no está en la esencia de sus principios, sino en su actitud frente a lo profano, al que se opone indistintamente. Ambos producen exactamente el mismo efecto sobre las cosas profanas: las hacen intocables, prohibidas, las consagran. El mundo de lo profano es como una zona neutra que ofrece igual resistencia a los dos polos de lo sagrado y esta resistencia estimula fuerzas del mal y del bien, sin poder atribuir permanentemente a una su dominio, sino que se alternan y reemplazan.

Pero esta oposición no se establece exclusivamente entre el mundo de lo sagrado y lo profano, sino que "los tres elementos del universo religioso, lo puro, lo profano y lo impuro, manifiestan una notable aptitud para ligarse de dos en dos contra el tercero... cada uno de estos dos términos, oponiéndose al otro, sitúa automáticamente junto a este último esa especie de nada activa que constituye lo profano" (pág. 61). He aquí la dialéctica de lo sagrado tal como la desarrolla Roger Caillois.

La lucha entre las fuerzas antagónicas y los vaivenes de sus respectivos principios, manifestados en la dialéctica de lo sagrado, rige las vicisitudes de la vida del cosmos. Lo puro es el principio de cohesión, la fuerza centrípeta que preside la armonía vigorosa y triunfante del cosmos y la sociedad. A lo impuro se le imputan, por el contrario, los elementos de disolución que engendra toda transgresión en la sucesión normal de los fenómenos y en el mecanismo político y religioso.

El autor identifica el antagonismo bipartito de los principios

sagrados a una dicotomía semejante en todos los órdenes del universo, inclusive las relaciones de la vida social. Tal dicotomía se manifestaría, a este respecto, tanto en las formas sociales tribales, en que dos fratrias antagónicas y de idéntica organización se complementan por el sistema de las prestaciones totales, como en las civilizaciones, donde la división del trabajo ha originado dos poderes igualmente opuestos y complementarios, el poder real y la sumisión de los súbditos. Ambas formas de organización social representarían la rivalidad fecunda de dos polos energéticos que se complementan, de dos conjuntos, simétricos o no, de cosas y seres, cuya suma abarca toda la naturaleza y la sociedad. A la bipartición de la sociedad corresponde una clasificación de los elementos del cosmos que se atribuyen particularmente a cada una de las partes como dominio propio. He aquí identificados los principios sociales con los elementos cósmicos y en consecuencia una asimilación de todas las trasgresiones al orden social, determinadas por el juego de lo puro y lo impuro, a la alteración del orden y la estabilidad cósmicos. “En uno y otro caso la virtud consiste en permanecer dentro del orden, quedarse en *su* sitio, no disponer de lo prohibido” (pág. 106) y conservar así, en lo que de uno depende, la estabilidad del orden universal.

Pero hay un momento dado en la vida de las sociedades, continúa el autor, en que la estabilidad es violada, en que las prescripciones se suspenden y se aprueba, en cierto modo, la licencia. Esto ocurre cuando el tiempo, desgastando los engranajes del mecanismo universal, deja que la naturaleza y el hombre languidezcan. Se hace necesario entonces un acto positivo que recree las fuerzas perdidas y restaure en el cosmos y en la sociedad el orden violado. Tal misión cumple la fiesta que es, por esencia, efervescencia creadora, verdadero paroxismo que pone en libertad las potencias energéticas reprimidas, quienes, rebasando al individuo, oponen una explosión intermitente al sereno fluir de la labor cotidiana. La fiesta es la concentración de la sociedad pletórica de vida que se opone al período de dispersión, en que los lazos sociales languidecen y las tradiciones se debilitan. Para Roger Caillois, es un paroxismo místico que representa al caos engendrador del universo; fuente prístina, donde el cosmos, desgastado por el devenir iría a absorber nueva vida, como en la creación primera. La vuelta al caos presupone dar rienda suelta a las potencias reprimidas por las prohibiciones místicas y la transgresión y el sacrilegio serán la orden del día. Pero una vez que el exceso y el desenfreno han regenerado los principios vitales hay que encadenar nuevamente el caos a las leyes naturales y sociales. Lo sagrado de reglamentación sucederá a lo sagrado de infracción; el curso normal de la vida social sucederá al paroxístico. Orden y desorden reinan sucesivamente en los vaivenes de la sociedad. El primero, domina la fase estática, profana, el período de labor; el segundo,

el período de renovación, de éxtasis, en que el hombre comulga con lo divino, se renueva con la naturaleza y se engendran nuevos seres.

Pero a medida que la sociedad se hace más compleja los períodos de éxtasis, de fiesta, pierden su importancia. Cada vez es menos posible una interrupción *total* de todas las actividades públicas en el mismo momento, y es por esto que la alternativa de las frases estáticas y paroxísticas se hace menos notable. El desarrollo de la civilización tiende a nivelar los acontecimientos sociales de manera de no perturbar con cambios bruscos el desarrollo de la actividad social. Lo sagrado pasa entonces a ser de incumbencia de un grupo especializado que celebra los ritos en bien del estado pero en la soledad. Este nuevo mecanismo de lo sagrado, que separa el culto del cuerpo del estado, traerá, en su oportunidad, el divorcio entre lo temporal y lo espiritual. Entonces perderá importancia el culto nacional y nacerán los cultos universales, donde la religión importa al hombre y no a la colectividad. La relación del hombre y la divinidad se realizará mediante una comunicación íntima de criatura a creador, y la mística invadirá el dominio del culto. Lo sagrado dejará de ser una manifestación exterior para hacerse una manifestación subjetiva.

