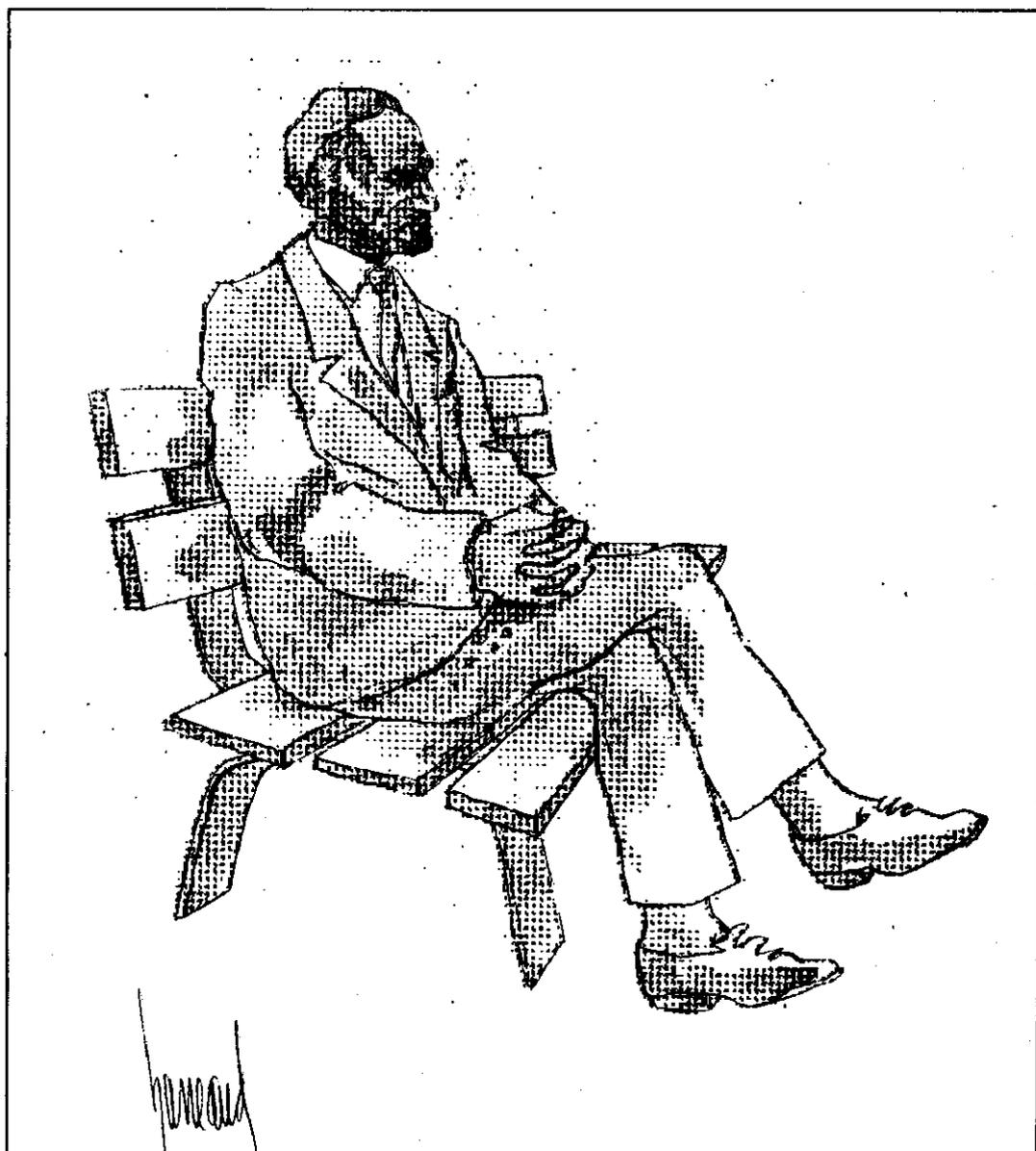


Pablo Macera Recordémosle a los mestizos que la historia hay que merecerla
Roland Forgues Nueva visión hispánica de los mitos americanos
Gerardo Ramos Una alternativa post industrial para el Perú
Gustavo Valcárcel, Tulio Mora, Sandro Chiri, Nicolás Matayoshi, Gladys Cámere,
Dante Castro, Enrique Verástegui Literatura
Benjamín Marticorena, Luis Pacheco, Ana Alvarado Sociedad y política

KACHKA VIRAQMI

7



A Gustavo Valcárcel, (1921-1992)
poeta, escritor, periodista, "quien
jamás hipotecó su verso ni su pluma"



KACHKAMIRAQMI

"A pesar de todo, aún somos, existimos todavía
con todas las posibilidades de reintegración y crecimiento"

II Epoca

Julio - 1992

Nº 7

DIRECTORES

Rosina Valcárcel

Gerardo Ramos

COMITE CONSULTIVO

Pablo Macera, Antonio Cornejo Polar,

Pablo Guevara, Jorge Ishitawa, Manuel de

Priego, Benjamín Marticorena, Carlos

Garnyar, Marco Martos, Julio Dagnino

CONSEJO EDITORIAL

Esther Castañeda, Gonzalo Espino,

Luis Carlos Gorriti, Ana María Robles

COLABORADORES

Lorenzo Osorio, Oscar Allain, Juan Cristóbal,

Eloisa Quijada, José Luis Ayala, Lucy Núñez,

Sandro Chiri, Marco Gutiérrez,

Carolina Ocampo, Manuel Baquerizo,

Nicolás Matayoshi (Huancayo)

Antonio Ayesta (Trujillo)

CORRESPONSALES

Rogelio Sinán (Panamá), Roland Forgues,

Modesta Suárez y José Rosas Ribeyro

(Francia), José M. Gutiérrez Sousa (España),

Thelma Nava, Augusto Uribeaga y Alberto

Rocha (México), Juan Góngora (Chile)

CORRECCION

Violeta Carrero Hoke

COMPOSICION DE TEXTOS

Gaby Quispe Miyakawa

IMPRESION

Perigraph Editores S.A.

Francisco Lazo 1537 - Lince

Telf. 71-8319

Publicación del Instituto Peruano
de Investigaciones Sociales (IPIS)

Lima-Perú

Los artículos firmados son de exclusiva
responsabilidad de sus autores

CONTENIDO

Presentación	1
Ñoqanchis / Nosotros	2
Lo andino en debate	
• Bryce y Sánchez	4
• Límites y posibilidades para una racionalidad mestiza / Pablo Macera	5
• Recordémosle a los mestizos que la historia hay que merecerla (Entrevista a Pablo Macera)	16
• Las organizaciones indígenas en defensa del planeta	20
• ¿Qué es la COICA?	22
• Nueva visión hispánica de los mitos americanos: el caso de Viracocha / Roland Forgues	24
• Manifiesto contra la celebración del V Centenario	30
Una alternativa post industrial para el Perú / Gerardo Ramos	32
Claroscuros / Matilde U. de Caplansky	37
Literatura	
• Gustavo Valcárcel: Universidad, literatura y sociedad / Rosina Valcárcel	40
• La poesía y "San Marcos", en los '60 / Tulio Mora	43
• Poemas: Humberto Rodríguez P./ Andrés Dávila/ Bertha Villanueva	45
• Ave César, los que van a morir te saludan / Sandro Chiri	48
• Cuento: Nicolás Matayoshi / Gladys Cámere / Dante Castro	50
• Dante Castro entre letras y pishtacos	53
• Apuntes sobre Heráclito / Enrique Verástegui	59
Sociedad y política:	
• El tablero pateado / Benjamín Marticorena	61
• Cuba ante los cambios en el este / Luis Pacheco y Ana Alvarado	63
Comentarios reales: Manuel Baquerizo/ Diana Miloslavich/ Esther Castañeda/ Gerardo Quiroz/ Marco Gutiérrez/ Modesta Suárez/ Elizabeth Toguchi/ Gonzalo Espino/ Wilma Derpich	67

Humor: La columna de Jacinta

A pesar de todo, somos un país posible

Los nuestros son, definitivamente, tiempos de cólera. La explotación económica, la opresión social y la enajenación cultural que golpean a los hombres y mujeres de nuestra patria, de todas las clases y culturas dominadas, no sólo están preñando el horizonte de grandes nubarrones, sino que aquí, y ahora mismo, están poniendo en juego la capacidad de nuestro pueblo (policlasista, pluricultural, multiétnico) de resistir, como proyecto político orgánico, a la ofensiva neoliberal en curso.

Es en este contexto de ofensiva neoliberal, en que se produce el golpe de Estado del 5 de abril y su consiguiente estrategia represiva. Al cierre del Parlamento, del Tribunal de Garantías Constitucionales, le sucede el control del Poder Judicial, de la Contraloría de la República, de los Gobiernos Regionales y de todos los Organismos importantes del Estado. Y, para añadir más irracionalidad al escenario, sucede la matanza en el penal de Canto Grande, poniéndonos en evidencia el extremo y exacerbado violentismo que marcará a fuego a todas las esferas de la vida nacional, a corto plazo.

Como salir de todo esto? Kafka narraba la confusión de aquellos que debían derrumbar su casa y construirse otra, con los mismos materiales de la antigua. Pues bien, cuando lo hicieron, cavaron en medio de ambas... una tumba! ¿Es esa nuestra situación?

Una de las alternativas, la mejor de todas (paradójicamente hasta ahora poco explorada) es ir hasta nuestras raíces. Este ir a la raíces, esta apuesta radical, implica algo más que afrontar la coyuntura: es otear el presente como pasado y como futuro, como condena y como promesa. Y lo decimos pensando no solamente en quienes fueron castigados cinco siglos por los rigores de una dominación despiadada, sino también en los descendientes de quienes vinieron

como dominadores, y en los mestizos, y en todos los grupos étnicos que habitan nuestras tierras.

Lo lamentable es que frente a la actual situación no existe ni en los sectores populares, ni en la clase política, conciencia clara de que nunca podrán ser libres, humanos y justos mientras se mantengan la odiosa dominación interna y los lazos orgánicos de dependencia externa. Por lo tanto no alcanzamos a distinguir la magnitud del problema. Lo que está a la orden del día es sí somos viables como país o no. Es decir, si podemos "reinsertarnos" a la cultura universal, no sólo como buenos pagadores de deudas externas, sino y fundamentalmente como portadores de un proyecto nacional popular. Esto es lo que está en juego: nuestro destino como sociedad en un mundo que tiende a pulverizarnos y convertirnos, en el mejor de los casos, en factoría de tercera clase para ensamblaje de chatarra, sin tradiciones y sin historia.

La grosera manipulación de la opinión pública por el gobierno de facto no debiera confundirnos. Como El principito diremos que lo esencial no es perceptible a simple vista. Es imprescindible mirar más profundo y más alto. La "creación heroica" a la que nos invitara Mariátegui, obliga por un lado, a proponer y crear alternativas a nuestra medida, que reivindiquen la composición multinacional y pluricultural de nuestra sociedad, y su democracia; y por otro lado, a potenciar estas propuestas en un marco de solidaridad, de fraternidad y de igualdad: viejas banderas de la comunera que nosotros, tercamente llamamos socialismo.

Es en esa perspectiva que desde Kachkaniraqmi ("a pesar de todo, aquí estamos, existimos"), con todas las limitaciones imaginables, persistimos en la tarea de aprehender una realidad tan compleja como la nuestra. Pablo Macera, Benjamín Marticorena, Matilde U. de Kaplanski, Manuel Baquerizo, Sandro Chiri, entre otros amigos ayudan en este número y en esta empresa. ■

LO MESTIZO EN DEBATE



Bryce



Sánchez

Hablar de los mestizos en el Perú, sigue siendo un tabú en nuestras ciencias sociales. Un eurocentrismo encubierto o una desembozada tendencia al etnocidio cultural, han rodeado siempre este tema.

Sin embargo, más allá de las dificultades para definirlos y que con independencia de las desconfianzas que españoles e indios tuvieron respecto a los mestizos peruanos; éstos por su propia necesidad de realización individual y social cumplieron necesariamente una función de puentes entre las culturas occidentales y las culturas andinas.

A quinientos años de la invasión ¿cuáles son las perspectivas de este rol de "puente" de los mestizos?

Garcilaso, Vallejo, Mariátegui y Arguedas cayeron en la búsqueda de todas las sangres, de la autenticidad, de la totalidad de lo peruano. Por ello fueron desgarrados hombres y seres desgarradores. Pero fueron, sobre todo, amantes del país. Ellos habrían hecho suyas estas palabras de nuestro eminente historiador Jorge Basadre: "País de oportunidades perdidas". O, como alguien dijo antes: "Territorio de desconcertadas gentes".

La historia no acusa; tampoco absuelve. Eso sólo lo hacen los vencedores. Aquí, en nuestro siglo XX, todos parecemos perdedores. No parecemos miembros de la Sociedad Amantes del País y seguimos sin ser indios ni europeos. Hemos querido ser franceses pero sólo hemos logrado ser petrimetros trasnochados y ultramarinos. Y hemos querido ser ingleses, pero hemos pasado por la vergüenza de haber sido descubiertos en el intento. Y hemos querido enajenar nuestra alma y nuestra nostalgia de un Perú inexistente en Miami, pero sólo hemos logrado ser más huachafos que de costumbre. Y lo huachafo, que es mucho más redondo que lo cursi, hace que no tengamos perdón de Dios.

Dios no se apiada de los suicidas; apiadémonos nosotros y no convirtamos a nuestro país, que prometió tanto a tantos y hoy parece desintegrarse tras un siglo XX en que cohabitaron, sin conocerse, una República Aristocrática y otra de indios. ■

La discusión del indigenismo, en la cual tomé parte frente a Mariátegui, fue una discusión absolutamente absurda; no tiene sentido. Somos mestizos, lo que pasa es que nadie quiere ser "cholo" en este país y todos los somos, con diferencias, a veces con el cabello ensortijado, que ya es otro acuse de recibo, pero todos estamos un poco amancillados.

Somos mestizos. Estamos por el momento en una situación difícil pero tenemos que salir de ella porque otros van a tener una situación más difícil de nosotros.

Lo mejor fue la belle époque, evidentemente. Los primeros veinte años de este siglo fueron realmente una kermesse. En todas partes, inclusive en el Perú, las cosas se hacían con alegría y hasta se bailaba huayno y se cantaba cachaspari con alegría. Era una cierta plenitud que mantenía pobres a los pobres, sin llegar a la miseria, y los ricos crecían más que antes, pero entre muy pocas familias. Esa belle époque trajo a los indígenas del Cusco a Lima. Comenzaron las funciones del folclor indígena que hasta entonces no existían. En Amancaes, una vez al año, se reunían todas las provincias para ver cómo estaban física y pintorescamente, porque a través de lo pintoresco se puede llegar al alma. Creo que eso fue lo mejor de entonces. Luego vino la Primera Guerra, en que hubo perplejidad; luego vino el fascismo; y se acabó todo. Después no hay nada. ■

Pablo Macera

Límites y posibilidades para una racionalidad mestiza

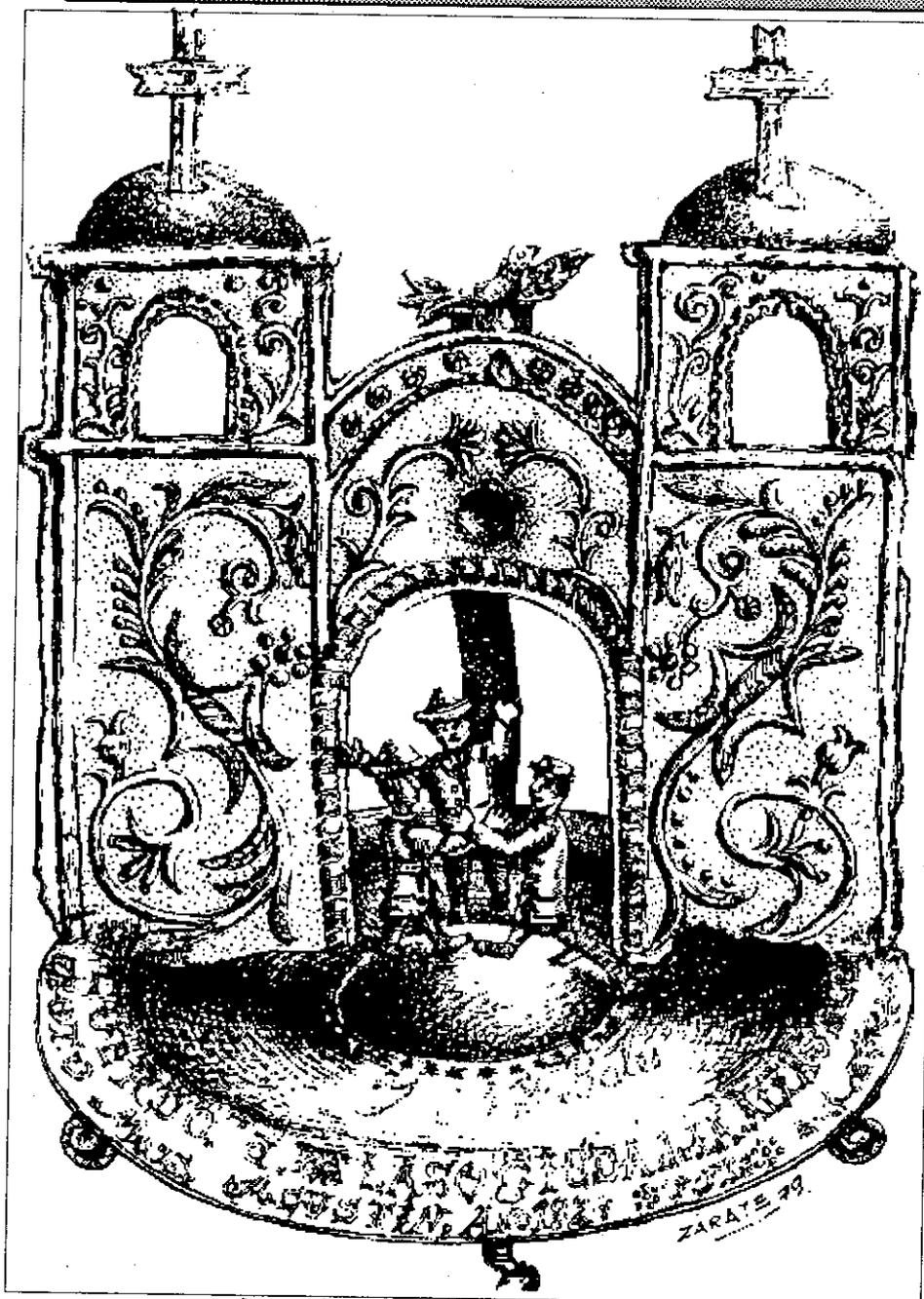
Este artículo es parte de un trabajo que, bajo el título de *El arte mestizo*, fue publicado por la Revista *Apuntes* en 1975. Su extraordinaria calidad y vigencia en una realidad social donde lo étnico sigue siendo la gran fractura histórica del Perú, nos animó a reproducirlo. Así mismo permite situar a su autor Pablo Macera, en el reporte que sobre el mismo tema, nos concede en este número.

No sin temor introducimos en este trabajo un breve resumen acerca del debate que provoca el término "Mestizo" como categoría que designa un momento, modalidad o componente en la evolución del arte andino. Este ha sido un concepto de fortuna muy variable en la cultura americana. En el Perú tuvo su boga alrededor de los años 1920-1940 debido fundamentalmente al movimiento indigenista local: un movimiento, es bueno recordarlo, no sólo artístico y científico sino también sobre todo de orden político. Los indigenistas fueron en su mayoría intelectuales urbanos de clase media o miembros de los sectores deprimidos de la aristocracia provinciana. Al hablar de los componentes mestizos e indígenas de la historia americana buscaban ellos algo más que nuevos conceptos

que les permitieran pensar científicamente esa realidad. Querían, al mismo tiempo, fabricar las herramientas ideológicas necesarias para cambiar radicalmente el sistema político-social establecido. Lo mestizo, lo indio no fueron pues definiciones exclusivamente vinculadas a las manifestaciones artísticas. Formaban parte de una reivindicación mucho más amplia. Hasta entonces, como recuerda Kubler (1966), casi todos los historiadores del arte veían a las producciones artísticas del coloniaje americano como simples extensiones de las escuelas europeas. Cualquiera que sea el grado de imprecisión e ingenuidad de los indigenistas, su mérito (y el mérito de conceptos como "Mestizo") consiste en haber provocado una reacción entre los mismos especialistas contra esa simplificación etnocéntrica pro-europea. Kubler comprueba, con cierta desilusión, que después que Angel Guido (1934) emplease por primera vez el concepto arte mestizo (o "criollo"), su uso se ha generalizado cada vez más: cuando en 1964 Gasparini envió un cuestionario sobre el tema sólo dos de doce interrogados se confesaron opuestos al empleo del término mestizo en la historia del arte americano. Pero la discusión no ha terminado ni podrá terminar por acuerdo de mayoría. A la opinión autorizada de Kubler

se han unido recientemente las críticas de Gasparini (1965) y las de Bonet (1971). Mientras que Mesa-Gisbert (1965, 1968, 1971) han ofrecido una rehabilitación prudente del concepto Arte Mestizo. Examinaremos las opciones y argumentos de esos autores para luego, en su segundo momento, presentar algunos análisis complementarios sobre cuestiones de método relacionadas con el concepto "Mestizo".

Gasparini ha comenzado por hacer suya la objeción de Kubler para quien "Mestizo" sería un "término racista" inconveniente para designar obras de arte plástico. Si bien, como dice Gasparini, no ha sido ésta la intención de quienes le han empleado. Mestizo, para los defensores de su uso, significaba simplemente "mezcla de productos culturales de distinta procedencia". Pero aún con esta restricción el vocablo no está suficientemente definido y su campo semántico incluye conceptos, como provincial, ingenuo, primitivo, arcaico y espontáneo, todos los cuales estarían por examinar. En cuanto al fondo de la cuestión, a las realidades mismas del arte americano, cualquiera que sea el nombre que se les dé, Gasparini, asume una posición escéptica. Limitándose a la arquitectura sostiene que ésta ha sido en América esencialmente repetitiva "de princi-



identifica con la sensibilidad indígena", se encuentra también en los diseños provinciales y rurales de cualquier parte del mundo (Kubler) y se debe o bien a una rudimentaria pericia artesanal o bien a una simplificación causada por la fatiga de la repetición. En resumen, para Gasparini, "La arquitectura Colonial hispanoamericana es una arquitectura provincial y la arquitectura popular o mestiza es a su vez una manifestación local de esa arquitectura provincial".

En la misma línea, con igual severidad crítica, Antonio Bonet ha subrayado que el arte americano sufre un efecto inhibitorio de lo indígena como resultado del proceso de aculturación colonial. De modo que todo o gran parte de lo que se ha considerado característico de un arte americano "propio" no vendría a ser sino aplicaciones de un temario europeo. Algunos de los motivos ornamentales más conspicuos (sirenas, mascarones con la lengua afuera, "indiatides caneforas") nada tiene que ver con los indios, los mestizos o la realidad americana. Son motivos de origen manierista divulgados en grabados, colofones y viñetas de libros. La técnica planiforme sería, como han dicho Kubler, primero, y después Gasparini, un caso de primitivismo que se encuentra en otras partes. Y en cuanto a las manifestaciones de ese primitivismo no serían sino deformaciones rearaizantes de temas clásicos.

Muy diferente es la posición asumida por otros autores (Castedo, Mesa Gisbert, Bayón). Castedo se ha preocupado por especificar algunas constantes de la arquitectura barroca andina. Para la ciudad del Cuzco menciona, entre otras, la solidez del edificio, el uso de estructuras incaicas, el color oscuro de la piedra, los cupulines semiesféricos de las torres, el detalle mudejar del recuadro. Bayón ha enfatizado todavía más el carácter creador de la arquitectura andina y sus composiciones de espa-

pios estructurales y conceptos distributivos importados y luego aplicados pasivamente. Los espacios internos de los templos populares y mestizos carecen de dinamismo y originalidad". Los componentes autóctonos sólo aparecen en los ornamentos "en una actividad más emparentada con la decoración que con las experiencias que califican al quehacer arquitectónico". Puede hablarse, según él, de una arquitectura como

mestiza (no de un estilo), en el sentido de una reelaboración popular (no primitiva) de temas importados. Sería éste un fenómeno continental y no privativo del Perú y Bolivia. Tal arquitectura mestiza se definiría por contribuciones decorativas entre las cuales Gasparini menciona de un lado los motivos prerrenacentistas y del otro la técnica planiforme señalada por Dorta. Pero acerca de esta última Gasparini piensa que aunque "se

cio. Sus conclusiones se basan sobre todo en un análisis de la catedral de Puno. La Iglesia, dice, está construida como una gran pirámide hueca. Diríamos nosotros como si primero se hubiera concebido su gran volumen externo, sus relaciones con el conjunto que le rodea; y luego se hubiera decidido y ajustado la composición interior del espacio. La catedral de Puno, como otras iglesias andinas, surge con su efecto impositivo y casi brutal dominando a la ciudad-paisaje. Para alcanzar sus soluciones el artista se ha valido de sus propias dificultades tecnológicas y de los condicionamientos del suelo. Los expedientes anti-sísmicos (los contrafuertes) se convierten en recursos estéticos. Pues lo que se ha querido, lo que se obtiene, es la relevancia artística de las masas y los materiales. Por eso el cuerpo principal del templo se ramifica hasta constituir verdaderas formaciones geológicas, como cerros humanizados, hechos habitación. Por eso, también, dice Bayón, el material de cincel, para que la piedra quede todavía más al descubierto. Esta arquitectura no fue un plagio. Se organizó con originalidad en función de una tradición cultural anterior e independiente de la europea, por más que también se sirva de ésta. Sólo es comprensible y resulta necesaria allí donde la encontramos en los Andes, como la parte que el hombre incorpora a las realidades materiales de su naturaleza. "La historia sudamericana (del arte), termina Bayón, no es solamente la pariente pobre de la historia europea: sobre un mismo reloj básico sus agujas marcan otra hora, la suya propia".

