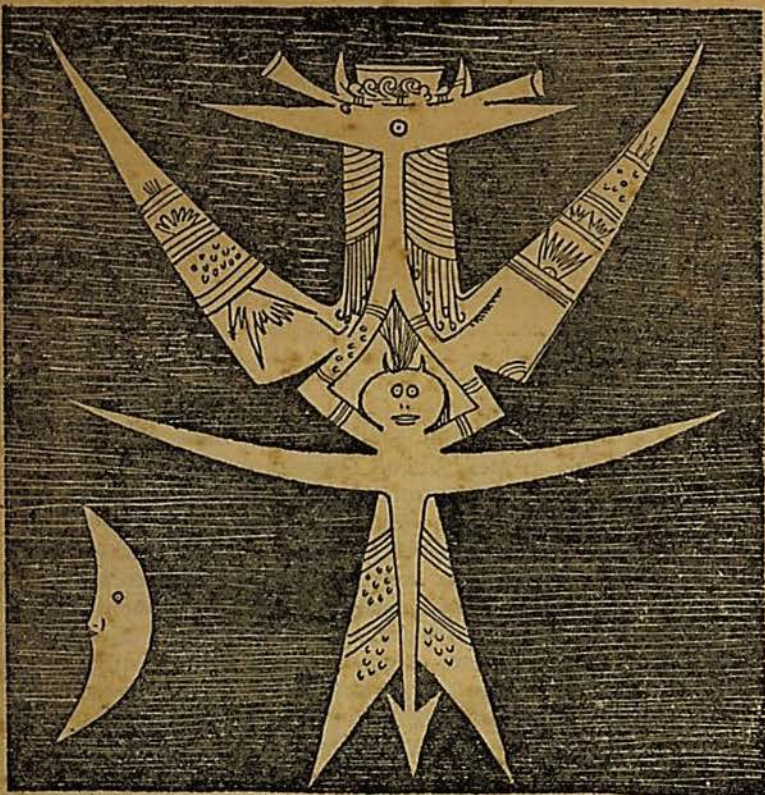


SUMARIO

1/ MANUEL J. BAQUERIZO: Fisonomía del quechua actual en el Perú; 6/ SERGIO CASTILLO: Parado en la vida fumándome la tarde; 8/ SIMEON ORELLANA VALERIANO: Los chinchilpos y los gamonales; 10/ ESTHER CASTAÑEDA: Primera aproximación a "La vida a plazos de Jacobo Lerner"; 11/ CARLOS E. ZAVALETA: La primera mujer; 14/ JOSE SABOGAL WIESSE: Arguedas: etnógrafo andino; 17/ FELIX HUAMAN CABRERA: Mi Huaros querido; 20/ MARTIN FIERRO: Alisa y las gaviotas; 24/ MANUEL GRANADOS APONTE: Conversaciones en un cuarto de estudiante; 25/ DALMACIA RUIZ ROSAS: Poemas; 26/ ARTURO CONCEPCION: Pa' recordarte; 28/ PEPE ZAPATA VILLAR: Explicación a Tanny; 29/ JOSE OREGON MORALES: Narraciones quechuas; 33/ J.B.: Mario Vargas Llosa: de la rebeldía a la farsa intelectual; ENTRE LIBROS: Alejandro Espejo: "Agua Encanta", sorbos de una novela.



2

W. J. B.
19/54

CENTRO DE PUBLICACIONES EDUCATIVAS

Documento No.

Servicio de Documentación

caballo e fuego

REVISTA ANDINA DE LITERATURA, ARTE Y CIENCIAS SOCIALES

Fisonomía del quechua actual en el Perú

Manuel J. Baquerizo

Las clases dominantes en el Perú ya no necesitan más del idioma quechua para sus relaciones sociales con el pueblo andino, tal como lo precisaron los colonizadores españoles. Durante la época virreynal, al menos desde el concilio limense de 1584, el aprendizaje

y el uso del quechua eran exigencias ineludibles para la política de sojuzgamiento y explotación. "El entusiasmo por el aprendizaje del quechua fue general en el siglo XVI — dice Raúl Porras Barrenechea, y agrega, a continuación—: El propio Arzobispo de Lima Fray Toribio de Mogrovejo aprendió la lengua india,

en la que predicaba a los naturales" (PORRAS BARRONECHEA 1950: 46). El Virrey Toledo, supremo organizador de la sociedad colonial, por su parte, llegó a considerar como lenguas de uso general en el Perú al quechua en sus diversas variantes junto al puquina y al aymara.

El conocimiento y valorización de las lenguas nativas en la época colonial se explica, no por las exigencias metropolitanas de hacer del quechua "un instrumento de unidad política y religiosa", como piensa el mencionado historiador, sino por la necesidad de aprovechar a las masas indígenas de esas nacionalidades en las minas, haciendas y obrajes. Por eso, con el fin de imponer un control mayor y generalizado sobre la sociedad andina, ya, a partir de 1634, se inicia al propio tiempo una política de castellanización que hasta hoy continúa. Este proyecto, sin embargo, no tuvo éxito sino en la costa, donde desapareció el mochica, otro idioma vernáculo. El quechua siguió subsistiendo debido, entre otras causas, a la organización feudal-colonial, al aislamiento geográfico y cultural de la sierra y a la sobrevivencia todavía de una apreciable población campesina (TORERO 1974; IBICO ROJAS 1978). Esto permitió que, en dicho período, se difundiese, en forma relativamente copiosa, la literatura quechua escrita, creada casi siempre por sacerdotes misioneros y catequistas. Y que se autorizara incluso, hasta el momento de la insurrección tupacamarina, un amplio cultivo literario de esta lengua por indios y mestizos: desde el poeta criollo Alonso de Hinojosa, que ya en 1588 escribe poesía en lengua quechua, con moldes occidentales, hasta Juan Espinoza y Medrano y el drama *Ollantay*, con los que alcanza todo su esplendor.

Esta situación ha cambiado, notablemente, hoy en día. El idioma quechua no sirve más para los efectos de las nuevas formas de reproducción. La universalización de las relaciones capitalistas en el país, está determinando también la imposición general de la lengua de los dominadores: el español y aún el inglés. Aunque no compartimos apresurados vaticinios, según los cuales se estaría produciendo un vasto proceso de descampesinización y que el Perú estaría dejando de ser un país rural (MALETTA 1978), es un hecho que el nuevo explotador en el campo no utiliza mayormente el quechua como medio de comunicación; tampoco a menester el campesino, atrapado en las redes de la circulación mercantil y monetaria (FIGUEROA 1977; 1978). Para uno y otro, el mejor instrumento de articulación es hoy el castellano. A propósito, Lenin ha escrito: "La lengua es un importantísimo medio de relación entre los hombres; la unidad de la lengua y su desarrollo sin trabas son una importantísima condición de una circulación mercantil verdaderamente libre y amplia, correspondiente al capitalismo moderno" (Apud. STALIN 1976: 18).

Bajo esta directa presión económica — y no solamente cultural como se piensa usualmente — el idioma nativo tiende por tanto a extinguirse, dejando de ser la lengua genérica, el *runa-simi* de millones de campesinos andinos. Es anodante observar cómo el quechua va siendo desplazado, en la misma forma en que las tribus de la selva son arrinconadas por

los modernos taladores de bosques. Los medios que dispone actualmente la cultura burguesa son evidentemente más poderosos que los que dispuso la cultura colonial. En otro lugar hemos escrito que el capitalismo necesitará sólo cuatro décadas para arrasar la cultura andina, lo que el feudalismo no pudo conseguir en cuatro siglos de dominación. En estas circunstancias, de nada sirve — sino de recurso político demagógico — la oficialización, mediante decreto, del quechua. Siendo lamentable — por no decir, censurable — que se sostenga que este dispositivo legal "merece figurar entre las medidas más audaces y creativas generadas en la historia social del Continente" (ESCOBAR et al 1975: 106) (1). Hoy en día, los propios funcionarios del Ministerio de Educación reconocen que el mencionado Decreto, así como la parte pertinente de la Reforma de la Educación, nunca han llegado a ejecutarse. "Hasta la fecha, la Reforma Educativa en su aplicación en los Núcleos Rurales — declaran en 1979 los autores del *Diagnóstico sociolingüístico del Área Quechua del Departamento de Puno* — todavía no ha tomado una posición sistemática en relación con el uso de las lenguas vernáculas en el aula. Tanto los materiales educativos, como la formación magisterial, incluyendo el reentrenamiento, parten del castellano como lengua instrumental, suponiendo que es éste el idioma materno de los alumnos. No extraña por lo tanto que en todas las escuelas visitadas de Educación Inicial y Primer Grado el idioma castellano sea el utilizado para enseñar todas las líneas de acción (...). En todos los casos, el quechua sólo es usado en forma complementaria, al servicio y apoyo del castellano" (DIAGNOSTICO 1979: 240). Lo más grave es que este aprendizaje del castellano por los monolingües quechua-hablantes se hace en condiciones francamente adversas y hasta compulsivas. "En la medida en que la relación de dicha lengua para con el castellano ha sido y es de dependencia — dice Cerrón —, los hablantes de dichos sistemas desfavorecidos han ido aprendiendo la lengua dominante en condiciones las más de las veces violentas (CERRÓN 1975: 129). Algunos años después de publicado su panegírico, Alberto Escobar admite igualmente que el quechua sigue discriminado como antes, "en evidente contradicción con explícitos dispositivos de la Ley General de Educación, del Reglamento de Educación Bilingüe y de la Ley que oficializó el Quechua en 1975" (ESCOBAR 1979: 180).

II

En verdad, el problema de la opresión del quechua de ninguna manera iba a ser resuelto en el nivel puramente jurídico, porque no es el derecho el que cambia la sociedad sino la sociedad y las relaciones sociales nuevas las que modifican el derecho. Tardíamente, lo ha entendido así un vocero del régimen militar. "Consideramos que, a pesar de lo mucho que se ha abundado en el tema — declara — el problema mantiene toda su vigencia y nunca va a ser posible enfrentarlo a base de decretos o con palabras demagógicas de las que en la época actual se hace gala (...). La oficialización del quechua... es hoy en realidad una medida de alcances limitados (...) en el mundo actual ya casi nadie se acuerda de la

oficialización" (RENDON WILLKA 1979: 16). Nos guste o no nos guste la aserción, lo cierto es que la marginación del quechua es consecuencia de la situación de dominación del campesinado, es parte de la marginalidad generalizada de lo andino, por eso "a pesar de haber adquirido categoría de lengua oficial, se mantiene en igual situación, es decir, es lengua dominada, sin mayor uso en las dependencias oficiales, escuelas, registros públicos, tribunales, correos, hospitales, etc., etc., por la no participación en el poder económico y político de sus hablantes" (VERGARA 1979: 3). Escribe Cerrón que, "en este clima, siendo la lengua un distinguido social de naturaleza poderosa, hablar un vernáculo es pertenecer automáticamente al mundo de los oprimidos, al par que manejar la lengua de los vencedores es pertenecer a la clase dominante; con esto, el uso de una lengua deviene en factor que define una identidad de grupo" (CERRON 1975: 142).

Si el destino de un idioma está ligado íntimamente a la suerte del pueblo que lo habla, la única manera de recibir y legitimar el quechua, en forma real y auténtica, era emancipando a las nacionalidades quechuas y aymarás de la opresión del capital y construyendo el nuevo orden genuinamente socialista donde esas nacionalidades y minorías étnicas tengan el poder y la autonomía que les corresponde. Nada de esto ha hecho ni podía hacer naturalmente la dictadura militar.

III

La lengua es la más importante institución social de comunicación, y, como tal, refleja crudamente todas las crisis y contradicciones de la sociedad. Para comprender el problema del quechua es por eso necesario ir de la sociedad a la lengua, estudiar la correlación entre las clases sociales y la cuestión de los idiomas dominantes y dominados. La llamada

Lingüística Moderna en el Perú — sobre la cual pesa el enorme lastre de la corriente estructuralista — ha sido incapaz de abordar esta materia bajo la dinámica de los cambios y transformaciones que ocurren en la sociedad peruana (RAMIREZ 1976). Sólo algunos investigadores, en el marco de una nueva disciplina (la Sociolingüística), desde hace poco tiempo, han empezado a estudiar el quechua, teniendo a la vista la perspectiva económica, social y política. Este nuevo enfoque es el que nos permite ahora conocer con mayor rigor científico el estado de deterioro de nuestro idioma andino.

Lacerado por las mismas contradicciones de la sociedad feudal—burguesa, el quechua, como toda la cultura andina, sufre el embate destructor de diversos factores disolventes que apuntan a su proscrición violenta o a su paulatina disgregación o "atrofiamiento", como lo llama acertadamente Xavier Albó.

La población monolingüe quechua y bilingüe quechua—castellano hablante es estimada por Inés Pozzi—Escot en 4'078,306 (POZZI ESCOT 1972: 14) y en 3'026,000, por Alberto Escobar (1975: 100). Las cifras desagregadas de la primera estimación son las siguientes: el quechua es hablado en el Perú por 2'685,814 persona de 5 años o más como lengua materna y por 1'392,492 monolingües quechua—hablantes que se concentran en Cuzco (420,060), Huancavelica (279,034), Ayacucho (222,745), Puno (192,535) y Ancash (173,158), para citar a los cinco departamentos con las cifras más altas. "Si consideramos a monolingües y bilingües quechua—hablantes — dice Pozzi—Escot — constatamos que constituyen 94.93% de la población de Apurímac; 93% de la población de Ayacucho; 92.56% de la población de Huancavelica y 88.90% de la población del Cuzco" (Loc. cit.).

Examinando los cambios producidos en las últimas décadas, de acuerdo con los censos más recientes, tenemos el siguiente cuadro:

POBLACION DE MONOLINGUES QUECHUAS Y BILINGUES QUECHUA—CASTELLANO HABLANTES DE MAS DE 5 AÑOS, EN CIFRAS ABSOLUTAS Y RELATIVAS (se indica en miles de personas y porcentajes)

Censos Nacionales	1940	%	1961	%	1972	%
Población de 5 y más años	5'228,352	100	8'235,220	100	11'790,150	100
Monolingües quechuas	1'625,156	31.08	1'389,195	16.87	11'311,062	11.12
Bilingües quechua—castellano	816,967	15.63	1'293,322	15.70	1'715,004	14.55
Total	2'442,123	46.71	2'682,517	32.57	3'026,066	25.57

Basado en Alberto Escobar (1975: 100—101).

Podemos ver aquí que existe un marcado aumento de quechua hablantes en cifras absolutas, pero, al mismo tiempo, también un decrecimiento en térmi-

nos porcentuales. En 1940 la población de bilingües quechua—castellano hablantes era del 46.71% y en 1972 disminuyó al 25.67% de la población global del

Perú. Sin considerar, desde luego, a los hablantes del aymara y de otras lenguas nativas.

Allí donde prevalece la propiedad comunitaria o parcelaria, en que las relaciones capitalistas no han penetrado todavía en mayor grado, en que la escolarización es aún incipiente y la población es analfabeta — según ocurre en vastas zonas de los departamentos del sur del Perú —, el quechua y el monolingüismo siguen conservándose con toda su fuerza. Pero, allí donde la tierra está distribuida entre pequeños y medianos propietarios campesinos, que tienen acceso más frecuente a la ciudad y que gozan de educación, el uso del castellano se va generalizando. En los sectores donde predomina la gran propiedad — antes en manos de los hacendados y ahora en poder de las SAIS y cooperativas agrarias de producción — existen dos grupos que se diferencian por el lugar que ocupan en la producción y en la organización social: el grupo de los funcionarios, técnicos y empleados y el grupo de los obreros agrícolas, pastores, colonos, etc. Los primeros dominan en medida creciente el castellano y los segundos manejan todavía en forma generalizada el quechua. Constituyéndose los obreros y empleados en intermediarios entre ambos grupos.

Las áreas representativas de estas formas de tenencia en el departamento de Puno — según el Diagnóstico citado —, son los pueblos de Huatta, Coata, Capachica y Amantani, que se les denomina en forma general el "área de Huatta", caracterizada por su formación minifundaria; la provincia de Azángaro, donde predominaron las haciendas, reemplazadas por las SAIS y CAPS; y las provincias de Puno, San Román y Huancané, llamada "área de Mañazo", donde predomina la pequeña y mediana propiedad (DIAGNOSTICO 1979: 46—51).

Otro hecho que revela la relación entre la economía y la lengua es el siguiente: en un mismo lugar donde se efectúa una feria (q'hatu), los campesinos que practican solamente el intercambio, utilizan la lengua quechua; y los que realizan el tipo de intercambio mercantil monetario, emplean el castellano. Y si, en algunas ocasiones, el comerciante recurre al quechua es como "un recurso auxiliar", en la fase de la propaganda y la publicidad (generalmente radical), pero, durante la fase de la transacción misma usan el castellano.

De todo ello, se extrae una conclusión: "En términos generales podemos apreciar que cuanto más cerca están las modalidades de comercio al sistema mercantil, es mayor el uso de la lengua castellana o el uso bilingüe, y cuanto más cerca están a las formas tradicionales de comercialización, se utilizará más la lengua quechua" (Ibid., 133).

Ahora bien, esta penetración de las relaciones capitalistas en el campo y, como consecuencia, el paulatino desplazamiento del quechua por el castellano, es relativamente reciente. "Por el análisis de los datos — dicen los citados investigadores de INIDE — se puede afirmar que hace algún tiempo, aproximadamente 20 o 30 años atrás, hubiera sido absolutamente válido sostener el predominio del monolingüismo quechua, en tanto que el desarrollo del bilingüismo se hallaba en una fase muy embrionaria. Los datos sobre el monolingüismo o bilingüismo nativo

nos lleva a confirmar que los padres de familia en un porcentaje de 94% con algunas variaciones para las tres áreas (Azángaro 96%, Huatta 89%, Mañazo 99%) son monolingües quechua—hablantes nativos, en marcado contraste con los 4% de bilingües quechua—castellano hablantes de cuna (Azángaro, 39%, Huatta, 10%, Mañazo, 12%)" (Ibid. 172).

Datos similares se puede encontrar en un estudio comparativo del comportamiento lingüístico en una aldea (Ayllupongo), situada en el distrito de Chincheros, a 32 kms. de la ciudad del Cuzco, y en un Pueblo Joven (Zarzuela Alta), que se encuentra en la parte Oeste de la misma ciudad arqueológica. Ayllupongo es un pueblo que se dedica principalmente a la agricultura (92.5%). El 25% practica algunas actividades complementarias, como la artesanía y el comercio. Es notable la tendencia a la descomposición de la economía natural: el 42.5% vende su fuerza de trabajo como peón o jornalero en el Cuzco, Quillabamba y otras ciudades más distantes. "La mayor dependencia de la comunidad del exterior — dice Abilio Vergara, — se debe a dos fenómenos producidos casi paralelamente: por un lado, la diferenciación interna hace que la producción se mercantilice, es decir, que la economía natural se desintegre y la producción se oriente al mercado, lo que significa mayor vinculación con el exterior; en este caso, representado por las ciudades cercanas, de otro lado, la introducción del capital comercial del "exterior" en la comunidad va minando su estructura, que se va debilitando por el proceso anteriormente mencionado. Cabe destacar que, sin la realización del primer fenómeno, el segundo dificultaría en darse" (VERGARA 1979: 32—33).

El Pueblo Joven de Zarzuela Alta está conformado en su mayor parte por trabajadores del Mercado, que llegaron del campo como migrantes en dos grandes oleadas: el 33.32% hace un quinquenio y el 37.77% hace veinte años, aproximadamente.

Pues bien, el comportamiento lingüístico que se advierte en estas dos poblaciones es sumamente ilustrativo. En el primer caso, el desprendimiento del quechua y el proceso del bilingüismo es más lento que en el segundo. Mayormente reveladoras son las profundas contradicciones en el uso de uno y otro idioma, según las relaciones familiares o económicas y sociales que se practican.

En las relaciones familiares, el uso del quechua y del castellano se da en los porcentajes siguientes:

UTILIZACION DEL QUECHUA Y CASTELLANO EN PORCENTAJES

	Comunidad de Ayllupongo		PP.JJ. de Zarzuela Alta	
	Quechua	Castellano	Quechua	Castellano
Con los hijos	78.13	21.87	83.33	16.66
Con la esposa	94.08	5.88	20.00	80.00
Con los padres	100.00		25.00	46.42
			28.57	

Las relaciones sociales y económicas acusan los siguientes porcentajes del empleo del quechua y del castellano:

	Comunidad de Ayllupongo		PP.JJ. de Zarzuela Alta			
	Quechua	Castellano	Ambos	Quechua		Castellano
En la casa	80.00	05.00	07.50	13.33	75.55	11.11
En el trabajo	95.00		05.00	09.75	90.24	
En las fiestas	72.50	12.50	07.50		100.00	
En los viajes	60.00	25.00	07.50	09.75	90.24	
En las asambleas	85.50	07.50	02.50	05.26	94.73	
En las oficinas públicas	40.00	47.50			100.00	

Por otra parte, comparando el dominio del castellano en tres generaciones, se encuentra una diferencia apreciable en favor del Pueblo Joven de Zarzuela Alta:

DOMINIO DEL CASTELLANO EN PORCENTAJES

Comunidad de Ayllupongo PP.JJ. de Zarzuela Alta

Padres del entrevistado	2.50	48.88
Entrevistado	12.51	82.22
Hijos del entrevistado	40.00	100.00

Basado en VERGARA (1979: 34).

En otro distrito (San Sebastián), situado a 15 km. de la ciudad del Cuzco, se observa igualmente cómo la substitución del quechua por el castellano y el proceso del bilingüismo quechua—castellano, se va convirtiendo en una tendencia también generalizada. Van de Berghe, Primov y Becerra, los autores del trabajo, comprueban — aunque su muestra es relativamente pequeña — el rápido desplazamiento del quechua—monolingües en un 97.9%, esto es, los abuelos del distrito de San Sebastián, conformados por agricultores, artesanos, empleados y comerciantes, eran quechua—monolingües en un 97.9%, esto es, los abuelos de los entrevistados. Los entrevistados mismos se clasifican como quechua—monolingües en un 43.3% y solamente un 12.4% consideran a sus hijos como monolingües.

Según los autores lo que explica este proceso de cambio lingüístico es la educación formal. Sin embargo, por los datos que ellos mismos aportan, vemos que el uso de la lengua por los pobladores de San Sebastián está íntimamente relacionado con las actividades económicas que realizan: el 43% de los quechuas monolingües son agricultores y el 13.6% de los monolingües castellano hablantes son artesanos, empleados y comerciantes. El 53.7% de los primeros y el 83.00% de los últimos, son bilingües en castellano y quechua (VANDEN BERGHE 1976: 52).

La conclusión a la que llegan los investigadores citados es la siguiente: "Todos los datos indican claramente la uni—direccionalidad del cambio lingüístico. El bilingüismo se incrementa a base de la difusión cada vez mayor del castellano. Si este proceso continúa, se puede esperar que finalmente el bilin-

güismo decrecerá como consecuencia de la atrición del quechua. El presente incremento del bilingüismo es el resultado de la desaparición gradual del monolingüismo quechua y de la creciente difusión del castellano. La última etapa de este proceso de hispanización será la incrementación del monolingüismo castellano, y como consecuencia, el decaimiento del bilingüístico (Loc. cit.: 54).

La proscripción y postergación de la lengua quechua es un fenómeno advertido por casi todos, pero muy pocos son los que han visto las consecuencias del contacto o interferencia del castellano en la estructura interna de esa lengua. El quechua está empobreciéndose poco a poco. El hablante campesino pierde el control de su lengua. El deterioro empieza por la substitución creciente de su vocabulario. Las palabras quechuas son reemplazados por términos españoles, primero en el nivel de la técnica, luego en el nivel de la administración pública, después en las relaciones sociales y familiares, y, finalmente, en el mundo espiritual. Félix Quesada comprueba, por ejemplo, que en Cajamarca "donde la cultura dominante ha aplastado casi totalmente a la nativa o nativas, el quechua cajamarquino ha ido cediendo ante la presión del castellano y, consecuentemente, ha ido adquiriendo los elementos de la estructura del idioma dominante" (QUESADA 1976: 2). En los pocos pueblos en que aún se habla el quechua, como Porcón, Chetilla, Chalapampa y Llaucán, ese quechua ha sido reemplazado en el 35% de su léxico. Así, el léxico quechua, perteneciente al parentesco y a la vida familiar, ha desaparecido por completo, siendo substituido por *intinadu*, *irmanu*, *kuñadu*, *madricha*, *padrichu*, *subrinu*, etc. Igualmente han caído en desuso los nombres quechuas de los animales: ya no se dice *kuro* sino *culebra*, *qutur* sino *laxartixa*, *ninakuro* sino *lusirna*, *ampato* sino *sapu*, *atuq* sino *surru* (QUESADA 1976).