A partir de esta concepción, lo sagrado, como expresión, se empleará para designar no ya lo propiamente religioso, sino todo aquello que se consagra, que se resigna, que se sacrifica como un valor supremo. "Entonces es sagrado el ser, la cosa o la nación por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consiente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio" (pág. 152). Lo sagrado implicará "compromiso incondicional de la persona", "ascetismo", "espíritu de sacrificio", aunque éstos no estén precisamente orientados por un dogma religioso, sino simplemente por un principio capaz de producir un estado de éxtasis, de misticismo, que pueda llevar en el plano social, a la formulación de dogmas y a la organización de un culto. He aquí la forma, según Caillois, de poder determinar en cada caso lo sagrado y lo profano.

Esta subjetivación del sentimiento de lo sagrado está ligada, para nuestro autor, a la emancipación intelectual del individuo. Lo sagrado tomará entonces nuevas formas y su contenido dejará de ser mítico para objetivarse en un ser o causa a la que se le da la categoría de *fin supremo* y a quien se le consagra lo mejor y más valioso de la personalidad. El espíritu liberado de sus trabas ya no se preocupa por defender el orden regular del orbe ni por su rejuvenecimiento. Sin embargo lo sagrado renace, como el ave Fénix, "cada vez que un valor se impone como *razón de vida* a una comunidad e incluso a un individuo, porque entonces se revela rápidamente como fuente de energía y foco de contagio" (pág. 155). Lo sagrado no consistirá ya en la afirmación de un orden natural y social, sino en la del ser, y lo profano será su claudicación. Pero lo sagrado en su transformación no ha perdido la ambigüedad fundamental. A un lado y otro

de la vida profana “el mundo temido de las grandes conquistas, el mundo bendito de las grandes renunciaciones, cada uno consagrado por el mismo desdén hacia el destino actual, por la misma insatisfacción esencial a la que sólo la muerte pondría fin” (pág. 157).

El autor expresa a continuación, que no es su propósito trazar una metafísica de lo sagrado, sino hacer resaltar que el antagonismo de lo sagrado y lo profano se identifican, en cierta medida, con el juego cósmico que compone un *devenir* o historia mediante el balanceo o el impulso de los principios antagónicos que se combinan: estabilidad y variación, inercia y movimiento, gravedad e impulso, materia y energía. La vida es duración, devenir, pero el durar no es sólo metamorfosis, sino también desgaste vital, “solidaridad de la muerte con la vida, de la resistencia que procura paralizar todo impulso y el impulso que se esfuerza en aniquilar toda resistencia, pero que se agota por su propio éxito, por el hecho de que al desarrollar su acción, engendra al mismo tiempo la fuerza que lo frena” (pág. 158).

“Lo profano debería definirse, concluye el autor, como la constante búsqueda de un equilibrio, de un justo medio que permita vivir en el temor y la prudencia, sin exceder jamás los límites de lo lícito, contentándose con una dorada mediocridad que evidencia la conciliación precaria de dos fuerzas antitéticas que sólo aseguran la duración del universo, neutralizándose a medias recíprocamente” (pág. 150). Todo escape, en un sentido o en otro, a este mundo de estabilidad tan precaria, abre las puertas del mundo de lo sagrado. “Lo sagrado es lo que da la vida y lo que la arrebató, la fuente de donde emana, el estuario donde se pierde. Pero es también lo que en ningún caso podría poseerse al mismo tiempo que ella” (pág. 159).

Toda la obra de Roger Caillois está impregnada de los principios de la escuela sociológica de Durkheim y, como él mismo lo manifiesta, al formular su teoría se ha propuesto coordinar los resultados de esta escuela. Basta recorrer ligeramente la bibliografía que ha servido de fuente a su información para advertir que los elementos de juicio de que ha dispuesto responden a una única tendencia, y de allí que sus conclusiones adolezcan, como todas las de la referida escuela, de cierta unilateralidad en la apreciación integral de los hechos, pues lleva en sí un punto único de vista asentado sobre una idolatría de lo social y una superestimación de la influencia de la sociedad en la formación de la vida espiritual, en detrimento y hasta con anulación de la persona humana. Por otra parte, si bien es cierto que en la vida religiosa se advierte una verdadera antítesis entre lo profano y lo sagrado, el autor, en el deseo de afirmar su tesis, fuerza alguna vez los hechos haciendo una elección especializada de ellos o generalizando demasiado sus conclusiones. Tal cosa se puede advertir cuando desarrolla su idea sobre la dicotomía social de las tribus como origen de las prohibiciones y prescripciones religiosas, olvidando que el sistema clasificatorio totémico y de prestaciones totales, no ha sido comprobado como válido para todas las regiones

y civilizaciones de la tierra. Concepción unilateral que se acentúa aún más al referirse al significado de las ofrendas, sacrificios y ascetismo a los que, con un marcado materialismo histórico, interpreta como uno de los aspectos del *do ut des*.

Pero el punto más vulnerable de la obra de Roger Caillois está en la última parte de la exposición de su teoría, donde, con ese exceso de generalización a que nos hemos referido, asimila lo sagrado, que es sentir esencialmente religioso, a los fines supremos de la comunidad laica y aún del individuo, fundando su conclusión en un argumento en cierto modo arbitrario: el marcado desdén e insatisfacción de ambos, lo sagrado religioso y lo sagrado laico, por el destino actual.

PALMIRA ADELA BOLLO.