Consideremos, por último con mayor demora los estudios de Mesa-Gisbert sobre arquitectura y pintura "mestizas". Mesa-Gisbert recuerdan las críticas de Kubler y son conscientes de los peligros del concepto mestizo, pero lo aceptan con carácter operacional. "Hemos usado, informan (1968), el término mestizo, que si

bien no es del todo adecuado, como indica el profesor Kubler, es el más propio para denominar a una arquitectura estructuralmente europea elaborada bajo la sensibilidad indígena. La arquitectura barroca del siglo XVIII es el resultado de una mezcla tanto de elementos, como de cultura, como de manera de interpretación; por eso la denominamos mestiza". ¿Cuáles son los límites y el contenido que ambos autores fijan a este concepto? Desde luego, como lo dijera en 1971, de haber un fenómeno de arte mestizo, no estaría restringido al virreinato del Perú, sino que abarcaría también otras partes de la América española. Por no mencionar el problema de si hubo (y en qué son diferentes) un mestizaje luso-brasileño, otro hispano-asiático en Filipinas y hasta quizás el de origen francés en el Caribe, Canadá, Louisiana y Nueva Orleans. No cabe en cambio plantearse la cuestión de un mestizaje anglo-indio porque los ingleses, más racistas que los latinos preferían matar a los indios y destruir sus culturas en vez de aprovecharse de ellos.

Pero no es de ese arte mestizo americano en general del que se han ocupado Mesa-Gisbert. Les ha interesado, en el caso de la arquitectura, lo que otros autores han llamado Barroco Andino o Estilo Mestizo que corresponde a un grupo de fenómenos cuya fase más intensa, citamos textualmente, tendría sus límites cronológicos entre los años 1680-1780; en un territorio que va desde Arequipa hasta el altiplano de Bolivia:

"Con excepción del valle arequipeño, toda la región ocupada por el estilo mestizo sobre pasa los 3,500 metros de altura sobre el nivel del mar y está poblada principalmente por indígenas no quechuas. Los del sur del Perú especialmente en el departamento de Puno, son aymaras; otro tanto ocurre con los de la Paz y Oruro en Bolivia. Los de Potosí son Chibchas, charcas, etc. quechuizados. Esta faja va desde la Costa hasta Potosí. No toca el Cuzco y muy rara-

mente extiende sus brazos sobre los valles orientales de Bolivia".

No es oportuno mirar más de cerca la realidad histórico-geográfica del territorio circunscrito por Mesa-Gisbert. De otro lado, habría que examinar si algunas de las características del "Barroco Andino" son o no extensivas a otros "estilos mestizos" americanos. Cifando nuestra exposición a la de Mesa-Gisbert, describiremos esta arquitectura del sur andino en función de: 1) el desarrollo de las plantas; 2) la concepción del espacio y 3) la decoración. En las plantas, la arquitectura americana ha ofrecido, dicen los autores citados, escasas variantes con respecto a Europa. A lo más podría mencionarse dos edificios en Lima: Los Huérfanos (planta elíptica sobre un rectángulo), Santo Tomás (patio circular); y una iglesia en Charcas: Santa Teresa de Cochabamba (muros polilobulados). En cuanto al tratamiento del espacio interior, Mesa-Gisbert argumentan que el desinterés que muestra el estilo mestizo se encuentra ya en las culturas andinas pre-coloniales. Por contraste la arquitectura andina mestiza es una arquitectura de masas "hacia afuera" que se incorpora al conjunto urbano y sirve a los propósitos de una colectivización religiosa.

"Este interés por los conjuntos urbanos y el tratamiento externo de las masas, que encontramos en el Perú desde Moche hasta Tiahuanaco, es una de las características que perdurará en la arquitectura virreinal. La construcción en base a terraplenes, con muros de contención y patios interiores es una invariante de las culturas pre-incaicas de la región del Collao... Ya no se puede hablar del atrio como un complemento de la iglesia; es un verdadero conjunto urbano que sustituye las funciones de la iglesia y donde se desarrolla toda la vida civil y religiosa de la comunidad. Los atrios tratan de llenar las siguientes necesidades: a) cristianización en masa; b) realización del culto al aire libre; c) mantener la importancia del

culto a los muertos. En resumen, los espacios externos materializados en los conjuntos de atrios y pozas realizados muchas veces sobre plataformas artificiales y con vestigios de arquitectura rupestre son el testimonio más claro de que pervive en la arquitectura colonial una estructuración y concepción espacial pre-colombina".

Lo que para Gasparini era una prueba de la no-existencia de una arquitectura propia en América (eventualmente mestiza) se convierte para Mesa-Gisbert en una de las características principales y argumentos en favor de esta arquitectura. Si la América colonial se despreocupa del espacio interior es porque una tradición pre-hispánica la lleva a enfatizar los espacios exteriores. Los mismos hechos han sido invocados y relacionados de modo diferente por cada autor.

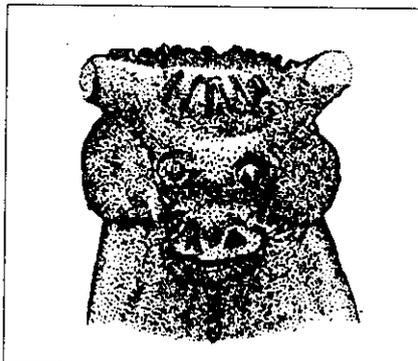
De nuestro lado nos parece convincente la argumentación de Mesa-Gisbert. Pero hay que considerar algunas otras posibilidades. En primer lugar esa arquitectura de masas implica una gran disponibilidad de mano de obra. Bien lo ha visto para el período colonial Chueca Goitia (1967) quien atribuye esa arquitectura a la iniciativa española y parece entenderla como una solución estética asociada a determinadas formas políticas de tipo imperial:

"La gran arquitectura americana posee un sentido de los recursos disponibles que la asemeja a la arquitectura imperial romana. Los romanos construyeron grandes y ciclópeas moles porque disponían de mucha mano de obra poco calificada... Los españoles hicieron lo mismo: organizaron con un sentido de economía y masiva amplitud los corpachones de sus fábricas, dejando para puntos concretos: fachadas, portadas, remates, la acumulación decorativa. La franqueza con que está manejada este concepto tiene a veces algo de brutal desenfado y desgarró... tanto la arquitectura imperial romana como

la española son el polo opuesto de la gótica. Una es arquitectura de masas otra es arquitectura de esqueleto".

En otras palabras, además de tradición indígena pre-colombina, la arquitectura de masas sería también una modalidad artística propia de los sistemas imperiales, sean incas, romanos, egipcios o europeos. Y en vez de ser mestiza sería española. No olvidemos, sin embargo, que dentro del territorio andino coincidieron dos sistemas imperiales, uno de ellos el inca. Y que la arquitectura de masas era en los Andes una tradición antigua y continua, desde las primeras fases del Formativo, antes que Chavín. Lo que no ocurría en el caso español. Por último el carácter imperial de España es inseparable de su relación con América. Sin América no hay Imperio. Lo "imperial" ocurre en América y no en la península. Y es la ocurrencia histórica concreta lo que debemos explicar y relieves sin perjuicio de referirla a modelos de gran generalidad.

Suspendemos la discusión en este punto para regresar nuevamente a exponer la opinión de Mesa-Gisbert. El tercer grupo de elementos que ellos mencionan a propósito de la arquitectura mestiza se refiere a la decoración. Los clasifican en tres clases principales: 1) temas de la flora y fauna local; 2) motivos renacentistas, con predominio del manierismo; 3) motivos pre-colombinos. A los que M. G. añaden: 4) temas españoles (águila bicéfala) y 5) los motivos pre-renacentistas citados por Gasparini. Todos estos temas son trabajados de

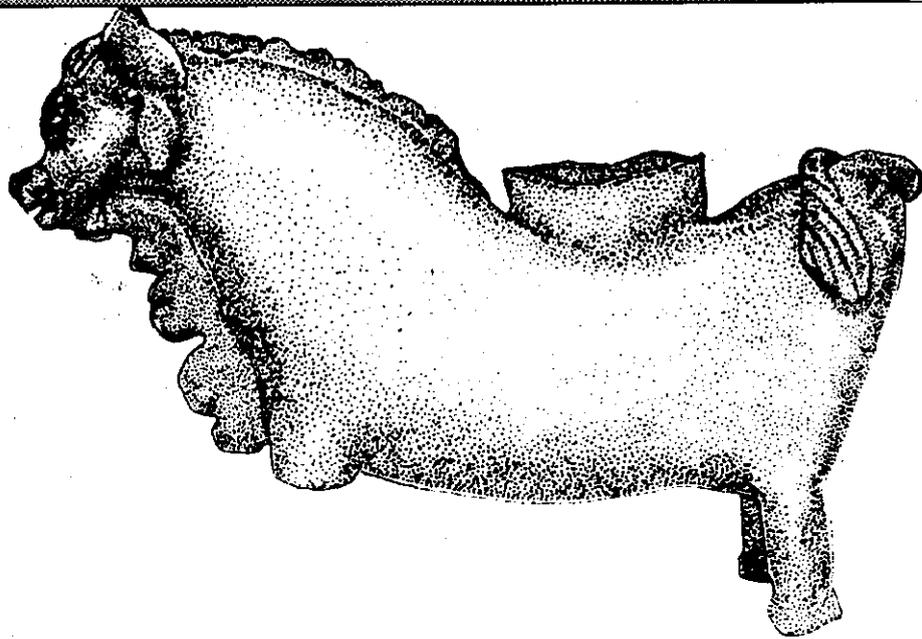


modo arcaico y planiforme, conservando del barroco sólo el horror al vacío. Por todo lo dicho, el estilo mestizo, según Mesa-Gisbert, sería una forma del barroco que no se limita a repetir el modelo europeo. No sólo porque incorpora tradiciones indígenas. Sino porque, dentro de la propia tradición europea, selecciona y retiene elementos pre-barrocos. Como lo prueba la gran influencia que dentro de ese estilo mestizo tuvo el Renacimiento a través de la decoración manierista, y la conservación de las plantas arquitectónicas del XVI.

Los autores analizados no son, ya dijimos, los únicos que se han ocupado del problema del arte mestizo. Pero nos bastan para presentar el estado actual de la discusión. Quisiéramos ahora explorar, con más detenimiento, algunas de las dificultades que provoca la utilización del término mestizo. La primera de esas dificultades consiste en que no se ha cuestionado la legitimidad y extensión del campo empírico al cual se refiere el debate. Casi todos los autores mencionan exclusiva o preferencialmente a la arquitectura. Entre las pocas excepciones estarían Mesa-Gisbert quienes, además, han analizado el estilo mestizo dentro de la escuela cuzqueña del siglo XVIII. En ningún caso se ha ido más allá de las plásticas mayores del coloniaje donde la disciplina europea fue más poderosa. Al parecer no se ha creído conveniente un estudio paralelo y complementario de las mal llamadas "artes menores". No es esta la única omisión como veremos. Pero introduce, desde el principio, en el propio campo artístico una indebida restricción. Para un mejor entendimiento de "lo mestizo" (sea que al final se niegue o pruebe su existencia) no bastan las edificaciones y lienzos. Hay que ampliar nuestro terreno de exploración. Pero aquí tropezamos con prejuicios muy arraigados. Debemos, en primer término, definir el impreciso límite que separa a la obra de arte de la artesanía y estudiar las relaciones

que pudiera haber entre esta última y el folklore. Circulan al respecto asociaciones implícitas que cuando se evidencian son rechazadas por todos y nadie las reconoce por suyas. Se identifica al arte con la ciudad y al folklore con el campo. Lo que, se diga o no, supone vincular aquellas oposiciones con grupos de diversa índole (clases, estamentos, castas) diferenciados por su identidad étnica, el tipo de ocupación y su puesto dentro de la jerarquía social vigente. Sólo serían obras de arte aquellas que se realizan en función del gusto codificado por y para las clases urbanas. Lo demás sería folklore popular.

No hacemos ninguna referencia personal. Menos aún pretendemos que cualquiera de los autores citados sostengan esa opinión. El sólo nombre de Kubler lo impediría; pero nuestro comentario no es una caricatura. Describe la estructura como modelo teórico que subyace en todos aquellos análisis que no toman en cuenta otro arte que el arte de las ciudades. Este punto de vista podía prevalecer pacíficamente antes de que la antropología pusiera al descubierto su fragilidad al revalorizar a las culturas pre-urbanas. Nadie puede, por ejemplo, conocer el arte andino colonial si visita únicamente sus ciudades españolas. O si en sus exploraciones artísticas del mundo rural se contenta con ver lo que hay de ciudad española de ese mundo. Por otra parte ¿Qué es una ciudad? ¿Acaso un conjunto artísticamente homogéneo? Dentro de una misma ciudad la cultura y el arte no siempre son un solo arte y una sola cultura. Las clases superiores ostentan sus gustos y por efectos de demostración los imponen como norma superior. Pero a su lado pueden existir otras preferencias artísticas. Tanto más si la ciudad, el arte, la cultura y todo se inscriben, como ocurrió en América, dentro del contexto de una conquista. Hay una cultura de los dominados, una cultura de la pobreza, para emplear la feliz expresión de Lewis, que tiene sus



propias formas de experiencia estética, sus propias soluciones artísticas. Las referencias de todas ellas a una matriz común, las coincidencias que se producen, no borran lo que tienen de diferente.

El observador no puede elegir sólo patrón de análisis y valoración ante una situación tan variada. Nunca hemos comprendido, por ejemplo, por qué se llama *artística* a una gran talla de madera (cualquiera que sea su modo, calidad y destino); mientras que se califica de artesanía folklórica a la escultura en maguey, huamanga, berenguela o pasta. Igualmente oscuras son las razones que confinan a los Keros, la tapicería o la cerámica modelada al rango de curiosidades agradables, negando —por anticipado— su probable calidad artística individual. ¿Cuáles han sido en cada caso los criterios que separan y guían las estimaciones? A menudo se invoca el carácter repetitivo de las cosas folklóricas así como el uso cotidiano y/o doméstico al que están destinadas. Pero ¿cuánto de la pintura o arquitectura, así en Europa como en América, no fue repetición continua de unos pocos modelos? ¿Y a qué estamos llamando cotidiano? ¿El lienzo colgado en la pared del dormitorio y el palacio que se habitaba eran

menos cotidianos y domésticos que el retablo ayacuchano o el kero ceremonial del Cuzco? ¿O más? En cuanto al “valor intrínseco” de las obras (sin juzgar ahora la imprecisión del término) estamos seguros que la línea divisoria entre arte y no-arte no coincide necesariamente con la supuesta separación entre arte y artesanía folklórica. Hay toros de barro cocido modelados a mano y no hechos al molde por “artesanos” (¿artistas, por qué no?) andinos que implican soluciones estéticas superiores a la de un tallador que, para el servicio de las catedrales, se limitaba a copiar servilmente los originales europeos.

Hay pues un gran vacío en nuestro conocimiento de la plástica americana por haberla reducido con frecuencia a la arquitectura monumental y la pintura en lienzo. Que no lo son todo. Ni constituyen siempre el medio más expresivo para un determinado grupo de hombres. Y aunque lo fuesen, pueden resultar quizás mejor explicados, al menos dentro de la cultura andina, cuando se les relaciona con otros géneros artísticos, donde es probable que cierta clase de artistas (sin pronunciarnos por ahora acerca de su filiación étnica) tuvieran en estas zonas “marginales” una mayor libertad.

El problema de lo mestizo en el arte no ha de quedar sin embargo definitivamente aclarado sólo en virtud de esa extensión que de la arquitectura y el lienzo nos lleve a otros dominios artísticos conexos. El arte ha de ser explicado por sí mismo, según sus propias leyes de formación y presentación. Pero el arte también, en este caso, ha de ser explicado fuera de sí mismo. Porque la del arte mestizo es una pregunta fragmentaria, parte de una duda mayor acerca de si hubo o no una subcultura mestiza en algunas provincias americanas del imperio español. Una cuestión que nos lleva más allá de las manifestaciones plásticas, sean murales, iglesias o keros; y que puede ser extendida primero a la música y la literatura para luego plantearla al nivel de todos los comportamientos culturales (el lenguaje hablado y el vestido por ejemplo). No sabemos si entonces la Cultura Mestiza (incluyendo el Arte Mestizo) se definiría; a) por la inclusión de un componente indio; de temas y sistemas procedentes de las culturas americanas pre-coloniales. Con lo que el problema se disolvería en otro igualmente complicado: ¿Qué ocurrió, cómo persistieron y cambiaron las culturas indias bajo el coloniaje europeo?; b) o más bien, en cambio se evidenciaría que esa Cultura Mestiza consistió en un *sistema de mediación*, con estructuras nuevas y cualesquiera que fuesen los temas que incorporase, indios o europeos.

Estas reflexiones nos conducen a nuevos problemas. No tanto *Qué* es lo mestizo (Arte, Cultura) como más bien *Quién* es un mestizo (socialmente). En otras palabras la discusión que hemos venido analizando se descompone en no menos de dos cuestiones diferentes: 1) Precisar las características del conjunto de hechos culturales que por vía hipótesis se designen como Mestizos; 2) Definir al respectivo grupo social-étnico que pudiera haber sido el supuesto portador de esa cultura y ese arte

mestizos. Asumiendo el riesgo de una paradoja eventual: La Cultura Mestiza no fue hecha por los Mestizos. Ya que la segunda cuestión admite dos posibles variantes: a) Los mestizos no llegaron a elaborar ninguna subcultura mestiza propia; b) La Sub-Cultura "Mestiza" existió pero no fue hecha exclusivamente por mestizos, sino también por otros grupos étnicos, incluyendo desde luego a los indios pero también a los criollos y negros. Quedando por establecer la importancia de cada una de esas contribuciones.

Nos vemos así en pleno dominio de la historia social de la que deseábamos prescindir. Todos sabemos que hubo mestizos en la América española. Pero también sabemos que éstos constituyeron una inmensa variedad de categorías en cada una de sus provincias. Por esta razón una definición general del mestizo americano no sería muy útil para nuestro actual propósito. A lo más diría: Fue mestizo en el Imperio español todo aquel que por filiación étnica procediera de un componente europeo y un componente no-europeo sin ser socialmente adscrito a ninguno de ellos. El componente no-europeo podría ser Indio, Africano, Asiático o Mestizo. Exacta pero demasiado amplia, esta fórmula nada nos dice acerca de lo que concretamente se entendía por mestizo en Cuba, Venezuela o el Perú y cuán diferentes podían ser unos mestizos de otros. Viofentaría además el uso histórico que tuvo el término mestizo, puesto que nunca fue pensado, al menos en el virreinato del Perú, con esa generalidad. Por cómoda que sea la abstracción hemos de reemplazarla por definiciones que se ajusten a las variaciones locales de cada tiempo y país.

En el Perú de los siglos XVI-XVIII (incluyendo la actual Bolivia), mestizos eran los descendientes de españoles (Criollos, peninsulares) e indios. Lo que significaba, en su mayor



parte, hijos de mujeres indias o mestizas con padres españoles o mestizos. O de padres indios y madres mestizas. La unión entre indio y española ocurrió, en cambio, pocas veces y a lo más entre la alta nobleza indígena de ciertas provincias. También fue escasa la unión Mestizo/Española. De hecho el intercambio sexual durante la colonia era asimétrico y reflejaba, como se ve, los privilegios sociales derivados de una conquista asociada a una discriminación étnica. De acuerdo a lo dicho eran posibles 7 combinaciones:

- 1/ Español-India
- 2/ Español-Mestiza
- 3/ Mestizo-Mestiza
- 4/ Mestizo-Española
- 5/ Mestizo-India
- 6/ Indio-Mestiza
- 7/ Indio-Española

Si bien ninguna de éstas son combinaciones "teóricas", deben ser reclasificadas según su mayor o menor probabilidad y de acuerdo con lo que llamaríamos su grado de consolidación e identidad étnica. La probabilidad histórica a que nos referimos no puede sin embargo, una vez más,

ser generalizada. Tampoco, por el momento, podemos explicarla. Sólo futuras investigaciones, a escala regional, nos darán una respuesta. Lo mismo diremos del grado de consolidación étnica de cada uno de los diferentes grupos mestizos. Kubler (1958), citando el informe de Dionisio Farfán (1819), ha probado la existencia en el Perú colonial de un grupo "mestizo" que no era ya considerado tal debido a la predominancia del componente indio. Se trata de los Cholos, como categoría intermedia entre mestizos e indios y más cerca de estos últimos. "Farfán implica, dice Kubler, que el verdadero mestizo era por lo menos medio blanco; y que cualquier fracción menor de parentesco blanco clasificaba al individuo como Cholo". El verdadero Mestizo: He aquí un nuevo concepto, que con su inevitable opuesto: el Mestizo a medias, vienen a añadir un mayor enredo a un problema de por sí confuso. Todavía más si nos planteamos la pregunta de si pueden o no ser llamados mestizos (en el Perú) aquellos grupos en los que intervenían componentes negro-africanos. Aunque, por lo menos, parece seguro que durante el coloniaje formaban una casta aparte.

Es dentro de esta perspectiva que podemos apreciar mejor la severidad y las extremas precauciones con que George Kubler ha utilizado el concepto mestizo. Kubler es uno de los principales renovadores de la historia del arte colonial. Ha sido también y continúa siendo uno de los líderes de la antropología americana. Nadie mejor calificado que él, por esta doble razón, para delimitar el significado (o los significados) del concepto mestizo y ponderar su utilización por diferentes disciplinas. Refiriéndose a la historia del arte, vimos que Kubler considera al término Mestizo "como una expresión racista y como designación inconveniente para obras de arte visual". Añade que el concepto peca de exclusión puesto que sólo menciona a una de las numerosas

etnias coloniales. Mucho, por último, de lo que se llama Mestizo sería, según Kubler, un conjunto de fenómenos artísticos de orden universal que han ocurrido también en otros tiempos y lugares y no sólo en la América española.

No es sólo a propósito del arte que Kubler se ha preocupado por definir los alcances del concepto Mestizo. Lo ha hecho también desde el punto de vista etno-histórico en su fundamental estudio sobre la evolución demográfica de los indios peruanos durante el período 1795-1940. Creemos que fue a partir de esta investigación que Kubler fortaleció sus reservas teóricas y metodológicas frente al concepto Mestizo como un uso indiferenciado que evocaba connotaciones biológicas y raciales. Lo citaremos textualmente:

"El término Casta es una intrincada mezcla de conceptos raciales, fiscales y sociológicos. En el uso general peruano probablemente significaba No-Indios o incluía blancos, negros, mestizos y otras razas que no fueran la india. Usualmente no obstante el término se aplica tan directamente al componente mestizo como para igualar Mestizo y Casta hasta donde está implicado el uso racial. Por otro lado, se encuentran implícitos en el término: clase social y ocupación... En el uso general el término casta era principal pero no enteramente igual al término mestizo. Es por lo tanto el uso intercambiable de los tres términos: Casta, Mestizo y No-Indio en el sentido usado en el siglo XIX".

"En el Perú las relaciones cuantitativas entre los grupos indios y no indios han sido largamente gobernados por los procesos de formación y reclutamiento de castas. El criterio "racial" interviene solo, debido a confusión verbal cuando los términos biológicos de uso diario, tales como "indio" y "mestizo" efectúan una doble labor como términos que no denotan status de casta".

"Es con actitudes sociales hacia la raza más que con conceptos científicamente

descriptivos de raza con lo que operamos en este estudio".

"Nuestro sistema es enumerar como no-indio a toda raza fuera de la indígena. En lo principal no-indio puede ser tomado como un equivalente de Mestizo. El término "mestizo" tiene aquí sólo un significado de casta y no un significado biológico. Debe repetirse que estamos tratando no con una raza biológica, sino con actitudes sociales hacia la raza. Mucho más apropiados que "raza" son los términos de Castas, indias y no-indias. Una vez más, no estamos tratando con magnitudes objetivamente mensurables sino con aproximaciones sociales a las relaciones entre las castas que son reales porque son deseables al grupo gobernante y cuenta con el permiso tácito o pasivo de los grupos gobernados".

"La evidencia que tenemos es que la composición poblacional peruana es un proceso social y no biológico".

Lo que Kubler desea probar (y de hecho prueba) es que el criterio biológico-racial no bastaba en el Perú colonial pero sobre todo bajo la República, para caracterizar por sí solo al Mestizo y diferenciarlo de otros grupos sociales. El Mestizo era fundamentalmente, de acuerdo a su pensamiento un hecho social. En ciertas condiciones un grupo determinado de pobladores podía ser considerado como mestizo en una época; y más tarde, sin que mediara cambio biológico sino social, ser calificado de indio. El caso citado de los Cholos demostraría, a su vez, la existencia de un proceso inverso: indios que se "convertían" (socialmente no racialmente desde luego) en Mestizos. El razonamiento y las ilustraciones de Kubler son persuasivos. Subsisten con todo algunas dificultades. El Mestizo sería una casta, definida por sus ocupaciones, o status, imagen colectiva y auto-identificación. Pero todos estos factores se movilizaban dentro de un ámbito de connotaciones raciales. Expliquémonos con algunos ejemplos. Un peninsular o

criollo, por pobres que fuesen, aunque se dedicaran a la artesanía o fueran minifundistas, no corrían el "peligro" de ser alguna vez clasificados como Mestizos. Tampoco corrían esa aventura un negro esclavo del siglo XVIII ni un migrante chino del XIX. Los hijos de estos dos últimos serían, a su vez, llamados mulatos o injertos pero no Mestizos. Como hoy mismo, 1974, sucede en el Perú. De otro lado, tampoco era posible que un indio fuese confundido con un blanco. Pero, como Cholo, podía "aspirar" a la condición de Mestizo. Mientras que un mestizo rico en quien predominaba el componente blanco (por la genealogía o la apariencia) podía quizás recibir el título de blanco. Pero siempre por excepción; no era frecuente. Incluso, de ser muy ilustre, la familia se preciaba de ser española sin perjuicio de recordar con orgullo su linaje indio. Pero entonces ya nadie pensaba en ellos como mestizos, sino como "descendientes de los incas" o "descendientes del Cacicque..." Así pasó con familias limeñas como Ampuero, Ontañón, Vásquez de Velasco, etc.