Pieter Muysken, en reciente estudio, verifica igualmente en el Ecuador, en una comunidad cercana a Quito, el quechua que hablan los campesinos tiene un 42% del vocabulario de origen castellano, aunque la gramática, dice, ha sido poco afectada. Y no se crea que estos vocablos prestados se refieren a la técnica o a la vida moderna, como hemos visto en casos anteriores. Son, en realidad, términos que tienen origen en el mismo castellano rural. Esta mezcla da por resultado una "media lengua", según la denomina el autor.

(Pasa a la Pág. 35)

Parado en la vida fumándome la tarde

A César Gamarra

Vuelvo/
vuelvo a caminar
tus veredas soleadas
tu olor a eucalipto
y al fondo el cielo azul como para descansar
siempre.

Encontrarse con el amigo anciano lleno de sol su
palabra blanca
señalando el camino/esperanza/

La palabra blanca y su voz cansina taladrando
hondo.

Vuelvo a tí pueblo natal hecho para marcar esta
existencia// perenne pueblo.

Un aire lila en flor respira lleno mis pulmones/
te sorbo a pedacitos/ Tierra mía intensa.

¿Qué trino dulce trina la pichiuzza sobre las te-
jas?

¿qué silente hecha raíces como ese aliso bien
plantado al centro de la casa?

Este tiempo picoteando el amor/a los pies desnudos
de los años/que pasan/rasgando las paredes/trayén-
dose abajo los dinteles/las ventanas/arañando la vida.

Son los redobles de una fanfarria y sus mon-
jes/tras las tamaleras negras bailarinas de redondas
carnes duras/el carnaval de la vida/ Crepita la ciu-
dad pequeña.

Y su multitud apagada/viviendo la muerte/
siempre idiotizada/por los falsos/por los poderosos/
por tanto charlatán y sus palabras huera/muerte/
muerte/muerte.

Entonces
encontrarse con el amigo vivito y coleando
vivo y joven

/álamo/
más que piedra durísima/saliéndole candelas de sus
ojos rutilantes/desfilando miel su mirada/
su brazo/su fuerte mano/estrechando tu mano/
y los otros muertos pasan/pasan/
dan apenas la voz y siguen caminando todo cenizas.

Los años han doblado sus espaldas/los han asesina-
do/con cuchillos oxidados traídos del norte/y son
perdidas alegrías/como aquel rosal añejo en esa Es-
cuela Fiscal que se marchita y que sólo el recuerdo
florece/

han doblado sus espaldas/los viejos lacayos/los en-
gañados/ sus sesos se han secado y van lentos entre
las multitudes/ya no pueden aullar sus heridas
y uno

o mi

amigo

es un solitario parado en la esquina fumándose la
tarde.

No tener con quién conversar/escaldar la época/
decir Hombre estoy viviendo/me estoy incendiando

Me estoy incendiando a barbotones/
soy un torrente desbocado
quiero/quiero enderezar mi cauce/que vaya
más despacio/

esta vida me arde muy dentro
y quedarse con las palabras haciéndose
agüita en la boca/de decirlo todo/
y sólo contemplar

cómo pasan las gentes/los años/el minuto presto con
sus sesenta segundos hincándote las entrañas.

Volver a encontrarte/desnuda/como esa can-
ción aprendida de niño/

Tierra mía
encontrarte en cada casa/en tus calles an-
gostas/en los zaguanes en tus papeles floreado
las paredes/en tus habitaciones cerradas olien-
do siempre el alcanfor/fieramente vieja y en-
ferma.

Encontrarte
dándome bofetadas
señalándome como el primer beso a escondi-
das
dolorosos dulces besos más que una amante/
a la novia primera/

Amada/siempre amada
natal y primera/

Tierra de donde emerge este fuego.

Semilla llevada por los ventarrones/
Diente de león
cayendo a otra tierra/a otro rincón
ver los cotidianos transeúntes/en otras ciudades/
grandes/pequeñas/
artificiales luces/opacas/sombras vivas/muertos o
rutilantes/dulces/agrios/ácidos viandantes/vomitando
o engullendo sueños/hechos/conductas/
trafando negocios/turbios/honestos/falsos/
viviendo o pujando la vida.

Encontrarte en tus muros
en el cementerio y sus cruces
la vida silvestre subiendo/
/musgo por las lápidas/
/cipreses tremolan la vida/

Encontrarte como un rezo en esa tuna sobre el
techo que adormila su paz.

Canta el chiguaco el aguacero venidero

Los niños salen corriendo con aguas limpias en las
manos/ríen/juegan/viven/
de contento de llenarse de tí para siempre/

Y marcarse para siempre
como la señal de la cruz o cualquier señal./.
Luego seremos andantes en otras ciudades
donde la compra y venta marcará su signo/y los
campos/los árboles/
/los trigos dorados solo serán neblina cuando des-
piertes

con un sueño en los ojos/con la modorra de las no-
ches intrigas desparramadas
/por querer beber la vida/para vivir bebiéndola/

Devorándola/madrugando la añoranza/las paredes
blancas/
el cedrón/la yerba buena/perfumando la vida/Des-
pertar.

Con el tufo de la gran ciudad en los sobacos/lleños
de humor/

grises/plomos/

Volver a ver tu cara pueblo quedado en el tiempo.

/Y el amor/

/La lucha/

espera desde temprano
esa cita que se va y no llega
el día se avinagra/se corta el aceite/algo malo pa-
sará/

pero vendrá nuevamente ese algo que nos une/
abrazados de fuegos/como ese beso escondido y
mordido/

la necesidad de avanzar/esa sonrisa estará más
dentro/más leña para calentar esta vida/

Estoy lejos amándote/más que en los encuentros a-
brevados de frutas

Ciudad pequeña de mi memoria/de campanario y
palomas mensajeras/

Camino y estoy frente a tí siempre flor prendida a
mis costillas

Ciudad natal/el pueblo viejo/sus calles/sus muer-
tos/más muertos todavía andando añorando tus cal-
zones viejos/rancios/
de dulce adolescente niña medioeval.

Como esa vieja beata que pasa rumendo chismes/

murmurando lisuras/
/que se come mis barbas/

Y en este instante presente/son los sonámbulos pi-
sando tu piel/mascando otros pensamientos/la rea-
lidad dejada/apelmazada/que no avanza/
/detenida/nada cristal/toda ácida/

/Conversar contigo/como un amigo íntimo esperán-
dome/conversar/

El zaguán más dulce sobre esa corteza mugrienta y
pálida/
y tú/tu madera vibrando/saliéndose por esa aldaba/
esa mano cogiendo al mundo tan pequeñito
golpeando siempre

Llamando al abuelo que viene lento
lamiendo el patio con sus pies/o la tía/gritona con-
testando/
/fuerte/¿Quién es? ¿Quién?/
y son sus ojos lágrima mordida
el abrazo/fuerte/el beso en la frente/como has ve-
nido/
qué milagro!/estás viejo/pero eres tan niño/ahora
te pareces a tu madre/
/el abrazo/

Encuentras primos, primas;
parientes cercanos/a tu hermano perdiendo la pa-
ciencia/

Sus días entre las letras de plomo/entre la tremen-
tina

el olor viejo papel/escribiendo/parando los tipos/
grandes cosas/
pequeñas cosas/para las fiestas/los carnavales/la
muerte/el mérito/
cualquier cosa pues/

Tipógrafo hermano de tinta/tierna palabra/como un
buen impreso en alto relieve/

Crece tu entusiasmo

Tomas un caldo caliente/y sobre la mesa el pan es
más humano todavía

La silla te sostiene carcajeando la vida/paisajes/
ríos/escarpadas de colegio/entonces comes y bebes
la vida para la vida/y te reflejas en cada diente/
en la risa abierta/en esas manos partiendo los cho-
clos/alcanzándote los choclos/las papas para alimen-
tar tu alegría/estás viviendo/

Luchando/ABAJO LA TRISTEZA/te abrazan los
fuegos/ríes de contento/
se acuesta la vida en las entrañas/Fornica contigo/

Se refocila/
y esa soledad siempre en los calzoncillos escaldán-
dose los testes/

¿Cómo redondear la palabra?
doy la vuelta a la plaza mayor/y te desbordas/to-
marse un trago con el amigo/Volver a andar/Regre-
sar/y está asido/más que nunca en otra ciudad/
/echarse a dormir y soñar contigo/todo caramelo co-
mo cuando niño rascaba tu vientre/

Madre/hermana/querida puta/
ciudad de mis adentros/

Los chinchilpos y los gamonales:

Una supervivencia ritual prehispánica en Huayucachi

Huayucachi es un distrito de la provincia de Huancayo. Está ubicado a 8 kms. de la capital de la provincia y en la margen izquierda del Huanca-mayo. El último domingo de Enero, teniendo como escenario general la Iglesia principal y la plaza que la rodea, se lleva a cabo una de las manifestaciones rituales más antiguas de la región andina. La vestimenta de los "gladiadores" consiste en un casco de soldado de caballería, muy semejante a los que utilizan los Húsares de Junín, una máscara negra, una chalina o bufanda larga, una chompa gruesa de lana con mangas largas, un pantalón de montar, botas altas de pasadores, guantes de cuero y un capote azul oscuro, igual al que utilizaban los "cachacos" hace treinta años. Los cascos de los chinchilpos son rojos y el de los gamonales azules, la chompa de los primeros es roja, igual que la chalina; la de los segundos varía: unos utilizan colores azules y otros blancos. Como complementos, los negros portan una matraca que hacen sonar continuamente y una huarquilla, que es una especie de vaso confeccionado con cuerno de toro, con el cual invitan aguardiente, cerveza o chicha. En la "plaza sagrada" se hallan cincuenta chinchilpos y cincuenta gamonales, listos para enfrentarse en forma individual. Los jueces han de ser el señor gobernador, el alcalde, el teniente comisario u otra autoridad; además se hallan varios guardias que se encargarán de controlar a los exaltados. El juez procede al sorteo de las zumbas, agarrando con una sola mano las dos zumbas y las arroja al aire con fuerza. Apenas caen al suelo, los contrincantes se abalanzan para tomar la que previamente escogieron cuando el juez se las mostró. Toman la zumba, se frotan la palma de la mano en el suelo, se colocan el arma de combate bien amarrada a la muñeca por medio de un cordón que tiene en el extremo del mango y luego se sitúan frente a frente, en espera del silbato que ha de dar inicio al flagelamiento en honor a Taita Niño, Patrón de Huayucachi. La mirada de los Negros Mayores, que son los que inician el enfrentamiento, está fija en la zumba y no es para menos: dicha arma está confeccionada de cuero de vaca trenzado; a la altura del mango es más gruesa pero hacia el otro extremo se va adelgazando. Anteriormente, esta parte contenía plomo dentro del tejido. Ahora solamente se le colocan tres anillos de metal. De todas maneras es un arma mor-

tífera y eso lo saben los contrincantes y por ello la esconden tras de su cuerpo para sacarla rápidamente apenas escuchen el silbato. Iniciado el combate las zumbas buscan el rostro del enemigo, los golpes se paran con la mano y se procura arrebatar el látigo al contrario o hacer que se le caiga. Si esto sucede, ya está ganada la pelea. Transcurridos quince segundos suena el silbato y los contrarios deben separarse inmediatamente; si no, intervienen los policías con sus varas. El juez procede a quitar las zumbas a los Negros Mayores. El que ha ganado es levantado en hombros o en vilo, por sus partidarios, en medio de aplausos y vivas. Como premio le invitan una copa de aguardiente. Seguidamente, se enfrentan todos los demás participantes siempre por parejas, se saca, al final, el cómputo total. Si han ganado los chinchilpos, Taita Niño estará contento" porque habrá buena cosecha ese año". Si los ganadores han sido los gamonales, "todo será adverso, habrán sequías continuas, heladas y la cosecha será mala". Seguidamente viene el "ofreso". Chinchilpos y gamonales invitan y llevan de la mano a sus amistades para que depositen su ofrenda. Las dos bandas tocan negrerías y el "ofreso". Los siguientes días varían las costumbres, la más importante es la llamada "caporia" o el cambio de caporales que se realiza tanto del sector chinchilpos o barrio bajo como de los gamonales o barrio arriba.

INTENTO DE INTERPRETACION. El contexto de la festividad nos indica claramente la concepción del mundo que prima entre los moradores de Huayucachi. Lo que ahora nos interesa es la danza ritual en sí, el "sumbanacuy", que por ser una forma de conciencia social (arte—danza) nos brinda una reproducción de la realidad, de la existencia y de las costumbres de los huayucachinos.

El culto al agua—lluvia tiene gran importancia en las sociedades agrícolas. En los lugares donde escasea el agua, los problemas de tipo económico y social se agudizan y el poblador o agricultor, dependiente de la naturaleza; recurre a rituales, ceremonias, sacrificios y ofrendas según sus propias experiencias, para que el agua riegue los campos de cultivo y la producción sea óptima.

Los desajustes económicos, políticos, sociales y

religiosos que producen una sequía prolongada, se ven representados por actos de violencia o de resignación. Esto está directamente relacionado con el grado de control que ejerce la clase dominante sobre la masa explotada.

El "sumbanacuy" se inserta en la clasificación de batallas rituales propiciatorias—agrarias prehispánicas, cuya área de expansión fue toda la región andina. La supervivencia en ciertas zonas como Chumbivilcas, Canas (Cusco), Huayucachi, Chongos Bajo, Tarmatambo (Junín), etc. e inclusive en Otavalo (Ecuador), encierran explicaciones de carácter religioso. En el caso de Huamanmarca y Huayucachi se cultiva chacras o terrenos dedicados al sostenimiento de la casta sacerdotal, al servicio de la huaca o templo de Huarivilca. Los sembríos sagrados debían asegurarse con rituales propiciatorios sagrados.

"Chinchilpo" o "chinchilpu" significa, en el huanca sureño, bajo, pequeño. La categoría "chinchilpo" determina a su vez un estado económico, social y cultural inferior. Esto fue cruda realidad en el período preinca e inca, subsistió fuertemente en la colonia y se va desintegrando en la actualidad ya que, en muchos casos, la posición económico-social del chinchilpo es superior al de otro grupo antagonista: los gamonales. La presencia de estos personajes pueden explicarse, solamente, como una reinterpretación económico-social del sector dominante inca o preinca puesto que el gamonalismo no existió, como categoría económica en Huayucachi, ni en la Colonia ni en parte de la República. Forzando la realidad podíamos tipificar a los Travezán como los "gamonales" del pueblo, ya que a partir del siglo XX van a poseer un pequeño fundo local. Como categoría social y política si podemos considerar la existencia del gamonalismo, incluyendo a los Francesqui, Montes de Oca, etc. De esta forma queda establecida la dualidad: Chinchilpo-Gamonal. Pero anteriormente, ¿qué era lo antagónico a chinchilpo?

El pueblo está dividido en Janan Huayucachi y Ula Huayucachi. Las organizaciones dualistas (caso de las sociedades Inca, Wari y Huanca) mantienen entre sus vinculaciones, contactos por demás complejos y con una amplia gama de relaciones tanto de carácter hostil como de intimidad estrecha en las que podemos encontrar formas de rivalidad y cooperación. Sobre el dualismo de la sociedad preinca hasta ahora no se ha hecho trabajos científicos. Tom Suiçema y Nathan Wachtel han realizado investigaciones muy importantes (estructuralistas) sobre el sistema dual Inca. Concretamente sobre los huancas, no hay nada.

El imperialismo Wari dejó ciertos patrones culturales que persistieron hasta la penetración Inca (ca. 1460). La zona Sur del valle del Mantaro integra la mitad denominada Anan—huanca o Janan—huanca; la zona Norte debió ser solamente denominada Urin—huanca pero los incas la subdividieron en Jatun—Xauxa y Urin—huanca. Esto concuerda con Zuidema en lo referente a tripartición. Pero el problema se complica cuando dentro de Anan—huanca hallamos otra estructura dual: Janan—Huayucachi y Ula—Huayucachi, a menos que aceptemos una

nueva tripartición interna, lo que conllevaría a una duplicidad terminológica, aunque en la realidad las funciones de las partes sean diferentes. Los gamonales están ubicados en la mitad de arriba: Janan—lado; esto nos indica que, además de que está en el sector en donde abundan los terrenos de cultivo, poseen una posición económica muy buena (sector comercial) y, por consiguiente, un status social más elevado en relación a los chinchilpos, quienes se hallan ubicadas en la parte baja o ula—lado, lo que topográficamente también se confirma. Esto en lo presente pero... cientos de años atrás?

La estructura político—administrativo—religioso Wari denominó Anan—huanca a la zona en la cual edificó su complejo arquitectónico más importante: la actual Huarivilca. Llegan los Yaros, surge el reino Huanca y el valle del Mantaro se convierte en habitat de Waris, Yaros y Huancas: los Huanca—Wari al Norte y los Huanca—Yaro al Sur. Las batallas rituales agrarias y nos referimos específicamente a Huayucachi; pudieron tener su origen en el enfrentamiento entre Huancas y Waris o Huancas y Yaros, clase dominante y clase dominada (Las clases sociales no existe más que a través de la lucha de clases). Esbozar lo anterior resulta más fácil que explicar las múltiples relaciones que se originan debido a la división dualista y a la tripartición en lo referente a lo económico (tierras, trueque), social parentesco, matrimonio endógamo y exógamo), religioso, etc. Aplicar en este caso, los aportes de Zuidema y Wachtel, hubiese sido importante pero razones de espacio no lo permiten.

Al observar la danza en su realidad actual, notamos que existen dos elementos que creemos han sobrevivido a todos los demás desde sus orígenes. Nos referimos a la zumba o látigo y a la máscara negra. La "ccarahuasca" o "yahuirca" es un elemento simbólico y ritual cuyo contexto integral está asociado a diversas prácticas mágico—religiosas de diferentes grupos étnicos. Los cronistas refieren que para hacer llover se tiraban fuetazos al aire y que cuanto más sonaban era mejor. El "chiarque" y el "tocto" representan batallas rituales típicas del mundo andino en las que el látigo—ccarahuasca o yahuirca— desempeñan un papel importantísimo. La utilización de la máscara negra o de lo negro en las ceremonias tiene raíces mágico—religiosas más profundas. Duviols menciona que en Chavín, templo Wari, el cronista Vega Bazán halló a "un indio viejo, que era sacerdote de dicho Wari... ofreciéndole unos granos de maíz negro, y coca mascada.... "En numerosos sacrificios y rituales especiales prehispánicas era frecuente el ofrecer la sangre de llamas negras; en un momento determinado el sacerdote se cubría con la piel del animal sacrificado; posteriormente se utilizaron carneros negros. Los curanderos saben que el cuy negro es ideal para el jubeo. Por último no debemos olvidar que en aymara, chiara significa negro y aqe, peñón. Los mitos andinos sindicaron el gran lago de Wiracocha o Titicaca (zona aymara) como el centro de todo lo creado hasta la llegada de los europeos. Los chinchilpos han de darnos muchas sorpresas más. Mientras tanto, ellos ensayan para defenderse y poder derrotar al gamonal en el "zumbanacuy".

Esther Castañeda

Primera aproximación a "La vida a plazos de Jacobó Lerner"

PRESENTACION

En el panorama de la novela peruana se percibe la irrupción de sectores de la realidad de nuestro país, poco trabajados anteriormente. A nivel temático y a nivel del universo representado, nuestra novelística ha tratado con desigual fortuna al campesino indígena (el llamado indigenismo en los años 30) y la pequeña, mediana y alta burguesía conjuntamente con el lumpen (en la narrativa de los años 50 y 60). Es alentadora la incorporación de sectores marginados como el campesinado negro del sur que apreciamos en "Canto de Sirena" de Gregorio Martínez, al que se suma ahora "La Vida a Plazos de Jacobo Lerner" de Isaac Goldemberg, ingresando con esta última la figura del judío por primera vez en la literatura peruana.

Estas adquisiciones paulatinas ayudan a la literatura peruana a captar y reflejar mejor la unidad compleja y poco conocida que es el Perú.

Goldemberg se ausenta del Perú a los diecisiete años y quince años más tarde escribe esta novela, es la primera que publica y ya en ella se trasluce una variada gama de recursos técnicos. Creemos que existen dos tipos de narradores; por un lado, los que utilizan un enriquecido pero a la vez complejo aparato formal y los que vinculan su producción a una actitud más natural, si cabe la palabra, tomada en el sentido de primar sobre todo la frescura de los relatos orales.

Isaac Goldemberg se ubica en este segundo caso. Ciertamente un texto no es valioso por un cierto facilismo literario o por su complejidad formal, lo que le concede calidad es el transmitir y reflejar la vida que bullen en toda sociedad en su incesante cambio. En la novela que nos ocupa Goldemberg hace gala de un equilibrio que le permite en algunos pasajes sorprendernos por la calidez en la construcción de uno u otro personaje y en otros contrariamente trabaja un efecto de distanciamiento que lleva al lector a esgrimir una necesaria postura crítica hacia el texto.

UNIVERSO JUDIO

La segunda y tercera generación de descendientes de inmigrantes tienen siempre las condiciones y el tiempo suficiente para asimilar la cultura del país al que arribaron sus antecesores. En el caso de los judíos ha variado también su condición socio-económica y actualmente ejercen el control de la banca, la industria, el comercio y otros sectores de la producción, pero en *La vida a plazos...* los protagonistas no son estos judíos ya adaptados y ubicados socialmente sino los inmigrantes de los años 20, quienes provenientes de diferentes partes de Europa, huyeron de las convulsiones socio-políticas que sacudieron sus lugares de origen, previamente han sentido la destrucción de sus hogares, la desaparición de sus familiares y de un momento a otro eligen alejarse de allí.

Goldemberg intenta, a través de la perspectiva interior de varios personajes, mostrar la tensión entre la identidad cultural que poseen, y el choque con una sociedad que de cierta manera los rechaza. Frente a esto, se repliegan formando círculos cerrados, como la familia y la propia colectividad judía que son los únicos entornos reconocidos. No extraña que sientan como un solo cuerpo un hecho destacado o también lo contrario: "...pero también peor lo que hacen otros paisanos, que año pasado Lubin incendió tienda y allí es también Fishman de contrabandistas, su foto es en los periódicos vergüenza de toda la colonia". (El subrayado es nuestro). Se puede rastrear un sistema de normas que tienen una vigencia completa: "Quería casarse con una judía, tener varios hijos, vivir en la capital rodeado de todas las comodidades que pudiera brindarle el dinero, frecuentar la sinagoga con sus amigos, conmemorar en unión de su familia las fiestas religiosas y asistir a la bar mitzva de sus hijos".

La aceptación de estos valores es una especie de apoyatura para quienes como "mercachifles", solicitan de una manera sumisa la atención de los residentes del país. Esta relación no es amable ya que en ella hay una sensación de inferioridad que motivará aún más tensiones:

"Que digan lo que quieran, lo que es yo no me fio mucho de los Goyim, que una nunca sabe, ni siquiera en Lima, los periódicos siempre están llenos de calumnias y es claro que nos odian hasta más no poder...". La palabra GOYIM significa "cristiano" y es la religión la que marcará diferencias tajantes entre ambas culturas, el hijo de Jacobo Lerner sufre el rechazo de la colectividad judía: "Tamaña locura (la de Jacobo) hacerle un hijo a una india (...) ¿Qué me voy ha hacer con un muchacho que ni siquiera es de los nuestros? en dos años a Josef le hacemos la bar mitzva (...) ¿Cómo le vamos a hacer la bar mitzva al hijo de Jacobo?"