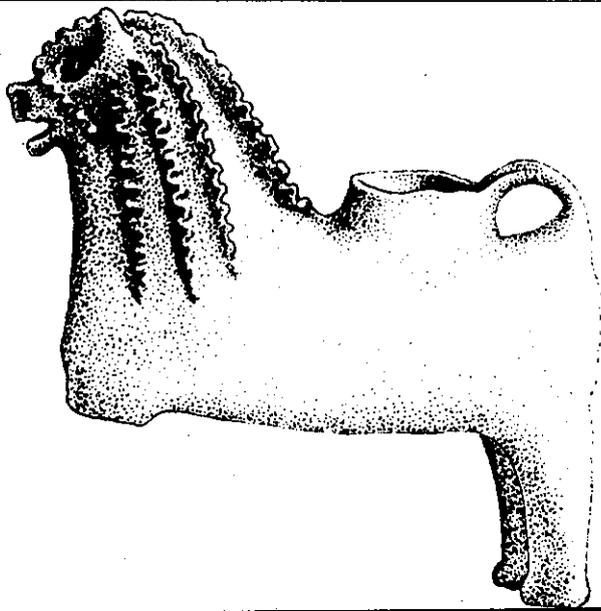
Todos esos ejemplos indican que el margen de confusión y permisividad entre las "castas" estaba limitado por lo que llamaríamos zonas de contacto étnico. Como bien lo ha dicho Miguel Maticorena (1973) "en la sociedad hispanoamericana la estratificación socio-económica y sus clasificaciones anexas, coincidían con

las divisiones étnicas". Nos encontramos pues casi como al principio y por desgracia después de un largo rodeo. ¿Qué hacer con este incómodo concepto de Mestizo que se nos escurre de las manos apenas queremos definirlo? ¿Renunciar a su uso? ¿Recortar la realidad social americana debido a nuestras dificultades como observadores? Quizás, si lo proponemos, podamos hacer de la necesidad una virtud. Por lo pronto es una evidencia que el Mestizo colonial era una "casta", una categoría social en cuya formación intervenían criterios raciales y biológicos; fuera de otros complementarios. El grado de movilidad del Mestizo hacia otras castas no era una opción general y abierta. Parece más bien, una movilidad mucho más interrelacionada con el componente indio que con cualquier otro, incluyendo el blanco. El umbral que separaba a los mestizos de otros grupos no-indios (negros, blancos) era más difícil de franquear (en cualquiera de las dos direcciones posibles) que el umbral indio-mestizo o mestizo-indio. Había por último una serie de fenómenos de calidad en todas esas movilizaciones y trasposos de una casta a otra. La incorporación a la casta mestiza era un ascenso social tanto para los indios-cholos como para todas las castas no-indias fuera de la blanca. El Mestizo, a su vez, perdía status al convertirse en indio y lo ganaba si era admitido como blanco.

En el jerarquizado mundo social

del coloniaje el Mestizo aparece como un cuerpo intermedio entre la gran mayoría india y la estrecha minoría blanca que ocupaba la cúspide de la jerarquía. Por el momento, sin embargo, a esta altura de nuestra exposición, no sabemos qué significa este concepto de "cuerpo intermedio". ¿Indica acaso únicamente la *posición* de los mestizos dentro de un esquema jerárquico? ¿O denota también ciertas funciones de mediación, que estarían por definir? El primer sentido aunque útil es puramente descriptivo y nada dice acerca del debate sobre las relaciones entre arte, cultura y mestizos. La otra hipótesis se refiere, en cambio, al centro de nuestro problema. ¿Qué hacían y podían hacer los mestizos en los diversos sectores de la vida social del coloniaje? ¿Fueron efectivamente dobles receptores de la cultura europea y de las culturas indias? ¿Cumplieron además funciones de transmisión de uno a otro lado? ¿De haber ocurrido este doble proceso de recepción-transmisión, cómo definirlo? ¿Estuvo o no asociado a un proceso de elaboración propia?

Nadie puede por ahora responder esas preguntas como no sea tentativamente. Empecemos por analizar la situación general de los mestizos andinos entre los siglos XVI-XVIII para saber la medida en que esa situación obstaculizaba o no su rol de mediadores culturales. Resulta difícil, en primer término, decidir cuál es el mínimo demográfico requerido para que un grupo étnico, que no es políticamente el dominante, pueda desempeñar un papel de esa clase. Sin duda que al principio fueron tan pocos los mestizos que su desempeño al respecto debió ser imposible. Casi todo el Perú de 1586 continuaba siendo indio: 92.5% (Kubler 1958). Pero ya por entonces los mestizos aumentaban. "Se acaban los indios, decía Huaman Poma, se despueblan sus villas, todas las indias paren ya mestizos y cholos". Crecieron más durante el XVII y a mediados del XVIII los mestizos representaban ya el 22%



de la población en el Perú (Maticorena 1973). O sea que en fechas relativamente tempranas, a lo más un siglo después de la Conquista, el volumen demográfico de los mestizos posibilitaba, en teoría, una actuación generalizada en los diversos sectores de la vida colonial. Pero estos datos numéricos significarían poco si por su ubicación geográfica los mestizos hubieran constituido un enclave demográfico sobrelocalizado en una sola región del Perú como sucedió primero con los negros y después con los chinos. Toda la información disponible indica lo contrario. Había mestizos (de indios y blancos) en todas las provincias del Perú, sin excepción alguna. Los mapas elaborados por Kubler prueban, además, que para fines del XVIII predominaba en muchas de ellas. Los indios constituían una minoría (menos de 50%) en 17 de las 57 provincias que entonces había. Y si bien entre los no-indios hemos de incluir fuera de los mestizos a blancos, negros y otros, podemos decir que los mestizos eran mayoría no en toda la faja costeña, pero sí en las zonas de colonización oriental centro-norte, así como en las sierras de Cajamarca y La Libertad. Aunque muchos de estos mestizos fueran cholos. También eran "mestizas", sorprendentemente las provincias de Andahuailas y Cuzco, inmersas en zonas de neta y tradicional hegemonía india.

Pero si donde hubo indios había mestizos y éstos a su turno indican de hecho la presencia, aunque sea pasajera, de blancos, ninguno de estos datos nos ilustran acerca de las relaciones que entre esos grupos existían. Ni hay por qué prejuizar que los mestizos sirvieran de agentes de comunicación entre los componentes básicos, europeo e indio. Más bien existen indicios contra su operatividad como grupo social "puente". Para los europeos sólo dos eran las entidades básicas de un sistema colonial: La República de los Indios y la República de los Españoles. No había una Re-

pública de Mestizos. Y la ausencia de esta formalización jurídica e ideológica no hacía más que reflejar la incoherencia interna de los propios mestizos que siendo indios a medias preferían ser blancos enteros y no admitían con gusto su condición especial. Su probable rol de intermediarios culturales estaba también dificultado por el desprecio y la desconfianza que les dispensaban así los indios como los españoles.

Una prueba de lo dicho es que durante el coloniaje sólo hubo en marcha dos movimientos de concientización nacional convertidos, eventualmente, en procesos decolonizadores de liberación. Ambos estuvieron vinculados a esas Dos Repúblicas fundamentales: el movimiento nacional Indio y el movimiento nacional Criollo. No hubo un movimiento nacional Mestizo. Mientras que los palenques, la cimarronería y el bandidaje de los negros insinuaban que al respecto hubo siquiera conatos entre los esclavos. Las dos "conciencias nacionales" (ninguna de ellas *peruana*) pueden ser definidas como sub-producto del coloniaje en la medida que se formaron como *conciencias por contraste* u oposición. Los criollos peruanos supieron primero, y sobre todo, lo que no eran. En los indios ocurrió lo mismo, pero dentro de un proceso cualitativamente más rico y complejo. Y aunque nos aparta de nuestros propósitos directos, vale la pena que reconstruyamos este último proceso para comprender mejor lo que fueron y no fueron, hicieron y no hicieron los mestizos. El mismo concepto de Indios, con toda su generalidad que ciega las diferencias, es un concepto colonial. Los habitantes del territorio inca ("Perú") anteriores a la conquista europea no se veían como indios, es decir, como parte de un todo mayor que incluía cada una de las regiones étnico-político andinas. Ni siquiera había nombre especial para el Imperio. Este era simplemente la Tierra, el Mundo, los Cuatro Suyos. Quienes allí vivían eran

los hombres; y cada grupo de hombres mantenía su identidad por mandato del Inca. Los primeros españoles interesados en la conquista militar percibieron esas diferencias y las convirtieron en oposiciones explotándolas en su favor, construyendo un falso frente de liberación multinacional andina contra los incas. No fue una lucha de indios contra indios, sino una lucha de huancayos, cañaris, chachapoyas, tallanes, etc. contra cuzqueños. Durante los primeros decenios del siglo XVI un indígena de la Colonia Perú no se limitaba a identificarse como indio, sino que añadía ser conchuco, ayacucho, choquimarca, huánuco, etc. Con lo cual daba algo más que una precisión geográfica: mencionaba también su pertenencia étnica. Hubo un momento transicional en que este último énfasis se fue borrando y dominó la primera connotación. A finales del XVI, luego de las *reducciones* que ordenó Toledo, todo el diferenciado universo multiétnico andino se hallaba trastornado. Operaban entonces dos procesos contradictorios, de procedencia colonial: homogenización y regionalización de las etnias andinas. Al romperse la cobertura imperial inca se abrió la oportunidad para una nueva diversificación regional andina. Este es el significado de aquellas "idolatrías" que a principios del XVII quisieron rehabilitar los cultos pre-incas. Pero muy pronto reaccionó el aparato imperial español. E impulsó en todo el Ande un solo orden homogéneo que algunas veces completó y extendió el orden inca, adaptándolo a las finalidades del sistema colonial europeo. Para su propia conveniencia administrativa los españoles hicieron de los indios una colectividad indivisa, una sola República. Mientras que los indios aprendieron dolorosamente que por muchas que fueran sus diferencias internas, éstas eran menores que la gran diferencia colonial que los separaba del grupo conquistador europeo. Nosotros los españoles —Uds. los indios / Nosotros los indios— ustedes los es-



pañoles fueron entonces los términos esenciales de la conjugación histórica.

Los Indios (convertidos en República étnico-colonial) dieron por lo que vemos un doble salto cualitativo. A partir de una pluralidad de afirmaciones individuales (lo no-inca) adquirieron por negación (lo no-español) una afirmación colectiva y homogénea (indios). El complejo cultural Inca, símbolo e instrumento de dominación antes de la Conquista española se convirtió en símbolo e instrumento de liberación en el curso del coloniaje. La antigua dureza del Cuzco fue reinterpretada como justicia bondadosa frente al abuso europeo. El Inca es un nuevo símbolo: ha de morir teatralmente durante trescientos años hasta hoy mismo en todas las plazas indias de los Andes Centrales. Supallas lloran y cantan himnos a la Luna mientras el pueblo derrama una chicha espesa por las calles para

representar su sangre real. Después los chicos indios persiguen, tirando manzanas podridas, huesos de frutas, a las figuras de Pizarro y Almagro vestidos como generales republicanos. La historia se reinventa. El odiado inca que había humillado a cientos de reinos andinos y de quien se maldecía con temor el nombre hubo de ser el salvador mesiánico que no podía morir (Arguedas, Roel). De nada vale que los españoles corten y escondan su cabeza. Poco a poco, dormido bajo la tierra, le irá creciendo mágicamente su cuerpo. Cuando esté completo resucitará triunfante y los indios volverán a ser felices.

Los mestizos no tuvieron estos sueños. No quisieron ni pudieron incorporarse a esta República India y no pudieron aunque quisieron formar parte de la República de los españoles. Españoles e indios les desprecian o temen. Y ellos no son capaces

de definirse de un modo autónomo. Algunos colaboran con los españoles contra los indios y se inscriben en las milicias que acompañan a los correidores. Otros colaboran con los indios, o criollos, contra los españoles. En Ayacucho (1824) habrá soldados mestizos que luchan por el Rey y soldados mestizos que luchan por la Patria (¿Cuál?). Debido a esta posición equívoca se convirtieron en la segunda mitad del XVIII en factor estratégico dentro de los cálculos políticos en pugna. Lo tienen en cuenta, según Maticorena, quienes en ese tiempo quieren construir un *Cuerpo de Nación* que compense y supere a las Dos Repúblicas del período austriaco. Figuran, añade el mismo autor, tanto en las ideas de equilibrio (Vizcardo) como en las de balanza de poder (Lagos, Lequanda). Después de la Revolución de Túpac Amaru los españoles procuraron halagar a estos mestizos hasta el punto que Carrió de la Vandra que tanto los había despreciado en su itinerario llegó a escribir más tarde: "Que no hay mestizos, que es lo más cierto. O que todos lo somos".

No parece probable que un grupo social con las características del mestizo andino fuera capaz como conjunto (por sí solo o de modo principal) de elaborar una cultura diferente a la cultura india y a la cultura europea. Lo que no significa que bajo el coloniaje no se haya producido esa cultura diferente; la misma que en su desarrollo formativo puede ser descrita como un doble proceso de aculturación-contraculturación cuyos factores y componentes procedían, en grado desigual, de los diversos grupos de la sociedad colonial y no sólo de los mestizos. Y que, en su dirección fundamental, en el origen, en las finalidades, fue una confrontación entre la cultura de los conquistadores y la cultura de los derrotados, en el curso de un combate más general a muchos otros niveles fuera del arte y la cultura. Mientras que la contribución de los otros sectores (mes-

tizos, negros, chinos) puede ser considerada sólo como complementaria o de predominancia exclusivamente original. En otras palabras, esa confrontación se inscribe al interior de un proceso continuo y no interrumpido de colonización empezado por la Monarquía Española en el XVI y seguido después por la República "peruana" de los siglos XIX-XX. Contra esa colonización invasora los universos indios militarmente vencidos, bajo una política social derogatoria, han puesto una lucha por preservar su identidad y por controlar y/o impedir su integración al "todo nacional", recurriendo a la discrepancia abierta o a la adaptación estratégica.

Advirtamos, ya es claro, que la *cultura diferente* de que hemos venido hablando fue nada más que uno de los varios resultantes culturales de la dialéctica colonización-contra colonización. Podríamos al respecto distinguir no menos de tres sistemas culturales básicos conexos dentro del mismo territorio administrativamente unificado: a) sistema cultural europeo; b) sistemas culturales indios; c) sistemas culturales mixtos y nuevos (no mestizos) con variantes determinadas por el mayor o menor predominio de los componentes europeos o indios o por la aparición, simultánea o excluyente, de nuevos sistemas y temas culturales. Queda por ver cómo serían caracterizados los comportamientos culturales criollos y afroasiáticos en la medida que se distanciaran de los mencionados.

¿Qué nombre dar a esa Cultura Diferente? ¿Mestiza como sinónimo de Mixta? Quienes favorecen esta elección hemos visto que insisten en que la desprenden de toda connotación biológica y que sólo quieren significar la "mezcla" de elementos culturales. Pero la confusión permanece. ¿Podríamos, en su reemplazo, llamarla Cultura Andina, aunque se objete que en vez de una terminología "racista" estamos empleando conceptos geográficos? ¿Acaso entonces Cultura Peruana, dando por

supuesto una nacionalidad que aún hoy no existe? ¿Simplemente cultura colonial americana para denotar su ubicación y cronología pero cayendo en el error de suponer que sólo fue una variante de la cultura metropolitana, igual en todo el continente? ¿Se trata por último verdaderamente de una cultura o de fenómenos culturales que no llegaron a constituirlos? Los nombres no son casuales porque expresan una hipótesis sobre la realidad que designan y resumen a la vez que predeterminan el curso de la investigación. Pero tampoco podemos discutir acerca de ellos hasta el punto de olvidarnos de esa realidad. Con todas estas precauciones, provisionalmente, para fines operacionales, preferimos en nuestro estudio hablar de una Cultura Andina Colonial. No es el mejor de los nombres; quizás el que menos malentendidos provoca. Delimita un territorio (los Andes centrales); un cierto período de tiempo (siglos XVI-XIX), varios factores determinantes (dominación colonial europea, culturas indígenas pre-coloniales) y expresa el carácter global de proceso (reestructuración de los componentes europeos e indígenas dentro de una sistemática nueva).

Pero estas hipótesis sobre el espacio y el tiempo que convienen a esa Cultura Andina Colonial y sobre las características de su desarrollo necesitan de mayores refinamientos. El espacio andino dista de haber sido un espacio cualitativamente homogéneo desde el punto de vista cultural y en particular desde la perspectiva de la confrontación entre indios y españoles. El tiempo tampoco ha sido uno solo en lo que toca a la profundización del proceso. A falta de una visión de conjunto apoyada en estudios monográficos arriesgaremos algunas hipótesis. En cuanto a los problemas de zonificación dos parecen haber sido los factores decisivos: 1) subsistencia de una mayoría campesina indígena dentro de un mundo rural regido por la oposición comunidad india-hacienda española; 2) presen-

cia de ciudades españolas con un fuerte sector de gremios y artesanos dedicados al consumo de los pobladores rurales y no sólo a una clientela urbana. Donde ambos hechos concurren, la cultura diferente, la cultura andina colonial, alcanzó un mayor grado de realización. Fue el caso de Cuzco. Donde las ciudades estuvieron rodeadas por un campesinado indio escaso o interferido por las haciendas de esclavos negros (Costa Central) predominó el sistema cultural europeo. La ciudad se encerró culturalmente en sí misma, con la cara al puerto. Cuando hubo una distancia crítica entre campesinado y ciudad (Punas), sin red urbana intermediaria de significación, resultaron difíciles las relaciones entre ambos, y predominó el sistema cultural indio.

A estas causas hemos de añadir otras dos condicionantes: La mayor o menor cohesión interna del grupo indio alrededor de una élite de origen pre-colonial como ocurrió con los "indios nobles del Cuzco" después de la Conquista. En la medida que esta élite de príncipes y curacas colaboró con el régimen invasor pero también le resistió, influyó positivamente tanto en la conservación del sistema cultural indio como también en la formación del nuevo sistema intermediario entre lo indio y lo europeo. Lo mismo podemos decir del grado de relativa autonomía regional respecto al centro vicemetropolitano. Es cierto que Lima era "garganta" del Perú y que todo se le relacionaba. Pero no con igual intensidad. En ciertas ocasiones al lado de la "economía hacia afuera, hacia Lima y sus rutas marítimas, se estructuró una economía regional próspera con sus propios circuitos internos. En estas zonas, además, las distancias toleraban un mayor margen de iniciativa en la administración. Las expresiones culturales de tipo social resultaron entonces facilitadas, pese a que los modelos imperiales de cultura se habían extendido en todo el territorio colonizado. ■

Pablo Macera

Recordémosle a los mestizos, que la historia hay que merecerla

Entrevista: Víctor Carranza

Víctor Carranza: En tu trabajo sobre el mestizaje distinguímos los siguientes planteamientos:

1. El mestizo era fundamentalmente un hecho social que tenía en su contra la ausencia de una formalización jurídica e ideológica que diera cuenta de su situación lo que acentuaba aún más la incoherencia interna de los propios mestizos que, siendo indios a medias, preferían ser blancos enteros y no admitían su condición especial.

2. La incorporación a la casta de los mestizos era un ascenso social tanto para los indios, cholos, como para todas las castas no indias, fuera de la blanca. El mestizo a su vez, perdía status, al convertirse en indio y lo ganaba si era admitido como blanco.

3. Existen indicios contra la operatividad de los mestizos como grupo social "puente". Su probable rol de intermediarios culturales estaba también dificultado por el desprecio y la desconfianza que le dispensaban así los indios como los españoles.

4. No parece probable que un grupo social con las características del mestizo andino fuera capaz como conjunto (por sí solo o de modo principal) de elaborar una cultura diferente a la cultura india y a la cultura europea.

A la luz de los acontecimientos históricos en los últimos años, ¿Cómo evalúas hoy estos planteamientos?

Pablo Macera: Hay algunos aspectos que en el año 1975 no eran para mí tan evidentes como lo fueron después: en primer término, mucho de lo que entonces dije era aplicable fundamentalmente al siglo XVII con una división austríaca, tan neta y tajante entre una república de los indios y otra república de los españoles. A final de los años 70 y durante los 80 diferentes investigadores, entre ellos Miguel Maticorena, han insistido en que a mediados del siglo XVIII, surge una concepción política nueva, idea expresada por los teóricos del colonialismo español bajo la cobertura de "el cuerpo de nación", y que implicaba el reconocimiento del mestizo como una realidad operativa, que podía ser utilizada para crear un equilibrio, mediante una alianza o asociación de los mestizos con los blancos y de esa manera poder controlar la gran masa indígena. Para hablar en términos gruesos, los blancos prefirieron utilizar a los mestizos para desculturizar a los indios; paradójicamente, estos mestizos, más allá de que lo quisieran o no, iban, en algunos casos, a proveer de un recurso opuesto y defensivo a los indígenas al vehicular en su favor la información que pudo ser asimilada por el grupo étnico cultural indígena. Evidentemente, no siempre ocurrió así, con lo cual quiero decir que la función desculturadora vehiculada desde arri-

ba en contra de los indígenas se dio a través de este puente mestizo.

KN: ¿Cómo se expresa hoy en día ese rol de puente de enajenación cultural, de los mestizos?

P.M.: Actualmente nosotros nos hallamos frente a un fenómeno absolutamente nuevo, y es que asociado con la urbanización, hay un proceso cada vez más rápido de inculturación semi-occidental de las masas urbanas, sobre todo de las masas urbanas pobres y de las clases medias. (Los privilegiados hace tiempo que se creen occidentales "inpartitus infidelius"). Un proceso de desculturación acelerada porque casi siempre los migrantes que llegan a Lima y hacia otras ciudades de crecimiento explosivo del Perú, no están en condiciones de mantener y preservar la totalidad de su entorno cultural. Pueden hacerlo en forma puntual en algunas festividades; pero de otro lado, para sobrevivir en el interior del monstruo urbano, ellos tienen que jugar el juego de la gran ciudad; entonces ahora hay una cultura urbana masificada que trata de engullir las identidades étnicas y en ese sentido, los mestizos devienen en agentes muy dinámicos en ese proceso de homogenización creciente relativamente favorable a sus intereses ya que formalmente los uniformiza

con todos los grupos étnicos que puedan existir dentro de las grandes ciudades...

¿Implica ello un bloqueo radical a las posibilidades de defensa de las identidades étnicas en el Perú?

P.M: Esta molienda a la que están sujetos millones de personas en las grandes ciudades como Lima, hecho acentuado aún más como resultado de la guerra civil que estamos viviendo y que involucra desde hijos de primera generación de parejas europeas y en el otro extremo campesinos andinos de habla quechua recién llegados, nos remite a una situación extraordinariamente compleja que nos obliga a pensar lo étnico en toda una gama de variantes... pienso que el mestizo es una realidad acerca de la cual no hemos podido desarrollar aparatos conceptuales y en consecuencia nos vemos muchas veces obligados a retroceder frente a críticas tan justificadas como la de George Kubler, quien señala la imprecisión con que manejamos categorías relacionadas con lo mestizo y la transferencia que hacemos del concepto de orden biológico al orden cultural.

KN: Evidentemente, y superando una connotación biológica, racial de la problemática sobre lo mestizo y subrayando más bien su aspecto socio-cultural, su dimensión étnica, nos hallamos con un conjunto de contradicciones ineludibles que tú, en relación a Garcilaso, a su necesidad compulsiva de ser reconocido como español, no obstante su condición de mestizo y de bastardo, escribiste: "¿Y qué hace para ser español? Las más grandes porquerías que puede hacer un arribista, un "meteque", y la peor... combatir en España a mestizos igual que él. Garcilaso consigue ser capitán en España combatiendo a los mestizos y criollos de las Alpujarras. En ese momento es una mierda con



Pablo Macera

todas sus palabras". Culturalmente hablando, hoy a 500 años de la invasión y no obstante la molienda urbana a la que aludes, la confrontación de las culturas andinas con las europeas es evidente. ¿Cuál es el rol de los mestizos? ¿Juegan acaso el papel de Garcilaso?

P.M: Es necesario recalcar que los mestizos mismos no configuran una realidad homogénea y que sus intereses se expresan en forma tan variada como las posiciones de clase o culturales que asuman sus miembros indistintamente en situaciones diversas. Necesitamos, además, conocer algo más acerca de las estructuras psicosociales asociadas al grupo mestizo en sus diferentes épocas: desde fines del siglo XVIII y sobre todo en las primeras décadas del XIX con las guerras de la independencia, los mestizos van a hallar un vehículo de

ascenso social, primero en las filas de los ejércitos patriotas y españoles, luego en la iglesia y más tarde en la administración pública y los partidos políticos y hasta las universidades. Y así se llega a un momento en el siglo XX en el que un grupo mestizo entiende que hay un filo de navaja en el que pueden desarrollarse: como burocracia super-especializada y como funcionarios ideológicos de izquierda y derecha. En toda esta diversidad, me atrevería a decir que lo característico hasta hoy en su respuesta cultural, en un entorno social tan complejo como el nuestro, es el de cultivar manifestaciones culturales de compensación y no haber creado horizontes radicalmente nuevos. *Los comentarios reales*, como todo el vals criollo son producidos, por eso, como compensación. Para mí, la cultura del mestizo es una compensación. Por lo demás, en cuanto al rol que asumen o puedan



asumir en la confrontación cultural en el Perú depende mucho de la capacidad de atracción que le impongan las fuerzas en pugna.

KN: ¿Un ejemplo desgarrador de estas fuerzas en pugna sería Arguedas?

P.M: Ciertamente, *Los zorros de arriba y los zorros de abajo* graficarían esa situación de encuentro y desencuentro angustioso, personal y colectivo. Contra lo que él mismo experimentaba con excesiva injusticia de autoflagelación o humildad al final de sus días, Arguedas se hallaba en el

momento de mayor ebullición, de creador y de cambio en relación a esta temática. Resumen: si bien de un lado le seducía lo que él llamaba la andinización de Lima, de otro lado en *Todas las sangres*, maneja de un modo complejo el rol de los mestizos de las aristocracias rurales, a tal punto que algunos de los personajes "más simpáticos" no son precisamente los más democráticos y modernos de los personajes de aquella novela. Particularmente pienso que si bien los andinos predominan demográficamente en Lima, no han andinizado culturalmente la ciudad, viéndose obligados a aceptar el juego del Europeo, dentro de un verdadero laberinto psicológico y social que motiva en ellos expresiones de autodestrucción y de agresividad hacia el exterior y que resulta necesario y urgente darles una alternativa.

KN: Alberto Flores Galindo no creyó que había una nación peruana ni que, necesariamente, debía existir. "Considero —decía—, que todo este discurso alrededor de la nación está directamente asociado al triunfo de la civilización burguesa y a una idea centralista, autoritaria o jacobina de lo que debe ser un país. Una idea que difícilmente funcionaría en el Perú, en la medida en que uno de sus rasgos es la fuerte regionalización y la diversidad de tradiciones culturales. Postular una nación y una fusión de culturas y tradiciones es condenar, irremediablemente a algunas de ellas, porque una fusión se hace siempre alrededor de un centro que es generalmente el más fuerte. En el Perú habría que pensar un modelo distinto al de la nación burguesa, puesto que incluso en los países donde ha tenido más éxito, se están resquebrajando", ¿representa esto para ti una alternativa?

P.M: En primer término, la idea del Estado multinacional es una idea recurrente en la historia del pensamiento social peruano, entre los plantea-

mientos más próximos al de Flores Galindo están los que aparecieron en las conversaciones mías con Jorge Basadre. La necesidad, la conveniencia de un Estado multinacional en el Perú no es tan consensual como podría serlo; pero es un concepto admitido por muchos sectores intelectuales; sin embargo, la posibilidad real, práctica y política de que así ocurra no es muy próxima en el tiempo.

KN: ¿Tú, lo crees necesario?

P.M: Creo que es necesario, y creo también que va a llegar a ser una realidad concreta, pero no de inmediato, sino en el siglo XXI. Quisiera insistir en las posibilidades de recuperación étnica y en relación a ello aludo a situaciones que están a la orden del día: la ex-Unión Soviética ha sido despedazada en un laberinto de reivindicaciones étnicas. Está el caso de Yugoslavia y su brutal disgregación étnica. Y están los vascos en España, los irlandeses en Gran Bretaña, etc., etc. Estamos viendo, tomando el caso de Europa, dos fenómenos que son caras de una misma medalla: por un lado esa confluencia hacia una "economía mundo" mucho más homogénea (el mercado común europeo, por ejemplo), y por otro lado la lucha de los pueblos por su recuperación étnica; entonces, lo general, lo universal no niega la lucha por lo específico. Y esto es alentador ya que la homogenización cultural a la que tienden las transnacionales es un peligro para toda la especie humana; la subsistencia y el desarrollo autónomo de culturas como la andina, amplía el radio de experimentación y supervivencia de la especie misma.

KN: Quisiera añadir un hecho reciente: los musulmanes del Asia Soviética ganados para la tecnología, y para la civilización occidental, dentro de ese inmenso proyecto multinacional que fue la URSS, hoy día, después de 70 años estos musulmanes, tratan de echar can-

dad a la concepción de mundo europeo y llaman a Irán para formar una gran nación islámica, sin renunciar obviamente a los elementos técnicos de los cuales se han apropiado.

P.M: Cierto; pero hay una diferencia fundamental en favor de los musulmanes en relación a la culturas andinas; y es que la urbanización en estos pueblos de la ex-Unión Soviética no estaba asociada con el despojo de la ley y religión correspondientes, como si ocurre con el proceso peruano de urbanización colonialista, donde el requisito para vivir en la ciudad, para formar parte de ella, es precisamente el abandono de aquello que se es; ningún campesino andino podría sobrevivir en Lima manejándose sólo en quechua.

KN: ¿Cómo definirías las posibilidades y limitaciones de los mestizos en el Perú?

P.M: En términos civilizatorios, de cultura, yo he sugerido más de una vez el agotamiento de los proyectos criollos y mestizos para efectos de dar felicidad y riqueza a millones de hombres y mujeres de nuestra patria. Como notarás generalmente asocio la suerte de los mestizos a la de los criollos en términos de proyectos culturales porque esa ha sido la tendencia en el comportamiento de los mestizos. Hijos, generalmente, en el XVI-XVII, de padre español y de madre india en una relación ilegítima, deseaban ser españoles no sólo por la mayor estimación social que tenía el padre sino porque además era una forma de no pagar tributos. Y tocamos así no distracciones mentales sino relaciones económicas concretas y diarias de gran valor si tenemos en cuenta, además, que un indígena tenía tierras y podía pagar los tributos mientras que los mestizos no tenían nada, salvo su resentimiento y su aspiración a no ser. Hoy día, a 500 años de la invasión, en un proceso en que lo urbano occi-

"... Los blancos prefirieron utilizar a los mestizos para desculturizar a los indios".

dental no logra imponerse definitivamente sobre los componentes étnicos andinos o selvícolas peruanos, considero que las condiciones para una nueva fase de nuestro desarrollo histórico y social, pasa por las posibilidades de construir estrategias orgánicas a nuestra historia, a nuestra ecología. En este panorama complejísimo en que domina una cultura occidental de tipo provincial, vinculada a ciertos sectores urbanos cuyo porvenir se halla en debate y en el que la cultura andina, en cambio, sigue constituyendo el marco de referencia global para una gran mayoría demográfica (no sólo en el nivel económico y tecnológico donde actúa sino también en las organizaciones mentales más profundas y en las expresiones más elaboradas del arte y la religión), las posibilidades de los mestizos de merecer la historia pasan en primer lugar por superar esa angustia de quien, no queriendo caer en la esquizofrenia de elegir a uno de sus padres excluyendo al otro intenta asumirlos a ambos, y en segundo lugar pasa por recrear su condición de eslabón de la cadena de dominación y apostar por su liberación en un proceso de síntesis histórica y en un proyecto que yo defino socialista. Esto es lo importante y que marcará probablemente en el futuro, las posibilidades de los mestizos.

KN: ¿Te defines a tí mismo como un mestizo?

P.M: En una oportunidad anterior, a manera de confidencia personal, expresé mis dudas sobre como diagnosticarme: ¿como un criollo o como un mestizo peruano? Al final, para mi infelicidad, encontré que yo soy un criollo peruano...■

Las organizaciones indígenas en defensa del planeta

En el presente año, convergen a nivel mundial tres procesos; el V Centenario de la presencia de los españoles en América, la agudización de la crisis del medio ambiente y la emergencia de la cuestión étnica que está llevando a que la ONU se decida a elaborar una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Desde hace 8 años se vienen reuniendo indígenas con expertos de la ONU para discutir el texto de esta Declaración, siendo un aspecto central de debate, la libre determinación de los pueblos indígenas. En este camino se ha acordado que 1,993 sea el año internacional de las poblaciones indígenas. Asimismo se organizaron varios Comités preparatorios de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) que se realizó en el mes de junio en Río de Janeiro.

Paralelamente, las organizaciones indígenas de Centro América, África, Asia, Pacífico Sur y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) han conformado, en una reunión llevada a cabo del 12 al 15 de febrero en Malasia, la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales. La alianza organizó una Conferencia mundial de pueblos indígenas sobre Territorio-



Figura que representa a la unidad de la Organización Nacional Indígena de Colombia

Medio Ambiente—Desarrollado entre el 21 y el 31 de mayo en Río de Janeiro.

Los pueblos indígenas del Perú agrupados en la COICA se suman a estos esfuerzos a favor del medio ambiente y del desarrollo mundial, enarbolando el principio de la libre determinación de los pueblos que debe comenzar con el respeto y defensa del derecho al territorio. No hay manejo ecológico indígena sin territorio y no hay territorio sin autonomía y sin reconocimiento del concepto de pueblo.

A continuación publicamos documentos de la COICA que sintetizan las propuestas que vienen trabajando frente a la CNUMAD.

CNUMAD: Coica y 167 gobiernos frente a la autodestrucción del planeta

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), es una Conferencia Mundial de Presidentes de los Gobiernos de 165 países, que se reunieron del 01 al 12 de junio de 1992, en Río de Janeiro. Debe ser la más importante y única Reunión de las Naciones Unidas para aprobar acuerdos internacionales. Los documentos preparatorios se debatieron rigurosamente en las llamadas reuniones del "Comité Preparatorio de la CNUMAD" (también llamados en inglés I, II y III Prep Com). Fue en el IV Prep Com (Marzo-New York) donde



se terminaron de preparar los documentos siguientes:

a) Carta de la Tierra; que es una declaración de principios y lineamientos generales, de carácter conceptual, político y moral sobre la relación entre los seres humanos, los países, las políticas de desarrollo, frente a la naturaleza del planeta tierra.

b) Agenda 21 ó Programa 21; que es un documento amplio de varias secciones donde se precisan políticas, objetivos y acciones de los gobiernos sobre los bosques tropicales (principalmente el amazónico), áreas indígenas (dudando si incluyen la titulación territorial), cuestiones forestales, áreas protegidas, desechos tóxicos (por ejemplo: del petróleo y minerales).

c) Convención sobre Biodiversidad; que es acuerdo internacional sobre investigaciones, formas de manejo y aprovechamiento de la biodiversidad, referida a la flora, fauna y cualquier proceso biológico (especialmente de la cuenca amazónica) y su aprovechamiento por la biotecnología (en especial el uso económi-

co y empresarial).

d) Convención sobre Cambios Climáticos; que es un acuerdo internacional sobre la contaminación planetaria para reducir los problemas atmosféricos y climáticos.

e) Otros acuerdos; sobre nuevas instituciones y fondos financieros internacionales, para llevar a la práctica las resoluciones de la CNUMAD.

La crisis del planeta es grave; sigue la "lluvia ácida", el recalentamiento de la tierra, el crecimiento de la miseria, la contaminación de ciudades, aire y aguas. Por eso la opinión pública mundial viene presionando a los gobiernos para que detengan esta autodestrucción, y esperan resultados efectivos de la CNUMAD y no más demagogia ni manipulación.

Algunas de las cuestiones en debate, se refieren a:

a) ¿Se incluye o no una Convención sobre Bosques, que enfrente la deforestación y amenazas a los pueblos indígenas y comunidades extractivistas?

b) ¿Control (y de quiénes) ó no, del manejo y aprovechamiento de los

inmensos recursos genéticos y biodiversidad (plantas, animales, procesos biológicos) de los bosques tropicales y principalmente de la amazonía?

c) ¿Interesa a los gobiernos sólo los conocimientos "ecológicos" indígenas, ó también el reconocer el derecho de territorio y autodesarrollo de los pueblos indígenas?

Frente a ello, la COICA viene actuando ante las amenazas posibles y los avances concretos que se pueden alcanzar; y por ello participó en el III Comité Preparatorio de Ginebra (Suiza), donde se logró algunos resultados en coordinación con otras organizaciones indígenas hermanas. Tuvieron que enfrentarse diversas dificultades, que aún continúan, respecto por ejemplo a indígenas y sus intereses como personas o como miembros de "ONG", preferencias en el pago de pasajes, preferencia para invitar a 75 "ONGs" ecologistas y sólo a 13 indígenas, problemas de traducción, maniobras de gobiernos sobre las propuestas y coordinaciones indígenas. ■

¿Qué es la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica?

La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica fue fundada en Lima, Perú, el 26 de marzo de 1984, por las organizaciones nacionales indígenas de cinco países de la Amazonía. La COICA es un vehículo para fortalecer los vínculos entre nosotros, compartir nuestras experiencias y trabajar juntos para la defensa de nuestros derechos y de la Cuenca Amazónica, donde vivimos.

Sus miembros actuales son las siguientes organizaciones nacionales:

En Perú

La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

En Bolivia

Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB).

En Ecuador

La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).

En Brasil

La Unión de Naciones Indígenas (UNI).

En Colombia

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Los objetivos de la COICA son los siguientes:

1. Apoyar y defender las luchas reivindicativas territoriales, la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas y el respeto a los derechos humanos de sus integrantes.

2. Representar a las organizaciones miembros en encuentros y foros internacionales con organizaciones gubernamentales, intergubernamentales y no gubernamentales.

3. Fortalecer la unidad y cooperación mutua de todos los pueblos indígenas.

4. Promover los valores culturales indígenas a través

de un proceso de desarrollo autónomo dentro de cada país.

5. Incorporar en nuestra coordinadora a cualquier organización indígena representativa nacional de otros países que así lo solicite.

Pueblos indígenas representados por la Coica

PERU

AIDSESP está conformada por las 30 organizaciones siguientes:

1. ANAP: Apatyawaca Nampitsi Asháninca (Pasco)
2. ATI: Achuarti Ijundramu (Loreto)
3. CAH: Consejo Aguaruna y Huambisa (Amazonas)
4. CECONAMA: Central de Comunidades Nativas Machiguenga (Cuzco)
5. CECONSEC: Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Junín)
6. CHAPI-SHIWAG: Ijumbau Chapi – Shiwag (Loreto)

Federaciones de comunidades nativas

7. FECONA: del Ampiyacu (Loreto)
8. FECONABABAN: del Bajo Amazonas y del Bajo Napo (Loreto)
9. FECOMBU: del Bajo Ucayali (Loreto)
10. FECONACADIP: Candoshi del Distrito Pastaza (Loreto)
11. FECONACO: del Río Corrientes (Loreto)
12. FECONACHAYAP: Chayahuitas del Alto Parapapura (Loreto)
13. FECONADIC: del distrito de Cahuapanas (Loreto)
14. FECONAFROPU: del Putumayo (Loreto)
15. FECONAMN: del Medio Napo (Loreto)
16. FECONAU: del Ucayali y Afluentes (Ucayali)
17. FEDECOCA: de Cocama Cocamillas del Bajo Huallaga (Loreto)
18. FEDEQUEP: Quechua del Pastaza (Loreto)
19. FENACOCA: Catacaibo (Huánuco)
20. FENAMAD: de Madre de Dios (Madre de Dios)

21. FESHAM: Shapra del Morona (Loreto)

Organizaciones

22. OAAM: Aguaruna del Alto Mayo (San Martín)
23. OAGP: Asháninka del Gran Pajonal (Ucayali)
24. OIRA: Indígena de la Región de Atalaya (Ucayali)
25. ONAPAA: Nativa Aguaruna de la Provincia del Alto Amazonas (Loreto)
26. ORACH: Achual Chayat (Loreto)
27. ORASI: Aguaruna de San Ignacio
28. ORDESH: de desarrollo Shipibo (Ucayali)
29. ORKIWAN: Kichuaruna y Wangurina (Loreto)
30. OSHDEM: Shuara del Morona (Loreto)

BOLIVIA

CIDOB está conformada por las 11 organizaciones siguientes:

1. CANOB: Central de Ayareodes Nativos del Oriente Boliviano
2. CCIM: Central de Cabildos Indígenales Norteños
3. CGKK: Capitanía del Gran Kaipependi Karoivaicho
4. CICI: Central Intercomunal Campesina de Izozog
5. CICOL: Central Intercomunal del Oriente Lomerio
6. CICC: Central Intercomunal Camp. de Concepción
7. COPNAG: Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guarayos
8. CISRS: Central Intercomunal de Santa Rosa del Sara
9. CISJ: Central Intercomunal de San Javier
10. CIM: Central Intercomunal Matacos
11. CSG: Capitanía de los Simbas Guarani

COLOMBIA

ONIC está conformada por las 40 organizaciones siguientes:

1. CIT: Confederación Indígena Tairona

Consejos Regionales Indígenas

2. CRIC: del Cauca
3. CRIT: del Tolima
4. CRIDEC: del Caldas
5. CRIR: del Risaralda
6. CRIVA: del Vaupey
7. CRIGUA 1: del Guainia
8. CRIGUA 2: del Guaviare
9. OIA: Org. Indígena de Antioquía
10. OREWA: Org. Reg. Embera Wawnana del Choco
11. ORIVAC: Org. Reg. del Valle del Cauca
12. CRIVI: del Vichada
13. UNUMA: De los Llanos Orientales (Pueblo Sicuani)
14. CRIMA: del Amazonía
15. CRIUM: del Orteguaaja Medio
16. COIDAM: Confederación Indígena del Amazonas
17. OITOC: Org. Indíg. Tuneba del Oriente Colombiano
18. ORUCAPU: Org. Uitoto Regional Caquetá, Amazonas y

Putumayo

19. OZIP: Org. Zonal Indígena del Putumayo
20. ORIMSUC: Org. Regional Indígena del Sur Oriente Colombiano
21. UNIGUVI: Unión Indígena del Guaviare y Vichada
22. LOIUC: Lucha y Org. Indígena Uhua Thuja
23. CINTRA: Consejo Indígena Trapecio Amazónico
24. CAGUAN DUFOS HUILA
25. Movimiento Cívico Wayuu
26. MUSURRUNACUNAS HOMBRES NUEVOS PUTUMAYO
27. NORBARI NORTE SANTANDER
28. AICO
29. MAYABANGLOMA FONSECA GUAJIRA
30. ORIC: Org. Reg. del Casanare
31. Cabildo Mayor de San Andrés de Sotavento – Zenús
32. OZIWAUZA: Org. Zonal Wayu del Sur de la Guajira
33. OZIMA: Org. Zonal Indígena Murui Amazonas
34. CRIA: Consejo Regional Indígena de Arauca
35. OZIPEMA: Org. Zonal Indíg. de Pedrera Amazonas
36. CIZTAR: Consejo Indígena Zonal de Tarapacá
37. COINZA: Consejo Indígena Zonal de Arica – Río Putumayo
38. OZIPA: Org. Zonal Indígena de Pto. Alegria
39. UNIPA: Unión Indígena del Pueblo Awá (Colombia y Ecuador)
40. OBIQUEVA: Org. Binacional Indígena del Querari Vaupes

ECUADOR

CONFENIAE está conformada por las 10 organizaciones siguientes:

1. AIPSE: Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador
2. FCUNAE: Federación de Comunas y Unión de Nativos de la Amazonía
3. Federación de Centros Shuar Achuar
4. FOIN: Federación de Org. Indígenas de Napo
5. JCA: Jatun Comuna Aguarico
6. Nacionalidad A'L (COFAN)
7. Nacionalidad Huao
8. Nacionalidad Siona
9. OISE: Org. Indígena Secoya del Ecuador
10. OPIP: Org. de Pueblos Indígenas del Pastaza

BRASIL

UNI está conformada por las 9 organizaciones siguientes:

1. ACIRI: Asociación de Comunidades Indígenas del Río Icana
2. AMARN: Asoc. de Mujeres del Alto Río Negro
3. CGTT: Consejo General de la Tribu Tikuna
4. CINTER: Consejo Indígena del Territorio de Roraima
5. FOIRN: Federación de Organizaciones Indígenas del Río Negro
6. OGPTB: Org. General de Profesores Tikuna Bilingüe
7. OPIRE: Org. de Pueblos Indígenas del Río Envira
8. UNI-AC: Unión de Naciones Indígenas de Acre
9. UNI-AM: Unión de Naciones Indígenas de Amazonas. ■

Roland Forgues

Nueva visión hispánica de los mitos americanos: el caso de Viracocha

En un estudio publicado en 1977, Pierre Duviols se interrogaba sobre la caracterización de Viracocha como "Dios Creador" en las fuentes coloniales referentes a la conquista de América. "Los evangelizadores europeos —escribía—, a cualquier país de América que llegasen para propagar la fe cristiana querían, a la fuerza, encontrar 'el dios creador' de los indígenas, mayormente cuando se trataba de pueblos de elevado nivel político y cultural, tales como el Perú y México". Semejante actitud se debía fundamentalmente a la formación teológica de la época. "Pues los misioneros de los siglos XVI y XVII llegaron a considerar a los no-cristianos americanos de la misma manera que San Agustín, en la *Ciudad de Dios* consideraba a los paganos —o gentiles— del mundo post-romano". Según el historiador francés, el punto esencial de la vieja tesis agustiniana muy difundida en América por los dominicos y los jesuitas era el siguiente: "Todos los pueblos que habían alcanzado cierto nivel intelectual tenían que llegar forzosamente a concebir la idea de la existencia de un ser supremo, más inteligente y poderoso que los seres creados y que éste, necesariamente, era el autor, el creador de todo lo existente en el mundo".

Y Duviols preguntaba: "¿Por qué

tenían tanto interés los misioneros en utilizar aquella tesis? Es que 1) La afirmación de la existencia de un Dios creador, forzosamente único, universal y todopoderoso, constituía un excelente argumento para luchar contra el politeísmo, es decir en el caso del Perú, contra las numerosas huacas andinas. 2) Esta tesis era la mejor justificación de su empresa: si los indios del Perú por medio de la sola lógica humana habían descubierto la necesidad de una Primera Causa del universo, es que habían hecho ya la mitad del camino (gracias a la Providencia) hacia el conocimiento del verdadero Dios, por supuesto único, universal y todopoderoso. Y a ellos les tocaba, también providencialmente, la honrosa tarea de aportar a aquellos espíritus inquietos la revelación de aquel Dios creador".

Y analizando los principales epítetos, en especial pachayachachi y ticsi, aplicados a Viracocha en las fuentes escritas coloniales, Duviols concluía que se había llegado a la idea de un "Dios Creador" a partir de una verdadera falsificación de la traducción y proponía las equivalencias siguientes: pachayachachi, el maestro que sabe concebir y organizar el mundo; ticsi, fundador de linaje, padre de los ayllus de la etnia; "lo cual —comenta el investigador— resulta tenerlo por 'cimiento' de la fracción de

la humanidad que lo tiene por Dios, y resulta también tenerlo, desde luego, por origen y principio".

Lo que me propongo aquí es mostrar que las equivalencias propuestas por Pierre Duviols a partir de un análisis semántico pormenorizado hallan su plena confirmación si examinamos las características del mito dadas por los mismos cronistas y la manera cómo perciben la figura del Dios los propios indígenas.

I.- Viracocha y los hermanos Ayar

Simplificando la versión del mito del "Dios Creador" o del "Hacedor" dada por los cronistas —y en especial por Juan de Betanzos y Pedro Sarmiento de Gamboa— se pueden destacar los siguientes elementos constitutivos: Viracocha salió de las aguas del lago Titicaca para crear el cielo y la tierra. Pero, como todavía no había creado la luz, los hombres que el Dios había instalado en la tierra se rebelaron y Viracocha los castigó transformándolos en piedras. Luego de permanecer algún tiempo en las aguas del lago, Viracocha salió de nuevo para crear el sol y la luna y otra especie de seres humanos menos rebeldes a quienes mandó poblar la región mientras él mismo se dirigía hacia el Cuzco.

En las relaciones sobre la fundación del Cuzco y del imperio incaico,

consignadas en las fuentes coloniales, podemos observar que el mito de Viracocha referente a la civilización de Tiahuanaco que se desarrolló en la zona del lago Titicaca y que, según los especialistas, alcanzó su apogeo en el siglo IX de nuestra era, se mezcla con la leyenda de los hermanos Ayar, cuyos nombres varían sensiblemente entre los relatos de los distintos cronistas que se han ocupado preferentemente de ella (Cieza de León, Juan de Betanzos, Martín de Morúa, Sarmiento de Gamboa, Bernabé Cobo, Garcilaso de la Vega, Cabello de Balboa, Montesinos y Santacruz Pachacuti).

La versión de la leyenda recogida detalladamente por Betanzos, Cieza de León y Sarmiento de Gamboa, relata que a cinco leguas del Cuzco, en un pueblo llamado Pacaritambo, por la ventana de una cueva salieron de la tierra cuatro hermanos llamados Ayar, con sus cuatro hermanas que, al mismo tiempo, eran sus esposas o coyas. Nuestros héroes se pusieron a andar en busca de tierras fértiles donde establecerse. Su caminata duró casi dos años y en cada alto que hacían para descansar fundaban una ciudad. Pero sólo llegó al Cuzco Ayar Manco, el futuro Manco Cápac, quien logró deshacerse de sus tres hermanos y de sus esposas convirtiéndolos en piedras que serían adoradas luego como huacas, esto es: objetos sagrados.

Garcilaso de la Vega transcribe en parte esta misma versión agregándole otra al relatar que Manco Cápac salió de las aguas del lago Titicaca, en compañía de su hermana y esposa Mama Oclo, con una vara de oro en la mano que arrojaba de vez en cuando delante de él para averiguar la fertilidad de la tierra. Al llegar al Cuzco nuestro héroe, la vara se hundió profundamente en el suelo y allí Manco Cápac decidió fundar una ciudad que llegaría a ser la capital del imperio.

A veces las versiones se entrecruzan, como en el mismo Garcilaso quien narra que, pasado el Diluvio,



apareció un hombre en Tiahuanaco; éste separó el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres a los que llamó reyes; el primero se llamaba Manco Cápac, el segundo Colla, el tercero Tocay y el cuarto Pinahua.

Lo mismo sucede en la relación de Cobo donde se puede leer lo siguiente: "Otro desvarío es cuando el Criador del mundo (que en su lengua llaman de dos maneras, conviene saber, Ticciviracocha y Pachayachac) formó todas las cosas en Tiaguanuco, donde fingien que residía, mandó al sol, luna y estrellas irse a la isla de Titicaca, que está en la laguna deste nombre, y que desde allí se subiesen al cielo; y que al tiempo que se quería partir el sol en figura de un hombre muy resplandeciente, llamó

a los Incas, y a Manco Cápac, como a hermano mayor habló desta manera: 'Tú y tus descendientes habéis de sujetar muchas tierras y gentes y ser grandes señores; siempre me teneis por padre, preciándoos de ser hijos míos, sin jamás olvidaros de reverenciarme como a tal'; y que acabando de decir esto, le dio las insignias de rey, que desde entonces usó él y sus sucesores, y se subió luego al cielo con la luna y las estrellas a ponerse cada cual en el lugar que tienen; y que luego incontinenti, por mandado del Hacedor, se sumieron debajo de tierra los hermanos Incas, y fueron a salir a la dicha cueva de Pacarictampu".

Sea lo que fuere, todas las versiones de la leyenda tienen que ver con el mito de Viracocha; la transforma-

ción de los seres humanos en piedras simboliza evidentemente un período de unificación, y el surgimiento de la segunda humanidad un período de expansión. Vale decir que siendo inseparable el mito de Viracocha de la leyenda de los hermanos Ayar, la función del dios de Tiahuanaco acaba siendo la misma que la del héroe civilizador de Pacaritambo. Lo atestiguan además los distintos calificativos que le aplican los cronistas. Calificativos que sugieren un conjunto de gestos que difícilmente pueden reducirse a la sola función de "Hacedor" o de "Creador".