HISTORIA

En cuanto a la historia, ésta se ofrece desde el inicio, sin misterios, el lector conoce la suerte del protagonista: "La noche antes de morir, Jacobo Lerner pensó que su muerte originaria leves catástrofes". Fractura la tensión que la novela de corte lineal genera. Podemos graficar esquemáticamente de la siguiente manera los muchos generadores de la historia:

HISTORIA DE J. LERNER
Mundo Judío

HISTORIA DE EFRAIN
Mundo no-judío
(cristiano)

Ambas historias desde diversas perspectivas mantienen una constante ruptura temporal. La alternancia de los monólogos (recurso básico en la novela) de tal o cual personaje desplaza el énfasis del mundo judío al mundo no-judío, así se mantiene una especie de polaridad que con su desplazamiento ofrece un movi-

miento dialéctico entre circunstancias y actitudes diferentes pero que sin embargo se relacionan

Hist. de J. Lerner — Hist. de Efraín

De los 28 capítulos, 10 de ellos se ocupan de la vida de Jacobo Lerner (narrador, tercera persona) intentando cubrir el período de su existencia en el Perú, no obstante hay limitaciones, estos vacíos se verán cubiertos por los 11 monólogos de los demás personajes. Cada personaje en cada monólogo se halla librado a la responsabilidad de elaborar su propia configuración vital pero también se vinculan en mayor o menor grado a Jacobo Lerner y es en base a esta relación que cada monólogo enriquece algo más que la simple individualidad de Jacobo Lerner. Ya no es solo él a lo que en verdad se apunta sino al enriquecimiento del mundo judío.

Goldemberg ha trabajado además la inserción de otros elementos en la novela como la intercalación constante de una revista llamada "Alma Hebrea" e informaciones históricas bajo el encabezamiento de Crónicas. Con respecto a las Crónicas, éstas abarcan los años de 1923-35, informan de los hechos más importantes para la historia peruana (Elección de Leguía, rebelión de Sánchez Cerro, conflicto Perú-Colombia). De esta manera Goldemberg enmarca históricamente a sus personajes, pero bajo el encabezamiento de Crónicas no solo nos proporciona datos objetivos sino que se va añadir informaciones sobre la colectividad judía en Lima y en algunos casos irrumpirá también la figura de Jacobo Lerner.

Historia del Perú
Colectividad
Judía
J. Lerner

Esta pirámide invertida corresponde al nivel referencial pero en la novela se concede un espacio muy breve al referente de la historia del Perú y más bien el tratamiento que se le da puede ser graficado de otro modo

Colectividad Judía
J. Lerner
H. del P.

La mención del Perú es necesaria pero el poco espacio concedido nos muestra la real visión del narrador que es la configuración del pequeño mundo judío.

Las páginas de Alma Hebrea son ya más explícitas, siendo una revista editada por la colonia entendemos que nos presentará su vida y sus costumbres, esto es logrado por la repetición de diversas secciones tal como: sobre los judíos en el Perú, Figuras de la Colectividad, Página Médica, anuncios culturales, Figuras de la Inquisición. La visión es específica, la historia y las costumbres de la colectividad son los objetivos de estas páginas que cumplen el rol de indicadores de la variedad que encierra la colonia judía.

Es conveniente recalcar las dificultades que encuentran los escritores de doble identidad cultural, las vivencias originadas en un determinado contexto cultural deben ser vaciadas a un lenguaje que porta ya en su estructura lingüística una visión del mundo. Isaac Goldemberg, judío peruano, se vio ante este problema, la manera de resolverlo tiene que ver con las técnicas utilizadas que en esta primera aproximación no desarrollaremos, pero lo que sí queremos señalar es que con una actitud similar en nuestra novelística a la de José María Arguedas, elabora personajes y una atmósfera distinta a la conocida por la generalidad de los lectores.

Las declaraciones de Goldemberg de haber querido dar "una visión crítica de cierto momento de la vida judía en el Perú" creemos ha sido conseguida eficazmente.

Carlos E. Zavaleta

La primera mujer



Por ese tiempo en Caraz no se imprimía un solo diario, ni siquiera una hoja llena de avisos judiciales y direcciones de médicos y demás profesionales. Tampoco los periódicos limeños llegaban diariamente en las góndolas, como ahora, ni se vendían entre el gentío que esperaba a los pasajeros; nos venían en paquetes por correo, con una o dos semanas de atraso, por más que Lima estuviera a un día de viaje. Y no había

radios particulares. La única radio del pueblo estaba prendida del kiosko de la plaza que enorgullecía a Caraz, el kiosko de techo redondo y elevado, con pedañes de acceso, baranda circular y finos pilares donde resonaban las noticias de la BBC de Londres y la Hora—del—Tango—con—Tito—Morales, el Gardel peruano, el flaco llegado al pueblo para curarse de la tisis.

Todas las noches se encendía la radio por un buen rato y casi ninguno de nosotros parecía oírlo pero los domingos era otra cosa, había retreta, oíamos la banda y la radio alternadamente, y en el medio, ojerosa y tristoná, la voz del flaco Morales.

La gente se quedaba hasta muy de noche dando vueltas por la plaza, las familias enteras saludándose, los hombres mirándolo todo reflexivamente, en especial a las mujeres, y desoyendo el inútil barullo que metíamos muchachos, muchachas, niños y niñas. En el pueblo había solamente tres extranjeros que saludaban y sonreían cortésmente, pero sin mezclarse con nosotros. Por un sentido circulaba la pareja de alemanes, el señor Neuburger y su esposa, y en sentido opuesto, solo, casi huérfano, el inglés señor Morris.

Aún entre la música de la retreta podían oírse los pasos de la pareja, secos, duros, como en una perenne marcha militar. Los zapatos de la señora Neuburger tenían tacones tan fuertes como los de su marido. Ambos golpeaban el piso con firmeza y casi al mismo tiempo. Pero no marchaban, no desfilaban; caminaban simplemente y se les podía ver por todas partes, siempre a pie, jamás sentados en restaurantes o bares. Conocían todo el pueblo y sus alrededores, las chacras y huertas, y todos nosotros los conocíamos bien aunque desde lejos.

El señor Morris se paseaba calmadamente con las manos a la espalda y miraba profundamente con sus ojos azules. Cuando le hablaban, respondía en un español serrano que lo hacía grato en el pueblo, un gringo cholo amigo tanto del director del colegio como de Pedrito el heladero de la plaza, que también llevaba a su familia a la retreta.

Cuando su país entró en la última guerra mundial el señor Morris se compró una radio que fue la admiración de Caraz, una caja grande y pulida, de cedro probado, con rayas amarillas y verdes en el vidrio opaco y nocturno, que se iluminaba bellamente, traía canciones de todo el mundo y transmitía partidos del equipo peruano de fútbol, pero también noticias trágicas o jubilosas de la guerra, que sólo él entendía, fumando en silencio. Una noche alguien dijo que quizá al señor Neuburger le gustaría oírlas también.

— Prefiero que venga la señora Neuburger —dijo entre risas—. Sola, sí la recibo.

La respuesta nos pareció muy natural. Lo primero que todos decían al hablar de ella era oh, la alemana, qué linda mujer, linda no, hermosa, hermosa es cualquiera, ésta es bellísima, deberían hacerle una estatua en la plaza, ella desnuda sobre un pedestal y todas las generaciones de caracinos adorándola debajo.

— O mejor encima, como debe ser —decían otros.

Una parte de su belleza cambiaba con el día. Las mañanas frías y blancas de neblina, cuando el Huandoy luchaba dulcemente por dejarse ver, ella se levantaba las solapas del abrigo y paseaba sola por la carretera a Huallanca. Parecía una niña grande yendo a comprar víveres a los tambos. Entonces los muchachos (tímidos en aquella época) guardábamos nuestros cuadernos y en vez de ir a la escuela la seguíamos a distancia, tirándole piedrecitas.

Al volver, abierto el sol, con el abrigo al brazo, enseñaba su belleza como un río se desboca: la violenta cabellera rubia enmarcaba el rostro carnosos donde labios y mejillas eran verdaderas fresas; los senos erguidos e insolentes palpitaban igual que nosotros y removían el suelo, así, así, de aquí para allá; las nalgas que casi rompían la falda eran animales con vida propia, dibujándose y gritando según la marcha; las piernas largas y poderosas no cesaban de llamarnos hacia algo todavía incomprensible para nosotros. Por las tardes, ya del brazo de su marido, cambiaba de nuevo; había menos luz en torno suyo, miraba menos el camino, en tanto que su cuerpo parecía calmarse como después de un baño tibio.

Conforme pasaban los días y avanzaba la guerra lejana, entre ella y nosotros empezó a interponerse una sombra, unos pasos, un hombre alto y maduro del que se desprendía un hilo de humo. El señor Morris apretaba el paso y nosotros también. Se detenía de vez en cuando, y nosotros parábamos en seco. Hasta que él avanzó más de lo que hubiéramos supuesto, se quitó la gorra, saludó a la señora Neuburger, le habló en inglés o alemán, y empezaron a caminar juntos, señalando el Huandoy, las huertas, los escasos jinetes que seguían la misma ruta de los automóviles.

Aquel encuentro únicamente lo vimos nosotros. El segundo paso fue público. De pronto, en medio de la retreta del domingo, en plena Hora—del—Tango—de—Tito—Morales, el cantante dijo: "Y ahora, señoras y señores, si ustedes me lo permiten, voy a cumplir el encargo de un distinguido radioescucha, que me ha pedido dedicar a la señora Neuburger el conocido tango Mano a Mano. Perdón por el atrevimiento y allá va para la señora Neuburger y también para ustedes, ¿por qué no?, el tango Mano a Mano".

La pareja de alemanes oyó el anuncio y frenó su paseo. Los vio todo el gentío. Ella ahogó un gritito de asombro y él se puso serio, molesto, empezó a regañarla. Al poco rato, antes de que Morales concluyera, la pareja salió de la retreta y no volvió a ninguna otra.

Esa noche tocamos la puerta del señor Morris, no salió para oír la radio sino para averiguar más sobre el asunto del tango. De antemano estábamos en su bando; no podíamos dudar entre el pesadote y gruñón Neuburger y el cortés y afectuoso Morris. Nos abrió la sirvienta y dijo que al señor lo habían citado al puesto de la guardia civil.

¿Había intervenido la policía? Las cosas iban creciendo, hinchándose felizmente para los curiosos del grupo. Sí, lo habían citado, pero también a los Neuburger.

En vez de ventilar sus diferencias a golpes en la carretera, pensamos, el alemán y el inglés estarían exponiendo su caso al sargento. Pero, no, no, estaban sentados en la banca del puesto, uno junto al otro, y la mujer junto a su marido. Y luego entraron a ver al sargento, pasaporte en mano. El primero en salir fue Morris, sonriente; anunció que invitaba una ronda de cerveza en la fonda de Godenzi y se llevó a casi todo el grupo. Sólo unos cuantos vimos que la señora Neuburger salía después, para volver a los diez minutos, con frazadas y una maletita, y retirarse finalmente a su casa.

—No es lo que ustedes se imaginan, caracinos mal pensados —rió el inglés en la fonda repleta—. Es que van a mandar a los alemanes a los campos de concentración de Estados Unidos. ¿Me ayen? Por eso chaparon al gringo y a mí no.

—¿Y por qué no a ella?

—Pregúntenle al sargento. De lo que yo sé, es holandesa, no alemana.

—¿O sea que el tango...?

—El tango lo volvemos a oír aquí. A ver, ¿quién va a buscarlo al Morales?

—¡Oye, chico, llama al tísico!

—No sé si pueda venir, don; después de cantar queda como rematado.

—Anda, no más, zafa, zafa.

Los guardias metieron a Neuburger en el viejo Packard de Godenzi y dice que lo llevaron directamente al Callao, de donde seguiría el viaje. Durante una semana, la mujer alquiló un caballo con bellas pintas negras y grises, y allá lo hizo babear huyendo de los lugareños y metiéndose por atajos y trochas de hombres, con un fute en la mano. Nos hizo correr como galgos, echar espuma por la boca. Al fin, un mediodía radiante (el Huandoy estaba limpio como el cristal) la vimos sentada en un alfalfar. Nos sonrió y saludó con la mano. De nuevo parecía feliz: Morris estaba con ella.

Entonces nos empezó aquella mezcla de dicha y tristeza, miedo y envidia, dolores de barriga y de cabeza. Sólo unos pocos quedábamos siguiéndolos hasta el anochecer, de un alfalfar a otro, de huerta en huerta, de una calleja empedrada y amurallada hasta el precipicio del río Santa, moviéndose en el fondo de la tierra, hasta que la oscuridad o el río borraba del todo a los amantes. Igual sucedía en casa de Morris: se acababan las noticias, ya no había té ni galletas, morían los pretextos, debíamos largarnos a dormir y dejar a esa diosa con él.

Únicamente los maestros y las burlas de las muchachas nos hacían olvidarla. Así fueran jóvenes, los maestros tenían una especial calma de viejos; en clase parecían tomarnos de la mano y llevarnos por extraños y fascinantes caminos de donde volvíamos cargados de novedades. Nuestra cabeza era rica e infinita, nuestras manos lo podían todo. Sólo había que ir al fondo y no cansarse nunca, nada más. Y las muchachas, con sus bromas sobre la alemana y la locutora que había despertado en nosotros, nos devol-

vían a lo que alguna vez sería nuestro: a sus ojos pardos de auténticas caracinas, a sus cabelleras azules de tan negras.

Morris y la señora Neuburger se paseaban abiertamente juntos, cogidos de la mano. Pero no se casaron, no fue el uno a vivir con el otro, no tuvieron hijos en los años que duró la guerra, tan larga como la Secundaria. Los mayores nos contaban que ellos se peleaban y reconciliaban a menudo. Ya no oíamos mucho la radio del kiosko ni tampoco la otra; por los diarios atrasados sabíamos que el final se aproximaba, que el inglés tenía razón en mostrarse cada día más contento, en emborracharse y quedarse con algún amigo en el kiosko, gritando y aún aplaudiendo las noticias, en medio de la silenciosa aprobación del pueblo.

La noche en que oímos la rendición incondicional de Alemania dijo que él ya lo sabía desde antes. Hacía una semana que trastabillaba por las calles; descansaba en una banca de la plaza y volvía a los bares y chinganas. Esa noche volvió a invitar a todo el mundo. Frente a Godenzi que atendía el mostrador le devolvimos su cálido abrazo, y él gritó de felicidad cuando supo que nuestro colegio desfilaría a la mañana siguiente, celebrando la victoria. A la cabeza irían el estandarte y el propio director.

—¡Así, así tenía que ser! —aplaudió.

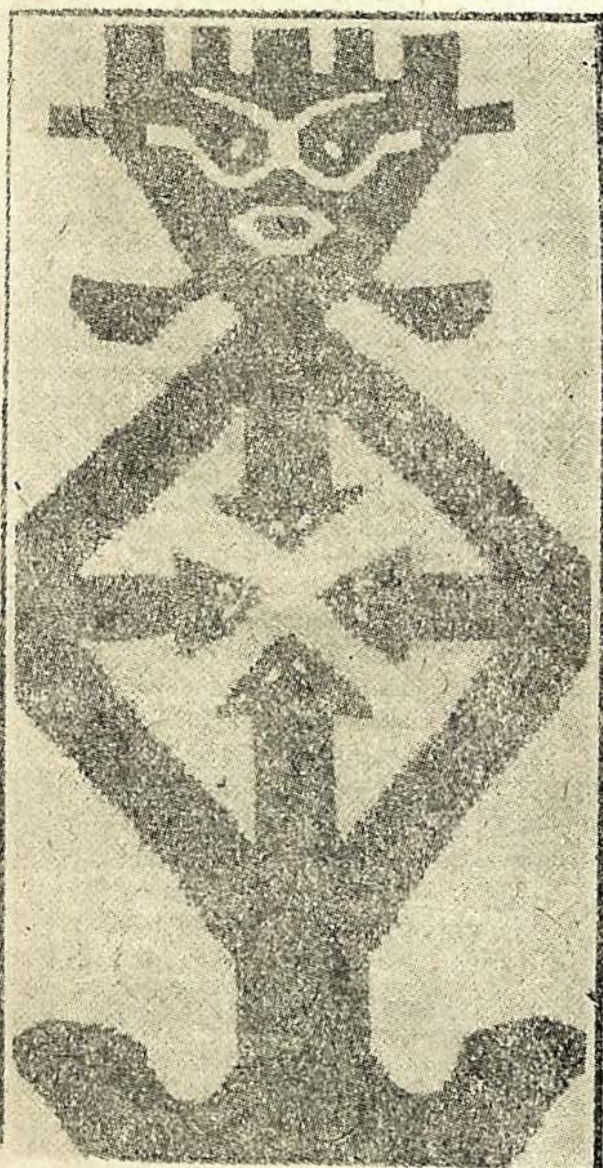
A su lado, bebiendo apoyado en la pared, Tito Morales se veía aún más pálido sin la guitarra. Ojeroso, flaquísimo, la calavera dibujada bajo la piel, sonreía sin duda, pero aquella no podía llamarse una sonrisa.

—¡Salud, muchachos! —volvió a gritar, dirigiéndose a nosotros, los más chicos—. ¡No le tengan miedo al licor! ¡A veces es un buen compañero, como esta noche, por ejemplo!

Levantó su copa de aguardiente, hizo el ademán circular del brindis y ni nosotros ni él no vio la cabellera rubia que forzó su camino dentro de la fonda, empujando a nuestros amigos, y que puso a un Morris boquiabierto contra la pared. ¡Uy, uy, uy, cuidado!, gritó alguien. Y vimos la mueca torcida por el primer balazo o por las copas rotas, al hombre agujoneado de nuevo por el pecho, y ahora por la espalda, levantado y estrellado contra el mostrador y ahora cayendo y diciéndonos algo a los más chicos, abajo, junto al suelo. Ella quizá pensó que había terminado su trabajo. ¡Ah, no! Entre dos le quitamos el arma, otro la abofeteó, el de atrás le torció del pelo, casi le quebró el cuello, y el de adelante le rompió el traje como si fuera de papel. La arrastramos hasta la puerta donde ya habían llegado los guardias. Todos seguíamos pateándola, desnudándola, casi reparitiéndonos sus brazos y piernas.

En el suelo, inmóvil, sucia pero todavía hermosa, quedó la primera mujer que los más chicos habíamos amado en nuestras vidas.

Arguedas: etnógrafo andino



José María Arguedas, llegó a conocer profundamente las ciencias antropológicas, las que manejaba con cariño y ponderación, procurando aplicarlas en Lima, entre los doctores capitalinos que mandaban, sabihondos y difíciles de abordar, es decir las "personas cultas" (1), conforme a su propia admonición. Toda su vida se dedicó a hacerles conocer ese otro País, el Perú Real, profundo, indígena, rural, campesino, poco o nada occidentalizado y nunca tomado en cuenta. Pues siempre estuvo dominado y usufructuado por aquel "Perú oficial" (2) convencional, impositivo, hispanizante a trasmano y aprovechador del hinterland. En consecuencia, toda la vida de Arguedas, está dirigida a cambiar el perrichollismo (3) de los "blancos" dominantes, de los mandamases ajenos al país. Esta suerte de antropología social aplicada, de proceso educativo, de "concientización", de cambio de actitudes se encuentra expresado de manera explícita en su poema a Túpac Amaru II, en su esperanza de un cambio de mentalidad (4).

Esa Lima reducida, colonial, gazmoña y "exclusiva" de la década del '40, adonde llega como inmigrante provinciano y "serranito" no dejaba oportunidades para ganarse la vida fácilmente. Y como él mismo explica, estudia etnografía por necesidad, para ganarse el pan de cada día. En el curso de los años, se desarrolla el narrador, a la vez que va creando una antropología definitivamente andina, poco conocida, menos estudiada aún, y que señala un derrotero. Tanto que nos atreveríamos a sugerir que utilizaba su narrativa para demostrar algo, la simple y llana existencia del mundo andino, conspicuo, vigente y constantemente vejado (5).

Esta reiteración constante sobre la civilización andina le origina un confrontamiento con el gran escritor alemán Günther Grass en una reunión de escritores habida en Berlín Occidental. Este recibe alborozadamente a los escritores sudamericanos como "los representantes de una nueva literatura". Arguedas al agradecer la hospitalidad, le demuestra que nuestra civilización es antigua, aún más que aquella del norte de Europa (6).

EL TEORICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

En 1964, ejerciendo la Dirección de la Casa Nacional de Cultura en Lima, escribe un largo ensayo en la revista correspondiente sobre el folklore, y sobre todo lo replantea en el Perú (7). Allí puede verse su amplia versación en la materia, el encontrarse al día en dicha disciplina, el saber escribir sin redundancias en una lengua que le era ajena. En lo cual tuvo la genialidad y el acierto de algunos clásicos de la antropología, que supieron escribir en inglés, siendo de otra proveniencia, como Kroeber, Znaniecki, Malinowski, Mircea Eliade y otros. Además aquellos seis largos artículos no constituyen una labor de vulgarización, sino más bien un aporte valioso a la etnografía.

Es en dicho cargo de Director que promueve, se preocupa y ejecuta la edición de una de las obras que

habría de tener posteriormente mayor significado en las ciencias sociales andinas. Es la edición bilingüe quechua—castellano de **Dioses y hombres en Huarochiri**, manuscrito fechado en 1598 por Francisco de Avila, párroco de San Damián. Del cual ya se había publicado una edición en quechua y alemán en la década del '40, por el profesor Trimborn (8). Posteriormente inició la publicación de la visita al reino de los Lupaqa en el siglo XVI, y es en dicha forma que comenzaron a conocerse, a buscarse, a estudiarse las muchísimas visitas, tasas y documentos que dejaron los europeos sobre el siglo XVI, en los cuales los relatores habían vivido durante y bajo el imperio Inca.

La Universidad Mayor de San Marcos de Lima le publica en esta época una antología sobre las ciencias sociales en el Perú, tipo de obra que no se ha repetido posteriormente (9), y que sería muy difícil de volver a compilar. Sus pensamientos y su planteamiento sobre las ciencias sociales se encuentran expresados en un largo capítulo referido a Puquío, la pequeña ciudad provinciana, donde trascurre la mayor parte de sus novelas como **Yawar Fiesta**, **Todas las Sangres** y sus inimitables cuentos que lindan entre la literatura y la etnografía, y que evidentemente no responden a una creación sino más bien a una relación. En ese capítulo plantea un tipo de antropología cléctica, muy lejos de los textos de las universidades peruanas, repetitivos o simples copias de aquello que se estaba produciendo en las "metrópolis" culturales del mundo. Adonde la adscripción de dichos profesores o doctores se dirigía, y se dirige por razones estrictamente emotivas, personales. Es a estos doctores sabihondos, poderosos en su chacra, intrigantes y vitriólicos, así como insustanciales y estériles, que Arguedas les dirige una hermosa carta pública en quechua (10) instándoles a que contemplen y se embeban de algo muy obvio, muy simple y al alcance de la mano: la belleza inmensa de la naturaleza y paisaje andinos. Muchos dijeron, maliciosamente, que dicha carta se encontraba dirigida nada menos que al "establecimiento" burocrático—universitario de La Molina, la institución que le contrató por el mayor sueldo que jamás había tenido en su vida.

La misma Universidad de San Marcos le publica un estudio sobre las comunidades rurales del Perú y de España, refiriéndose a las suyas de la provincia de Lucanas y a Sayago y la Muga en Castilla la Vieja (11). El trabajo de campo respectivo había tenido lugar hace algunos años, pero recordaba con precisión incidentes ocurridos. Refería así con cierta tristeza del franquismo intenso e intonso que se vio obligado a soportar. La guardia civil le obligaba a presentarse todas las noches para mostrarles aquello que había recopilado en el curso del día. El sargento, con una cara de estolidez y consciente de su autoridad repasaba su cuaderno y se lo devolvía. "Está bien señor, hasta mañana" (sic).

El mismo me refirió también de cómo la propia UNESCO que le había conseguido la beca, le había hecho perder tiempo en el maremagnum urbano de París, después de su estada en Castilla La Vieja, pese a que solicitó en todos los tonos que tuvieran en cuenta el escaso tiempo del permiso oficial peruano. La

burocracia internacional no le escuchó y le obligó a permanecer en París inútilmente.

El zorro de arriba y el zorro de abajo, obra póstuma (12) fue recopilada en Chimbote, a cuyo estudio se había abocado. También "robándole" su tiempo a La Molina, sin atornillarse a un escritorio limeño. Tenía en mente un estudio gigante y laborioso del fenómeno de ese "Manchester peruano", conforme me lo expresó, invitándome a visitarle alguna vez en 1967. Era ayudado por su esposa Sybilla, de la que se sorprendía de que era "muy eficaz en recoger datos en el campo".