Y desde este punto de vista no me parece nada absurdo considerar, como ha sugerido Enrique Urbano, que el mito de Viracocha y la leyenda de los hermanos Ayar hayan podido constituir dos ciclos míticos que existieron simultáneamente en el sur andino precolombino, abarcando la región de Cuzco la segunda y una zona de territorio más vasto el primero. En este caso el modelo del ciclo mítico de Viracocha, vendría a constituir simplemente la faz latente del ciclo mítico de los hermanos Ayar. Lo cual nos explicaría la multiplicidad de las versiones recogidas en las que, como hemos visto, se cruzan a veces los nombres y gestos de Viracocha y Ayar.

II.- Viracocha y viracochas

La confusión entre la función de "Creador universal" y la de "Gran Ordenador", atribuida a Viracocha, perfectamente explicable en los predicadores cristianos de los siglos XVI y XVII, ha sobrevivido curiosamente hasta nuestros días en la mayoría de los estudiosos del imperio de los incas, incluso en investigadores pro-indígenas como Luis Valcárcel que se han esforzado por destacar los valores propios de la civilización del Tahuantinsuyo. Y lo más sorprendente de todo es que esta confusión contradictoriamente haya corrido pareja a la creencia en el carácter divino de esos hombres barbudos que el mar

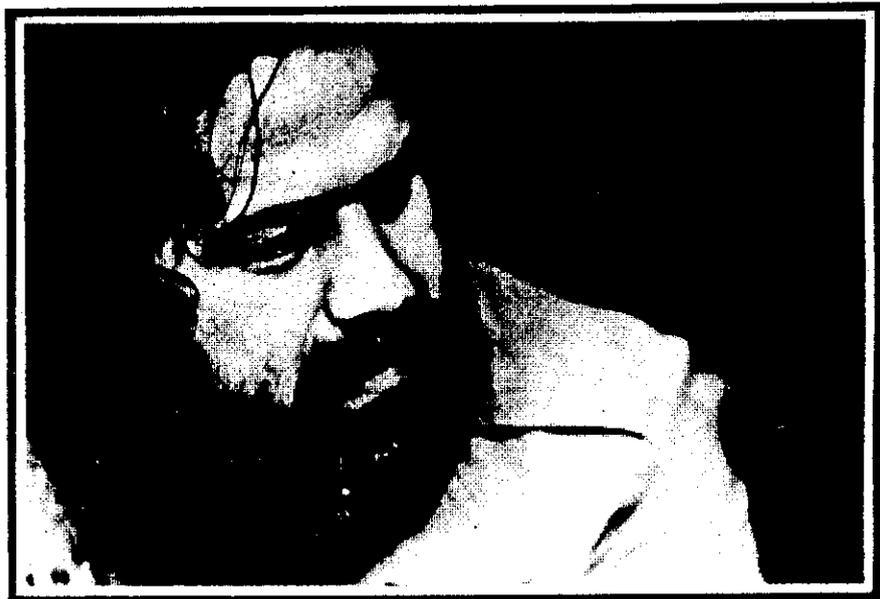
había traído desde un mundo desconocido que fueron considerados como *viracochas* por los indígenas.

Que los conquistadores españoles que desembarcaron en las playas del Nuevo Mundo fueran inmediatamente asimilados a *viracochas*, esto significa obviamente que para los indígenas Viracocha no representaba la imagen del "Creador Universal", sino la del fundador de la nueva humanidad que, según la concepción cíclica y milenarista que tenían del tiempo y de la Historia, debía sustituir la suya propia al acabarse el milenio que estaban viviendo.

No olvidemos que, en la concepción cíclica y milenarista del tiempo y de la Historia de los antiguos quechuas, la unidad temporal estaba formada por un ciclo de cuatro mil años que se dividía en cuatro períodos de mil años cada uno. Cada mil años se daba una ruptura cuantitativa y cualitativa en la historia; ésta se veía afectada por disturbios profundos al empezar el nuevo milenio. Al finalizar el ciclo de cuatro mil años se producía un cataclismo cósmico, llamado *Pachacuti*, que trastornaba por completo el universo para dar origen

a un nuevo ciclo y a un mundo totalmente distinto al que acababa de ser destruido.

Así es como, la Conquista española pudo ser interpretada en América como un verdadero *Pachacuti*, como fin de un mundo y de una humanidad, pero también como renacer de un nuevo orden y de una nueva vida. Analizando el fenómeno, Marco Curátola señala acertadamente que el concepto de *pachacuti* supera los límites del espacio y del tiempo para comprender también el "no-tiempo" y el "no espacio". Y agrega: "Es un universo total que se mueve entre los dos polos del orden y del caos; y caos no es sólo 'des-orden' (el prefijo griego 'dus' indica oposición, contrariedad) sino que es también y sobre todo 'an-orden' (dando al an el valor de 'alfa' privativum griego) es decir anulación completa de toda cosa ordenada. Todo esto nos reconduce al significado originario de caos, entendido como espacio cosmogónico vacío, nada absoluto, 'no-esencial' de las cosas. Pachacuti más allá del significado literal y figurado de la palabra, representa la problemática de la existencia misma del universo y del hom-



Roland Forgues

bre: es usando el lenguaje más abstracto posible, el pasaje del 'ser' al 'no-ser' y 'viceversa'. El 'no-ser', en el sistema clasificatorio quechua, es asociado al mundo subterráneo, a la luna, a la noche, a un mundo de no identificación de las cosas".

Según Guaman Poma de Ayala la historia de la humanidad andina constaba de cuatro edades: la de los Uariviracocha runa, la de los Uariruna, la de los Purun runa y por fin la de los Auca runa. Tras la edad de los Auca runa, vino las de los Incas que los sometieron.

Aunque no se deba tomar al pie de la letra todo lo que nos dice Guaman Poma de Ayala, por la fuerte influencia que el autor de *El primer nueva corónica i buen gobierno* recibió de la religión cristiana, parece no obstante que la idea del milenio que se destaca de su obra estuviera bien anclada en el momento de la Conquista tanto en la mente de los españoles como en la de las élites indígenas.

Recordemos que según Sarmiento de Gamboa, Cuzco hubiera sido fundada por Manco Cápac en 565. Es cierto que entonces el período de mil años no correspondería exactamente al comienzo de la Conquista, ni tampoco a la ejecución de Atahualpa, el último emperador inca ejecutado por Pizarro en la Plaza de Armas de Cajamarca en 1533, sino a fecha posterior: 1565. Pero no se debe perder de vista que en la sierra de Vilcabamba, un estado inca independiente siguió resistiendo a la Corona española hasta 1572 y que precisamente en 1565 se expandió a partir de Jauja y Huamanga por todo el Perú un inmenso movimiento milenarista: el Taki Onkoy—que sería seguido alrededor de 1590 por otro, el Muru Onkoy—, según el cual un combate a muerte estallarían rápidamente entre indios y españoles; éstos serían derrotados y así un nuevo imperio renacería.

Conviene señalar también que en la misma versión del mito de Viracocha recogida por Sarmiento de Gamboa y

que el cronista califica de "fábula ridícula que tienen estos bárbaros de su creación y afirmanla y créenla, como si realmente así la veían ser y pasar", se puede advertir que si se pudo dar en un principio la confusión entre los españoles y la nueva humanidad que debía surgir después del milenio, fue precisamente porque los quechuas consideraban a Viracocha, no como a un "Dios Creador Universal", sino como al "Gran Ordenador".

No carece de interés al respecto recordar el siguiente fragmento donde el autor de la Historia Índica escribe entre otras cosas: "Tomando, pues, al propósito de la fábula, Viracocha prosiguió su camino, haciendo sus obras e instruyendo las gentes criadas. Y de esta manera llegó a las comarcas donde es ahora Puerto Viejo y Manta, en la línea equinoccial, adonde se juntó con sus criados. Y queriendo dejar la tierra del Perú, hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran de el Viracocha, su criador, y que no los creyesen, y que él en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen. Y esto dicho, se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra sin hundirse. Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma del mar. Y al cabo de algunos años que el Viracocha se fue, dicen que vino el Taguapaca, que Viracocha mandó echar en la laguna de Titicaca del Collao, como se dijo arriba, y que empezó con otros a predicar que él era el Viracocha. Mas aunque al principio tuvieron suspensas las gentes, fueron conocidos al fin por falsos, y se burlaron de ellos".

La lucha entre indígenas y españoles está aquí claramente evocada, así como la desmitificación de los falsos viracochas que vomitaron en las playas del Tahuantinsuyo las na-

ves de Pizarro. Estamos en 1572. Don Pedro de Gamboa está en el Perú desde 1570, donde es el hombre de confianza del virrey Toledo a quien ayuda, en especial, en la captura de Túpac Amaru que será decapitado en agosto de ese mismo año de 1572 en la plaza principal del Cuzco por orden del virrey Toledo. Es lo que ha dado en llamarse "la segunda muerte del Inca". Y la figura de Viracocha ya tiene cierta analogía con la figura mítica post-hispánica de Inkarrí.

III.- Viracocha e Inkarrí

En efecto, creo que a partir de los primeros movimientos mesiánicos que fueron el Taky Onkoy y el Muru Onkoy, asistimos, de hecho, a la reencarnación del mito precolombino de Viracocha en el mito post-hispánico de Inkarrí. Así que, para decirlo con palabras de Marco Curátola, *en los nuevos significantes quedan intactos los viejos significados*. "El discurso mítico presente en el Taki Onkoy que inaugura la así llamada visión de los vencidos—escribe—, se encuentra inalterado en la saga de Inkarrí. El pasaje de la historia al mito sucede sin rupturas, más bien en el mito la realidad parece reconstituirse en aquella unidad que se había desintegrado con la llegada de los europeos", concluyendo: "El estudio del milenarismo andino se reduce así al análisis de aquel trabajoso proceso de reintegración a través del cual los quechuas han logrado definir y aceptar su nueva situación de pueblo subalterno, sin perder su identidad cultural".

Y si bien es cierto que, por influencia de los evangelizadores, la figura de Inkarrí viene a poseer algunos de los atributos del "Dios Creador" cristiano que los cronistas atribuyeron a Viracocha, se debe reconocer también que cuando no se ha dado esa influencia, Inkarrí guarda todas las características del héroe civilizador de Tiahuanaco, como atestiguan meridianamente las versiones del mito

recogidas en Puquio y en Quinoa por una parte, y por otra en Q'ero.

El mito recogido en la ciudad de Puquio donde la población, aunque predominantemente monolingüe quechua, estaba mezclada con cierto número de mistis (blancos) y de mestizos de habla castellana o bilingües explica, según José María Arguedas quien lo ha analizado detenidamente, el origen y destino de la étnicamente dividida sociedad peruana a partir de la Conquista española: Los Wamanis (montañas) son el segundo Dios. Ellos protegen al ser humano. De ellos brota el agua que hace posible la vida. Los Wachoq que horadaron las montañas y señalaron al término de cada uno de los cuatro ayllus de Puquio, establecieron las reglas del culto a los Wamanis. El primer dios es Inkarrí. Fue hijo del sol en una mujer salvaje. El hizo cuanto existe sobre la tierra. Amarró al sol y encerró al viento para concluir su obra de creación. Luego decidió fundar una ciudad y lanzó una barreta desde la cima de una montaña. Donde cayera la barreta se fundaría el Cuzco. (...) Cuando Inkarrí creó cuanto existe y al ser humano y dictó leyes para que los hombres vivieran en sociedad, llegó el rey español y lo apresó. Inkarrí fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. Pero la cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá. Y este día hará el juicio final. La prueba de que Inkarrí está en el Cuzco es que los pájaros de la costa cantan: 'En el Cuzco el Rey', 'Al Cuzco id'.

Como se puede observar, hay en esta versión del mito una curiosa confusión entre la caracterización de Inkarrí como "Dios Creador" y su función civilizadora, y más precisamente en este caso, su función rectificadora de la Historia.

En la versión del mito recogida en Q'ero, una comunidad de hacienda en la provincia cusqueña de Paucartambo, una comunidad a dos días

de camino de la capital de la provincia y que vive en un estado de casi total aislamiento con respecto a las comunidades vecinas y a los centros urbanos más próximos, la función de Inkarrí es tan sólo la de un héroe civilizador:

Primero fueron los *ñawpa* (antiguos). No se dice quien los creó. Los *ñawpa* vivieron en la penumbra, bajo la luz de la luna, y tenían una fuerza descomunal. Podían convertir las montañas en llanuras con tiros de honda. El dios Roal los secó y los convirtió en *soqa* (momia) mediante la ardiente luz del Sol. Así el Sol no es presentado como dios sino como instrumento de un dios, Roal, para extinguir a los *ñawpa*. Inkarrí y Qollarí, hombre y mujer creados por el dios Roal, son los padres, no los creadores, de la actual humanidad india. Luego de una aventura infausta, Inkarrí se retira al Collao, vuelve hacia el Norte y lanza una barreta de oro desde una montaña. Funda el Cuzco donde la barreta se hunde; puebla después el mundo con una humanidad sabia. Los q'eros son descendientes del hijo primogénito de Inkarrí. El héroe, y no dios, Inkarrí visita Q'ero al final de su paso por la tierra y desaparece internándose en la gran selva, considerada hoy por las canciones folklóricas de la zona como la región de la muerte.

Este mito, comenta Arguedas, "no hace referencia alguna a la llegada de los españoles ni a los dioses cristianos. Proclama la pura ascendencia divina de los q'eros e, integrado con elementos locales, guarda el mito pre-hispánico de la aparición de los fundadores del imperio incaico". Y Arguedas concluye: "El singular aislamiento en que vivieron siempre los q'eros puede explicar en parte esta incontaminación hispánica del mito y la muy específica y circunscrita función a la que parece estuvo destinado".

Pero esta versión del mito de Inkarrí, en la que figuran varios elementos constitutivos del mito de Viracocha, en especial la presencia

de las dos humanidades, es una confirmación a posteriori de que en el imaginario de los indígenas del Perú, Viracocha no era percibido como el "Gran Hacedor", sino como el "Gran Ordenador" o el "Gran civilizador".

En la versión del mito recogida en Quinoa, pequeña población predominantemente mestiza, ubicada en la provincia de Ayacucho, Inkarrí se ve además claramente identificado con Atahualpa y Túpac Amaru. El dios, en efecto, tiene a la vez rasgos de ambos Incas asesinados cuyas historias parecen confundirse en una sola: Inkarrí creó las montañas el agua, este mundo. Hizo al hombre. Amarraba al sol en una piedra si deseaba que el día durara más tiempo. Las grandes piedras le obedecían. Era, como el de Puquio, *munayniyoq*; es decir, que tenía la potencia de desear y crear lo que deseaba, 'igual que Dios' (...). No se sabe de quién fue hijo. El Sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a voluntad. No construyó el Cuzco ni ninguna otra ciudad. Fue Dios (el católico) quien ordenó a las tropas del rey-estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza. Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles. La cabeza de Inkarrí está en el Palacio de Lima y permanece viva. Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo. En tanto se mantenga la posibilidad de la reintegración del cuerpo del dios, la humanidad por él creada (los indios) quedará subyugada. Si la cabeza del dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él. Pero si no logra reconstituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizá moriremos todos (los indios).

Como ha apuntado José María Arguedas, esta versión del mito presenta mayores elementos de "aculturación" que la de Puquio a través de la referencia al Dios católico y a las tropas del rey-estado.

Pero, como en el caso de Puquio, se da concretamente en ella una reinterpretación de la historia precolombina a la luz de la Conquista y de la colonización.

Si el "intercambio de mensajes mutuamente incomprensibles entre los dioses" remite probablemente al encuentro de Cajamarca entre el Obispo Fray Vicente Valverde y el Inca Atahualpa cuando se le pide a éste que adjure sus creencias para convertirse al catolicismo, como es narrado por varios cronistas, no puede dejar de remitir también, a mi entender, a los emisarios que el virrey Toledo le envió sin éxito a Túpac Amaru para que éste abandonara su reducto de Vilcabamba, antes de verse capturado y decapitado como se cuenta en el mito.

En realidad, con la creación del mito de Inkarrí, los indígenas del Perú, muestran que, a imagen y semejanza de Atahualpa en Cajamarca y de Túpac Amaru en Vilcabamba, continúan siendo fieles en su imaginario a los conceptos fundamentales de su cultura, de su religión y de sus creencias que descansan en una organización tripartita del espacio. Escribe al respecto Luis Valcárcel: "el mundo está dividido en tres sectores: alto, medio y bajo o interior, que respectivamente se denominan en quechua: Janan Pacha, Cay Pacha y Ukju Pacha; (...) el Mundo Alto es la residencia de los dioses, todos son dioses que viven en el cielo; el Mundo del Medio es la residencia del hombre, los animales y las plantas; el Mundo Bajo o de Adentro (Ukju), es la residencia de los muertos y de los gérmenes; cada uno de estos mundos está comunicado con el que le sigue: el cielo y la tierra se anudan en el Inca, que es Hijo del Sol, pero que ha nacido en este suelo; la superficie y el subterráneo se relacionan, tienen como vía de enlace a la Pakarina (literalmente: 'donde amanecer'), que puede ser una cueva, un lago, las nacientes de un río, un manantial, en fin, cualquier oquedad que penetra



en el subsuelo".

Pues, según esta concepción mítico-religiosa del mundo, el cuerpo de Inkarrí que se está reconstituyendo debajo de la tierra viene a ser tan simplemente la semilla que crece y pronto dará nacimiento a la nueva humanidad. "La sangre de Inkarrí—le dice a Alejandro Ortiz R. su informante ayacuchana en otra versión del mito— está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible".

De modo que no me parece excesivo afirmar, para concluir, que si bien es cierto que la idea de hacer de

Viracocha el "Dios Creador Universal" precolombino nació en el Perú de los siglos XVI y XVII de una doble consideración: política y pastoral; como justificación por un lado del derecho de la corona española a administrar los territorios americanos para sacarlos de la "barbarie primitiva" y de otro como prueba de que el hombre americano había caído en la idolatría como consecuencia de sus pecados y que les tocaba, por consiguiente, a los misioneros españoles volverlos a traer al seno de la Madre Iglesia; si dicha idea pudo llegar a cuajar en algunas élites descendientes del Incario de las que son un claro ejemplo Guaman Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti, nunca llegó a penetrar realmente en el imaginario de las masas indígenas que según parece, siguieron fieles a los patrones culturales precolombinos. ■

Desde el corazón mismo de España, nos llega este manifiesto. La comisión contra la celebración del Quinto Centenario conformada por organizaciones e intelectuales españoles que se adhieren a esta propuesta, nos advierte, los peligros que se ciernen sobre nuestros pueblos. Estamos advertidos.

Manifiesto contra la celebración del V Centenario

En 1992 se cumplen 500 años del denominado *descubrimiento de América*. El gobierno y diferentes instituciones del Estado quieren celebrar el acontecimiento. Pero ¿qué hay que celebrar?

Durante lustros se nos ha enseñado a mitificar este período, a exaltar las *ilustres hazañas* de los conquistadores que, presuntamente movidos por un afán de gloria y sentimientos desinteresados se embarcaron rumbo a lo desconocido. La tergiversación y encubrimiento de la historia ha hecho que millones de personas creen que las cosas fueron realmente así.

Sin embargo, la realidad fue bastante distinta. Los verdaderos intereses que movieron a los conquistadores fueron mucho más prosaicos, más materiales: el lucro y la obtención de ganancias—oro, plata, materias primas, tierras, esclavos—fueron la base y el motor de la conquista.

La misma evangelización oficial se convirtió objetivamente en uno de los elementos centrales de la legitimación de la barbarie colonialista. No obstante, también se dieron voces alternativas que, desde el Evangelio, optaron radicalmente por el indio oprimido. Estas voces siguen todavía resonando en las y los cristianos comprometidos en los diferentes procesos de liberación y luchas populares a lo largo y ancho del continente.

Para los habitantes del continente americano la conquista tuvo consecuen-





cias devastadoras: genocidio y etnocidio saqueo y usurpación de sus tierras; destrozó ecológico; desposesión de sus formas de gobierno, religión y cultura; desarrollo a gran escala del trabajo servil y del tráfico de esclavos, incluidas las miles de personas negras arrancadas de África; implantación de enfermedades desconocidas que diezmaron la población autóctona.

Nuestra opinión es que estas realidades no se pueden celebrar.

El llamado *encuentro de culturas* no fue tal sino una imposición, por la fuerza, de la cultura española sobre los indígenas que conllevó a una progresiva desestructuración social con repercusiones desoladoras para los pueblos americanos.

Por otro lado, la conquista se enmarcó en unas condiciones políticas y sociales muy determinadas.

Este quinto centenario es, también el de la institucionalización de un ente de nefastas consecuencias para la libertad de crítica y pensamiento: la Inquisición. Es también el quinto centenario de la expulsión de judíos y musulmanes, de la quema de libros y manuscritos árabes, del avance de las tendencias centralizadoras, uniformizadoras y autoritarias sobre los pueblos que componían el Estado español.

La gesta de las Américas se inscribe en el desarrollo de una ideología que exaltaba el nacionalismo chovinista español, el expansionismo y la rapiña.

Además, la colonización española supuso el inicio de una integración pro-

fundamente discriminatoria de América Latina en el sistema mundial y la negación de la identidad y de la conciencia histórica de los pueblos americanos.

Conmemorar estos hechos y conceptos no contribuye en nada a cambiarlos. Más aún cuando no hay una crítica real de ello por parte de los organizadores.

En este mundo donde existe la tendencia de occidente a la insolidaridad con las sociedades del llamado tercer mundo, a ahondar las diferencias entre el norte y el sur y a aumentar la miseria de los países más pobres, conmemoraciones como las que se proponen para 1992 no hacen sino reforzar esas tendencias. Más allá de las palabras con las que se quieren justificar y embellecer tales fastos, queda un pozo ideológico dominante que consagra la insolidaria prepotencia de los Estados ricos sobre los *miserables* de la tierra.

En América, la situación de los pueblos indios empeora, la colonización interna, el genocidio, la creciente pobreza y marginación en que están sumidos son un claro exponente de la implantación de nuevos modelos de conquista. Los pueblos y naciones indias no tienen nada que celebrar y sus representantes así lo señalan.

Hoy como ayer, intereses de partidos, organismos e instituciones españolas impulsan la conmemoración con intenciones más prosaicas y palabras que sirven para encubrirlos.

Estamos ante una maniobra de prestigio del Estado español en el que

Latinoamérica, de nuevo, es utilizada por él para satisfacer sus intereses. El Estado intenta mover todas las piezas posibles para situarse en buenas condiciones para una nueva conquista de América. Conquista que, como antaño, no es desinteresada y supone la imposición de modelos políticos e ideológicos, así como la posibilidad de una nueva rapiña y reparto de beneficios.

Actualmente no se puede plantear una relación solidaria con centro y sudamérica sin cuestionar la herencia discriminatoria que se inició con la conquista, hace quinientos años, y que ha asumido a estos pueblos en una situación de desventaja respecto a occidente. En la situación actual, la deuda externa es una nueva forma de expolio y una grave imposición para el desarrollo de los pueblos latinoamericanos.

La discriminación se traduce en una actitud prepotente y racista, por parte de España y occidente, que tiene en la Ley de Extranjería un vergonzoso exponente.

La conquista continúa. Frente a la conmemoración del quinto centenario, quienes batallamos por un mundo más justo y solidario debemos plantearnos un objetivo: la solidaridad con los pueblos y naciones indias y con las luchas de liberación que se libran en el continente americano. ■

Agora Feminista

COMISION CONTRA
LA CELEBRACION DEL
QUINTO CENTENARIO-MADRID

Gerardo Ramos

Una alternativa post industrial para el Perú

1. LA INDUSTRIALIZACIÓN MÍTICA

Quisiéramos presentar algunos argumentos explicativos de las dificultades que ha tenido la puesta en práctica de los procesos de industrialización en el Perú. Esto exige una breve base histórica:

1.1. La base material y social de la industrialización

El Perú, como varios otros países vecinos, forma parte de los pueblos herederos de una de las seis grandes tradiciones agrarias del mundo: la andina. Aquí tuvo lugar un neolítico sumamente exitoso si se tiene en cuenta las características difíciles de su base material: tierras escasas ubicadas en ecosistemas heterogéneos y frágiles, con regímenes hídricos y climáticos fuertemente inestables, suelos poco profundos y escasez de animales de tiro y de carga. La construcción de una de las civilizaciones más prósperas del Mundo Antiguo fue posible por el gigantesco desarrollo de tecnologías sociales capaces no sólo de cultivar tierras inhabitables en otras partes del mundo, sino también de producir los excedentes necesarios para garantizar la erradicación del hambre y constituir una sociedad rica en el sentido auténtico de la palabra,

es decir, en el sentido del abastecimiento de los alimentos, la ropa, la habitación, etc. que sus habitantes fueron necesitando.

A pesar de los errores introducidos por la colonización occidental, el Perú republicano pudo autoabastecerse de alimentos durante la mayor parte de su historia. El gran productor de la diversidad biológica que permitiría mantener la calidad de los productos alimenticios fue el agricultor serrano, que gran parte de ese tiempo se negó a migrar hacia la costa afincándose en su parcela con el amor a la tierra característico del campesino. Este, por otra parte, era quechua o aymara hablante, sin mucho interés por aprender el castellano, idioma que le había sido impuesto con dureza por la dominación extranjera.

Si bien la Costa peruana tiene diferencias geomorfológicas y climáticas con la sierra, sus características agrícolas son también limitadas por la extensión de los valles, la tendencia a la salinización de las tierras, la calidad de los suelos, la escasez de agua, etc. Sin embargo, durante la época republicana fue desarrollada una agricultura costera de exportación en base a la caña de azúcar y el algodón. Si bien los pobladores de la Costa eran usuarios de la lengua castellana, su dominio de ella fue limitado debido a que la tradición oligárquica impidió el

desarrollo de una escolaridad que no podría traerle otra cosa que problemas para proseguir sus métodos de explotación tradicionales.

En síntesis, la base material hacia los años veinte estaba constituida por una agricultura rica en variedad pero limitada en cantidad que, sin embargo, satisfacía sin mucho esfuerzo las demandas del país a pesar del alto grado de labilidad de los ecosistemas. La base social estaba constituida por una pequeña población hispanohablante, en la que una parte pequeñísima tenía formación profesional y técnica de corte occidental, y por una inmensa mayoría de población (no menos de un 80%) campesina, quechua o aymara hablante, con un fuerte sentido étnico. En cuanto a la población amazónica, su aislamiento del mundo serrano-costeño no permitía considerarla como integrable en los proyectos de corto o mediano plazo.

Es sobre esta base material y humana que aparece el sueño de la industrialización.

1.2. Los factores históricos y sociales de la industrialización

Tanto los dominadores occidentales como los criollos y mestizos peruanos sintieron siempre la nostalgia de un Perú occidental, sin plantearse siquiera algunas otras alternativas que



Foto: Víctor Phamphix

hubieran podido hacerlos más prósperos e independientes. Así, sus políticas fueron siempre fuertemente imitativas de las europeas. Hacer de Lima o de Trujillo ciudades cien por ciento españolas, de San Marcos una Universidad de Salamanca, del Perú un país capitalista, de la gente culta unos europeos con refinamiento francés o inglés, etc., fueron aspiraciones desarrolladas por la educación de la familia y de la escuela entre los hispanohablantes. Es así como todos ellos se sintieron occidentales hasta la médula de los huesos. La actitud hacia la industrialización lleva a que su tendencia esté apoyada en factores sentimentales más que racionales. Por este motivo la designamos como industrialización mítica, más que utópi-

ca, aunque muchas veces haya sido presentada como una utopía —en el mejor sentido de la palabra— como por ejemplo en las ideas de Santiago Antúñez de Mayolo.

Entendemos utopía como una elaboración racional que abre mejores perspectivas para un grupo humano. Es característico de la utopía su carácter propositivo. Lo mítico, en cambio, es una elaboración inconsciente que se orienta a reafirmar el modo de ser del grupo y está profundamente enraizada en su cultura. Las utopías pueden ser compartidas por varios, y hasta por muchos pueblos, pero los mitos reflejan aspectos tan característicos del inconsciente colectivo de un grupo que difícilmente pueden ser compartidos por otros grupos de dis-

tinta base cultural.

Repetir la historia de Europa en el Perú fue una aspiración de tontos y troyanos entre los peruanos occidentalizados y, obviamente, era necesario repetir el proceso de industrialización. Esto lo sostenían abiertamente los sectores conservadores; pero también los socialistas que seguían a Lenin al pie de la letra y consideraban un deber histórico desarrollar la industria pesada también en el Perú.

Pero "la historia se da una primera vez como drama y una segunda vez como comedia": nuestro proceso de industrialización resultó —desde el punto de vista ideológico— una mala copia, y hasta una caricatura, de la industrialización europea.

El mito arrastró luego a operaciones mayores, pues hubo un masivo proceso de inversión de recursos en la industrialización. Así, la modificación de la base material para la industrialización tomó la forma de "modernización", por ejemplo la del casco urbano de las ciudades, de la red de transportes y carreteras, de las condiciones de sanidad de las ciudades y de los campos aledaños, etc. Esta inversión fue pagada por la inmensa mayoría de la población vía impuestos indirectos, gravando principalmente los productos del campo que eran los de mayor consumo.

Pero no todo fue mito: los diseñadores de la industrialización, que habrían de ser también sus grandes beneficiarios, transfirieron sus capitales de la agricultura a las instalaciones industriales apoyados por políticas excepcionales: exoneración de derechos aduaneros e impositivos, precios bajos de los combustibles, mano de obra barata, créditos, etc. Todos estos beneficios fueron transferidos como costos también a las mayorías del país, de manera que las inversiones provenientes de la agricultura y de la minería alcanzaron una tasa de rentabilidad mucho más alta que la de los sectores de los que procedían.

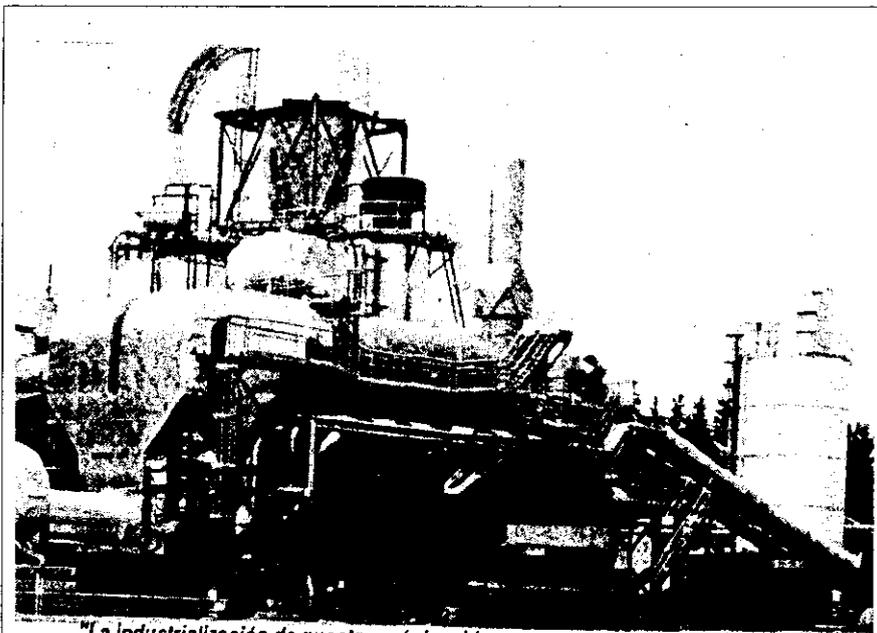
Es en la década del treinta cuando comienza este proceso, que se acele-

ra en la década del cuarenta y del cincuenta produciendo un efecto demográfico totalmente fuera de control. La pobreza del campo producida por esta inversión involuntaria en industria, la demanda de mano de obra — que se estimaba ilimitada en esa época— y con salarios más altos que en el campo, la facilidad creciente para desplazarse por carretera, y otros factores coyunturales, determinaron la gigantesca migración hacia las grandes ciudades, que quedaron así inundadas por una marejada humana que colmó todas las demandas en la década del sesenta y que entró en crisis en la década del setenta, época en que la ola migratoria es enfrentada por la ciudad con desempleo, marginalidad social, tugurización del casco urbano y expansión de las barriadas, etc. Una parte de los migrantes que no tuvieron ya espacio en el paraíso a pesar de poseer educación secundaria y hasta universitaria, y que escaparon a los horrores de la anomia, conforman la guerrilla de hoy. Esta es pues ya una consecuencia de los fenómenos descritos.

1.3. Los contextos tecnológicos de nuestra industrialización

Si dejamos de lado aspectos discutibles de la industrialización, como fueron los deseos del civilismo de la época de Manuel Pardo, o las inversiones extranjeras en plantas de extracción y procesamiento de minerales, la problemática de la industrialización promovida por los propios peruanos podría ser presentada en dos contextos: el interno y el externo. En cada uno de estos hay etapas relativamente bien marcadas. Veamos el contexto interno.

En una primera etapa, en los años treinta, aumenta la transferencia de capitales del campo a la industria. Se invierte en la producción manufacturera en base a productos agrícolas, como por ejemplo las desmotadoras de algodón y las fábricas de tejidos, *sustituyéndose importaciones y apun-*



"La industrialización de nuestro país ha sido un proceso muy accidentado..."

tando al mercado interno (lo que generalmente no se toma en cuenta cuando se señala a la CEPAL como autora de la política de sustitución de importaciones dos décadas después). Aumenta la demanda de mano de obra, y se generan grandes esperanzas. El apoyo del Estado es muy grande y grave mucho el producto agrícola, marcando el comienzo del descenso de la producción del campo. Todo este fenómeno amortigua sensiblemente los efectos de la crisis de 1929-1930, de la que el Perú sale por sus propias fuerzas. El proceso prosigue en los años cuarenta, durante la segunda guerra mundial, aunque disminuyendo en intensidad por la falta de proveedores de bienes de capital extranjeros.

En una segunda etapa, la postguerra que se extiende hasta la década del 60, aparece la producción de bienes de capital no solamente porque escasean los importados sino también porque algunos migrantes europeos con experiencia industrial estimulan el diseño y la producción de máquinas. En una primera etapa estas máquinas producidas por empresas peruanas van al sector minero, pero luego atienden las demandas del propio sector

industrial. Entre tiempo, el capital transnacional—recuperado de los años de guerra— penetra buen número de las empresas industriales peruanas. A fines de la década del 60 empiezan a aparecer los síntomas de una crisis cuya incubación data de la década del 30, que podríamos caracterizar así: transnacionalización de la propiedad de las empresas y fuertes remesas de capital al extranjero, fuerte dependencia tecnológica—sobre todo debido a los insumos industriales— y poca innovación, pérdida de importancia del sector agrícola, desproporcionada migración de trabajadores del interior que se han empobrecido con la baja rentabilidad de la agricultura, falta de capacidad de absorción de mano de obra por la industria, etc.

Una tercera etapa comienza con el Gobierno Militar, en la década del 70, y se extiende hasta comienzos de los 90. Se producen grandes cambios contradictorios, como lo fueron una gran inversión para desarrollar tecnología propia, estatizar industrias básicas y afirmar la voluntad de controlar nuestra economía con el uso simultáneo y masivo de tecnología importada en una "primera fase", con la rebaja de

las barreras aduaneras que inició la quiebra de empresas industriales en una "segunda fase", con la quiebra masiva, privatización y transnacionalización de empresas en una "fase restauradora" en la década del 80, y con un estado de deterioro muy grande producido por la recesión a comienzos de la década del 90.

Puede decirse ahora que la crisis incubada desde la década del 30 con la tesis de sustitución de importaciones primero, de la exportación luego, y de la competencia en los mercados externos más recientemente, ha hecho encallar el proceso de una industrialización mítica que vemos como disfuncional al desarrollo del país.

En cuanto al contexto externo, el sueño de la industrialización se ha transformado en pesadilla. En efecto, a mediados del siglo pasado era dudoso, aunque no imposible, que pudiera aparecer un proceso de industrialización autónoma fuera de los países centrales del capitalismo. Entonces perdimos una oportunidad que no era del todo improbable. Desde fines del siglo pasado, con la puesta en juego del capital transnacional, solamente una voluntad política muy grande podría crear un capitalismo nacional en algún país muy especial. Tal no ha sido el caso del Perú por diferentes motivos, entre los que se puede mencionar el factor ideológico que lo lleva a "integrarse" a Occidente. Una integración con gigantes, infelizmente, lleva a una entrega total, etapa a la que hemos llegado con el actual gobierno del país. No será posible incursionar en mercados externos a menos que se sea "competitivo", es decir, que se posea una tecnología de calidad similar a la de los países industrializados. Esto significa, simple y llanamente, que sólo es integrable un país cuando tiene capitales para comprar la tecnología occidental, pues toda pretensión de producirla por su cuenta es ilusoria debido a sus altos costos, en todo caso superiores a los del mercado occidental. Por esta vía encontraremos una situación crónica

de endeudamiento externo, incapacidad de pago, embargos, pérdida de créditos, recesión y crisis.

Todas estas condiciones llevan pues a pensar que toda salida propia exige del país un período de "desconexión" de los mercados manufactureros externos, un desarrollo "endógeno" con recursos no industriales para cubrir la demanda de divisas extranjeras, y una "reinserción verdadera" pasado cierto tiempo.

2. EL DESARROLLO ENDOGENO

En algunos artículos anteriores ([1], [2]) hemos señalado que el desarrollo de nuestro país no puede prescindir ni de sus características físicas (geomorfología, climas, heterogeneidad, diversidad biológica) ni de su más valiosa riqueza: el factor humano, que en nuestro país tiene características muy especiales. Justamente, un desarrollo imitativo de lo occidental lleva necesariamente a adoptar una "racionalidad" distinta de la exigida en nuestro país. En el párrafo N° 1 hemos hecho una breve historia del mito de la industrialización, ensayado durante unos sesenta años, y de su quiebra. Proponer otra alternativa de desarrollo endógeno lleva a superar la industrialización, de efectos sociales traumáticos, y proponer un modelo post industrial.

¿Por qué llamar "post industrial" al nuevo modelo? ¿Es que no debería haber industria en el Perú? Explicaremos cómo entendemos el término "post industrial".

2.1. La generación de riqueza

No parece muy sensato, en el actual contexto mundial, prescindir de métodos que han sido probados con éxito durante milenios. Desde tiempos inmemoriales la biomasa ha sido obtenida de semillas o de hijuelos de plantas. Las proteínas, hidratos de carbono y aceites vegetales han permitido la existencia de una humanidad relativamente sana cuyos alimentos

fueron estos productos vegetales. Pero éstos no solamente alimentaron seres humanos, sino también animales, que actuaron como procesadores de los productos vegetales para transformarlos en proteínas y grasas más fácilmente asimilables por el hombre.

La energía necesaria para fijar el nitrógeno y los minerales que permitieron el crecimiento de las plantas provino del sol a través del proceso de fotosíntesis. El sol sigue produciendo energía y la fotosíntesis se realiza a diario si es que no se lo impide algún proceso de urbanización o de industrialización. No tiene sentido dejar de usar esta enorme fuente de energía para sustituirla por petróleo u otra forma que exige procesos más complejos que la fotosíntesis para aprovecharla.

Así, la riqueza se genera a partir de la información contenida en las semillas o en los cromosomas de los hijuelos de una planta y de la energía que necesita esa información para generar biomasa. **Esta es la forma mas simple, natural, económica y saludable de generar riqueza.** Es más, probablemente es la única forma de generar riqueza si es que se piensa en otras pretendidas formas como la minería, que disminuye recursos agotables, o la industria, que solamente transforma recursos de una forma a otra.

Si bien la riqueza vegetal se genera espontáneamente, el crecimiento poblacional ha exigido obtener de la naturaleza un mayor producto. Han aparecido así dos actividades interrelacionadas, consistentes en observar los fenómenos naturales (la ciencia) e influir los procesos naturales para aumentar la producción vegetal (la tecnología). Estas dos actividades, conjuntamente, constituyen la agricultura. Los métodos agrícolas son fuertemente dependientes de las características locales y, cuando existe una gran heterogeneidad geomorfológica y mucha variedad biológica, debe haber muchos métodos agrícolas.

Finalmente, los procesos agrícolas son diseñados por la inteligencia

humana. En nuestro tiempo se necesita pues de la capacidad creativa del hombre para asegurar la supervivencia de los grupos humanos.

En nuestro país han existido durante miles de años todos los elementos mencionados anteriormente. Debemos concluir que nuestra fuente de riqueza debe ser la agricultura, a pesar de los deterioros sufridos por acción de la industria y la minería, tanto en la forma de instalaciones como de productos que han arruinado terrenos (desperdicios y productos químicos que interfirieron en el proceso biológico).

Por otra parte, un desarrollo ya comenzado de la investigación en microbiología y biología molecular controlada por los propios peruanos, permite desarrollar otras formas de agricultura cuando es necesaria, y otras formas de procesamiento de la biomasa. Es nuestra reserva de inteligencia para cubrir necesidades futuras.

2.2. La transformación

Los dos procesos de transformación que han tenido lugar en gran escala en nuestro país son el minero y el industrial. El primero en comenzar fue el minero, desde la época de la colonia. De extraer riqueza no renovable del subsuelo se pasó a un primer grado de elaboración en forma de metalurgia extractiva, cuyos subproductos y desechos contaminaron campos y aguas, echando a perder la agricultura y por tanto la auténtica generación de riqueza. La venta de los productos mineros en los mercados internacionales produjo una economía dependiente cuya liquidez permitió un crecimiento interno desequilibrado que se sumó a las distorsiones producidas por el monopolio de la tierra.

La industria comenzó aportando productos de uso difundido en el país que sustituyeron importaciones onerosas, pero su crecimiento significó una mayor distorsión de los procesos económicos y sociales, como se ha

visto más arriba. La exageración del industrialismo, con la tesis de la incurción de nuestros productos en el mercado mundial trajo la urgencia de competir en los mercados externos, exportando lo mejor de nuestros productos y explotando la mano de obra para reducir los costos. La crisis actual es consecuencia, en buena medida, de haber adoptado modelos de industrialización inconvenientes.

Este proceso, así como la copia de procesos agrícolas también inconvenientes, han incentivado el desarrollo de una ciencia y una tecnología dependientes que son de poca utilidad para el desarrollo del país. Sin embargo, de la inteligencia de los científicos y tecnólogos, y de los principios generales de sus disciplinas, el país debe sacar los métodos necesarios para ser viable.

3. NECESIDAD DE UNA ALTERNATIVA POST INDUSTRIAL

Si es necesario reabrir las posibilidades de existencia de un Perú mejor, es inevitable volver a las fuentes de nuestras propias ventajas. Dichas fuentes son:

3.1. El profundo conocimiento de las posibilidades de nuestros ecosistemas y de su biota (tarea de la ciencia).

3.2. La prosecución milenaria de los procesos de generación de riqueza: aumento de la diversidad biológica, audaz adaptación de plantas a condiciones adversas, control de los fenómenos naturales, domesticación de especies, repoblación de territorios aparentemente inhóspitos, etc.

3.3. Vuelta a los procesos autónomos de creación de tecnología, sin por eso despreciar todo lo razonable que tenga el conocimiento moderno.

3.4. Reconstrucción de una relación sana con la naturaleza.

3.5. Vuelta a un desarrollo fundamentalmente endógeno, como una manera de mejorar nuestra posición

de negociación en los mercados externos.

3.6. Desarrollo mínimo indispensable de la industria en función de las aspiraciones sociales, culturales, científicas y tecnológicas, utilizando insumos y tecnología propios que no perjudiquen la naturaleza.

3.7. Reducción progresiva de la explotación minera, hasta el punto de satisfacer solamente nuestra demanda interna.

3.8. Utilización de tecnología biológica avanzada para exportar productos de alto valor agregado solamente en la medida en que se deba cubrir un stock de divisas indispensables.

3.9. Organización de una sociedad de productores que sea estable en la medida en que se respeten los derechos de cada uno y las aspiraciones étnicas y económicas legítimas [3].

Trascendido el proceso de industrialización dependiente y limitando la futura industrialización al mínimo indispensable, la generación de la riqueza se basaría en el mecanismo más razonable: la agricultura de alta calidad científica y tecnológica, característica de un país que enfrenta el futuro de coexistencia internacional proponiendo un modelo superior de desarrollo. Se trata de crear una sociedad post industrial que no haya pasado por un largo proceso de deterioro producido por la industria, sino que corrija errores ya suficientemente claros. ■

REFERENCIAS

[1] G.Ramos. A las juventudes de los pueblos andinos, *Kachkaniraqmi* 5 (1991) 13-19, Lima.

[2] G.Ramos. Un Perú posible: el factor humano, *Kachkaniraqmi* 6 (1991) 13-17, Lima.

[3] Hemos hecho una propuesta en este sentido. Ver: G. Ramos. *Proyecto histórico y nacionalidades*, IPIC, Lima, 1991, 31 p.

Matilde U. de Caplansky

Claroscuros

(mujer, cultura y autoimagen)

*Soy mujer
y mi camino está lleno de acertijos
mi cuerpo tiene la dimensión de dos
océanos calmados
y es precisa la distancia de mi
pecho a mi ombligo.
He nacido en un suelo de cuervos y
varones
me he negado a creer en la inocencia
de los niños
Puedo retroceder mil veces mis
pasos
y sólo un temor me acecha:
perder mi sombra...*

Mirna Vera

Este trabajo fué presentado, en su forma original, en el II Festival Latinoamericano de Video dirigido por Mujeres (Nov. 1991). En esta ocasión, a pedido de los editores, hemos realizado algunas precisiones.

Proponemos que mujer y feminidad son significantes culturales y no sólo ecos de la sexuación biológica o categorías sociológicas.

Planteamos interrogantes "paradigmáticos" tales como:

¿Qué es una mujer?

¿Qué desea una mujer?

Al reflexionar sobre estos puntos pretendemos señalar algunas pistas para intentar comprender el por qué las mujeres estamos aun ciegas y sordas a nosotras mismas y cómo, el tiempo que opera desde la cultura

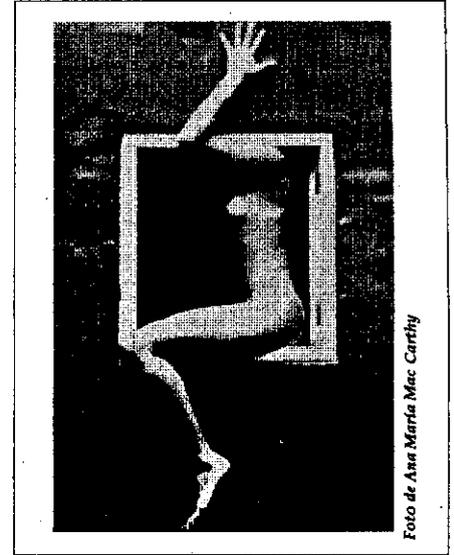
sobre nuestras creencias y conductas, no es ciertamente el "tiempo veloz" de la tecnología ni la ciencia actual.

Entender el concepto de mujer supone ubicarlo en relación a los símbolos estructurantes de la feminidad propuestos desde la cultura oficial.

Es un hecho que las nociones teóricas sobre la feminidad y sus respectivas representaciones son polivalentes. Están constituidas por elementos inconscientes, simbólicos y, sobre todo, culturales.

Intentamos plantear algunas hipótesis sobre estas importantes cuestiones. Frente a la pregunta de qué es una mujer, podríamos decir que hemos venido siendo lo que los otros: la cultura objetiva, quería que fuésemos. Así por ejemplo, es posible enumerar los roles tradicionalmente impuestos y asumidos con prolijidad por nosotras las mujeres: vírgenes, mártires, prostitutas, entre otros. Son verdaderos estereotipos que impiden acercarse a las reales sutilezas de la feminidad y por lo tanto dificultan, pensar y sentir de manera mas real, acceder a otros roles, articular cambios en nosotras mismas y nuestras relaciones sociales y afectivas.

La esencia humana no es una abstracción inherente al individuo aislado sino, el resultado de las relaciones tanto internas (biológicas, psíquicas)



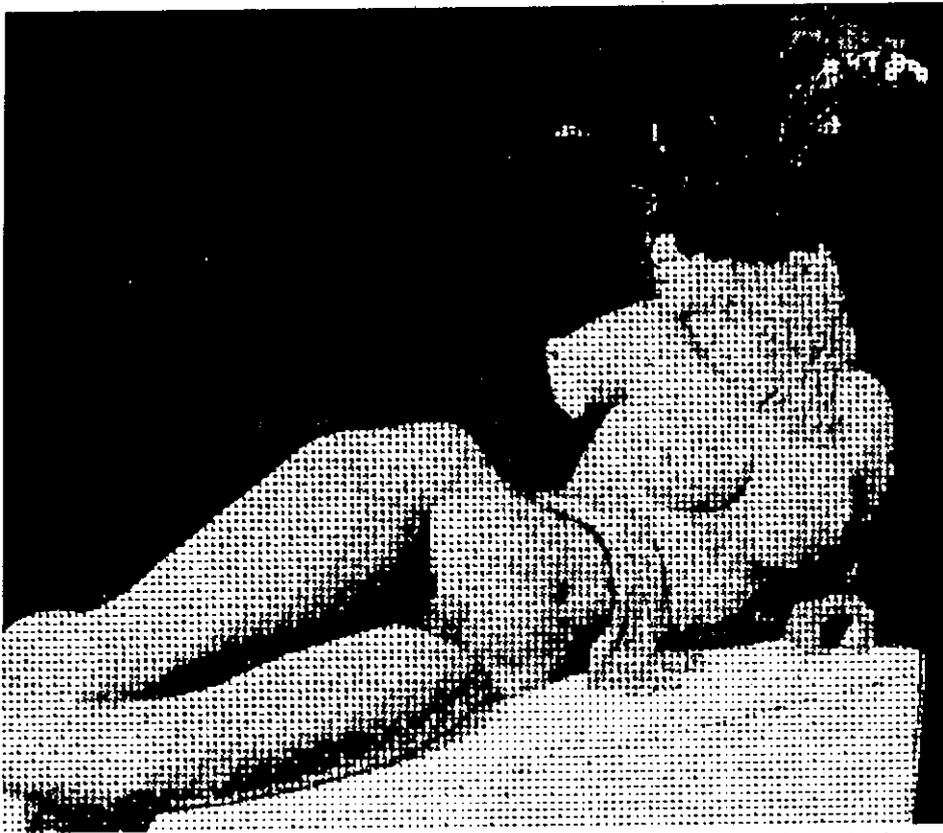
como externas (sociales y culturales). Muchos estudiosos—entre ellos Freud—plantean que la feminidad es el tema donde se pone de manifiesto, en forma más candente, el malestar en la cultura y que la mujer sería síntoma de la misma.

Importante formulación que compartimos plenamente y a la que no se le ha dado—creemos— su verdadera importancia.

Podríamos afirmar que la cultura humana, aún en sus mas depurados contenidos, no es asexual, ni mucho menos. Más bien deberíamos decir que es casi enteramente masculina, con excepción de algunas esferas. Seamos claras: son los hombres los que han creado el arte y la industria, la ciencia y el comercio, el Estado y la religión.

Es quizá esta situación—la masculinidad de la cultura tanto en su creación como en el discurso que discurre en ambos géneros— la que soslaya una verdadera definición de que es una mujer y desestima—por lo tanto— algunas producciones propiamente femeninas que no se someten al código de la cultura objetiva.

Intentaremos responder la pregunta de qué es una mujer, empezando por una metáfora: en el carácter femenino parece que la periferia está más estrechamente unida al centro y las partes son mas solidarias con el



Georgui Chapkunov

todo. Podemos ver esto en el hecho indiscutible de que —más allá de la psicopatología— en cada una de sus actuaciones, la mujer pone en juego su personalidad total y no suele separar su yo de las acciones externas y de los afectos.

Asimismo, la mujer es una persona cuya identidad sexual y de género debe integrar los elementos relativos a la reproducción de la especie con aquellos concernientes a su criatura personal. En otras palabras, tiene un mandato biológico, que podrá tomar o dejar (identidad sexual), pero cuya inscripción corporal, fisiológica y sus correspondientes correlatos psicológicos, no podrá soslayar. Y luego, claro está, un ser psíquico (identidad de género), cuya articulación es de una finura, sutileza y complejidad tales que cualquier descripción resultaría corta e inexacta.