SU ANTROPOLOGIA SOCIAL APLICADA ENTRE LOS "MISTIS"

Uno de sus objetivos era convencer a los "blancos" peruanos, o sean las clases dominantes de blancoides, pues "en el Perú quién no tiene la Inga, tiene de mandinga" (13). Esta defensa acérrima de los valores étnicos, esta angustia constante por el mundo indio le produjo no pocas dificultades. Pero predicaba en el desierto, tanto que ¿no sería tal vez esta una de las causas de su suicidio?

Al momento de la "revolución institucional de las fuerzas armadas" (así debemos llamarla oficialmente) el 3 de octubre de 1968, Arguedas se encontraba en Chimbote. Desde su hotel escribe un mensaje, que es un reto y una esperanza respecto a la tarea por hacerse. O sea un simple y escueto rumbo para el nuevo gobierno, redactado por alguien que conocía el Perú y a los "indios" o "runakuna". Sucedió lo de siempre, el poder detrás del trono estuvo en manos de criollos vivos radicados en la capital, que habían creído conocer al País, y que tal como con todos los "tiranos de turno" (14) se mostraron implacables con los disidentes. El año siguiente a dicha revolución Arguedas se suicida.

¡ Sus últimos años transcurrieron como profesor en la Universidad Agraria La Molina, en las afueras de Lima. Una de sus cátedras era quechua (variedad dialectal del Chinchaysuyo), que todavía es la lengua que más se habla en el Perú, sobre todo en las áreas rurales. Esta lengua ha sido declarada oficial desde 1975; y sin embargo no se dicta más cátedra en su propia Universidad. Algunos profesores de la collera actual (hoy se dice "establecimiento") han expresado públicamente sus temores de que sea un idioma útil a la sedición, "propio de comunistas" (sic).

Este temor a los campesinos, a las etnias indígenas, a un estallido de la nación verdadera, se expresa también en la censura que ejercieron sobre su libro **El Sexto** (15), en febrero de 1969. El inquisidor fue en esta ocasión un especialista traído por la Universidad de Carolina del Norte en Raleigh, que calificó a dicho libro de obsceno, haciendo desaparecer el ejemplar y la ficha bibliográfica correspondientes (16).

Esta reafirmación de lo indígena, de las raíces indias, le enfrenta nada menos que con Julio Cortázar en París, provocándose la polémica "Yo no soy un aculturado" (17). Arguedas le dirige dos cartas públicas, siendo contestada solamente la primera de ellas.

EL ESPECIALISTA EN ARTES POPULARES

Uno de los primeros artículos de Arguedas aparece publicado en *La Prensa* de Buenos Aires, en 1950, cuando todavía era el diario del habla castellana (18). Se refiere a la cerámica indígena, campesina, ingenua, bella, utilitaria. Es un escrito conciso, aún vigente y sentido, en el cual posiblemente diga todo lo que se podría establecer al respecto. Pero actualmente la burocracia estatal y los mercachifles de toda laya, están haciendo lo contrario a lo que allí se establecía, es decir provocando la extinción de esta industria india, como así él la califica. Es que las clases herodianas en los Andes siempre han llevado a cabo una verdadera Kulturkampf contra la cultura indígena. Arguedas quería que por lo menos supieran de ese legado cultural milenario. Y este artículo tan sabroso demuestra que éstas, nuestras "personas cultas", han sido y son aquellos "sordos que no quieren oír", como dice el aforismo castellano.

Uno de sus viajes a la ciudad de Ayacucho al comenzar la década del '50 le lleva a estudiar el arte popular mestizo en esa ciudad, agotando dicho tema. Incide principalmente sobre el retablero indio, quechúa—parlante don Joaquín López Antay, desconocido para las "personas cultas" y fuerzas vivas de Ayacucho que le agastaron. Arguedas lo acota en su largo artículo. En 1976 don Joaquín es designado para recibir el Premio Nacional de Cultura, esta vez contra la furia y agresión del arte "académico" en Lima, cuyos mentores se opusieron a que las artesanías fueran consideradas artes bellas. Es decir que con dicho comportamiento lo hacían vigente a Arguedas después de su muerte.

En todo ese vasto y complejo fenómeno de las artes populares huamanguinas (como se le llama en "indio"), Arguedas recoge de los labios de don Joaquín su lema de trabajo, el cual es una verdadera regla de disciplina artesanal renacentista, creada por el mismo don Joaquín (19).

Esa investigación fue una de aquellas que llevará a cabo en otros lugares del País, recogiendo siempre material valiosísimo que otras personas no estudiaban en esa fecha. Hace estudios en el Valle del Mantaro, y traduce una colección de cantares quechuas recopiladas en el Cuzco por el padre Lira (20). Esta investigación en Ayacucho le lleva a formular conclusiones sobre las artes populares indígenas de dicha ciudad, que fuera tan importante durante el coloniaje español. Siempre reitera el triple papel de las artesanías andinas, que siendo esencialmente utilitarias dentro de su respectiva cultura, son de una belleza ingenua enorme, a la vez que conllevan un mensaje étnico inconfundible, pues siempre han sido "cosas de indios" como se decía despectivamente en la capital. Hay que leerlo precisamente a Arguedas para convencerse que es imposible "aumentar la producción" del arte vernáculo indígena, conservando su belleza intrínseca. Los burócratas artesanales correspondientes que pretenden esto sólo pueden ofrecer a los turistas extranjeros un cascarón vacío.

El respeto, y hasta diríamos la reverencia, de Arguedas por el arte popular se manifiesta en el pequeño libro *La agonía de Razu-Niti*, sobrenombre de un

"danzak" o bailarín de tijeras destacado (22), que muere en un "atipanaky" o competencia ritual consumido por su propia "fiamma". Y esta característica es evidente en todo artista vernacular andino.

Lo antedicho no fue desconocido como evidencia por los que mandaban, y solamente en los últimos años de su vida Arguedas fue aceptado como un escritor destacado, creador de "obras de ficción". Cuando a él mismo le interesaba ser considerado como relator, y sus obras literarias como testimonio. En consecuencia, lo que más hay que tomar en cuenta de su obra, que es considerable, es precisamente aquello que él deseaba: considerarla como documentos fehacientes y vigentes del Chinchaysuyo (23) como él acostumbraba a decir.

LITERATURA ORAL

La preocupación póstuma de Arguedas, que muchas veces escuchamos de sus propios labios, fue esta cuestión, desde que todavía es la forma principal de trasmisión de la cultura popular andina. Con el objeto de rescatarla estaba persiguiendo la ayuda de organismos internacionales para iniciar —en su caso continuar— la recopilación de este legado en quechúa. Mucho le preocupaba la extinción paulatina, y al parecer inexorable de este acervo pues los bardos aldeanos andinos van desapareciendo por razón natural, sin que los jóvenes mantengan la tradición. Estos acuden atraídos por las luces de la ciudad (24), incontentiblemente. Diez años después vamos apreciando que Arguedas tenía razón.

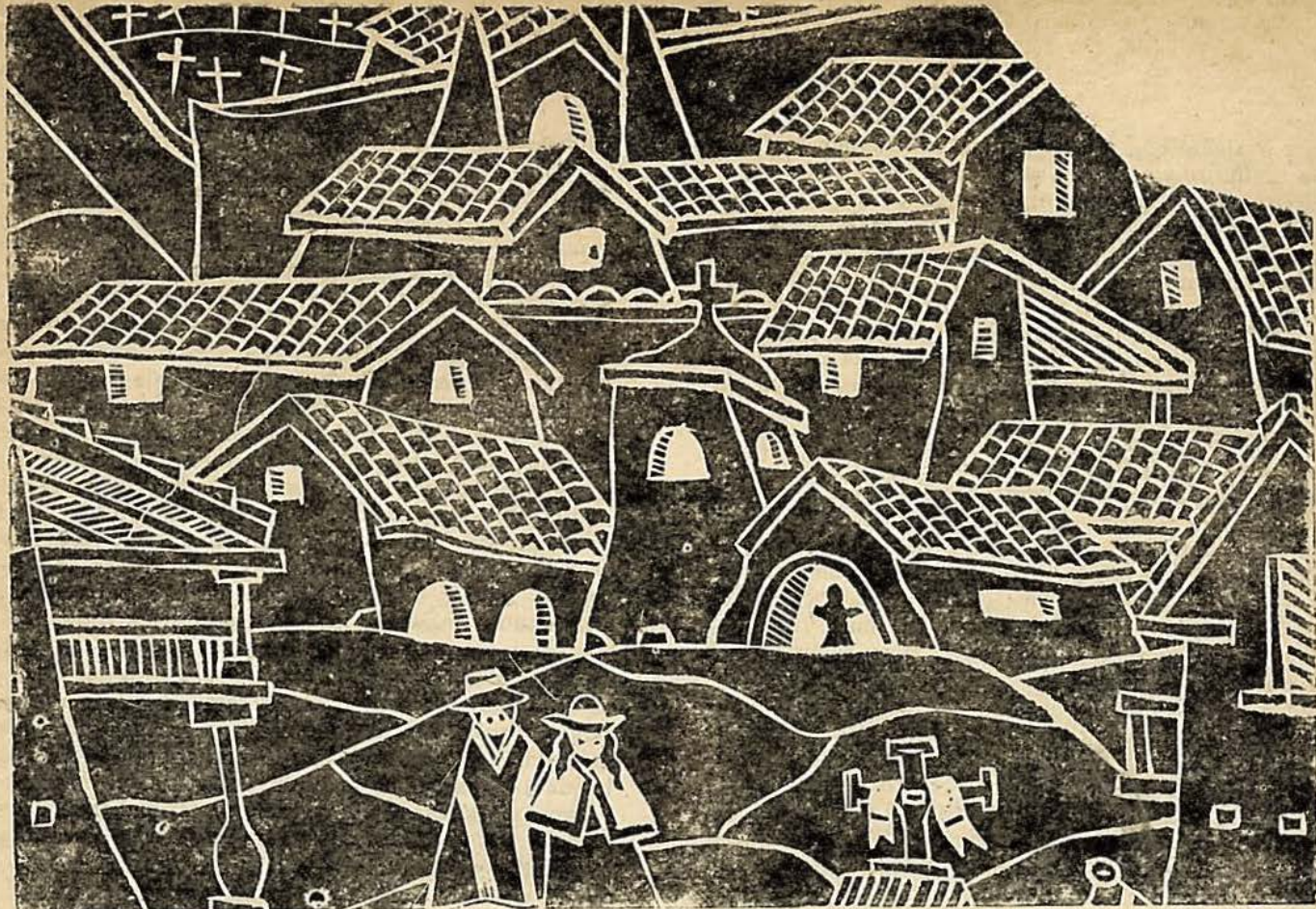
El mismo Arguedas predicaba con el ejemplo, y podría decirse que la pieza "El sueño del pongo" (25) constituye una muestra admirable de aquello que podría rescatarse. Sus propios cuentos distan de ser creaciones, y más bien son la transcripción memorizada de otro relato pueblerino que lo escuchara cuando niño, y que supo conservar indeleblemente en el maremagnum de sus tremendos años urbanos. Un ejemplo lo constituye el cuento "La muerte de los Arango" (26) que en realidad constituye una simple y llana historia pueblerina, pero bien referida. Y por tanto universal. Y además un documento histórico, de todo lo que pasó en muchos pueblos del Perú, en la década del '20.

Esta labor de recopilación se realiza dentro de los cánones académicos en compañía de Francisco Izquierdo Ríos, con quién recoge en los colegios de Lima, en colaboración con el Ministerio de Educación, una muestra de narraciones populares épicas bastante completa (27). Este esfuerzo nunca se repitió.

En su testamento dejó establecido que su sueldo de profesor le fuera asignado a Alejandro Ortiz Rescañiere, y que se le dieran facilidades en La Molina, por haber continuado su labor en dicho campo. Y como siempre ha ocurrido entre las "gentes cultas", todo esto fue acatado calladamente, pero el citado antropólogo social, discípulo de Levi-Strauss, no tuvo las facilidades para cumplir su cometido, de acuerdo a su amarga comunicación personal.

EL BUEN GOBIERNO

Era su última finalidad. Pues el Perú era en realidad una serie de comunidades cual Utek'pampa (pasa a la pág. 27)



Félix Huamán Cabrera

Mi Huaros querido

El sueño de sus padres llevaba envuelto en las manos. Blanquísima cartulina de cromokote y "a nombre de la Nación"; sonrisa plena en su rostro, brillante como la luz de las quebradas, pensó, cuando sale el sol, pero estaba en Lima no en Huaros, ¡da igual!, quería bailar o cantar, burbuja del pecho, pálpito no sé, pero ya soy profesional, que lo sepa todo el mundo, tú periodista, aquel que bosteza sin ver a nadie mirando, este, el otro, todos, administrador de empresas ¿saben?, uy los viejos, la alegría que van a tener, les diré que después de tanto esfuerzo ya están cosechando los frutos con pepa y todo. Sonrió, mientras ganaba calles de la Colmena hacia la avenida Tacna. Pensó en sus paisanos, le dirían doctor, distinguido señor, un profesional más para el pueblo, qué satisfacción, él dando la mano, prometiendo "su granito de arena" para que Huaros progrese y ocupe la vanguardia de los pueblos de la provincia, le distinguirían en las reuniones así como al médico Cabello, al militar Salcedo, el empresario Mosquito; señor doctor Aníbal Fierro, hoy es un día de jolgorio para los hermanos de Huaros porque usted se ha graduado de bachiller en administración, y a su mente llegaban las palabras que siempre se decían en estos casos: "pletóricos de emoción", "desde ya te deseamos parabienes", "congratulámoste por el peldaño

alcanzado", "que la divina providencia te colme de bendiciones". Pero cuando el domingo fue al local del Centro Social "Mi Huaros Querido", entró con prosa, como tratando de distinguirse de los demás, "Caray —dijeron— el Cuye se ha sobrado". "Es que dicen que se ha recibido ya". "Con razón ni habla, ¿por qué serán así?". "Es administrador". "De chanchos". Ja, ja, ja..... ¡Cuál chanchos, cojudo, acá está mi título para que sepas en fotostática y enmicado!. Entonces, fuera de aquí, nosotros chupamos con gente no con titulados, con huarocinos. Y a mí ¡qué me importa, replicó despreciándoles Aníbal Fierro y se retiró a otro grupo haciendo saber que ya era profesional, lo felicitaban, "salud, Cuy por el título" le dijo Geño, y bebieron cerveza tras cerveza al compás del arpa de Fernando. La Lorenzanita dedicó una canción al nuevo profesional y a ese pecho de Aníbal le falta aire para respirar, ¿no dije?, así tenía que ser. Algún día, Cuye, tenías que lograr tu aspiración. Claro, hermano —se golpeaba el pecho—, Aníbal Fierro hoy es administrador y quién le va a discutir. "Mi pecho está nublado —El Canteñito cantaba—, como el cielo del invierno —Roberto le daba sentimiento y el arpa parece que gemía—, sangrando en el costado, en el costado sangrando —Villegas repetía— con penas y lamentos, como si fuera infierno de tanto sufrimiento. Amor, amor ingrato, seca la espina del pe-

cho y siente que te estoy amando". Cuando se enteró la Emilia se va a joder, se va a pesar, le dijo a Geño. Querrá volver contigo, Aníbal pero ya será tarde, por más que quiera volar no te podrá alcanzar. Caray, cómo es la vida. Recuerdas, Cuye, cuando te rodaste en Shucullwarme, y llorabas no por el dolor sino por el pantalón que era de tu primo, rotó en las rodillas y en las posaderas pero ahora, ya profesional eres orgullo para el pueblo, uno más en nuestra lista de los hijos prominentes de Huaros, salud Aníbal, salud Cuye, salud compadre, hoy es tu día. Dos más. Tres. ¿Para quién trabaja uno sino es para darse gusto?. Así es, Cuñado, hoy estamos, mañana no. Hay que gozar de la vida, hermanito. Pero hacer algo por el pueblo, no hay que olvidar —intervino una voz conocida que se abría paso entre la multitud para abrazar a Aníbal Fierro traía dos botellas de cerveza y una sonrisa grande de alegría—, así me gusta, muchacho, cuando progresan, se esfuerzan. Un abrazo más, hermano, fuerte, porque esto es inolvidable pero cómo no has avisado con anticipación para festejarlo en grande, qué será un chiquito cheque como dicen los lachaquinos. De todas maneras, hoy estamos aquí y hay que gozarlo mojando la palabra para felicidad tuya Aníbal. ¿De qué se trata, doctor Ernesto, de qué se trata?, pregunta sacando pecho Moisés Mosquito. El hombre se ha graduado pues compadre, cómo usted no ha escuchado la dedicatoria, nada. Caramba qué gusto, ¡un abrazo, sobrino!. Gracias, tío. Media docena por ese hecho y que Fernando arranque otra pieza, pero huayno. Huayno de la tierra, claro, que se sienta, hermano, el sabor de nuestro pueblo, cuando pequeños pastando los chanchos, las vacas, los borregos por sitios soledosos sin un alma que lleve el diablo, por escarpaduras donde cantaban el leglesh entre las roquedas de fuego que chillaban a los ojos cuando llegaba o se iba, y había que silbar para no quedarnos mudos entre tanta distancia. ¿Y el fiambre, Moisés?, papa asada en los bolsillos con harto queso mantecoso o cancha amarilla para todos los caminos, ya estábamos subiendo los cerros con los perros champosos ladrando a las sombras, al soplo de la quebrada o bajando al río para saber nuestros nombres en el rumor cristalino, por cuevas, colinas, peñas, hermanito, cómo no recordar lo que es nuestro, a mí ningún mocoso me va a venir diciendo que no conozco estas cosas, porque para ser médico me he tenido que quemar las pestañas, a veces sin comer me iba a la Universidad porque quería saber algo, superarme, que les cuente Abel Salazar como he sido de estudiante, por eso hoy chupo bien chupo cayendo el agua por la peña a la modanza canteña, porque para eso uno trabaja y gasta con gusto, con los amigos que así nomás no se les encuentra a diario, los de ayer y siempre, ¿sí o no, Moisés?. Así es doctor Ernesto así es; pero escuchen lo que está tocando Fernando y la Lorenzanita: cuando salí de mi pueblo, por el camino de piedra, no cantaba ni el zorzal, sólo había polvareda y una espina traicionera que hería a cada rato a mi pobre corazón. Cuando salí de mi pueblo, era de tarde, recuerdo, mi madre se quedó llorando, diciéndome hijito del alma, lleva en tu pecho mi pena y en tu mente mi recuerdo, no olvides que has crecido en las pobrezas del campo. Es como para llorar, hermano. Dos cervezas más. ¡Viva mi Huaros querido! Qué viva, que viva, contestaron muchas voces entre risueñas y ebrias de paisanos y encuentros.

Aníbal no cabía en su pellejo de contento; pensaba y repensaba en su título radiante, enseñaba, lo guardaba, con corbata en la foto era otro, qué orgullo el gesto de su cara, empavonado y despreciativo se insinuaba para aquellos que no eran como él, en cada abrazo de felicitación se envanecía y, para que lo vieran, ahora bebía con los grandes de Huaros, le invitaban, no era para menos, era igual que ellos y tenía que empezar a darse su lado, desde ahora no podía juntarse con cualquiera y debía pedir cerveza como los notables, media docena, una caja para no sentirse a menos, es así, las cuestiones sociales ayudan, las relaciones, estar siempre con ellos, chupar, comer, gastar, darse lujos así no tengas, bien entelado para que a uno lo crean persona distinguida, ¿acaso en el Perú uno se arregla todo con dinero y licor? ¿los grandes negocios, las finanzas, los contratos?, la justicia ni hablar, el caballo anda por el pasto, cuánto tienes tanto vales. Así es, hermano, así es. Aníbal tenía un brillante porvenir, pensaba como los buenos, había sido alumno aprovechado. Pero hijo, no te olvides que uno cosa es el dicho, otra es el hecho. Hay mucho trecho. Lo sé, tío Moisés, ¿acaso por gusto me he sacrificado?, pero disculpen que ahora todavía no pueda pedirme unas cuantas cervezas, ya vendrán tiempos mejores. No te preocupes, Aníbal, qué ocurrencia, para eso estamos nosotros. Ya le tocará a tu palabra y gozaremos con el decir. Ese gallo parece que va a cantar bonito, ¿no es cierto doctor Ernesto?. El doctor ya agachó el pico. Cómo pues, doctor, un hombre de su talla. Ese mi Ernesto. Para qué el doctor es uno de los buenos, nunca se olvida de los paisanos. ¿Qué está diciendo Fernando con su arpa de los mil vientos?. Chiric, chiric, zorzal del agua, lluví, lluví, rama del molle, si no cantas como el chivillo, ¿qué haces a las orillas del río? zorzal, pico amarillo, chiric, chiric, viento en la rama, lluví, lluví, zorzal de la mañana, cuando vayas a la otra banda, no esparzas sólo rocío, acuérdate que en este sitio he dejado a la esperanza, agua amarilla de la rama. ¡Está bueno. ¡Está bueno, compadre, ese tonito!, pero ¿dónde se quedó el vaso?, en usted pues, doctor Ernesto, —adulón hablaba el Negro Congo—. De la toma nace el agua pero a veces se acaba en la cangrijera. Ja, ja, ja. Tiene su chispa el doctor. El Negro Congo con sus muecas, pasándose las manos por el pelo ensortijado trataba de agradar a los presentes. Todo el ambiente estaba poblado de paisanos que habían llegado desde diferentes puntos de la capital al local "Huaros Querido". Como todos los domingos venían a reencontrarse entre ellos, no sólo los de Huaros, también los de Paríamarca, de Lachaqui, de Sumbilca, de Quipán, de Huamantanga. Era como un retorno a sus fuentes, como el encuentro de algo perdido, como volver a la plaza solitaria de sus pueblos, a andar por las calles aunque sea con el recuerdo. Formaban sus clubes, hacían campeonatos de fútbol en una u otra cancha, a esto lo llamaban "festival", recolectaban dinero para ayudar a sus terruños, al "pedazo de patria que nos vio nacer" decían, en la construcción de la casa comunal, en la apertura de una calle, en el alcantarillado de una cequia, en la refacción de la iglesia; "porque el que no hace por su pueblo, no debe llamarse huarosino", afirmaba medio borracho Héctor Cabello. Pero se reunían sobre todo para escapar de la ciudad que los agobiaba, don-

de nadie era nada ni el más pintadito que se hacía llamar doctor, mayor, coronel; buscaban refugio en el recuerdo de sus querencias. Qué bien se estaba con los paisanos. Distinguían, respetaban. Se hablaba de uno y otro, se añoraban a los que no venían. De algunos se comentaba que se habían olvidado de la cuna donde habían nacido, como los pariamarquinos u otros que porque tenían plata negaban ser de donde eran. Hasta se cambiaban de apellido como el Niscasio Quispe, ahora dicen que es Niscar Guísper. El ingeniero Niscar Guísper. Que no se junta con canteños, menos con serranos. Se da su lado, pensó Aníbal Fierro, y no está mal, uno debe salir de su ambiente y conocer nuevos mundos, otras gentes, se tiene que cambiar y qué mejor ahora que soy bachiller en administración de empresas, buscaré trabajo en un buen sitio y no volveré más a ver a estos huarosinos. Se apartaba de los suyos con sólo un pensamiento o una palabra; el gesto mismo de su rostro airoso, "sobrado el Cuye". Y así fue. Al siguiente domingo todavía volvió Aníbal Fierro al "Huaros Querido", más vanidoso que nunca ya ni habló a los conocidos, echando prosa, pasito a paso, flor de la canela, le gritó al Negro Congo. Aníbal como si nada, entelado, con corbata al viento, que sepan que soy pintado como los gallos de Yaso que matan con el ala, no por viejo sino por pendejo, se decía, ahora no hay quien me pise el poncho, soy bachiller en administración de empresas y tengo un brillante porvenir por delante, tendré mucha plata, compraré una hermosa casa, un carro último modelo y no volveré más por estos sitios a confundirme con la chusma. ¿De cuál chusma hablas, oye Cuye? ¿si yo he estudiado contigo en nuestra escuela de Huaros con el maestro Fuertes, te conozco bien, acaso no ibas patas en el suelo a las clases? ¿tu padre no es el zapatero Andrés? ¿cuántas veces no hemos ido cuesta abajo a mataperrear en las orillas del río, tratando de matar gallaretas o buscando nido de patos silvestres y tu ni siquiera encontrabas huevecillos de jamayucos?. No me vengas con sobradaderas, Cuye, estás hablando con Geño que te aguaita hasta el saco. Así es, Geño, así es pues la vida, desde aquella vez no volví más hasta hoy día tomando el ómnibus de la línea 50 he llegado hasta aquí —recordaba Aníbal Fierro ya entrado en años, después de mucho tiempo— a reencontrarme con mis paisanos. Cuando entré al "Huaros Querido" todo me parecía extraño, nadie sabía quién era ni les interesaba. Estaba solo, sentado en un rincón viendo a la gente que se divertía, caras nuevas, jóvenes miradas, últimas tonadas del cancionero canteño, anunciaba el locutor Jota del Valle, bebían cerveza en grupos, aplaudían, avivaban, igual que ayer el sabor a sol de la quebrada del Chillón se sentía en el frío penetrante de Lima, agudo como las espigas de las escarpaduras penetraba en el alma el huayno que llegaba a los oídos. En la colina del viento, Canta está sonriendo con las torcazas que vuelan en verano y en invierno; entre las ramas del árbol, Canta está muy alegre, porque las brisas del río, donde pronuncié tu nombre, llegan en el alba como si fueran rocío. Canta, tierra del pobre, donde vive el hombre sembrando esperanzas en su labrantío, dime ¿por qué sendero he de enrumbar mi destino?. Estoy viniendo de Huaros, Pariamarca, de Obrajillo o San Miguel, traigo un atado de sueños, mi tristeza y mi dolor, también traigo un poema para cantarle al