Criatura femenina que para constituirse tendrá que pasar por enormes y difíciles tránsitos afectivos, vinculares (de la madre al padre, para citar un ejemplo), sociales, cognitivos. Trán-

sitos cuyas huellas quedarán sobre su cuerpo y alma a manera de cicatrices recordatorias de estos avatares.

Se dirá que los hombres tienen un destino semejante. Ciertamente, es difícil devenir persona para cualquiera de los géneros, pero es cierto también que para la criatura femenina el camino es más complicado.

Veamos por qué:

En primer lugar porque tiene que articular todo el tiempo tres mandatos: Biológico, cultural y su propio deseo.

Si el mandato biológico no tuviera la complicación específica de la maternidad, en la que la mujer compromete tanto su cuerpo como su psiquismo, desde la menarca, relaciones sexuales, embarazo, parto, crianza, hasta su menopausia y, en muchos casos, el cuidado de los nietos; si no tuviera esta complicación decíamos, podría tenerse aparato reproductor de la misma manera que tenemos aparato digestivo o respiratorio.

Por último (last but not least) y no por eso menos importante, este determinismo biológico de la mujer,

se instala en la cultura tornándose sintomático para la mayoría de las mujeres. Revisemos esto último, para que la maternidad se pueda ejercer, es necesario asumir roles prescritos muy claramente. Estos roles hacen que aquello que se entiende por femineidad en nuestra cultura oficial (masculina por definición), ocupe el polo opuesto de la sublimación, en tanto que la mujer debe ser sexualizada para ser deseable y así lograr exitosamente la reproducción. Es decir se constituye en "garante de la cultura", ser sexual capaz de excitar al hombre para poder reproducir y garantizar la continuidad no sólo del "amor" sino, fundamentalmente de la especie.

Claro está que en esta operación tan natural ocurren también vicisitudes: la más contradictoria y dolorosa quizá sea la que requiere que la mujer sea deseable y sexualizada para el hombre y no protagonista de su propio deseo.

De esta contradicción esencial se desprenden situaciones tales como: sexual si, deseante no; virgen, esposa y madre si, amante no; guardiana del hogar, virtuosa a la sombra del marido si, protagonismo propio no.

Y es que, como dijimos anteriormente, la esencia humana no es una abstracción sino una articulación del conjunto de las relaciones del individuo consigo mismo, con los otros y la cultura.

Queremos incluir aquí algunas líneas del planteamiento estructuralista, aquellas en las que se señala el carácter fundante, de la "producción" de la mujer como valor de intercambio, para la constitución de la cultura; y que "en contraste con las palabras que se han convertido completamente en signos, la mujer sigue siendo al mismo tiempo signo y valor (de intercambio). Pensamos que estos conceptos, en especial el de la doble valencia de la mujer, nos permiten entender con mayor claridad la contradicción de la que hemos estado hablando.

Intentemos ahora plantear algu-

nas salidas al respecto: dijimos al inicio de esta comunicación que la mujer posee un mundo propio y en esa medida accede a un universo simbólico y afectivo específico. La esencia femenina vive inmersa en el mundo de la naturaleza y de la historia; por esto la mujer debe encontrar su morada en sí misma para acceder al discurso personal y solamente desde allí, de su diferencia sustantiva, podrá llegar a la complementariedad con el varón y lograr una verdadera comunidad.

Claro está que allí llegamos al tema de cómo hacer para salirse del discurso de la cultura objetiva, masculina por definición, e identificarse con su propio género, tan subvaluado e incomprendido por la cultura oficial.

Este es uno de los grandes escollos que hallamos en nuestro camino: primero, cómo jugamos nuestras identificaciones diversas para acceder a nosotras mismas y luego, cómo encontrar un lenguaje que nos signifique.

Situación difícil pero no necesariamente imposible.

Todo esto nos ubica en una perspectiva que tiene que ver más directamente con el mundo interno de la mujer y pasando a ese punto veremos que no se trata de simples piedritas en el zapato, sino de grandes rocas en el camino...

Si preguntamos por el deseo de la mujer nos encontramos frente a otra encrucijada. En relación a esto, dentro de la teorización respecto a la psicología femenina, se ha planteado un aforismo: la mujer "desea algo que no podrá satisfacer nunca", es el "deseo del deseo insatisfecho", el cual obedece a otro orden del discurso y plantea enigmas específicos al género. Ahora bien, el "deseo" y su economía juegan sin distinción de género pero, no cabe duda, que para las mujeres —que es el tema que nos interesa en esta ocasión— tiene especificidades.

Para poder entender mejor este planteamiento del "deseo del deseo insatisfecho", revisemos algunos conceptos:

La tesis freudiana nos plantea que el objeto del deseo es un objeto perdido por definición, lo que quiere decir en otras palabras que la posibilidad de satisfacción es imposible. Esto supone un correlato afectivo de índole nostálgica.

La secuencia, intentando un diagrama, sería:

deseo de → objeto que satisfaga → imposible por definición = insatisfacción, vacío, frustración, queja... → deseo de

La propuesta de la imposibilidad de satisfacción parte del modelo de la satisfacción inicial del bebé en la lactancia, satisfacción que se anhela permanentemente pero que la realidad niega; una segunda confrontación con la imposibilidad de satisfacción de la que venimos hablando es, para las mujeres, la aceptación de la ausencia permanente de pene.

En otros términos, diríamos que entre lo buscado y lo hallado habrá siempre una diferencia; paradójicamente, estas características son las que posibilitan relanzar el deseo nuevamente y establecer así la circularidad de un proceso interminable.

En Freud, el objeto perdido se encadena (a través de una serie de vicisitudes contingentes) al deseo de tal forma que se puede decir que en el curso del desarrollo psicológico, se dan situaciones que reiteran la dificultad de satisfacer dicho deseo.

Esa es la constante estructural que hemos descrito a través del diagrama propuesto más arriba.

Otra entrada al problema es la dimensión narcisista de la mujer que como tal, obedece a la consigna del "todo o nada", o a la tendencia de ser concéntrica para sentirse medianamente satisfecha. Este tema merecería un desarrollo más amplio, aquí solo lo consignamos como puente para la última pregunta, tan difícil como la primera:

¿Qué desea una mujer? Todo, para empezar. Respetar su mandato biológico y tomar en cuenta su criatura esencial. Sólo que estos dos aspectos

son difíciles de articular. Difícil por cierto. He ahí nuestro reto. Poder integrar adecuadamente estas partes nuestras, lo suficiente como para que primero se autocontengan, es decir: ser primero madres de nosotras mismas —con alegría o tristeza pero autoconteniéndonos— luego, poder ser madres de otros, si es esto lo que deseamos. No me refiero solo a la maternidad física sino a poder trascender al plano más social.

La cadena de temores que sufrimos las mujeres desde la infancia a la vejez es ancestral, mirarla con comprensión y ternura más que con auto-compasión y derrotismo es esencial...

La mujer históricamente no ha tenido derecho a la palabra. Si las excepciones que confirman la regla lo lograron, fue después de haber aceptado ciertas exigencias, adherir a ciertas normas y, sobre todo, acallar sus diferencias.

Tener derecho al discurso no significa solamente hablar sino fundamentalmente ser escuchada.

Nuestro ritmo, modo, afectos, nos llevarían a un discurso propio y diferente del que hasta ahora hemos sido básicamente testigos mudas.

Estamos persuadidas de que si las mujeres pudiésemos modular nuestros miedos y nos atreviésemos a hablar desde nosotras mismas, sin sentirnos obligadas a remedar el discurso de la cultura tradicional objetiva, crearíamos un discurso distinto —ni mejor ni peor— distinto, donde la especificidad de nuestro género nos permitiría crear algo nuevo. ■

*Claro u oscuro, borroso o nítido
dentro o fuera del encuadre:
tu
(mirando hacia otra parte)*

Rosella Di Paolo

Rosina Valcárcel

Gustavo Valcárcel: Universidad, literatura y sociedad

Estas notas son parte de un reportaje en equipo (Manuel Mosquera, Jorge Castillo y yo) que nos concediera mi padre, y que las publico, tras su reciente partida, como homenaje a su vida y a su obra.

Vocación y militancia

Si se me pregunta qué es lo que ha marcado mi vocación literaria y mis militancias políticas, no sabría responder a simple vista; sin embargo me atrevería a decir que fue el internado del colegio Salesiano lo que ha influido de manera radical para que se expresen vocación y militancia.

Mi padre, médico, muere contagiado por una enfermedad, en el ejercicio de sus funciones. Yo tenía 5 años y cuatro hermanos. El gobierno en reconocimiento nos concede becas para seguir estudiando y mi madre opta por internarme en ese colegio de curas. La veía una vez por mes, como una sombra, difusa. Llegué a odiar aquel lugar con todas mis fuerzas. A la soledad del enclaustramiento, al oscurantismo y al fascismo de aquellos curas del colegio Salesiano, les debo pues, por oposición, ese espíritu rebelde que me llevó a las cárceles y al destierro. Graham Greene apunta

que es en la infancia cuando se abre una puerta por donde se le mete a uno todo su destino, pues bien, allí, en ese internado, me hice antifascista, anticlerical, poeta.

San Marcos

Ingresé a la militancia aprista en 1938 y a San Marcos en 1939. Tenía ya 18 años y eran los días de "gloria" de Hitler, Mussolini, Franco y de Hiroito. Casi toda Europa había caído en sus manos. En el Perú gobernaba el general Benavides y su tendencia fascista era evidente: la incesante persecución política mantenía en las catacumbas a apristas y comunistas. El ambiente universitario no era extraño a todo ese contexto. Al poco tiempo de ingresar a la Facultad de Medicina, fui expulsado por organizar una huelga estudiantil contra el autoritarismo de un profesor de Anatomía Comparada. Mi madre, al prever que no tendría otro médico en la familia, quedó decepcionada. Yo, en cambio, sentí como que me liberaba de una mortaja y opté por la literatura: al año siguiente me matriculé en la Facultad de Letras.

Los jóvenes (de aquel tiempo) apristas y comunistas:

El año anterior a mi ingreso a San Marcos, apristas y comunistas ha-

bían metido a la pila de la Facultad de Derecho al general italiano Camarotta, jefe de la Misión Policial italiana (fascistas), que contrató el General Oscar R. Benavides para organizar mejor la represión en el Perú. Fresca aún esta hazaña, militantes de uno y otro partido seguíamos coordinando acciones conjuntas. Nos reuníamos en cualquier banca y discutíamos de todo. Los comunistas eran pocos, había quizá media docena de ellos. Recuerdo a Luciano Castillo, a Augusto Mateo Cueva y a Augusto Urteaga Ballón, quien se casó con la hija de Hildebrando Castro Pozo. Cuando Prado se presentó para inaugurar el año académico de 1940, como Presidente de la República, apristas y comunistas lo arrinconamos de tal forma que casi muere asfixiado. Los soplores y guardaespaldas no se atrevieron a sacar ni una pistola, estaban anonadados. Manuel Prado no llegó a inaugurar el acto y tuvo que retirarse entre pifia de los alumnos.

El ambiente estudiantil en San Marcos estaba sobrecargado de política; no obstante ello el nivel académico era excelente. Era un orgullo ser sanmarquino. La gente conservadora, de derecha, iba a la universidad Católica, con cuyos alumnos tuvimos frecuentes altercados que llegaron a los puños. Recuerdo una fiesta en el Club Lawn Tennis de la Exposición, alla



Gustavo Valcárcel, fichado en su primer ingreso a la cárcel, por activista político cuando tenía 18 años, setiembre de 1940.

por los años 42 o 43, que terminó en bronca entre sanmarquinos y unecos y donde al pobre hombre que tocaba el bombo se lo pusieron en la cabeza. Entonces llegaron los policías, los soplones y nos dispersaron a todos. Ahí estaban los poetas Luis Carnero Checa y Guillermo Carnero Hoke, entre otros de los llamados "Poetas del Pueblo". Ahora la composición estudiantil de la universidad Católica ha cambiado, bueno, muchas cosas han cambiado desde entonces...

En esos años juveniles, toda era una vorágine: me apresaron, me casé con Violeta, me volvieron a encarcelar, obtuve el premio de los Juegos Florales de San Marcos y el Premio Nacional de Poesía, me volvieron a encerrar y en el interín habían nacido cuatro hijos, por fin con todos estos pesares y esperanzas, con todos mis hijos me desterraron a México

("México lindo y querido"). Allí un editor me propuso publicar lo que escribiera sobre el Perú: lo primero que se me ocurrió fue escribir la novela *La prisión*. En el destierro me deslumbran las lecturas de Marx, la amistad de Siqueiros, de Diego Rivera y me volví comunista. Violeta y yo, renunciamos públicamente al aprismo. Intímadamente nunca renunciamos al cariño de tantos amigos apristas.

Otra vez San Marcos

De regreso de seis años de exilio, empezamos el activismo pero ahora en el Partido Comunista. Alfonso Barrantes joven dirigente universitario, de las filas del Apra, promueve la difusión de mi poemario en homenaje a Cuba. Después vendría lo de Nixon. Impedir el ingreso de Nixon a la universidad fue un plan coordinado entre

comunistas e independientes. Son mis compañeros de partido, amigos y simpatizantes apristas (contradiendo a la derechizada dirigencia del Apra) y trotskistas los que desde el interior de San Marcos cerraron la puerta. Yo di la consigna en voz alta. Se repartieron centenares de pitos (la idea fue de Ricardo Tello), y se improvisó una marcha tremenda. Hemos ido siguiendo el carro de Nixon hasta la puerta del hotel Bolívar. Al día siguiente los diarios La Prensa y la Tribuna me responsabilizaron de todo, iniciándose una persecución nuevamente contra mi persona. Me asilé en la Embajada de México dado que el embajador José Luis Martínez, uno de los mejores críticos literarios de México, era una amistad cultivada en el destierro. Me dió una habitación en la que me puse a pensar sobre el futuro. Si salía del país o no, si dejarían salir a mi mujer y a mis hijos, en fin. Cual no sería mi sorpresa cuando se presenta Violeta y me dice: "El Partido te pide que dejes la embajada y pases a la lucha clandestina". Mi asilo duró sólo una hora.

Desde entonces, en mi vida, al día de hoy, como dirían los mexicanos: "ha llovido mucho". Sin embargo nunca se ha desperdiciado de mi alma ese amor a la universidad, a la universalidad que es lo mismo, a San Marcos a su enorme rebeldía, a su gran porvenir. ■

Gustavo no llegaría a saber que el 4 de mayo de 1992, un día después de su partida, sus restos serían velados en el Salon de Grados de la Universidad de San Marcos y que el mismo día por la noche sus cenizas serían regadas en los jardines de esa vieja Casona del Parque Universitario.

Tulio Mora

La poesía y "San Marcos", en los '60

Fue en San Marcos que me hice poeta aunque tuviese una inclinación muy marcada desde mi infancia, particularmente después de la lectura de la poesía completa de Rubén Darío y de César Vallejo (la edición precedida de un prólogo de Monguió).

San Marcos, pues, constituye para mí la casa de mi iniciación en un oficio que puede tener todas las desventajas del mundo pero que al mismo tiempo me reserva el derecho y la libertad de la palabra, instrumento con el que me defiendo de las agresiones de la vida cotidiana.

Yo ingresé a la Facultad de Medicina en 1965 en un año en que muchos de los que nos presentamos logramos una calificación aprobatoria. Por ello, a los que desbordamos el cupo de estudiantes, nos propusieron elegir otras facultades. Yo opté por Letras aunque no tenía definido qué iba a estudiar.

Parte de mis dificultades provenían de que incluso a Medicina me había presentado por una promesa familiar. Ignoro lo que hubiera hecho ahora como médico.

Sin embargo, aquel año era difícil saber, para muchos que conocí en la universidad, lo que uno sería en el futuro. Muy pronto, en junio, comenzaron las guerrillas del MIR y ELN, y San Marcos, por supuesto, era uno

de los lugares privilegiados del país donde se vivía con intensidad esta circunstancia.

El hecho es que casi poco después de las primeras incursiones de los guerrilleros en la zona central, yo viajé a Satipo en compañía de un pariente. Estuve varios meses en ese lugar y pude ver, con mis propios ojos, la forma en que el ejército peruano era conducido por asesores norteamericanos.

Cuando regresé a Lima conocí en una manifestación sanmarquina a Juan Pablo Chang al lado de un grupo de ¿estudiantes? escuchando una arenga en defensa de los guerrilleros. Estoy hablando de la vieja casona del parque universitario que por ese año aún no había sido clausurada por Luis Alberto Sánchez, entonces senador y rector de la universidad.

Así era la vida de esos tiempos: turbulenta, apasionada, también ilusa y frustrante. Los recién ingresados creíamos tal vez que transponer la puerta de este recinto nos indultaba de los errores de la sociedad peruana que íbamos descubriendo en toda su lacra.

Todavía, como en la definición de José Carlos Mariátegui, San Marcos era el reflejo del Perú: uno percibía que casi todos los representantes de nuestras clases sociales estaban allí, tal vez en menos proporción los pro-



Tulio Mora

Foto: Beatriz Suárez

cedentes de la burguesía y pequeña burguesía alta (sin embargo había quienes, desde esas clases, aún enviaban sus hijos a estudiar a una universidad que consideraban la más importante del país), y ya en tumulto los que provenían de las clases media, baja y popular. La presencia de provincianos también era considerable.

Lo que recuerdo nítidamente, además de los conflictos políticos desatados cotidianamente, es un universo confuso y variopinto que allí palpitaba. Siempre he pensado que San Marcos no tiene aún el novelista que se merece. Entre los que estudiaban y hacían política (como peyorativamente los definían el Apra y la derecha, entonces ambos estaban en el poder), habían los que se dedicaban al juego de dados y naipes (de eso vivían), los que se organizaban en grupos católicos y dominicalmente



Marco Zapata, Rosina Valcárcel, Julio Nelson, Juan Ojeda, 1965

iban a misa, luego a un paseo por Chaclacayo o la playa, las chicas de quienes se decía que se dedicaban a la prostitución para pagar sus estudios, o las otras que vestían hábito del Señor de los Milagros en octubre y eran apristas y tal vez morenas; también los residentes en la vivienda universitaria, los locos, centro de especulaciones fantásticas; los deportistas y los poetas.

Entre estos últimos estaban como profesores Washington Delgado o todavía estudiantes como Hildebrando Pérez (amenizador de una revista como *Pielago*) o como Juan Ojeda, Gregorio Martínez, Juan Cristóbal, Rosina Valcárcel, Cesáreo Martínez y otros más.

Entre el 65 y 66 proseguí en mi laberinto de confusiones, no decidiéndome por nada al tiempo que en mi casa era objeto de constantes reclamos paternos por mis vacilaciones. Creo que no quería estudiar,

tampoco me interesaba la poesía. La que leía me parecía distante de mis preocupaciones. Sólo la política me interesaba, pese a que tampoco tenía claro qué significaba exactamente dedicarme a este extraño oficio sin recompensas ni títulos.

Inicialmente me uní a los estudiantes congregados en la Juventud estudiantil católica, una suerte de periferia de la Democracia Cristiana. La razón de mi acercamiento puede explicarse por el hecho de que yo había estudiado durante siete años, más o menos, en un colegio de curas, el Salesiano de Huancayo.

Sin embargo, ya a fines del 66 tuve contacto con gente del ELN y poco después me enrolaría en sus filas hasta 1970, año en que renuncié por considerar que esta organización había sufrido un deterioro moral irreversible.

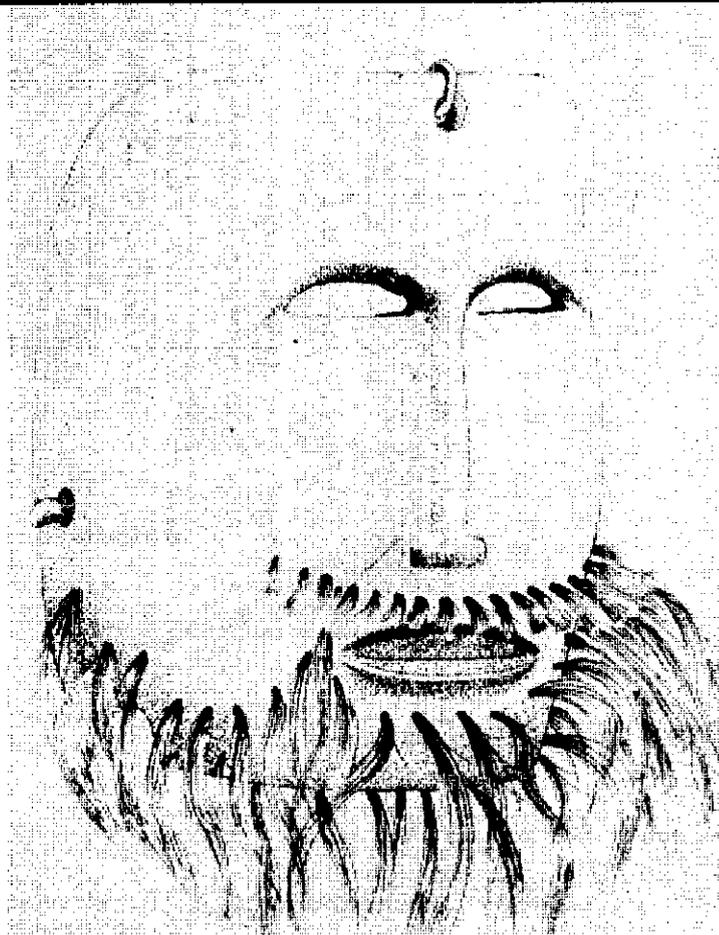
Coincidentemente conocí a los que constituían el grupo de estudio

Edgardo Tello, que sacaba la revista de poesía *Estación Reunida*; José Rosas Ribeyro y Elqui Burgos. Pero previamente yo había hecho amistad con Oscar Málaga (quien también había estudiado en un colegio salesiano) y Ana María Mur.

Eran los primeros jóvenes con aspiraciones de poetas que yo conocía, lo cual, a mi manera de ver, resultaba un acontecimiento feliz y lamentable, al mismo tiempo, porque podía por una parte volcar en ellos mis inquietudes poéticas, pero no decirles lo que estaba haciendo en realidad. En 1972 salí de San Marcos sin haber concluido literatura. El hecho de que mis padres hubieran sido profesores (maltratados por la sociedad) me hizo dudar de mi futuro como tal. Por eso renuncié. Sin embargo, a San Marcos le debo lo que soy: poeta y revolucionario. Belleza y moral, así podría definirlo. Es bastante como aporte para sobrevivir en este país. ■

Nuestro pasado chino

**Todo lo que se leerá
es historia real vivida
que dura hasta la actualidad
soterrada y algo escondida**



**De los chinos hablaremos
a los que culíes llamaron.
Desde China los trajeron
y muy mal los trataron,
por doquier los explotaron,
allá en las islas guaneras,
aquí en la gran propiedad:
fue un semiesclavo es la verdad.
Son historias verdaderas
todo lo que se leerá**

**Como rebelde que fue
respondió en todo lugar.
A veces pleno de fe
con armas debió matar,
y en multitud sublevar,
su cultura defender,
defender su propia vida,
y ante cualquier vía escogida
nunca jamás retroceder:
es historia real vivida**

**Las haciendas abandonó
ya bastante entrado en años
y en los pueblos se instaló
donde tuvo muchos ñaños,
y también nietos procreó,
su prole, juna barbaridad!
Sus negocios avanzaron
y algún dinero lograron.
Esta historia fue realidad
que dura hasta la actualidad**

**En el Perú do' se vive hoy
hay los hijos de mandingas
y son más los de los ingas
y encuentro mezclas donde voy
y en verdad, no sé lo que soy
no sé lo que también eres
ya que en el alma rendida
de todititos los seres
hay cualquier raza adherida
soterrada y algo escondida.**

Humberto Rodríguez Pastor



Aymar warmitwa

Nayaxa, warmi kankatajxa
uñt'astwa.
Narak chacha, narak warmiwa,
kawk'ansa sayt'asta.

Nayatakixa, t'ayana lupinsa
kuna luraña
mayakiwa.
Janiw axsarktti.

Lupin t'ayan tinkt'ir yatitäwa.
Jach'a qalas jach'a lawasa nayxankiwa.
Janiw kuns axsarktti.
Aymar warmitwa.

Jayrakiw lups
t'ays axsarixa.
Jayrakiw manq'ata jiwixa.
Aymar warmitwa.
Janiw axsarktti.

Mä wajchatakixa,
lawas, qalas, arsuriwa.
Ni uks axsarktti.
Aymar warmitwa.

Soy mujer aymara

Conozco lo que valgo
como mujer.
Donde quiera me alzo,
yo, hombre, yo, mujer.

Para mí cualquier trabajo,
en el frío, en el calor,
es lo mismo.
No me amilano.

Sé afrontar al sol y al viento.
La piedra grande, el palo grande, son míos.
A nada le temo.
Soy mujer aymara.

Sólo el ocioso
teme al frío y al calor.
Sólo el flojo muere de hambre.
Soy mujer aymara.
No temo a nada.

Para una mujer pobre,
el palo, la piedra, hablan.
Ni a eso temo.
Soy mujer aymara.

Bertha Villanueva

[(1942) Monolingüe aymara, sin educación oficial.
El poema resulta de una grabación y traducción de Martha Hardman.]



Arumthaya Imillita

Arumthaya imillitay
suni qoña chuyma
warimpi alpachumpi
sapuro paynakta.

Khunu khunu qollonsay
jhawira lacansa
awatischaracteractay
oqe sunkhamampi.

Layansa parkensay
warut'asisina
thoqt'asiskaraktay
ch'ojña patjjetana.

Tutuc khuytipansti
khunu purjjatansti
jhaqhe jhaqhe cayuna
uywampi lipt'asta.

Thayanacat phucha
thayanacat phucha
¿jhanit llakimampis
uyawasiskitasma?

Utachapiriksmay
warawara ch'ampampi
jumay punkituni
thaya thaya patjjana.

Ucat ucjharusti
machantaujjerictay
uru arum paqara
thayan phuchapampi.

Hija de los vientos

Cholita de Arunthaya
suave corazón de cordillera
con vicuñas y alpacas
cada día pierdes tiempo.

En los cerros nevados
en la orilla de los ríos
están pastando
con tu perro gris.

En las laderas y alturas
cantándole
estás bailando
encima de la hierba.

Cuando silva el remolino
cuando llega la nevada
al pie de los peñascos
con el ganado, te acurrucas.