60
amor. Acabado, como si las cosas hubiesen pasado mucho tiempo atrás, nostálgico hasta lo hondo de la vida, Aníbal dejó caer dos lagrimones solitarios. Nadie casi lo reconocía, la palidez de su rostro confundíase con el desteñido de su saco y lo raído de su camisa vieja cuando en esas escuchó su nombre vivito y coleando como si fuera ayer mismo. Hombre, le decía, ¿dónde te has perdido tanto tiempo?, siempre preguntábamos por ti, pero nadie nos daba noticias. Decían que estabas muy bien puesto, ya en el extranjero, ya en buena compañía, que no conocías a nadie y no sé qué más. Tus padres siempre preguntaban por ti. No lo he visto, tía, le decía a tu madre. Dónde estará, no lo vemos, contestaban a taita Andrés. Es ingrato, decía el viejo, de la noche a la mañana se ha hecho humo, ni siquiera una letra nos escribe; y dicen que tu madre, Aníbal, murió llamándote. Ahora solamente queda el viejo Andrés en Huaros, chancando su suela, palo seco arrugado, arañando la tierra, casi sin esperanza de volver a verte, sin embargo aveces dice: si volviera mi Aníbal, otra sería mi vida. —Pero tomemos una cervecita. Por el encuentro, Cuye. Bueno, solamente una, porque estoy muy mal. Pero cuenta, le insiste Geño, ¿dónde has estado? ¿cuál ha sido tu vida?. Por ahí contesta Aníbal, tratando de vivir para no morirme. (Y lo que no quería recordar vuelve a su mente: se ve de administrador de una gran empresa transnacional de maquinarias, ganando bien, feliz de la vida, sonriente en sus altos compromisos, vistiendo con la última moda y bebiendo wiski con notables personajes de la política y la banca. Viajando por necesidad personal al extranjero, gozando en los mejores centros de distracción. Limeño de pura cepa, desciende de una vieja familia chorrillana y gasta y gasta, y gasta sin importarle nada, para eso es el señor administrador, el men del asunto en la empresa, pero la empresa no le importó nada, el dinero corría como agua entre sus manos. Qué diablos, hay que gozar hoy, mañana venga lo que venga. Y vino. Desfalco, apropiación ilícita, malversación. Juicio. Proceso. Embargo de sus bienes. Prisión. La mujer se le fue con otro, sus hijos sabe Dios dónde estarán. Uno, dos, tres, cuatro, cinco años. Interminable el encierro y más profundo el dolor. Su saco se le fue pegando al tiempo, y el marasmo, una tocecilla constante que no podía disimular. Hasta ayer que le dijeron que se fuera: "¡ese Aníbal Fierro, con todo, sale libre!". Cómo dijeron: ¿libre? Sí estaba libre, y se puso a caminar por las calles de Lima, de la Colmena hacia la avenida Tacna, al Rímac a la Alameda de los Descalzos donde pernoctó). Y hoy domingo me he venido en la línea 50, al local social "mi Huaros Querido" a reencontrarme con mis paisanos después de tanto tiempo, Geño, ¡salud! ¡dos cervezas más!. He estado pues en Iquitos trabajando y me ha ido un poco mal en el negocio. Así, hermano, así es, unas son de cal y otras de arena. Media docena, hermano, por el gusto de vernos otra vez. Salud, Geño; a mal que no tiene remedio hay que ponerle buena cara por eso, ¡salud!. A las siete de la noche Aníbal y Geño estaban bien mareados y cantaban al compás del arpa del Carioco, a su pueblo de Huaros de donde salió un día diciéndole a su madre que por la misma carretera con su título profesional volvería.

4

Venían
las gaviotas
trayendo vientos
de cerros
elevados.

Entonces
sabíamos que llegaría
la lluvia
y se quedaría
toda
la tarde
en el pueblo.

7

En tu mandil
de tocuyo blanco
recogías
geranios silvestres
rojos
como arreboles
de Setiembre

Flameaba
el viento
tu vestido

Como ave
antigua
te hacías
la bandera soñada
por San Martín.

8

Patitas rojas
las gaviotas
no caminan saltando
sino
dando pasos.

¿Sabes por qué?
Es una leyenda:

Todos los seres
comían una sola vez
por día

Pero el zorzal
y sus parientes
protestaron

martín fierro

Dios
amarró
sus patitas

Desde entonces
caminan
saltando

Felizmente la gaviota
no estuvo
enredada
en esos
líos.

9

— Dí, pues, quién será:
lleva
botas rojas
blanco pantalón
y
negro
sacón.

— Ah, pues
don Julián
el caporal de la hacienda

— Frío
frío
no sabes

Alisa

y

las

gaviotas

¿acaso las gaviotas
abusan
de los pobres?

13

Se reunía el pueblo
para tomar
acuerdos sobre el mal
tiempo
y
la pobreza

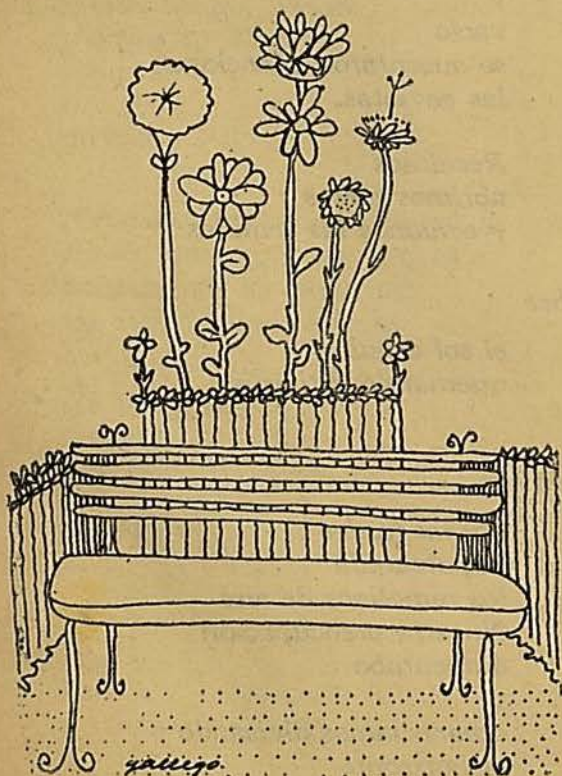
— Todo sube
de precio carajo—
refunfuñaban
los más encolerizados

Alisa y los niños
junto
a la abuela
mirando al cielo
rogábamos
en coro :

¡Mama luuuunaaa!
¡Mama luuuunaaa!

¡Danos shinnnkoo
danos plaaaaataaa!

¡MAAAMAAAAA LUUUUUNAAAA!



Ay Alisa
los niños en el pueblo
todavía siguen
repitiendo la misma
canción.

15

Desayunábamos
un poco de maíz
tostado con agua
de yerba

Las personas mayores
anocheían tristes
y furiosas :

la cosecha no alcanzaba
ni había
jornal.

En épocas así
Alisa
y los niños del pueblo
nos íbamos a comer
raíces silvestres
al tremedal

Compasivas
nos miraban las gaviotas
haciendo coro
de letanías.

16

Parientes
de los llamados diputados
Medio
ágringados con papada
y ojos
de sapo venenoso

Varios años prometieron
hacer distrito
o villa
turística
nuestra comunidad. Y elevarnos
dizque
de categoría

*En pago de promesa
trabajábamos
gratis
sus chacras grandes*

*Humildes y todavía pequeños
ya
sabíamos que sus ofrecimientos
eran como
humo que sale
del techo de cocina
y
el viento
se lo lleva.*

18

*Con manos
de labriega diminuta
Alisa
quitaba yerbas
del maizal*

*Hallaba cuatro hojas
de trébol
y me decía:*

*tendremos buena
suerte
juntos
cuando seamos grandes.*

*Coloradita
y asustada como luz
de alborada después
me prevenía:*

*no se lo digas
a nadie. Los mayores
pueden
reprendernos.*

21

*Volando en círculos
las gaviotas
salían del puquial*

*Subían altísimo
hasta hacerse
puntitos
blancos en paisaje de nubes*

22

*Hacíamos aves
viajeras
de nuestros sombreros
y*

*los disparábamos
alegres
al cielo.*

22

*Alisa era leve
rosadita
de madrugada*

*Gris
y
difusa
en noches sin luna*

*Generalmente se hacía
ave de luz
y
llovía cuando jugábamos corriendo
por las quebradas.*

24

Setiembre

*bajo un sol fuerte
inseguro
y
vacío
se ausentaron silenciosas
las gaviotas.*

*Recelosos
abrimos surcos
y echamos las semillas*

Octubre

*el sol seguía
quemando la tierra*

Noviembre

*por las tardes
la polvareda
los remolinos de aire
Nuestra preocupación
aumentaba
y
amanecíamos divisando
el horizonte*

Diciembre

sólo unos cuantos cocinaron
patasca y caldo de cabeza. Navidad
pasó por el pueblo a medianoche
como ánima
de mala muerte.

Enero

¡se agotaba
nuestra esperanza!

Y no volvían
las gaviotas
y no llegaba
la lluvia

¡Es pues
la sequía!
¡Otra vez
la hambruna!
Como gallina asustada
la alarma corría en el interior
de la comunidad

Por las noches
llevamos los santos de la iglesia
a la chacra seca

¡Misericordia, Señor!
¡Inclina tu cántaro
y derrama
tu agüita
de cielo, Señor!

¡Envíanos las nubes! ¡Danos la lluvia!
En kechua profunda y nativa
poblábamos de angustias
las estrellas más lejanas.

Un martes de Abril
llegaron
dos copos de nube

Por la tarde
desaparecieron y no volvieron más

Mayo

Junio

Julio

¡cómo extrañamos
la cosecha!
El hacendado
y los principales de la ciudad
nos humillaban
y negaban ayuda

Los más jóvenes emigraron
siguiendo
la ausencia
de las gaviotas.

Alisa y los niños
aprendimos
a desayunar sin azúcar
y tomar sopa
de maíz
agusanado.

A mediados de Setiembre
de otro año
en noche de luna llena
cantando por los cerros
volvieron
las gaviotas

Al amanecer
nos abrazamos y lloramos
de alegría mojándonos felices
con la lluvia
lluviecita buena.

A una sola
y vívida voz
gritamos:
¡No más sequía
carajo!
¡Como nuestros antepasados
haremos
canal de regadío!



Manuel Granados Aponte

Conversaciones en un cuarto de estudiante

Aquella tardé el sol calentaba con fuerza, y molestaba el hecho de estar recibiendo sus rayos. Las cuatro personas optaron por sentarse en el pasadizo, llevando allí sus sillas para gozar del fresco. Cuatro voces elevaron sus notas al aire pesado. Conversaban.

¿Recuerdas esa vez que tomamos con el 'cabo'? Mira, ese día nosotros, acá en el cuarto, queríamos chupar, y reunimos una bolsita entre todos y compramos una caja de Pilsen y nos pusimos a tomar. Lobito trajo una guitarra y James otra. Empezaron las canciones, a eso de las seis de la tarde se terminó nuestra cajita y de nuevo se hizo la bolsita, saliendo yo y Cabra Loca a comprar dos cajones en la tienda de la esquina. Cuando comprábamos los cigarrillos en una tienda, entró el 'cabo' Socra y nos dijo: "Ajá, no invitan a la huasca". "Vamos", le dije y nos siguió. Subimos al cuarto y tomamos y cantamos. Cabra Loca agarró la olla que servía para preparar el desayuno y con una cuchara se puso a tocar como una batería. Ya había un alboroto tremendo, cuando el 'cabo' Socra, dijo, voy a orinar y salió. A los pocos minutos sentimos una bulla maldita, nos asomamos a la ventana que da a la calle y allí había tres sujetos que insultaban al 'cabo' y éste también los insultaba. De abajo le decían: baja conchatumadre para sacarte la mierda y el 'cabo' les respondía: suban mierdas. Cuando salimos a la ventana, a nosotros también los tres de abajo nos putamadrearón y nos mandaron a la mierda, nos mentaron a la madre; no sabíamos porque se había armado el lío y como nos insultaban, también los insultamos. Ellos decían bajen si son hombres, y nosotros suban carajos para ver si sacan la mierda o son sacados. Como hacíamos bulla, Walter que no chupaba porque tenía examen, se levantó y salió diciendo: patas por favor comprendan, éstos están borrachos, por favor comprendan, no hagan caso, les ruego, por favor váyanse. Uno de abajo gritó: payaso conchatumadre a tí también te vamos a sacar la mierda, baja carajo. Walter amargo dijo: ¿a mí me van a sacar el ancho, a mí carajos? y quiso bajar para patearlos, pero lo agarramos diciendo que no se metiera. Hartos de que durara el lío, los tres cojudos, diciendo vamos a subir se metieron

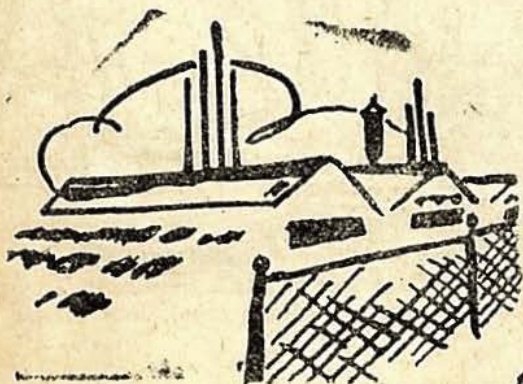
por el portón, para llegar al cuarto. Nosotros, saltamos y James tomó un ladrillo para defenderse, yo agarré un cuchillo con el cual pelábamos las frutas, Lobito se hizo el cojudo junto con el 'cabo', Cabra Loca sacó su correa y todos nos pusimos en la puerta para no dejarlos entrar. Ahí sentimos los ladridos del perro Nelson, el de la casa, nos habíamos olvidado de él, por eso cuando entraron los patas, chocaron con Nelson, quién los hizo salir disparados de la casa. Salimos al balcón y estaban en la vereda del frente gritando: bajen mariconcitos, chivitos, bajen pues. Como habría sido la bulla, que vino un policía desde el banco a ver qué pasaba, esos tres tuvieron que irse y nosotros quedamos fallados y con la luz apagada hasta que se fué el tombo. Después seguimos chupando ya callados. Al día siguiente la dueña de casa había dicho a su hijo que no estaba segura si en sus sueños o estando casi despierta escuchó un lío de madres. ¿Porqué haremos huevadas cuando chupamos?.

—Ese lío lo armó el 'cabo' Socra ya que les orinó a esos patas cuando pasaban por la calle, también estaban borrachos menos mal que no vinieron al día siguiente a sacarnos el ancho a todos. Un día, tomamos en el cuarto de Hosticha, en Siete Puñales, en la puerta tenía un letrero: SILENCIO, CUATRO SABIOS MEDITANDO, y todos chupaban y paraban borrachos siempre. Estuvimos junto con el tío Mauricio, Coco, Hosticha, Cabra Loca y yo. Como a las dos de la mañana, todos dijimos vamos a dar sereno a las costillas. Pasamos por las Brujas a comprar dos botellas chicas de ron para el frío, y con las guitarras llegamos a la casa de la costilla del tío, cantamos en su puerta dos canciones de boleros, una de los iracundos, ésa que dice: esta tarde quiero hacerte un regalo que te haga recordar lo que fue nuestro amor; de allí pasamos al cuarto de la costilla de Coco, donde cantamos las mismas canciones. A Hosticha le preguntamos dónde queda el cuarto de tu mujer, pero él nos dijo que no tengo, llévanos le dijimos y él que no tengo, a dónde vamos a ir, pero nosotros le insistimos y de tanto fastidiarle dijo: ¡está bien, vamos!. Nos hizo caminar bastante dando vueltas y más vueltas. Por fin se paró ante una puerta o portón de una casa antigua, y dijo: aquí es, canten. Todos se pusieron a cantar y yo, como quería achicar, fui a un lado y oriné, en eso ví sobre el portón un letrero que decía: Escuela Primaria Fiscal Mixta. El pendejo de tío Hosticha, nos había llevado a cualquier sitio porque seguro no tenía costilla. No dije nada, porque de un de repente lo cataneaban. Total, faltaba dar sereno a la mujer de Cabra Loca, fuimos y era una casa de tres pisos, ésa ventana del segundo piso es del cuarto de mi costilla habló Cabra Loca. Comenzamos a cantar y yo con Coco hacíamos barra, diciendo esta canción va dedicada de Cabra Loca para fulana de tal, y ya estábamos haciendo mucha bulla cuando se abrió la ventana del cuarto de la chica y en él apareció, la figura de un compañero nuestro llamado el Chivo Cabrera que despacito nos dijo: hermanitos no hagan bulla por favor, su mamá puede darse cuenta. Nos quedamos sin habla y el primero en reaccionar fue Cabra Loca que quería subir y matarlos y sacarles la mierda a ésa puta, y a ése maricón-decía. En fin, la noche fué jodida para todos.

—Yo me acuerdo cuando Manuel, tuvo de punto a una muchachita de la casa, una chiquilla, su piernita era del tamaño de mi brazo ¿cómo ya pues son tan sádicos?, pobrecita, la llamaban con caramelos al cuarto y se la tiraban ¡qué pendejos!

—No, si era bacán la chiquilla, como trabajaba en tu casa, le hablaba, le invitaba chocolates, le decía eres bonita y si se metía al baño, yo también me metía y adentro le agarraba las piernas y sus tetas. Un día bien palabreada, aceptó entrar al cuarto, cuando tu mamá saliera a las tres de la tarde, tu mamá salió a visitas, y tu muchachita entró diciendo ¿no hay nadie?, no le respondi. La llevé a la cama de Lobito porque no hace bulla y ahí me eché un viaje poniéndome un poncho para que no prendiera la vacuna. ¡qué riquita era!. Después se acostumbró, hasta que un día començñ a hablarme que quería un enamorado para matrimonio, para casamiento. Yo hablé con Cabra Loca y le dije: mano ayúdame, mira, yo le traigo a la muchachita, me encamo con ella y cuando yo termino entras tú ¿está bien?. Ya, me respondió. Así una tarde metí a la muchachita al cuarto, ya Cabra Loca estaba debajo de la cama de James, prendí la radio a un alto volumen y llevé a la chiquilla a la cama. Eché un viaje sacándole toda su ropa, cuando terminé salí de la cama y en eso entró Cabra Loca sin ropa, echándose encima de la mocosa, yo tomé mi jabón y toalla y salí, los dejé peleando sobre la cama. Estaba ya duchándome cuando la voz de Cabra Loca me dijo: apúrate Manuel, yo también voy a ducharme. Salí del baño y vi a la muchachita parada pensativa en la baranda. Ni más me habló de matrimonio, ¡pobrecita! ¿dónde estará?

—¡Ah, James! Ayer Magda me dijo que el otro día, a las diez de la noche le habían dado una serenata, bonita, pero que no sabía si eran los mismos u otros que regresaron a las cuatro de la mañana y le cantaron con voces de ultratumba, así dijo, y agregó: esos malditos que no dejaron dormir. Yo me hice el sueco, y le dije no sé. Te acordarás que ese día chupamos y le dimos serenata, a las diez al ir a la cantina todavía serenos pero cuando regresamos chobos, hasta yo canté, y eso que tengo una voz ronca que da miedo, seguro entonces que lo malogré todo. ¡Qué mierda!



78 10pm25-5-78 10pm25-5-78 10pm25-5-78
78 10pm25-5-78 10pm25-5-78

*Oh, si Marx estuviese a mi lado para ver
que hoy la Luna no se ocultó por temor a mi
belleza.*

*Le han puesto un límite a mis ganas de estar
con el joven de los cabellos ensortijadamen-
te negros
y un precio inalcanzable al poder de ser lla-
mada con su nombre.*

*Soy la muchacha que te ofrece en su
sonrisa*

*la última cerveza del verano
Disparos y ladridos señalan que temprana-
mente se acabó mi tiempo.*

Me separan de ti

*—lágrimas en los ojos, manos en
los bolsillos—
conozco tu cuarto, sé cómo ir, tengo el dinero.
Pero el asesino y Modigliani me esperan en
cada esquina.
¿Por favor, podría regalarme su pañuelo blan-
co?*

LLORAS

*¿Conoces acaso la historia más triste de la
tierra?*

*Como la pamperita más taimada
sonríes
a los pasajeros de interprovinciales
deseosos de ver
el mar
que luego dormitará silente
en sus pulmones.*

*La soledad y el frío
los obligará a sembrar palabras
en los oídos de los homosexuales y prostitutas
que pueblan el Parque Universitario a las
doce de la noche*

*a la espera del Señor
de las pupilas horizontales y aceitosas.*

*En las esquinas encontrarán racimos
de niños muertos de hambre
y a lo largo de las avenidas
hileras de guardias de asalto*

*nota verde
a esta vieja amante de virreyes.*

Dalmacia Ruiz Rosas

Fue limpia la patada, indudablemente que sí, fueron efectivos los golpes, ¡Hum!. Le sangraba la nariz, bien hecho, está pálido, no interesa.... Las palabras iban colgadas en aquel triste silencio, se trezaban las miradas buscando más palabras, le pesaba la cabeza como una piedra, como si en ella estuviera todo el peso. Tú yacías suplicante mudo, sollozando.

Sé que recuerdas tu niñez, jugabas a las bolas, con tu trompito púa de garbanzo, era pajita ¿no?, llevabas lleno los bolsillos de películas; ibas a cazar chaucatos por aquellas uvas, por aquellos algodones; claro, ir a los paredones era más emocionante. Escarbar la tierra y encontrar maicitos, telas podridas, huesos; eso es, te acuerdas de que ibas a vender huesos a un Sol el kilo y juntabas para el cine, y en el cine brincabas para que no te pisen los pies desnudos cubiertos de tierra, era una hazaña conseguir boleto en matiné; o como todas las tardes a veces correteabas mariposas por el Hotel Turistas, luego el guardián a tu atrás venía furioso con la manguera para rayarte el lomo "fuera chico e mierda", y al susto tuyo le seguía una risa irónica. Pero nunca se podía borrar de tu mente el día en que el más querido amigo se ahogó en la "cocha del río", y que al enterrarlo entre el llanto de todos, entre el olor a flores póstumas, a cigarrillo ordinario, a anís, entre el rezo del sacerdote que le auguraba buena suerte allá en el cielo, tus ojitos no soportaron tanto el peso del dolor, eran débiles, mientras una flor perfumaba tu bolsillo, lagrimeabas.... pesares, y estas palabras penetraban en todos los oídos "esa cocha está encantada, no hay año en que no muera alguien".

Esas noches de luna en que las sombras se estiraban, se achicaban, se llenaba de algo extraño el alma, tibia la noche, tibia la conservación llena de cuentos de aparecidos, de espíritus que vagaban, de la llorona; prolongaban la reunión, al despedirse todos tenían miedo y en sobresalto regresaban a sus casas, "oye, cuidado con la llorona".... ja, ja, ja.... "si la veo me la como"; luego el silencio blanco, lleno de sombras, estiraba sus largas manos.

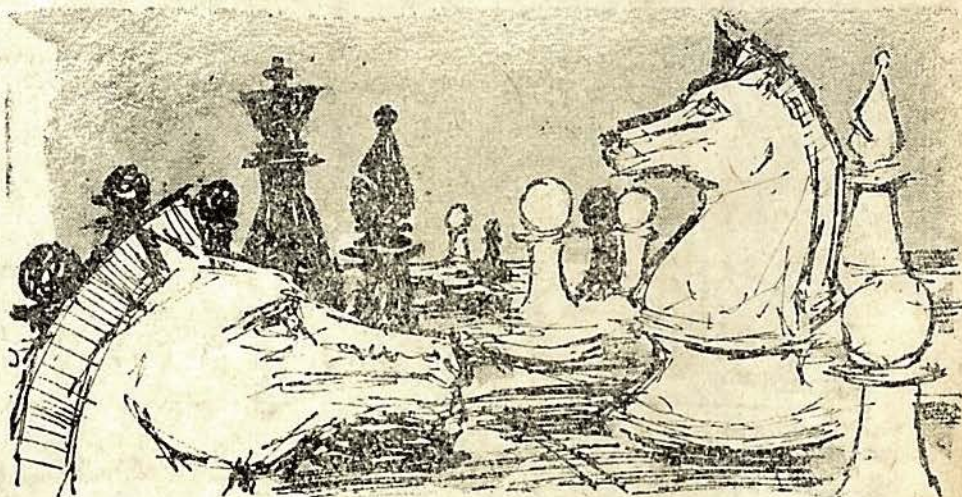
Claro, hay muchas cosas pa' recordar, y así en tus quince años abristes tus alas para volar por senderos desconocidos todavía para tí, eras recién un proyecto de hombre y tanto últimamente hablaron de "eso" que te jalaban los deseos por los brazos. Era la tarde cantada en Sol, con el cielo limpio, limpio, flechada de voces, unos venían de Marcona, otros de sus chacras, para hacer compras el domingo y descansar la fatiga echada en los hombros; y tu voz vergonzosa, porque te daba vergüenza vender leche, el triciclo oxidado, lleno de alfalfa, al centro iba sentado el porongo, "leche.... leche, y, alfalfa.... todo fresco recién traído de Pircaaa....". Como siempre vendiste todo.

¡Cuánta plata!. A tu regreso te encontraste con la collera, "oye, vamos donde te hemos dicho, ahorita", "no, y, mi triciclo, "guárdalo en mi casa no hay nadie", "cojudo, aprovecha tu papá está chupando con el negro Makuito". No lo pensaste más, te corrió una emoción que hacía temblar tus labios y relojear tus ojos. Era pampa, pampa árida. ¡Qué tiza es! Roja la luz, cuartos a todo lado, tiembles al mirar aquellas mujeres con apenas un monobikini y una enagua transparente. ¡Qué cuerpazos! El alcohol rayaba el olfato. Luz roja.... peligro.... luz roja.... peligro.... "corre no te quedes", trataban de esfumarse los mocosos, la collera salió a prisa.... ya era tarde.... "suban todos carajo "....primera.... primera vez jefecito"no hubo contestación.... te habían bañado, chicoteado, te soltarian luego, pero, todavía no te soltaban, ni a los demás de la collera que esperaban igual destino. Mientras mirabas callado a esos rostros con perfil de piedra.... te acordabas de papá, mamá y de los hermanos y de tu voz ya no vergonzosa que decía: "leche.... leche.... alfalfa fresca.... si.... sí".

Ahora ya no eran los perfiles de piedra, eran de águilas y eras seguramente carroña y el canto hermoso que aprendiste, llenando de luz tu corazón, no se partía con los golpes, para ellos eras un revoltoso, pero, estabas convencido que no lo eras, esta vez la Marcona Mining Company no quiso escuchar más, pero, todos los que te acompañaban estaban seguros que sí escucharían al final y otra vez le darían razón a las canciones verdaderas que crecen en el pecho como hermosas flores primaverales.

Arturo Concepción

Pa' recor- darte



mencionada en "Agua" (28) cuyo manejo digno y ponderado se debía a la ecuanimidad de don Felipe Maywa. El cual sí sabía de gobernar, y que vemos reiterado en Los ríos profundos y en Todas las san-

gtes (29). O también, con otro nombre, el de Rosendo Maqui, en *Ciro Alegría* (30). Este es en realidad un ideal recurrente en toda la novelística peruana y un sueño que en los pueblos pequeños se comparte con Arguedas. Nomás, que nunca lo ven cumplirse....

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

- (1) Término despectivo creado por el propio JMAA en "Cerámica popular india del Perú". "La Prensa", Buenos Aires, julio, 1940.
- (2) Planteamiento de los dos países diferentes, opuestos, contrastantes, debido a Jorge Basadre: "Perú, problema y posibilidad", ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú". Lima, F. & E. Rosay, 1931.
- (3) Este término limeño similar a "Malinchismo" en México implica someterse a los centros culturales extranjeros, esto es estar sujeto a un colonialismo mental. José Carlos Mariátegui, en sus "ensayos de la realidad peruana", Lima 1928, analiza esta actitud a la cual los capitalinos muéstranse siempre proclives.
- (4) JMAA "Kamaq Taytanchisman Haylli Tak", Salqantay, 1962.
- (5) Lo dice el mismo Arguedas en *Primer encuentro de narradores peruanos*, Lima, Casa de la Cultura, 1969.
- (6) En el volumen *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1971.
- (7) JMAA "¿Qué es el folklore?", "Cultura y pueblo", Casa de la Cultura del Perú. Lima 1964—65, números del I al VI.
- (8) Francisco de Avila "Dioses y hombres en Huarochiri" (¿1598?). Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1964.
- (9) JMAA (Editor) *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1964; capítulo del propio JMAA "Piquito una cultura en proceso de cambio".
- (10) Esta carta a los doctores de marras se encuentra magníficamente traducida al inglés en el prólogo que escribe el profesor John V. Murra a "The deep rivers" (Los ríos profundos) University of Texas Press, 1978.
- (11) JMAA "Las comunidades del Perú y España" Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, 1968.
- (12) JMAA "El zorro de arriba y el zorro de abajo", op. cit.
- (13) Aforismo debido al escritor limeño del siglo pasado Ricardo Palma, en sus mentadas "Tradiciones peruanas".
- (14) Frase acuñada por *Ciro Alegría* y que señala nitidamente a personajes que se reiteran en la escena política peruana. Véase *Mucha suerte con mucho palo* (compilación de Dora Varona), Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1977.
- (15) JMAA, "El Sexto", Lima Editorial Horizonte, 1969.
- (16) Véase del autor "El veto a "El Sexto" de José María Arguedas en La Molina", "La Prensa", Lima, 3 de diciembre, 1975.
- (17) JMAA, "Yo no soy un aculturado", texto del discurso pronunciado al recibir el Premio Inca Garcilaso de la Vega en octubre 1968. Publicado en "Cultura y Pueblo", Lima, julio—diciembre, 1969.
- (18) Op. cit.
- (19) "El arte popular y la cultura mestiza" Revista del Museo Nacional, tomo XXVII, Lima, 1968.
- (20) Lira, Jorge A. "Himnos católicas cuzqueños", Estudio preliminar de José María Arguedas. Lima, 1955. Separata de la revista "Folklore americano", año 3, N° 3.
- (21) JMAA "La agonía de Razu—Ñiti", en "Agua y otros cuentos indígenas". Edición Carlos Milla Bartes. Lima, 1974.
- (22) El autor describe esta competencia en "Atipanakuy", "La Prensa", Lima, 3 de diciembre, 1977.
- (23) El Imperio Incalco se encontraba dividido en cuatro regiones administrativas o "suyu—kuna". JMAA rescita para su nación o tenía la denominación de Chinchaysuyo, que corresponde a la región septentrional del Incaio.
- (24) El autor trata ampliamente esta problemática en el prólogo a una recopilación de 69 narraciones populares épicas "Narraciones y fábulas del terruño", Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, 1978.
- (25) JMAA, *El sueño del pongo, cuento quechua, Canciones quechuas tradicionales*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969 (disco).
- (26) JMAA, "La muerte de los Arango", en "Amor mundo y todos los cuentos", Francisco Moncloa, Lima, 1967.
- (27) JMAA y Francisco Izquierdo Ríos, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Casa de la Cultura. Lima, 1970, segunda edición.
- (28) JMAA, *Agua, relatos*. Ediciones Nuevo Mundo. Lima, 1961.
- (29) JMAA, *Todas las sangres*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1964.
- (30) *Ciro Alegría, El mundo es ancho y ajeno*, novela, Ediciones Ercilia, Santiago de Chile, 1941.

CULEBRA

Culebrañatacesi huachaspan muyun, mana ay-
ceécc uña culebrachatacca mikukurceon, ceinaspani
nin:

—Imapactace causancca kay pachapi; llakiypacc
chutaykachakunampacc. Ashuan ya chinkachi-
sacc.
Nispan mikukurun.

LEYENDA DE LA COCA

María Mamachas huahuanta chinkapakuruscca.
Ceinaspani yarceaymanta yakumanta, pisipay pisi-
pay maskascca lliu "montepi".

Juk sachapa sikimpi samaykuscca llantukocc ce-
na. Chay sachá kumuykachaspan; uyankunata huay-
rachichkacc ceina lacciamuscca. Mamachañatacc
yarceaypa atiscean yakupa chayasccan siptiykuspa;
smiiman huñaykuspa kachuyta ccallaykuscca. Chay-
si mikunayaynintañuan yakunayayninta chinkachis-
cca chaymanta punis.

Chaymanta punis kanan punchaukama cucata a-
kunchik. Kay nispa cucata akuyta ccallaykunchik:

—¡Mamacha, ñiñacha, Virgen Mariapa llantukus-
ccan sachacha!
—¡Alli runallahuan tinkkiykullahuay; alli huar-
mihan tinkkiykullahuay!
—¡Ccampa sumuykihuan sonccocta tiachini lla-
kiyta cconccani!
—¡Yo no te "chakcho por vicio sino por oficio!"

MIKUYKUNAS JUSURIKUN

Llapan rikocc mama mikuykunas llakillakita hua-
ccaspa huillanakunku juñunakuykuspanku.

Llapa runa ruhuascanta lliusi chulla similla ri-
marinku:

—“Jaku ripokusunchik juk lau llacata, kaypecca
demaastam ñakachihuanichik. Manan ni huano
huksan juntaykachiseanchikraykuchu kuyay-
kuhuanichik. ¡Ni yarceaynin puchukaykusccan-
chikraykuchu ccahuarihuanichik! Ni sonceon ti-
yaykachiseanchikraykuchu ccahuaykuhuanichik.

¡Ni akan juntaykachiseanchisraykuchu hua-
ccaychakuhuanichik!

“Ccaccamasunchik, ama “masta” huñiasun-
cho! Chaymi yachancaku ñocanchik huñiy
causayta ccosecanchikta”.

Cebadañatacc ccallaykun huillakuyta:

—“Nocallaytacc kutimuspa kutirispam, asnacc
chakinkuhuan, chapra atakankuhuan, huahua
kascaymantam sarupahuanku. Poccoruptiyas
uyhuahuan, “garrotehuan”, huayllasparacc
llapa pachayta supahuanku”. CCinaspacca ku-
chimanracctacc ccaraykuhuan; kuchicca cahuan
ccapareccachakaceta”.

Sarañatacc nin:

—“Noccatacca, yaku chukchariseaymanta punim,
sepasyasceaymanta punim, kuchipas llapa an-
kuykunata muskipayamuchkan; allecopas asna-
chikamuchkan “puntaykunaman arparamu-
huaspan. Purikocc runakunapas kunkaykunata
llapipayaspan pasan kutin”.

Papañatacc nin:

CULEBRA

Y la serpiente luego de partir da la vuelta para
devorar a sus viborillas recién nacidas: éstas huyen
rápidamente del lado de su madre, pero las que na-
cieron atontadas o no pudieron huir rápido, son de-
voradas por su madre que dice:

—¿Para qué han de vivir en este mundo, arras-
trándose que da pena? Mejor las haré desaparecer.

LEYENDA DE LA COCA

Dicen que nuestra madre María perdió a su hijo.
Agobiada por el hambre y la sed, muy cansada, lo
buscó por todo el monte.

Se sentó al pie de un arbolito para descansar, bus-
cando sombra. El arbolito, inclinándose, como quien
le da viento, le había golpeado la cara; y nuestra
madre, según lo que le permitía sus fuerzas, levantó
sus manos y arrancó unas hojas que introduciendo a
su boca empezó a masticar. Y allí nomás toda su
hambre y sed se perdieron.

Desde entonces hasta nuestros días, “chakcha-
mos” la coca. Esto diciendo, debemos empezar a “chak-
char”:

—¡Coquita Madre Nuestra! ¡Nimita! Arbolito don-
de la Virgen María encontró sombra.

—¡Con sólo un hombre bueno hazme unir! ¡Con
sólo una mujer buena hazme unir!

—¡Con el jugo de tus hojas tranquilizo mi cora-
zón y olvido mis penas!

LOS ALIMENTOS SE REUNEN

Todos nuestros alimentos madres, llorando con
mucha tristeza, se contaban reuniéndose. De todo lo
que le hace la gente con una sola voz hablaron:

—¡Vamos, nos marcharemos a otro pueblo; aquí
mucho nos hacen sufrir! Ni siquiera porque les lle-
namos sus barrigas que son de guano nos quieren!
Ni siquiera porque terminamos con su hambre nos
ven con cuidado. ¡Ni porque damos tranquilidad a
sus corazones nos ven! ¡Ni porque les juntamos sus
organismos de mierda nos guardan!

—¡Nos perderemos! ¡No creceremos más! Con es-
to comprenderán recién, que nosotros por mucho tiem-
po les damos la vida! La cebada comenzó a contar:

—A mí pobre; pasando y volviendo con sus apes-
tosos pies, con sus patas toscas, desde que soy tier-
na, me pisotean. Y cuando ya estoy madura, con ca-
ballos, con garrotes, bailando todavía me arrancan
mis ropajes. Después de todo esto, para el chanco
todavía me sirven y el chanco me mastica cuando
estoy gritando.

El maíz también dice:

—Y a mí, desde que recién me está naciendo el
cabello, desde que me convierto en jovencita, hasta el
chanco mis piernas me está oliendo; el mismo pe-
rro está olfateando si ya están maduros mis chochis-
tos por mí delante trepándose. Los mismos hombres
caminantes mi cuello manoseando pasan y regresan.

Entonces la papa dice:

—“Nocallaytacca yaku aylumpusccaymanta punim, siquiykunatañam laptamuchkanku; mayoryariscanmantacca huahuaykunataña aysachkanku. Allahuaspankuñatacc ñahuiykunata ccauchararinku; chaupimantakama ccaparkachachkaceta ikirarihuanku.
Lliusi chulla similla rimarinku:

—“Jakuchik mikuy masillaykuna, jakuchik ripukusunchik!

¡Chay ñanllata ripukusunchik! Huetce ñahuinkunahuan huaccaspa jarkahuaptinchik amaña kutimusunchu!

6

ARAÑACHA

Arañachas runtuscannmanta puni siqui patampi uyhuan huahuankunata “bolsachapi”. Llamkakuspa manchachiptikipas, chay “bolsapi” huahuankunata mana kachaykuspa ayceekachan.

Runtuchakuna toccayaruspan ranralla huasaman ccespiramun uña arañachakuna; ccinaspani huasanpi ccepikachan ccespinankama. Ccespiscanman ccina huichiykachiñam, ccinaspancca lluptiy-piña rin amman araña.

Achka arañachakunata toccjearachispacca, purin ñakayllata achka huahuallan ccepikusca; manañam kamachinchu mikuy tariscantapas. Kayna mikuy maskascanpi huanukun, ccinaptencca huahuankunacca mamallantaña mikukurunku. Tullullanhuan jarallan monturayankama mikukurunku.

Mamallanta mikukuruspaku, yuyayninku juntamuscannman ccina pasakarinku chulla chullalla causan maskakocc. Ccinaspaku tocclachataña allhuinku; chuspichakunata tocclastin mikunankupacc.

7

SARA HUAYLAS

Churinhuan si Valentín riscca choclo pallacc huatiakunankupacc. Valentíncha macetilluchacca, ccepa punchaumanta, puchkamachascannmanta puni tanteachkascaña mana tarpuscan mujuchakuna huiñascanta. Allinta ccahuaptinmi chaypi ricuriscca chullpi saracha, kulli saracha, muruchu saracha “¿Imanaypim kayna chaccro rikurirun?” nispa humanata ñalachiscca.

Chayna chaccro kasccanta tantearuscca chay sarachakunapa tulluchampi; kulli sara kacpan yana tullo kascca; morochopahuan chullpiñataccmi yuracc tullu, sapinpas yuracc, sisanpas yuracc; puka sarapañataccmi allecca allecca; tullukuna. Chaynata tariruspañataccmi Valentíncha taytanta tapukuscca:

—Taytay, imanaypitace kay chacrapiacca chullpillata tarpuchkaptinchik, kunan tipitinchicca tari-chkanchik juk rikoc sarachakunata.

Juk “comun” chacrakunapipas jahuachkanim yuracc sara tarpusccaykupim huiñachkan llapan color sarachakuna; mana tarpusccayku mujuchakuna imanaypitace kanan kayna chaccro rikurirun taytay?

Taytayñatacc chocclota pallastin huillan kaynata:

—“Manan hijo yachankiracchcu, kunanmi huillasccayki... Tarpusccanchik punchaus chaupi tuta hora, mana pi runapa ccahuascanta sara mama lloccsen surcupa ñahuin ucu pampachiscannmanta, ccinaspa rimanakunku.

—A mí, desde que hecho mis primeros aylumpus, mis potos ya me están manoseando; y cuando ya estoy bien crecida, a mis hijas ya se las están jalando de mi lado. Al cosecharme me parten los ojos; ¡me pican de la mitad cuando estoy gritando!

Todos con una sola voz hablan:

—¡Vámonos alimentos como yo! ¡Vámonos nos marcharemos! ¡Por ese camino nomás nos iremos! ¡Con sus ojos de lágrimas cuando nos atajen ya no regresaremos más!

6

LA ARAÑITA

La arañita, desde que incuba sus huevos, los cría sobre sus espaldas en una bolsita. Aunque la hagas asustar trabajando, sin soltar la bolsita con sus hijos huye de un lugar a otro.

Y cuando revientan los huevitos, llenecito de su espalda se suben las arañitas tiernas y allí las carga hasta que terminen de crecer.

Camina con fuerte sufrimiento cargando muchos hijos; ya no puede ni hacer alcanzar el alimento que encuentra; en este afán se muere, entonces sus hijos hambrientos a su madre nomás ya terminar de chuparla hasta dejar sólo sus huesos y pellejo amontonados.

Luego de exterminar a su madre y llegando a una edad en que ya pueden caminar solos, se van cada cual a buscar su vida. Entonces empiezan a undir su “tocella” (); atrapando a los mosquitos para comérselos y vivir.

7

LA FIESTA DEL MAIZ

Valentín fue con su hijo a coger choclos para que se hagan una pachamanca.

Valentíncha, el muchachito, desde días atrás, desde que comenzaron a engrosar los choclos, se dio cuenta que semillas no sembradas habían crecido. Observando bien allí, aparecieron “chullpi” maíces, “culli” maíces, maíz “morocho”.

“¿Por qué así mezclados ahora aparecen?” Pensando hacia sufrir mucho su cabeza. Notaba todo esto en los tallos del maizal: Del maíz “culli” su tallo es negro, del “morocho” y del “chullpi” es blanco, su raíz blanca y sus flores también blancas del maíz rojo su tallo es vetado de varios colores.

Esto encontrando Valentíncha, a su padre preguntó:

—Padre, ¿por qué si en esta chacra hemos sembrado maíz “chullpi”, ahora, al deshojar también encontramos maíces de otras clases y colores?. En otras chacras de la comunidad también observo que donde hemos sembrado maíz blanco está creciendo maíces de otros colores, de semillas que no hemos sembrado. ¿Por qué así mezclados aparecen, ahora, padre?

Su padre, recogiendo choclos, le cuenta de esta manera:

—Es que tú no sabes todavía hijo. ¡Ahora te voy a contar.... Dice que el día de la siembra, en horas de la noche, cuando ningún hombre ve, los maíces madre salen del “ojo” del mismo surco donde lo hemos enterrado y hablan de esta manera.

—“Jaku kulli saracha jaku huack “lau” chacra oce saracha ¡ jaku kay “lau” surcu paru saracha jaku huaylasyakamusunchik ccocha patampi!”.

Mujupacc akllascca karscankumanta kusikunku merakunankupacc akllascca kasccankumanta Ama ccollurunankupacc ccocha patanta pasanku pustari-munankupacc, huaylalla ccespimunankupacc, sinchin-chakunankupacc; kallpanchakuykuspa sayapaku-nankupacc. Ccinaspansi ccallakuykunku huaylas tu-suyta chupachanakuykusparacc, makimanta japina-kuykusparacc, muyurimuspa ccocha patampi takispa

Huacclay chacra culli saracha
janay chacra oce saracha
uray chacra chullpi saracha
jaku saracha ccocha patanta
jaku saracha tusukamusun

Chaymantañatacc lliu ccochapi pustarikunku, allinta upiakunku.

Chayna miski miski tusukuyman chayaruspanku cconcearuseccaku kutiy, ccinaspa achikyapakurusccaku gallo menudiachkaptenña kutirimunku manchakustin achikyakuruptin runa ccahuarunanmanta inti laccarunanmanta manchakuspa chakiñankunapi jaytakustin, kuchpakustim, jatarichinakustin kayna “locollana” chayaramunku.

Ccinaspacca chayaramuspanku chacrankunata pantarunku, surcunkunatapapant arunku, ccinaspanku, jukpa chacranmanña ustukuykunku locollana “Chaypim mana tarpusecanchik mujukunaña rikurirun chacranchikpi. ¡Chaynam churillay!



8

ANKAS

Ankas apan huahuanta mallhuaruptin, occlascan cesamanta caru orccoman; chaymantas ccahuachin sisi curuta:

—¿Jahuachkankichu huak chimpa sisi curuta?

Huak sisita aparamuhyay” — Nispan cachan.

Mallhua ankachañatacc pasan, ccinaspansi cutiramun sisicuruchata allpa allpantinta apamustin. Mamanman ccoykun.

Maman anka cusicun ccinaspancca huallpamanña pusan. Chayaspan huallpata aptaramun; huahuanñatacc ccaparccachastin ccatin; paya ankacca tumpa janayman ccoecarikaramun huallpan aptakuscca, huahuanñatacc urayninta pahuan. Ccinaptencca kachaykaramun huahuanman huallpata; mana huallpa chaskiyta atipaptencca, maccarun huahuanta, ccinaspansi chakinahuan sacuykuspanmi suptunhuan lli-kispa mikukurecon.

Llapa huahuantam chulla chullallata yachachin.

Mana sisi curuta aparamuptencca, mana ccahuakocc atipasccanmanta mikukurun. Huallpatahuan japip-tencca, kuyanña uña ankachakunata; pusaykachan “vida pasay” yachanankukama.

—¡Vamos culli maicito! ¡Vamos maicitos plomos de ese lado de la chacra! ¡Vamos de este lado del surco “paru” maicitos! ¡Vamos a bailar al borde de la laguna!

Están alegres porque han sido escogidos como semillas; porque han sido escogidos para aumentar; y para que no se tornen estériles marchan al borde de la laguna a remojarse para que crezcan después con rapidez, para que tomen vigor, para que tomando fuerzas no le tengan miedo ni a la sequía y se yergan fuertes.

Entonces ya en el borde de la laguna comienzan a bailar, agarrándose de las cinturas, ya tomándose de las manos y formando rondas. Cantando al borde del lago:

De esta chacra maicitos “culli”
de la chacra de arriba maicitos plomos
de la chacra de abajo maicitos “chullpi”
vamos maicitos al borde del lago
vamos maicitos bailaremos.

Y después de bailar, todos se mojan y beben bien en la laguna.

Y llegando a un momento de mucha alegría se olvidan de volver y se amanecen; entonces cuando ya canta el gallo empiezan a regresar, temerosos de que la mañana aclare y les vea la gente; temerosos de que les dé el Sol. Retornan apurados, enredándose en los caminos de herradura, rodándose, ayudándose a levantar. Así como locos llegan.

Y al llegar se confunden de chacras; hasta en otras se meten.

Es por esto que semillas que no hemos sembrado aparecen en nuestras chacras. ¡Así es hijo!

8

EL GAVILAN

Dicen que el Gavilán lleva a su hijo, cuando ya es pichón, desde el nido donde lo incubaba hasta un cerro lejano, y desde allí le hace ver hormigas:

—¿Estás viendo las hormigas del frente? Esa hormiga, haber traeme. — diciendo lo manda.

El gavilán pichón va, después regresa trayendo una hormiga en su pico, aún mezclada con tierra. Le dá a su madre.

La madre Gavilán se alegra y a cazar gallinas ya le lleva; y llegando al lugar una gallina atrapa, se eleva más alto con la gallina entre las garras; mientras que su hijo el Gavilancito le sigue volando más bajo. Entonces le suelta la gallina y si su hijo no puede cogerla en el aire, lo pega, lo pisa con sus patas y destrozándolo con su pico se lo come.

A todos sus hijos uno por uno les enseña. Si no le traen la hormiguita, por no tener buena visión, se los come. Pero si también agarran la gallina, los quiere a sus gavilancitos y los lleva de aquí para allá, hasta que aprendan a pasar la vida.

Vargas Llosa se inició en la literatura como un intelectual rebelde. Por mucho tiempo logró mantener esta postura indeciblemente sugestiva. Cuando escribió sus primeras novelas, el escritor ceñíase a un riguroso canon de rebeldía: tanto en su obra literaria, cuanto en su conducta política, practicaba con inusitado brillo el rechazo a las instituciones oficiales y al orden prevaleciente, admiraba a los escritores y artistas malditos, solía alternar con gente de izquierda y hasta viajaba a Cuba, la isla socialista de Latinoamérica. Al recibir el premio de novela "Rómulo

Gallegos", escribió incluso, con acento apodictico: "La literatura puede morir pero no será nunca conformista". A la manera de Albert Camus, Vargas Llosa también quiso reificar aquí la figura del *homme revolté*. Y al estilo de Jean Paul Sartre, fungió de intelectual engagé, de escritor comprometido. Esa es la imagen del novelista que todavía queda, por desgracia, en muchos de sus admirados y desprevenidos lectores.

Casi todo escritor, por la función misma que ejerce — la función de interpretar la realidad, de pensar y expresar ideas — es un disidente; siempre está contra algo. Por lo general, es un insatisfecho, un hombre disconforme, iconoclasta. Quien no enjuicia de alguna manera su medio y su orden, difícilmente puede ser un gran escritor o un gran artista. Y, en efecto, no lo es. A lo más constituye un logógrafo, un plumario que se vale de la pluma sólo para glosar o repetir los discursos oficiales y los dictados de la autoridad de turno. Es el apologista palaciego, el turiferario sin sobrepelliz, que prolifera en todas partes, sobre todo, allí donde existe un poder que legitima la opresión bajo el manto del derecho.

El escritor que realmente merece el nombre de tal es por antonomasia un rebelde y no un "intelectual lúdico", como quiere el británico C.P. Snow. La mayoría de los grandes novelistas, poetas, artistas y pensadores en el pasado, lo fueron: algunos, más radicales que otros. Los más radicales abonaron con su vida o con una existencia marfilizada su osadía. Hay que leer *Héroes y Herejes* — esa erudita y estupenda obra de Barrows Dunham, el marxista norteamericano — para comprender cuán riesgoso es e-



MARIO VARGAS LLOSA: de la rebeldía a la farsa Intelectual

jercer la actividad del pensamiento crítico.

Nadie ha podido caracterizar mejor el contenido de la rebeldía intelectual que el francés Albert Camus. Para muchos, el autor de *La peste* es el profeta de la rebeldía. El ha sido, ciertamente, el teorizador — si así puede llamarse — del "*homme revolté*". Según el novelista, la rebeldía es la fuerza más pura del hombre. Nace del espectáculo de la sinrazón, ante la condición injusta e incomprensible del mundo. El movimiento de rebeldía, dice, se manifiesta desde hace dos siglos. En todo este tiempo se ha visto volver, con obstinación, bajo

diferentes máscaras, un mismo rostro: el de la protesta humana. La rebeldía se alza contra la creación y el creador, afirmando la soledad del hombre y la nada de toda verdad (Cf. *El hombre rebelde*).

Esta rebeldía de que habla Camus se ha dado efectivamente en muchos movimientos literarios y artísticos. Y puede notarse en forma particular en la novelística de la segunda post—guerra. Los héroes de Malraux, Sartre, Camus, Mauriac, Green, son todos rebeldes. "Nuestras obras de imaginación — ha podido escribir, con razón, René Marill Albérés, en *La rebeldía de los escritores de hoy* — están hechas... de nuestra insatisfacción, de todas esas vidas que los héroes arrojan lejos de sí como despojos sucesivos, sin quererlas vivir, y cuando la aventura se vuelve como un dardo para venir a herirnos en nuestra propia carne, no es ya ese dulce veneno del sufrimiento imaginario de los demás lo que ella difunde en nosotros, sino la ponzoña de la rebeldía".

Vargas Llosa, como hemos dicho, pretendió adoptar una actitud similar, bajo la influencia de la literatura francesa de post—guerra.

Pero, la rebeldía implica solamente una disconformidad con la realidad, una insatisfacción de orden general. La rebeldía es casi siempre ciega, abstracta, genérica e indiferenciada. La rebeldía no tiene un blanco preciso, un objetivo nominable. Su rechazo es universal. Y éste es el ánimo corriente del escritor y del intelectual. Es, digámoslo así, una disposición natural del sector medio de la sociedad, de la pequeña y mediana burguesía. Como los escritores, por lo general, proceden de estas capas sociales — que no son definibles como clases —, están condenados a una posición ambigua y vacilante.

No importa que la rebeldía pueda llegar a extremos infinitos, aparentemente más avanzados que la praxis del mismo revolucionario. Estos gestos violentos y ultra radicales, como el movimiento estudiantil de mayo de 1968 en Francia, son puramente explosiones sin contenido y sin meta. El revolucionario se caracteriza no solamente por su radicalidad, por su audacia desmesurada, sino también por el sentido y la forma que da a su acción. El extremismo del rebelde es fugaz, episódico, evanescente: des-

lumbra y hace mucho ruido, como los fuegos artificiales. La radicalidad del revolucionario se distingue en cambio por su paciencia, por su perseverancia, por su pasión encausada. El revolucionario no se entusiasma a primera vista, ni se siente derrotado en la primera escaramuza. Al revolucionario se le conoce y se le mide por su capacidad de resistir y de mantener su posición por años y por toda una vida, y no por días o semanas. Habría que preguntarse cuántos de aquellos encolerizados rebeldes de mayo del 68 son todavía hoy militantes revolucionarios y cuántos se han convertido en satisfechos banqueros, en profesionales circunspectos o en sumisos funcionarios. Recordemos que en los mismos años del 60 vino a Latinoamérica un filósofo que pretendía ser más radical que los revolucionarios, que quiso hacer "la revolución dentro de la revolución", que se unió a las guerrillas bolivianas y que estuvo incluso en prisión; pero, después, obtuvo su libertad, volvió a su país y allí se convirtió en un conspicuo miembro del Partido reformista de Méndez France y Mitterrad.

Es así como termina la mayoría de los rebeldes. Esto nos lleva a pensar que la rebeldía es una actitud puramente idealista, abstracta e irracional en muchos casos, que se quiebra y se desmorona cuando no se encarna en una negatividad real concreta, cuando no asume una posición histórica y socialmente orgánica al decir de Gramsci, cuando no se inserta en el único partido en el cual puede militar: el Partido de la clase obrera.

Es la involución que ha seguido Vargas Llosa, como él mismo lo confiesa sin pudor al referirse a su experiencia estudiantil: "Fui a San Marcos —dice— seducido por su tradición inconforme.... Allí esa disposición (sin duda, buena) se vio desnaturalizada.... Quiero decir que, con la pasión de los dieciséis años, también jugué al juego de la revolución: pinté paredes, promoví huelgas, intenté tachar profesores y participé en las conspiraciones de rigor. Luego, cuando el juego revolucionario me hastió jugué el otro juego, y fui el estudiante sonámbulo que se dedica a sus asuntos y espera alegremente que discurra el tiempo para que, como un premio a la paciencia, aterrice un

título en sus brazos" ("Reflexiones sobre una moribunda", *Caretas*, Nº 584, 21 de enero de 1980).

Hoy en día, Mario Vargas Llosa es el cachorro más mimado de la burguesía. Por su antiestatismo virulento, por su apología de la propiedad privada, por su exaltación a ultranza del liberalismo y de la legalidad burguesa, por su fobia al nacionalismo y al provincianismo por su diletantismo anarquista, Vargas Llosa es, políticamente, uno de los intelectuales mejor asimilados por la burguesía del Perú. Y lo es también, en la esfera literaria, por su prurito de especialización, por hacer del escritor un profesional y de la literatura un destino excluyente, por su cosmopolitismo, por su afán modernizante, por su laicismo y amoralismo.

En el camino de la regresión política, Vargas Llosa se ha convertido últimamente en un activista de derecha: repite, sin originalidad y con enfadosa garrulería, los estribillos de la burguesía europea ya en tramonto ("democracia representativa", "libertad de empresa", "economía de mercado", "garantía de la propiedad privada como baluarte de los derechos del hombre", etcétera). Estos tópicos decimonónicos —vuelto a machacar hace poco en Lima, por el senil y ultramontano economista Friedrich von Hayek, fletado por los capitalistas del país, y a quien el novelista sirvió de lazarillo en sus andanzas por la capital— no tienen en sus artículos y declaraciones una pizca de innovación ni siquiera de reelaboración. En este punto, Vargas Llosa es tanto o más adocenado vulgarizador de consignas pro-capitalistas que aquellos a quienes él, con alma de filisteo, arremete.

La conducta política de Vargas Llosa explica en gran parte también su frustración literaria, pone en evidencia el por qué no ha vuelto a escribir más novelas rebeldes, como *La ciudad y los perros*. Ahora, complacido de sí mismo, satisfecho de haber alcanzado las comodidades y encumbramientos a que aspiraba, ha substituído la rebeldía por la más deslavada farsa intelectual, la contestación por la fatua autosuficiencia, la verdad por el cinismo visceral y el realismo por el humor baladí. Como se refleja pingüemente en su última

historieta, *La tía Julia y el escribidor*, grotesca expresión de la banalidad y del exhibicionismo.

No cabe decir por lo expuesto que Vargas Llosa sea ya el payaso rentado de la burguesía, pero sí que es su hombre—pluma, su vendedor de ilusiones. Para el caso, no importa que Vargas Llosa niegue su indole de escritor de derecha, como lo hace en sus frecuentes declaraciones. Un intelectual de avant-garde (como gusta ser visto), naturalmente, tiene que cuidarse de mostrar del todo sus orejas reaccionarias, porque ello sería pecar de mal gusto. Esto no se puede permitir un asiduo visitante de universidades británicas. Por eso, Vargas Llosa se apresura a rectificar invariablemente que no está identificado con los valores tradicionales de patria, religión y Estado. Lo que de ninguna manera quita que sea de derecha, a lo más indica que no comulga con las creencias de la vieja oligarquía, aunque sí —y muy jubilosamente— con las de la agresiva burguesía industrial emergente.

En este marco ideológico, no tiene por qué extrañar que, hoy mismo, Vargas Llosa —movido siempre por su megalomanía y por su vocación apátrida— parezca un iconoclasta y haga alarde todavía de algunas irreverencias, como, por ejemplo, producir escarnio del culto de los héroes, de la patria y de la veneración de las "estúpidas fronteras".

Pero, ya nadie se llama a engaño: Vargas Llosa ha empeñado todas sus fuerzas en la lucha anticomunista. Junto con algunos magnates de la industria y de la banca y sus respectivos gerentes y mayordomos, ha fundado el llamado Instituto Libertad y Democracia, con el fin de contrarrestar el peligro de las "doctrinas colectivizantes" que, según declara en su Manifiesto, se apodera de los intelectuales, de los profesores universitarios, docentes de primaria y secundaria y sectores importantes de la Iglesia.

Gran beneficiario de las Fundaciones norteamericanas, ahora el novelista aprovecha una vez más en Estados Unidos la beca a que se ha hecho acreedor por sus grandes servicios literarios y políticos al imperialismo.

J.B.

(Viene de la página 5)

Un caso citado por Muysken es el siguiente: La frase "¿qué haces?", en quechua es "¿Imata ruranqui?". Pues bien, en la "media lengua" resulta así "¿Inkida asingi?". Aquí, el *inki* está tomado del castellano "en qué" y *azi* del verbo castellano "hacer". "La morfología de la frase — comenta el autor — es de origen quechua, el vocabulario de origen castellano, pero el resultado final no es inteligible ni para castellano — hablantes ni para quechua—hablantes" (MUYSKEN 1979: 44).

El paulatino "atrofiamiento" del quechua lo ha investigado extensamente en Bolivia el lingüista Xavier Albó, tal vez el mejor sociolingüista que existe en el mundo andino.

A juicio del autor, en primer lugar, se atrofia la propia estructura idiomática interna del quechua. El principal síntoma es el empobrecimiento creciente del vocabulario, sobre todo en áreas semánticas relacionadas con las esferas en que el quechua y aymara están proscritos. "El empobrecimiento puede suceder por desaparición de vocablos antiguos (ej. la terminología de parentesco), o por ausencia de neologismos ante nuevos avances técnicos (ej. *radio*), o muchas veces por la formación de binas en que un término es de origen nativo y connota el área semántica tradicional y el otro término es un préstamo castellano que connota el área semántica moderna y, por lo general, de mayor prestigio social. Por ejemplo, en quechua una cocina tradicional será "q'uncha, pero una moderna será *cocina* y, en aymara, el suegro patrilineal será *awkchi*, mientras que el matrilineal, será *suegro*. O bien se mantendrán los numerales autóctonos para contar el rebaño, pero se usarán los préstamos castellanos para señalar horas y fechas" (ALBO 1977: 7).

La frecuencia de los préstamos, dice el autor, varía en función de la temática y el área de la realidad: es más fuerte en la medicina moderna (48%), en la política (41%), en la agricultura (24%) y menos fuerte en la fabricación de chicha (12%) y en el temor a los espíritus (11%). Los préstamos difieren, por lo demás, según las regiones: en Chuquisaca es de un tercio y en Cochabamba, más de la mitad.

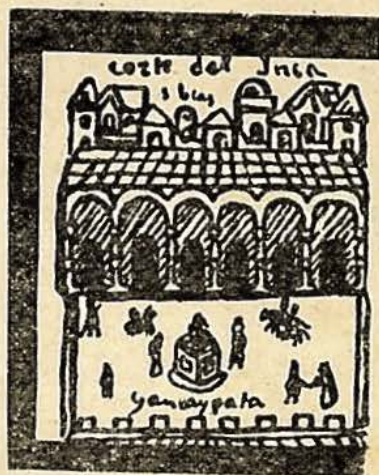
En la parte final de su extraordinario trabajo sobre el quechua de Cochabamba, Xavier Albó escribe: "Quizá la mejor manera para resumir las peculiaridades de la situación cochabambina es a través del concepto de opresión lingüística del castellanista sobre el quechua, como resultado de una opresión social de la élite dominante de origen socio-cultural hispanocriollo sobre la masa de origen quechua.... Ha habido notables cambios a partir de la reforma agraria de 1952. Sin embargo, la situación del quechua en Cochabamba sigue siendo la de un idioma oprimido, de resultados de ser la expresión hablada de una cultura también oprimida y, por tanto, parcialmente atrofiada y condicionada a la cultura minoritaria pero dominante" (ALBO: 1974: 223).

De lo expuesto, queremos extraer la siguiente conclusión: hay factores que tienden inexorablemente a la desintegración y desaparición de la lengua quechua. Estos factores provienen de la irrupción del capitalismo en el mundo andino. Pero, al mismo tiempo, hay otras fuerzas poderosas que impulsan el renacimiento de la cultura andina y, junto con ella, de la lengua quechua. Estas fuerzas se nutren principalmente del aumento, en números absolutos, de la población campesina, de la elevación del nivel de conciencia política sobre nuestra identidad cultural — como lo demuestra, por ejemplo, el reciente Encuentro de Nacionalidades Quechua y Aymara y Minorías Nacionales, realizado en el Cuzco — y del papel iluminador que ejerce en este caso el pensamiento marxista y las luchas de los pueblos oprimidos del mundo. Cuál será el desenlace final de esta contradicción profunda que agita a toda la sociedad peruana, dependerá del triunfo del capitalismo o del socialismo en nuestro país. El quechua será salvado por el socialismo, ¿qué duda cabe! Pero, al mismo tiempo, para cumplir su designio histórico, nuestra lengua andina debe constituirse en un elemento catalizador, en una fuerza impulsora del movimiento revolucionario hacia el socialismo que ya se ha iniciado en el Perú.

(1) Es una lástima que un poeta comunista inteligente también haya caído en esta fácil ilusión del lingüista citado: "La oficialización del quechua, a contrapelo de lo que piensan los conservadores o reaccionarios, o a pesar de ellos, tiene un valioso contenido político social, que ciertamente no es de su agrado. Ahora se podrá hacer transacciones comerciales, litigios, judiciales y administrativos en el idioma quechua. Ya no se darán los aberrantes y frecuentes casos del pasado, cuando los campesinos quechua—parlantes eran despojados de sus tierras comunales, o resultaban sentenciados a largas condenas por obra y gracia de unos jueces que sólo se expresaban en un idioma extraño e ininteligible para los aborígenes.... Hoy día no sólo es obligatorio la enseñanza del quechua en escuelas, colegios y algunas facultades universitarias, sino que el Presidente del Tribunal Agrario, ha dado un plazo perentorio para que todos los jueces de tierras — dirimientes de los conflictos que surgen con la aplicación de la reforma agraria — aprendan el quechua, particularmente los que trabajan en las zonas andinas" (VALCARCEL 1976: 163—164). Nada de esto ocurrió en el Perú. Solamente es un espejismo. Muchos más perspicaz fue, en todo caso, Alfredo Torero cuando advirtió por aquellos mismos días las inevitables limitaciones del Decreto (Variedades, Nº 1302, jun. 1975).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALBO, Xavier
1974 Los mil rostros del quechua. Sociolingüística de Cochabamba, IEP, Lima.
- 1977 El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes, Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada, UNMSM, Lima.
- CERRON PALOMINO, Rodolfo
1975 "La 'motosidad' y sus implicancias en la enseñanza del castellano", en Javier Vardillo et al, Aportes para la enseñanza del lenguaje, Retablo de Papel, Lima, pp. 125—165.
- ESCOBAR, Alberto
1972 (ed.) El reto del multilingüismo, IEP, Lima.
- 1978 Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú, IEP, Lima.
- 1979 "El problema de la lengua y la identidad nacional", en Perú: Identidad nacional, Ediciones Cedep, Lima, pp. 168—189.
- ESCOBAR, Alberto, MATOS MAR, José y ALBERTI, Giorgio
1975 Perú, ¿país bilingüe?, IEP, Lima.
- FIGUEROA, Adolfo
1977 "La economía rural de la sierra peruana", Economía, Nº 1, dic.
- 1978 La economía de las comunidades campesinas: el caso de la sierra sur del Perú, CISEPA, Lima.
- INIDE, SUB-DIRECCION DE INVESTIGACIONES EDUCACIONALES
1979 Diagnóstico sociolingüístico del Area Quechua del Departamento de Puno, Lima.
- MALETTA, Héctor
1978 "Perú, ¿país campesino?", Análisis, Nº 6, set. — dic.
- MUYSKEN, Pieter
1979 "La mezcla del quechua y castellano: el caso de la 'media lengua' en el Ecuador", Lexis, Vol. III, Nº 1.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1950 "Los quechuistas del Perú", Mercurio Peruano, Vol. XXXI, Nº 285, dic.
- POZZI-ESCOT, Inés
1972 "La situación lingüística en el Perú", Educación, Nº 9, jul.
- QUESADA, Félix
1976 Léxico del quechua de Cajamarca, Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada, UNMSM, Lima.
- RAMIREZ, Luis Hernán
1976 "Tres aspectos de los estudios lingüísticos actuales", Cuadernos, Nº 20—21, ene.—jun.
- RENDON WILLA, Demetrio (seud.)
1979 "La agonía del quechua", Expreso, 2 de dic.
- ROJAS ROJAS, Ibico
1978 La expansión del quechua: sus primeros contactos con el castellano, Ediciones Signo, Lima.
- STALIN, J.V..
1976 El marxismo y los problemas de la lingüística, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekin.
- TORERO, Alfredo
1974 El quechua y la historia social andina, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- VALCARCEL, Gustavo
1976 "El renacimiento del quechua", América Latina, Nº 4, Moscú.
- VAN DEN VERGHE, Pierre, PRIMOV, George y BECERRA VELASQUEZ, Gladys.
1976 "El uso del idioma en San Jerónimo del Cuzco", Antropología Andina, Nos. 1—2.
- VERGARA, Abilio
1979 "Bilingüismo: aspectos ideológicos", Ideología, Nº 6, Ayacucho.



Alejandro Espejo

"AGUA ENCANTA"
sorbos de una novela

Cuando Félix Huamán Cabrera (1943) llegó a Huancayo, hacia fines del 69, como profesor de la UNCP, ciertamente que se encontró con una fisonomía cultural mezquina y contrastiva con la actual. No en vano o por poco, han transcurrido diez años en los cuales la intelectualidad wanka en unión con la no oriunda están profundizando en la conciencia popular. Jóvenes son, peculiarmente, quienes trazan las visiones y perspectivas de nuestra tradición cultural, en dialéctica interacción con lo universal, enrumbandola hacia derroteros de transformación social, desalienación y demás valores trascendentes.

Cumplido papel ha tenido, en este proceso, el novelista canteño, cuyo último libro (1) vamos a comentar, saludando, a la vez, su relevante praxis de profesor, escritor y animador cultural indesmayable, en su primera década en este "Valle de Retamas" que viene liberándose, a golpes de pico y de tinta sobre los breñales, del infamante epíteto de incontrastable pueblo 'finicio'.

ESTRUCTURA DE LA NOVELA

A tenor de un discernimiento valuatorio de la obra literaria como estructura y significación (MUKAROWSKY: 1971), portadora de una visión del mundo y de una perspectiva (GOLDMANN: 1970), en una configuración dinámica de sus elementos y articulada con la realidad social—ideológica trascendente a la obra (MACHEREY: 1969), realizaremos un breve análisis de la tercera novela publicada por Félix Huamán, autor también de otros dos volúmenes en verso.

El circuito narrativo de Agua Encanta está compuesto de tres historias o ejes narrativos y estos, a su vez, por secuencias y capítulos que no coinciden entre sí necesariamente, pudiendo estar muchas veces interpolados a causa de la ruptura del orden lógico espacio—temporal que, para su total disfrute, exige al lector a "reconstruir" mentalmente la sucesión de las secuencias.

Debemos resaltar que la forma externa de la novela posee una si-

metría estructural, en consonancia con una hábil y complicada distribución de las unidades significativas, como queda dicho.

Los ejes narrativos podrían ser denominados:

- I. CONSTRUCCION DE LA CEQUIA.
- II. LIMPIA CEQUIA.
- III. DRAMA DE DAMIAN Y EUSEBIA

De ellos, el segundo vendría a constituir el núcleo. Como dicha faena hidráulica—tradicional en el pueblo de Pariamarca concentra y perfila las acciones, podría otorgar a la obra una tipología de "novela de acontecimiento" y también "de espacio", en la clasificación de Kayser (1968) y aceptada también por Aguiar e Silva (1972).

La distribución de los capítulos en unidades lógicas sería la siguiente:

PARIAMARCA

CONSTRUC. CEQUIA

5—9—12—16—20—24—28—31

2

LIMPIA CEQUIA

4—6—8—13—17—21—25—27

PARIAMARCA Y LIMA

1

DAMIAN

3—7—11—15

D/E 19—23—26—30

EUSEBIA

10—14—18—22

Sólo por razones descriptivas hemos separado los ejes narrativos en casilleros que se articulan por la secuencia (capítulos, en este caso) "1" para imbricar la historia de la faena de limpia cequia con las de Damián/Eusebia aquí la estructura del acontecimiento estará regida por el tiempo presente y por el espacio de Pariamarca, pero con esporádicos "raccontos" o inflexiones entre el pasado y presente. Estos dos bloques narrativos, a su vez, tienen una determinación causal—mítica en la historia de la construcción de la cequia (por sus abuelos) y a ella se imbrican con el capítulo "2", que posee una significación de tiempo detenido o mítico, viviente en la conciencia social de los comuneros. Entonces el hilo conductor de la narración lo encontramos en la construcción de la cequia, tratado en presente puntual.

Toda la historia de la construcción del canal, ejecutada por los abuelos de la generación novelesca presente (incluido Damián), está narrada en tercera persona objetiva (narración objetiva). Aquí, el narrador no representado describe el acontecer con un punto de vista

múltiple y en una relación omisiente con sus personajes, pero sin profundizar demasiado en sus complejidades psíquicas:

Por aquel entonces dijo Basilio Quispe:

—Por la quebrada de Loro-cocha el agua se pierde y nosotros necesitamos para las chacras.

—Convendría hacer una cequia — propuso Andrés Velazco.

—¿De dónde?— preguntó Francisco Martel tratando de imaginar los sitios— (...) Mejor no hay que pensar en cosas imposibles, reguemos no más lo que alcanza con el agua de los puquiales, y se acabó.

Pero Basilio Quispe no se dio por vencido, la idea le daba vuelta en la cabeza, le hincaba el alma: "si sacáramos la cequia, pensaba, más terrenos reverdecerían, más sembríos, más ganado, el pueblo avanzaría en sus obras comunales..." (p. 20).

queda dicho que el narrador no es un personaje de esta historia, por ello se vale de la tercera persona gramatical y del pretérito indefinido—que Gili y Gaya (1964) llama 'perfecto absoluto'—conducente a "resaltar con gran viveza estilística el contraste entre el pasado y el presente" (Ibid).

La historia de la faena de limpia cequia es presentada por un narrador anónimo, no representado, que evita hablar de sí mismo, por ello no es localizable y sólo se le percibe por la organización del relato. Aquí, el narrador actuante usa la primera y tercera persona. En cambio, el tiempo verbal es el presente del indicativo como una forma de "expresar las acciones que coexisten con el acto de la palabra" (GILI Y GAYA). En la vispera de la faena:

Las campanas.

Siempre las campanas con el suspiro llamando.

¿Qué será? ¿Quién? ¿Cuándo. Cómo. Tin—lan. Para que el pueblo sepa, para que el pueblo ayude, para que tú, él, yo, todos seamos nosotros.

A las seis de la tarde llaman a la "muestra". (p. 29).

Aquí el narrador es un observador externo, o sea que casi no tiene acceso a la conciencia de los demás personajes; lo exterior u objetivo tiene preeminencia: el punto de vista es múltiple, ya que el narrador apela a diferentes testigos y enfoques, especialmente cuando en las interpolaciones con

la historia de Damián fluyen en primera persona durante su ascensión, junto a Elías Osgo, al nacimiento del canal en Chacramito. (Cap. Veintisiete, esp. p. 110).

Sólo en la historia de Damián y Eusebia que al final engarza con la faena comunal, el autor experimenta una interesante y difícil narración en segunda persona, para plasmar un "yo" que habla de sí mismo, ora contando su tragedia a otros, ora "contándose" a sí mismo, y para ello puede recurrir sea al pretérito perfecto o al presente "histórico", que denotan un pasado inmediato y sentimental: "Esto se ha levantado en un abrir y cerrar de ojos", dijiste, (p. 25) y también una actualización de la acción pasada, para presentarla con más viveza..." (GILI Y GAYA):

Carcajeando estás, Damián, como nunca. Por fin hoy terminas tu casa y hay que festejar, así es la costumbre. (...)

El arpa y el violín empiezan.

Tú te persignas Damián, mirando al cielo, con ojos brillantes y rostro sudoroso, ¿por qué siempre al cielo? Los hombres te han ayudado, tú y ellos han hecho la casa; regocijate en tu pecho, Damián, no mires hacia arriba que solamente encontrarán nube viajera acabándose en jirones entre las manos del viento, sobre la cumbre de las montañas (p. 40).

Pero también puede usar la tercera persona gramatical, cuando trata de desintensificar la subjetividad de la secuencia:

Por la vibración del arpa lo supieron.

Era Damián, ¿quién más hubiese podido ser?

Ahí estaba su tono. El requiebro de la entrada pulsando en las cuerdas antes del huayno quejumbroso. (p. 58).

y, excepcionalmente, cuando Damián, a manera de fluir de conciencia, recuerda, ya en Paríamarca, horas antes de morir:

Bueno con la venta de los pollos más o menos me iba, se tenía para comer, para pasar la vida mal que bien, unas veces aquí otras veces allá, empecé a conocer Lima como la palma de mi mano, a tener caseros que requerían de mis pollos, "algo ahorraremos, Eusebia", le decía, pero era imposible, todo costaba caro, cada día la situación se volvía más crítica... (p. 110).

también intercala canciones y huaynos y rememora amistades:

"Huachimancito, color ratón, / abre tu puerta para pasar, / voy a la mina a trabajar, / en Cerro de Pasco me voy a quedar", Cerro donde explotan mineros y masacran campesinos, tierra del mineral. Huancayo,

tierra querida, / Huancayo, tierra adorada, / cómo nomás te olvidara"... alres de retamas y chiwakos volando en el valle del Mantaro, donde se baña mi yanañahui..." tierra donde los campesinos se vuelven poetas con el baile junto a la laguna de Paca, Dimas, Martín, Gerardo o Sergio que toman TRAGOS en las orillas del verso. (p. 111).

El capítulo Treinta ofrece un peculiar procedimiento de interpolación de la faena de limpia cequia con el fluir de la conciencia (pp. 123—129) en intermitentes, dolidos y rápidos "flash backs" que intensifican la emoción ante la horrible muerte de Eusebia, a causa del injusto orden social, que también a él lo reprime. En este caso logra Félix un admirable equilibrio entre la atmósfera épica de la faena y el tono dramático de Damián; dinámica masa—individuo que obligó a un quebrantamiento del orden secuencial e incluso lineal.

Con cierta analogía, la breve historia de Eusebia, la mujer de Damián, es narrada por "ella misma" en primera persona del singular, aún cuando en el tiempo lógico de la novela (ejecución de la faena comunal) ya hace mucho que ha muerto, por lo que ni siquiera podría hacer fluir su conciencia. Entonces, el narrador emplea un tono muy poético en un monólogo interior directo imaginario:

Los maizales estaban espigando. Era junio, recuerdo. La brisa del Chillón ascendía por la ladera y llegaba hasta Wankaruna donde había ido con mi mamá Antuca... "Hay que apartarnos un poco de agua de la cequia grande..." ordenó mi mamá... Cuando separé... alguien llegó hasta mí. No supe qué decir. "Eusebia, ¿por qué te llevas el agua de mi ración?", me dijo. "Sólo un poquito para la sed de mi sementera", le contesté. "Entonces separa un poco más"... Damián me seguía mirando... En mi mente cómo veía su rostro, cómo llegaba su sonrisa. Pensando, en él, al día siguiente madrugué a la moya, la helada había dejado besos de rocío en el warm—marme, en la yanacasha... (pp 38—39).

para actualizar la adolescencia, enamoramiento y posterior casamiento de Eusebia, que demuestra en Félix Huamán un conocimiento vivencial de la psicología de la campesina. (Vid. Cap. 10—14—18—22 y 30).

Estas son las tres historias fundamentales de la novela. Hay nichismas micro—secuencias, desde las más realistas y verosímiles hasta las mágico—míticas. Pero todas ellas convergen a la enunciación total de la novela; no hay cabos sueltos.

ORDEN LOGICO Y ARGUMENTO

Una reconstrucción del orden secuencial lógico, espacio—temporal— de la novela, nos revelará la existencia de un tiempo básico o "real" de la narración (dos días), que coincide con el tiempo del narrador y de un tiempo mítico o subjetivo que difiere del tiempo del narrador y está relatado en pretérito, como ya vimos.

El tiempo mítico está plasmado con esa natural vaguedad y aparentemente incoherencia características, para "confundir" pasado y presente y configurar una "conciencia colectiva" trascendente de la comunidad de Paríamarca, cuya vigencia estaría patentizada por el trabajo solidario y voluntario y por la perspectiva de continuidad progresiva.

El eje temático principal, la faena de la limpia—cequia, nos proporciona el hilo argumental:

Los comuneros de Paríamarca, pueblo cordillerano de la provincia de Canta, Lima, van a habilitar el canal de riego que dos generaciones atrás ha sido construido con mucho esfuerzo y pérdida de vidas. En la víspera, retorna de Lima, viejo, solo, fracasado y enfermo, Damián, un campesino que muchos años atrás emigró a ella con Eusebia, su esposa, y sus tres hijos, para "progresar" en la capital. Al día siguiente todos los comuneros efectúan la faena con gran algarabía, alentados por la música de la chirisuya. La memoria de sus antepasados y su heroico legado material, parece iluminarlos y fortalecerlos. El único triste y obsesionado por los atribulados recuerdos de su fracaso económico, su trágica viudez, su prisión y enfermedad, es Damián. La jornada concluye con éxito, garantizando el agua—vida por otro año pero Damián fallece cuando toda Paríamarca ya está celebrando la fiesta del agua. Todo esto ocurre sólo en dos días.

EL LENGUAJE

El lenguaje de Agua Encanta es empleado en correlación a las unidades significativas mínimas de la narrativa (secuencias) que, a su vez, forman un sistema de relaciones dinámicas con las unidades superiores de significado (individual—colectivo), implícito en las tres historias relatadas.

Además de la generalización simbólica implícita en la síntesis de lo sensible y lo significativo que el mismo título sugiere "Agua Encanta", bien pudo haber sido "Agua en Canta", pero el autor le dio una connotación de "encantamiento", acorde con el apego y la fuerte fijación en la conciencia de los cantos de las sensaciones físicas provenientes de un casi culto hidráulico, propio de las sociedades tradicionales, agrícolas o pastoriles, cuya economía casi de autosubsisten-

cia depende de ese elemento. El conjunto de ceremonias y ritos, supuestamente "mágicos" que anualmente se celebran, produce un embeleso por la palabra y obra de los antepasados y las "almas" evocadas, generando aptitud para un rudo y colectivo trabajo, aliviado y edulcorado por lo mismo.

Hay, además, una mezcla de niveles de lenguaje popular—oral con el lenguaje culto, en un sincretismo del habla profano con la jerga religiosa, que suele revestirse de intención satírica y tono enfático, amplificador y enriquecedor del mundo representado. Por ejemplo, cuando el comunero "Ventura", deliberadamente harapiento, contrito y audaz, pronuncia una parodia de "bendición" cural, antes de la faena de limpia—cequia.

—En nombre de los suegros, de los vecinos y de los espíritus malos, que joreron, que quereron, que cacaron, que adulteraron, pendejorum, vamos a hacer las santas visperas para que con la herejía que nos caracteriza seamos fieles a los mandamientos de la luz de la vida: uno, amar al trabajo sobre todas las cosas, jurar por nuestros hermanos inocentes cuando la verdad está con ellos y la justicia en contra, chupar y jaranear en las fiestas, honrar padre y madre, no robar a los pobres, joder a los ricos, no matar a buenos, fornicar cuando sea posible y hacer todo aquello que creamos está bien.

—Amén. Amén. Amén. Cura desgraciado no vivas con la mujer de mi vecino... (p. 98).

(...)

La carcajeada ha invadido los rostros y ya en los actos no solamente participan el cura y el cantor, sino también los presentes insultando, gritando o tratando de completar las versiones del diálogo. (99).

En este "decálogo" de moral hedónico — panteísta — materialista, el habla común se intercala con latinajos que confieren hilaridad y arcaísmo burlón a la escena ingenuamente anticlerical. Félix Huamán, demuestra poseer un amplio venero para el discurso humorístico, ¡poco sólito en autores indígenas, inexistente en otros "folk"—indigenistas, pero muy real en "etos" campesino!

Casi todo el capítulo Veinticinco rezuma ingenio y gracia popular en el lenguaje y en el sentido, en muy claro contraste con los conflictos de la subsecuente historia de Eusebia, cruel y sórdida.

Por lo demás, el lenguaje equilibra entre un tornadizo lirismo:

(...) Cuando volteo curiosa hacia la toma, Damián me seguía mirando. Zonzo, aquel, me dije; pero una espinita sen-

ti en el corazón, qué sería, ¿dulce dolor de caña de maíz En mayo? (p. 38).

intensificado por una canción de melodía mórbidamente bella, que se intercala con una técnica de "enlazamiento".

(...) Dale, dale, coronguina, dale, dale hasta cansarte, a mi corazón y al tuyo en una cárcel los pusiera, al mío por querer tanto y al tuyo por traicionero... Dale, dale con el taco, dale, dale hasta cansarte, coronguina de la vida, pariamarquina de la muerte... (p. 70).
o; una agreste denuncia social de Damián:

(...) Los pobres trabajan, para los ricos desde que nacen hasta que mueren, y los ricos matan a los pobres pagándoles sueldos de mierda. Y pobre de ti si protestas. (p. 126).

Mediante el lenguaje va perfilando, poco a poco, la tipología de los personajes, cumpliendo una función referencial, emotiva e incitativa.

VISION DEL MUNDO

Siendo la literatura expresión poética, además, al mismo tiempo, cumple una función cognoscitiva (con su especificidad de fuerza simbólica), que obliga a no desapercibir en su valoración la implícita —o explícita— visión del mundo que encierra y proyecta en su perspectiva.

Una visión del mundo es la "expresión psíquica de la relación entre ciertos grupos humanos y su medio social y natural", según Goldman (1968). Habida cuenta que estas relaciones y su expresión están sujetas a la dialéctica de la historia, ya que, como toda obra humana es un fenómeno condicionado por las coordenadas de tiempo y de espacio. Una visión del mundo podrá ser "aristocrática", "burguesa" o "proletaria" (GOLDMAN: 1970).

En nuestro país, el campesinado ha continuado desarrollando sus tradiciones culturales e ideológicas sincréticas con el aporte conquisteril —que en mucho fue despojo— y éstas se han mantenido con relativa preservación en relación inversa a las facilidades comunicativas y directa al autoaislamiento. Aunque en los últimos años, la tendencia oficial es integrar a las masas rurales, asimiladas al sistema de dominación capital—imperialista, al que oponen resistencia material e ideológica, pero con una visión precaria y, en la mayor parte de los casos, con formas de organización pre—política.

Félix Huamán es muy considerado con la visión del mundo campesino, que sorbió cuando niño y adolescente en su comunidad natal de Pariamarca; de allí que nos pin-

te con ojos fascinados de gañán, "aychama", o labriego, enamorado de su tierra y de su pueblo que vive su altiva e inconfundible realidad. Por ello, sus universos novelescos, o "conjunto de relaciones que rigen el comportamiento de los personajes, la expresión verbal y la transformación de las situaciones" (GOLDMAN, 1968) tienen esa reclamada fidelidad, claridad y connotación con nuevos procedimientos técnicos, en la configuración total que hacen más valiosas a sus dos últimas novelas.

El momentáneo optimismo del triunfo campesino, al arrancarle el agua—vida a la naturaleza y la garantía de su continuidad, podrían hacer pensar a un lector descuidado en una perspectiva aldeana o costumbrista. Pero el voluntario trabajo social y disfrute social del producto que los comuneros practican ancestralmente, brinda ya una perspectiva que se enriquece notablemente cuando Huamán presenta un personaje típico, resultante de una dislocación de la economía campesina comunitaria, por la inserción del capitalismo irradiado desde la capital limeña en ventajosas competencias, por la depauperación del agro peruano:

—Eusebia, ¿has visto que mucha gente llega de Carhua, Lachaqui y tomando la camioneta de Mosquito se van a Lima? Sonriendo, familias enteras. Allí está el progreso dicen, trabajo hay hasta para regular y uno gana bastante plata.

—Sí, he visto que todos los días muchos se van llevando todo, nada dejan. A ese paso, los pueblos quedarán sin ninguna gente... (p. 72).

DAMIAN QUISPE

¿Qué significa este personaje, Damián Quispe, no proletario en la definición rigurosa, no campesino por haberse desarraigado tempranamente de su comunidad? ¿Cuál es su valoración clasificatoria?

Antes, debemos anotar que la caracterización individual y social no está descrita en forma directa, sino más bien, fluye fragmentadamente de su propia conducta práctica en el acontecer y de sus actitudes en el diálogo, por lo que representable sólo en la totalidad de la obra.

Damián no se adecuaba a los personajes de tipología "clásica" de nuestra literatura nacional. En nuestra convulsa realidad, a causa de la acelerada diferenciación de clases y capas sociales en el campo por el proceso de penetración capitalista neocolonizador, está generándose un nuevo tipo de campesino sin tierras, pero con experiencia externa—urbana, con conocimientos político — sindicales, etc., que sería una figura embrio-

naría de un nuevo tipo de liderazgo (trunco en la novela, por su muerte), opuesto a la regresión empobrecedora. Su ilustración se da en las acciones de organización y respuesta política que desarrollan los "serranos" en la capital, adquiriendo, en contacto con el proletariado y los estudiantes, una gradual conciencia social de clase—en—sí a clase—para—sí, (vid: QUIJANO: 1967):

(...) días de días habían surcado abras y cordilleras para llegar a este sitio, "en la Capital de Lima hay de todo", "trabajo no faltará" y la tobería desalojaba la gente pobre hasta a los cerros más inhóspitos, "tiene dueño, vayánse a otro sitio"... ap. 105).

(...) la patria no es la patria, hermanos, la patria de los pobres no ha nacido, esta es patria de ricos donde el abuso la prepotencia y la cochizada campea, todo se hace con la plata, vales por eso, no por el trabajo, y los de la barriada formaron su comité para la defensa. (Ibid.).

Por eso, luego del desengaño en la urbe voraz, exclamará Damián, en la víspera de la faena:

Aquí estoy ahora al lado de ustedes. Mañana empezaré a trabajar en la chacra como ustedes, juntos siempre, sin separarnos nunca, dándonos la mano en todo momento, porque los campesinos hemos nacido juntos y unidos debemos morir. (p. 61).

No obstante la acertada tipologización de Damián, que en lo individual es un personaje dinámico o evolutivo y en lo social un potenciado líder trunco, parece que estamos ante una falla en la perspectiva social y política del personaje Elias Oshgo, depositario de las confidencias y reflexiones del viejo Damián. Como posible continuador de su obra desmitificadora de la ilusión por el capitalismo, está insuficientemente trazado, está obliterado. Tampoco Reynaldo Apoderado y Basilio Quispe poseen la relevancia necesaria a su condición de líderes comunales en los dos tiempos, ya señalados. Eusebia, amorosa madre, fiel y abnegada compañera, sentimental y dulce, está relegada a la pasividad: ¿es esa la condición de la mujer en la comunidad novelada?

PERSPECTIVAS

A tenor de la indicación lukacsiana sobre la perspectiva literaria (1966), ésta debe ser sugerida como tendencia sacada de la realidad que será llevada a la praxis, merced a hechos, acciones y pensamientos de los hombres concre-

tos que configuran la obra de arte. Ubicamos una perspectiva optimista en *Agua Encanta*: los comuneros, con la vigencia de su trabajo voluntario—solidario, con su organización interna democrática y aún con sus manifestaciones ideológicas superstitiosas, empiezan a prefigurar lo que sobrevendrá en el futuro para ellos y para la patria; el viejo Damián, con la lucidez de su luchadora experiencia de dirigente barrial en Lima, desfeticiza las formas económicas y sociales de la sociedad capitalista, desmascarándola como lo que son: relaciones de clases antagónicas (p. 105).

DIMENSION DEL MITO ANDINO

Bien que es cierto, Félix Huamán confiere a su novela proyecciones sociales desalestargantes, interioriza en el lector una "estética del trabajo"; sin embargo, lo hace a través y hacia—una conciencia ideologizada del campesino. La presencia de relatos míticos tradicionales, que dan una explicación fantástica de la realidad objetiva (el "encanto de la veta", p. 64, el "mito de Agomayo", p. 67, el "condenado", p. 32, etc.), resultantes de un sincretismo pagano—cristiano, no cumplen una función básicamente desalienante. No, al menos en el contexto en el que fueron insertados. Es el reflejo de una lucha para domeñar la naturaleza y subsistir tradicionalmente.

Encontramos también mitos que podríamos llamar "comprensibles", con simbología estable y héroes de la realidad objetiva: surgen con fuerza singular, a expensas del duro trabajo cotidiano de la faena agrícola o hidráulica; el "mito de la Flor de Wayamontay", creada por la Virgen de la "Cueva Santa", en homenaje a cuatro héroes comunales que murieron accidentalmente dinamitados, cuando abrían la cequia: "Esa flor no existía, nació en aquel tiempo, cuando nuestros abuelos abrieron la cequia..." (p. 121).

La concurrencia de elementos panteístas, materialistas y cristianos en estos nuevos mitos pareciera cumplir un rol catalizador en la comunidad. Pero, aún así, debemos recordar que una masiva y nueva concepción del mundo podrá desarrollarse sólo cuando, además de los cambios en la estructura de la sociedad, se disipen las imágenes fantásticas, la "falsa conciencia" y se abandone toda la rémora de lo viejo. En este propósito, seguro que más destacado como factor ideológico desmitificador, que exprese de manera más adecuada los valores y conflictos humanos y eleve a lo universal la particularidad del hombre andino.

Continuará en el próximo número

CABALLO DE FUEGO

Revista de Literatura, Arte y Ciencias Sociales

Nº 2, Primer Trimestre de 1980
Huancayo, PERU

DIRECTOR:

MANUEL J. BAQUERIZO

JEFE DE REDACCION:

FELIX HUAMAN CABRERA

COLABORADORES: Carmela Abad/ Guillermo Altamirano/ Sergio Castillo/ César Gamarra/ Walter Lazo/ Emilio Mantari/ Nicolás Matayoshi/ David Motta/ Eduardo Ninamango/ Carolina Ocampo/ Siméon Orellana/ Josué Sánchez.

CORRESPONSALES: Efraín Miranda (Puno), Livio Gómez (Tacna), Luis Nieto (Cuzco), Juan Alberto Osorio (Ayacucho), Luis Pajuelo (Cerro de Pasco), Teodoro Morales (Tarma), Ramiro Oregón (Huancavelica), Hildebrando Pérez (Lima), Esteban Quiroz (Cajamarca).

EQUIPO ESTUDIANTIL DE PROYECCION SOCIAL: Carmen Alfaro Berrocal/ Betty Alanía Gavilán/ Eloisa Alvarez Luján/ Alicia Anguis Espinal/ Arturo Cipriano Mandujano/ Norma E. Contreras Oré/ Isabel de la Peña Olarte/ Flor de la Cruz Misari/ Martha Díaz Vila/ Claudia Franco Inga/ Mayela Gallarza González/ Juana Galván Ponce/ Rosa Inigo Rosas/ Aurora Ortiz Colca/ Sonia Peña Hinostroza/ Martha Peña Hinostroza/ Hilda Aurora Peña Vargas/ Sara Ramón Soria/ Adalberto Félix Rodríguez Gavino/ Rubén Rodríguez Orellana/ Benedicta Rutti Briceño/ Teófilo Fernández Santa Cruz/ Celino Alvarez Sotomayor/ Marcela Hurtado Varillas/ Juan Bráñez Soriano/ Mario Cóndor Ames/ Loyo Pepe Zapata Villar/ Tito Rodríguez Orellana/ María Luisa Rojas Aquino/ Carolina Ocampo/ Carmela Abad Mendieta/ Hilda Nery Villaverde/ Fonseca/ Sebastián Rolando Suazo Córdova/ Oscar Ramos Valverde/ Marilyn Yuli Calderón/ Guillermo Antonio Bermúdez Romero.

Toda correspondencia debe dirigirse a la Casilla 74, Correo Central, Huancayo.

FE DE ERRATAS

Pág. 5, línea 30: Donde dice: "quechua—monolingües en un 97%, esto es, los abuelos", debe leerse: "chua. Hasta hace dos generaciones, los pobladores".