Hija de los vientos
hija de los vientos
con tus penalidades
¿no me estuvieras criando?

Te haría tu casa
con montones de estrellas
con puertita de nubes
encima de los vientos.

Y después de todo
me embriagaría
día y noche hasta el amanecer
con el hijo del viento.

Andrés Dávila

(1906-1990)

Compositor, poeta popular

Sandro Chiri Jaime

Ave César, los que van a morir te saludan

(A manera de homenaje a César Vallejo)

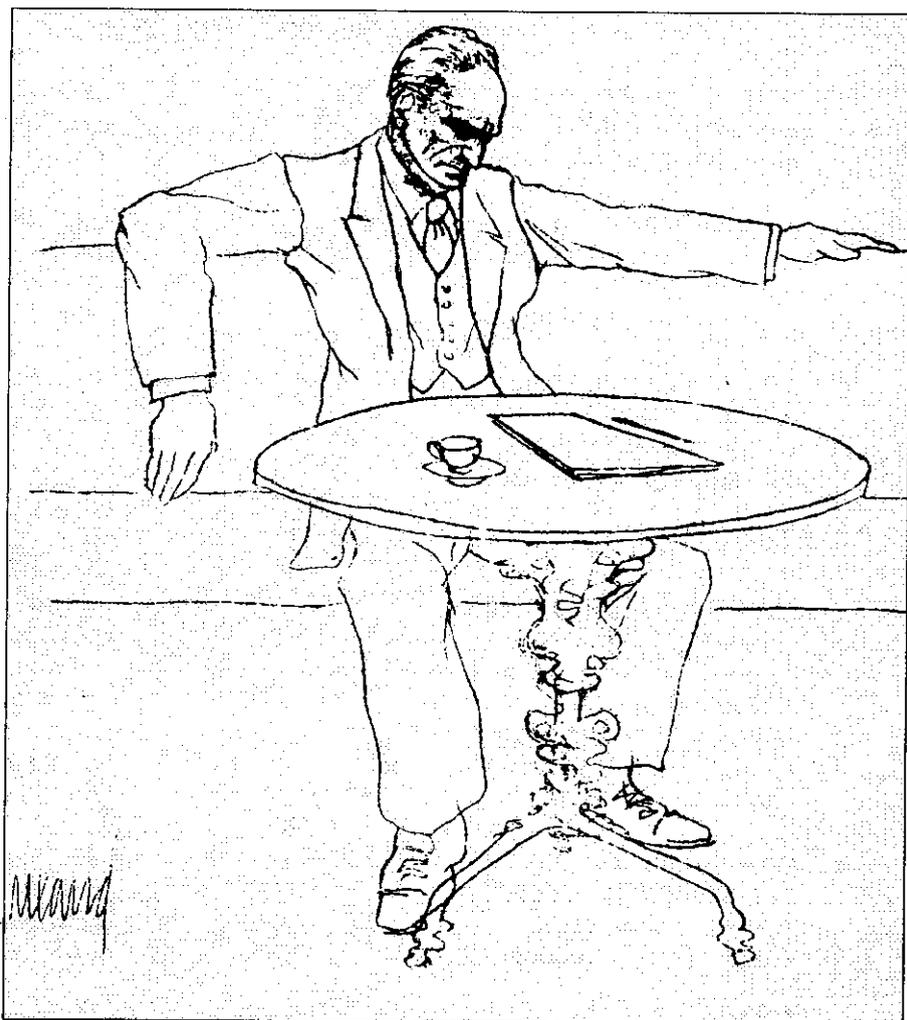
Vallejo (1892-1938) fue un escritor a tiempo completo que abordó todos los géneros literarios. El es de aquellos que conocemos como "escritor total". Si bien es cierto que su gran obra tiene sus pilares en la poesía, su pluma no se aminora ante los desafíos de los otros géneros.

Su camino como hombre fue tortuoso. Su ruta como escritor no lo fue menos. Se propuso vivir de lo que escribía y así lo hizo, asumiendo todos los riesgos y penurias que esta decisión suponía. No se doblegó ni cedió nunca.

Produjo varias obras teatrales y ninguna en vida fue montada. Quizá esto se haya debido a que las piezas de Vallejo presuponen el desplazamiento de decenas de actores en complejos y sofisticados escenarios¹.

Su novela *El tungsteno* y su relato "Paco Yunque" (ambos de 1931), por ejemplo, tuvieron una obvia razón de ser: denunciar los abismos sociales entre los seres humanos. Vallejo estaba dotado, también, para la narración. Un matiz de su talento natural para la prosa de denuncia se evidencia en este párrafo:

"Humberto Grieve, desde su ban-



co del otro lado del salón, miraba con cólera a Paco Yunque y le enseñaba los puños, porque se dejó llevar a la carpeta de Paco Fariña. Paco Yunque no sabía qué hacer.

Le pegaría otra vez el niño Humberto, porque no se quedó con él, en su carpeta. Cuando saliera del colegio, el niño Humberto le daría un empujón en el pecho y una patada en la pierna. El niño Hum-

berto era malo y pegaba pronto, a cada rato. En la calle. En el corredor también. Y en la escalera. Y también en la cocina, delante su mamá y delante la patrona. Ahora le va a pegar, porque le estaba enseñando los puñetes y le miraba con ojos blancos”².

Humberto y Paco, dos personajes antagónicos que encarnan posiciones de clase encontradas. El fuerte sobre el débil; el patrón sobre el siervo, el poderoso sobre el pobre, etc. La eterna ley, del más fuerte que se arrastra desde que el hombre fue hombre.

Por otro lado, sus agudas y esclarecedoras crónicas periodísticas escritas en Europa delatan a Vallejo —una vez más— como un hombre de su tiempo, atento al transcurrir y a las modificaciones de la época. Una exposición de automóviles le sirve para hablar de los salarios, la fuerza del trabajo y la belleza:

“... la comodidad y bienestar de los hombres no depende tanto del progreso industrial y científico, sino de la justicia social. Si por hacer exposiciones automovilísticas, se descuida la justa distribución de las ganancias de la empresa constructora, entre patrones y obreros, de nada servirá que el hombre vaya a la luna o coma estrellas fritas o escuche por inalambra las músicas seráficas en cuerda viva. Unas parejas de novios seguirán besándose, repantigadas entre los cojinetes de un gran Renault, mientras otros se suicidan por hambre, arrojándose, precisamente, bajo las ruedas de los carros perfectos y brillantes”³.

Novios, automóviles lujosos, escandalosos besos, estrellas fritas no detienen ni frenan la arisca relación patrón-obrero, ni el suicidio de cientos de hambrientos que mueren en las calles del mundo. Vallejo pone la pluma en la llaga.

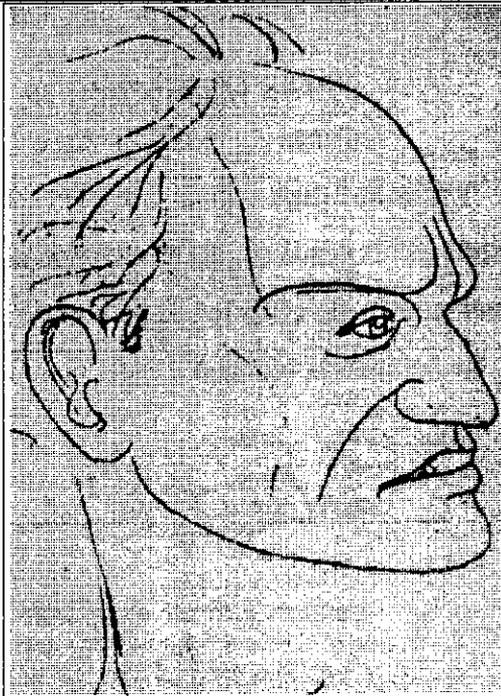
Así mismo, sus cartas evidencian al artista apremiado. Hay en ellas fragmentos destellantes que las emparentan a lo más notable de un

género olvidado: la epístola. Un trozo basta para demostrarlo:

“Estoy de nuevo en el hotelito que tenía yo en la rue Molière, que usted conoció alguna vez. Estoy dispuesto a trabajar cuanto pueda, al servicio de la justicia económica cuyos errores actuales sufrimos: usted, yo y la mayoría de los hombres, en provecho de unos cuantos ladrones y canallas. Debemos unimos todos los que sufrimos de la actual estafa capitalista, para echar abajo este estado de cosas. Voy sintiéndome revolucionario y revolucionario por experiencia vivida, más que por ideas aprendidas”⁴.

Su necesidad compulsiva de escribir llevó a Vallejo a redactar prosas sueltas. “Código Civil” era el rótulo de un folder que albergaba tres conjuntos de textos que más tarde conoceríamos como *Poemas en Prosa*, *Hacia el reino de los Sciris* y *Contra el secreto profesional*. En esa línea, nuestro escritor mantenía en libretas un grupo de observaciones que él denominaba su “libro de pensamientos”⁵ y luego sabríamos que se trataba de *El arte y la revolución*. Todos estos apuntes fueron escritos entre 1923 —fecha en que llegó a Europa—, y los últimos años de su vida. En esta suerte de diario personal y de reflexiones leemos cosas como esta:

“Mientras el guía les explica en el Puente de Alcántara, la fecha y circunstancias políticas de su construcción, he aquí que uno de los turistas se vuelve como escolar desaplicado y se queda viendo a un viejo toledano, que a la sazón entra, montado en un burro, a su casa. El viejo se apea trabajosamente, en mitad de su sala de recibo. ¡Ah!... bufa el viejo y empieza a llamar a voces al guardia de la esquina, para que le ayude a desensillar el burro. Esto sucede en la calle que lleva por nombre “Travesía del horno de los biscochos” o en aquella otra, un poco más ardua, que se llama “Bajada al Corral de Don Pedro”.



Estas escenas son las que interesan a ciertas gentes: la actualidad histórica de Toledo y no su pasado”⁶

Ojo zahorí el de Vallejo. Y, mejor aún, atento olfato para dar razón — con prosa cálida y saludable— de lo más mínimo del entorno.

Así pues, todo lo que escribió este sacerdote de la palabra, cual óleo de Van Gogh, se aquilata aún más con el tiempo. ¡Ave Caesar, morituri te salutant! ■

NOTAS

¹ En el Perú el teatro de Vallejo ha merecido, hasta la fecha, un inteligente y exhaustivo estudio de Guido Podestá quien elaboró su tesis doctoral al respecto. Además, existen otras investigaciones como las ponencias últimamente presentadas por Eduardo Hopkins y Ursula Ramírez sobre *La piedra cansada y Colacho hermanos*, respectivamente, en el “Coloquio Internacional en Homenaje a C.V.” organizado por la Universidad Católica de Lima: marzo de 1992.

² “Paco Yunque”. En: GONZALEZ VIGIL, Ricardo. *El Cuento Peruano: 1942-1958*. Lima, Edic. Copé, 1991, p. 207.

³ “El salón del automóvil de París”. En: PUCCINELLI, Jorge. *César Vallejo. Desde Europa: Crónicas y Artículos (1923-1938)*. Lima, Fuente de Cultura Peruana, 1987, p. 168. Recopilación, prólogo, notas y documentación de...

⁴ Carta dirigida desde París a Pablo Abril el 27-12-1927. En: *114 cartas de César Vallejo a Pablo Abril de Vivero*. Lima, Mejía Baca, 1975, p. 105.

⁵ Cf. PHILIPPART DE VALLEJO, Georgette “Apuntes biográficos sobre César Vallejo”. En: VALLEJO, César. *Obra poética completa*. Lima, Mosca Azul, 1974, pp. 351-457.

⁶ “Explicación de la historia”. En: *Contra el secreto profesional*. Lima, Mosca Azul, 1973, 1a. ed., p. 16.

Nicolás Matayoshi M.

Sombra

Un hombre armado me arrebató la sombra y se perdió entre la húmeda bruma. Días enteros busqué a mi sombra. Hice la denuncia policial correspondiente.

Era una desaparecida más entre otros miles.

Acudí a los periódicos, a la radio y la televisión: mi sombra perdió su nombre y se convirtió en un dígito estadístico.

Desesperanzado, volví a mi rutina. Debía acostumbrarme a mi nueva situación; acostumbrarme a ver a la gente huir de mí y pintar desconfianza y lástima en sus rostros.

Viajando en ómnibus me sumergí en la noche de candiles. De pronto, ví una sombra huyendo de las claridades, túnica imprecisa, fugaz y nerviosa.

Creí reconocerla. Quise alcanzarla. Descendí del vehículo y fui tras ella. Se me escabullía y escondía entre los oscuros contornos que proyectan los aleros de las casas. Corrí tras ella, llamándola, suplicándole que regresara y se uniera a mí, como habíamos estado antes.

Finalmente, pude alcanzarla.

No era la mía. Pertenecía a otra persona más pequeña y menos fornida que yo. Le pedí disculpas, le pregunté si había visto a mi sombra, si sabía dónde estaban todas las que habían desaparecido.

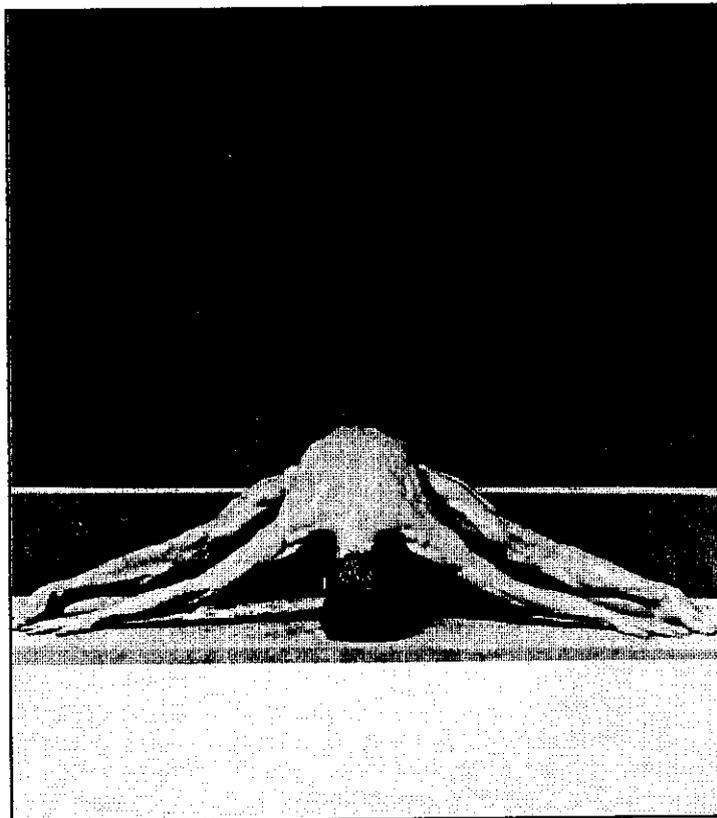
La sombra, temerosa, dibujó en el aire escenas terribles: ví legiones de sombras exterminadas por potentes luces proyectadas sobre muros infinitos. Detrás de ellas, algunas tenían gorros que las convertían en seres invisibles, en partes de un ser de mil ojos y mil oídos buscando la flor de la utopía.

—¡Oh! -me dije- ¿Qué será de mi pobre sombra. Dónde estarán sus pasos imperceptibles, dónde estará el muro de su exterminio?—

Lloré amargamente; la pequeña me dijo que ella había podido liberarse y por eso huía, me dijo que podía reem-

plazar a mi sombra hasta que yo encontrara la mía.

Acepté y desde entonces tengo una sombra distinta que trato de disimular caminando por lugares discretos, para que no descubran que transito con una refugiada. Hace poco me he percatado de que no soy el único, hay otros hombres con sombras erradas y todos, temerosos, nos cobijamos en lugares de penumbras, para pasar discretamente inadvertidos. ■



La casa del colibrí

Un domingo, siete años atrás la vimos por primera vez. Nos impresionó por sus líneas sencillas, originalidad y un cierto aire de misterio. El comenzó a hablar con mucho entusiasmo de los cambios necesarios, la madera de la escalera, las lunas de las puertas... yo me alejé a recorrer las habitaciones, cocina, baños, hasta llegar a un descuidado jardín; ví inmediatamente al colibrí que cantaba larga y tristemente; recuerdo mi cuerpo erizado, estremecido, tan perturbada por algo, que hoy recién le pongo nombre: presentimiento.

Le pedí a Sergio que nos fuéramos, la casa no me gustaba y era tan fácil que buscáramos otra. El, con su voz hermosa y serena me dio razones lógicas —como precio, ubicación y posibilidades de mejoras— por lo que deberíamos comprarla. Yo lo amaba; me conmovieron desde siempre sus ojos mansos y tibios, su cabello alborotado, su calidez y la firmeza con que siempre defendía sus ideas. Cedió y compramos la casa. En los meses siguientes entre trámites hipotecarios y municipales la visité muchas veces, Sergio había diseñado las modificaciones necesarias para que la casa se pareciera a nosotros, pintada de blanco, con ventanas y puertas muy azules; inundada de luz y el jardín rebosante de verde y aromas. Me olvidé por completo de ese canto extraño y pasó a ser una tontería mía el pardo animal y su larguísimo pico.

Cuando llegamos a vivir a la casa, ya el jazmín perfumaba nuestro dormitorio en las noches de verano. Disfrutamos tanto en sus espacios que llegaron a conocer nuestros nombres, voces y gemidos de placer. Sólo me faltaba tener un hijo, esperaba cada mes quedar embarazada, pero pasó un año, dos, tres... y ese hijo no llegaba, imaginaba en mi desesperación que nunca lo tendría.

Un miércoles, mientras repasaba con uno de mis alumnos, volví a escuchar el canto del colibrí, algo lejano pero igualmente triste y largo. La sensación ya olvidada volvió súbitamente: estremecimientos, oscuros presagios

y Sergio no estaba en ese momento junto a mí.

Durante los meses siguientes traté con todos mis recursos —la rabia, el amor, el miedo— que mi marido entendiera el clima nefasto que se había apoderado de la casa; ese canto lúgubre y yo sin hijos, pero sólo tenía a mi favor ese extraño aviso que únicamente yo había escuchado. Sergio repetía: Gabriela, son tus nervios, camina, distráete, haz algo. El me quería mucho, pero en su condescendencia había mucho de superioridad. Una vez más cedí, pero yo sabía que ese canto era una advertencia.

Tres veranos después, un día viernes a las siete de la noche, recibí una llamada, una voz desconocida dijo: señora, su marido ha sufrido un accidente, venga rápido al Hospital Internacional. No supe, no recuerdo nada... hasta horas después cuando otra voz desconocida, ya en el hospital, anunció la muerte de Sergio.

Después fue el olor de las coronas de flores, los pésames de las caras sin nombre para mí, las miradas de lástima de los demás, y mis manos oprimidas contra mi vientre seco, finalmente, el interminable entierro.

Quedé sola en la casa blanca de puertas con ventanas muy azules, sola sin él y sin hijo. La recorría detestando las alfombras, descolgando los cuadros, arrinconando los muebles, encerrándome las horas en el estudio que fue de Sergio. Respirando todavía su olor, encontrando cada vez que volteaba la cabeza, su tibia mirada.

Me visitaban parientes y amigos para consolarme; fue así que tratando de sacudirme de mis fantasmas, conté a una de ellas dedicada en cuerpo y alma a la cartomancia y encantamientos, la historia del colibrí y su canto agorero, a la que ella respondió espantada: ese es el pájaro de la muerte. Debiste huir, Gabriela, la primera vez que te cantó; por él no tienes a Sergio ni a su hijo. Vete Gabriela, tú con ese nombre de ángel anunciador de vida, recibiendo avisos de muerte. Vete; el colibrí es el dueño de la casa y te quiere a ti.

Extrañamente, no seguí el consejo y mi relación con la casa cambió; la mantenía hermosa, llena de flores y yo en ella, vagando como una sombra, recordando a mi marido, sentía sus pasos, me invadía su olor. A veces, salía velozmente a pasear por cualquier calle, a sentarme mirando el mar, pero mi angustia crecía y regresaba rápidamente para abrazarme a los muebles, pegarme a las paredes escuchando su silencio largo, buscando la risa que quería, descubriendo un suspiro, el sonido de una mano acariciando la mía. Entendí que esta relación amor-odio era el comienzo de la locura, la peor de todas... Hasta que hace tres noches me despertó el fuerte olor del jazmín y el canto largo, triste y muy cercano del colibrí. Entonces supe que venía por mí. ■

Gladys Cámera, limeña, bibliotecóloga, amante de la literatura, y de la vida. Integrante del Taller de Literatura de Flora Tristán.



PROSA DE JUGLAR

Arturo Corcuera



HP Ignacio Prado Pastor / Editor



Director: Arturo Corcuera
Garcilaso de la Vega 1746
Lima 14, Perú

¡Adquíralos en la
librería de su
preferencia!

Habla ganador del Premio Casa de las Américas 1992

Dante Castro entre letras y pishtacos

Dante Castro (Callao, 1959) se hizo acreedor del primer premio Casa de las Américas 1992 en el género cuento, gracias a su persistencia en el oficio y al libro *Tierra de Pishtacos*.

Castro Arrasco no era, hasta entonces, ningún desconocido en el medio. En 1986 publicó *Otorongo y otros cuentos* y, cinco años después, su libro de relatos *Parte de combate*; amén de la plaqueta de poesía *Ausente Medusa de Cenizas*, también de 1991.

Grata sorpresa que nos da Castro con su prestigioso premio. *Kachkaniraqmi* lo visitó para conversar al respecto. Acá sus declaraciones.

Sandro Chiri: ¿Qué significa para ti haber ganado el premio Casa de las Américas?

—Bueno, en primer lugar, una experiencia inédita que va aumentando mi responsabilidad como escritor ante un público que trasciende las fronteras de mi país. En segundo lugar, un orgullo extra-literario por haber ganado el Casa, con todo lo que ello significa más allá de los valores meramente artísticos. Y en tercer lugar, una bien disimulada incomodidad ante las consecuencias de la fama; reconozco que no tengo vocación para explotar los éxitos literarios tal como lo

harían otros escritores más propensos al halago y al espectáculo. Pero, en resumen, considero el premio recién obtenido como una confirmación de mi vocación por la narrativa.

KN: ¿Cómo catalogarías a tu literatura y en particular al libro ganador *Tierra de Pishtacos*?

—A pesar que siempre he considerado las clasificaciones de la literatura como una tarea de los críticos, creo que el conjunto de mis cuentos publicados encajan, en su mayoría, en la literatura andina. Pero como comparten el espacio con otros cuentos de la zona selvática y solamente dos del ámbito urbano, toda clasificación unidimensional es insuficiente. A medida que voy escribiendo nuevos cuentos, observo que la temática rural viene ganándome muy por encima de lo urbano. Eso se refleja en el inédito libro *Tierra de Pishtacos*, que me ha dado el triunfo últimamente. De este conjunto de seis cuentos, solamente uno se desarrolla en un ambiente citadino.

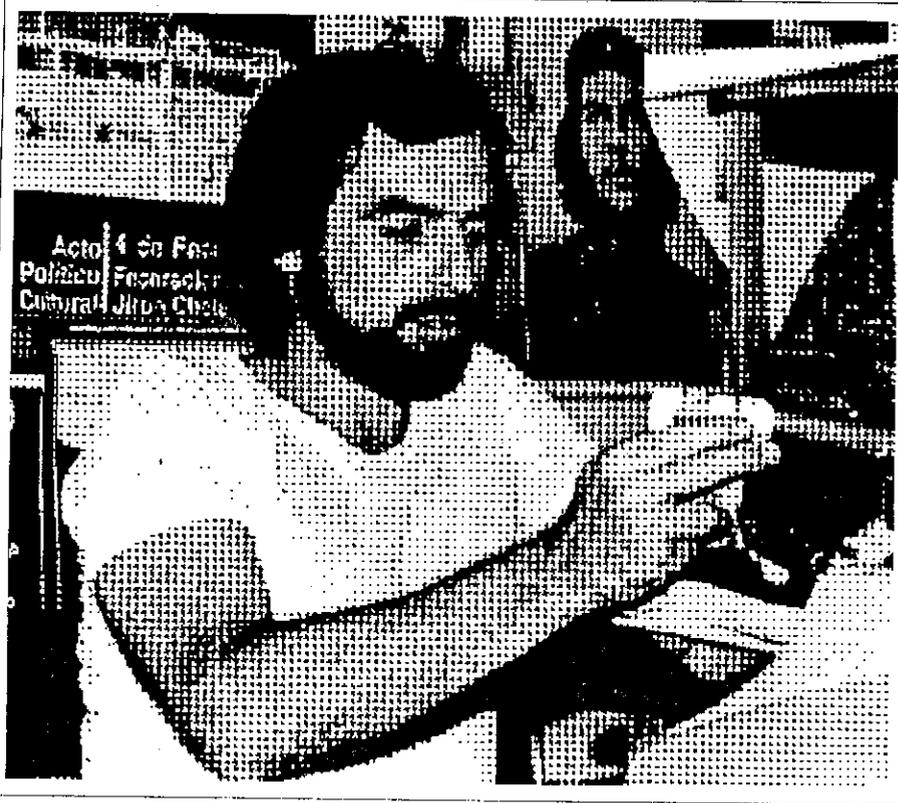
KN: ¿No es paradójico que un narrador de extracción urbana se interese en la temática rural? ¿Cómo te has podido asimilar?

—Creo que no es paradójico, pues hay hombres del ande que conocen muy poco acerca del campesinado. Muchos de ellos no hablan el quechua y nunca han pisado una comunidad. Lo mismo sucede con hombres selváticos que tienen escasa experiencia en el monte, porque su vida se ha desarrollado exclusivamente en las

ciudades y pueblos ribereños. Mi asimilación viene de muchos años atrás, por experiencia vivida. Sucede que con cuentos como "*Ñakay Pacha*", el mismo que ganó un premio nacional, la gente que lo ha leído sin conocer al autor juzga a este último como a un andino; luego viene la sorpresa. No han faltado personas que en diversos paneles y presentaciones prejuzgan al escritor por razones de pigmentos, sin haber leído la obra. Pero esos prejuicios me tienen sin cuidado, pues son finalmente las obras las que se encargan de demostrar lo contrario.

KN: ¿Alguna experiencia académica ha contribuido a tu asimilación, o solamente la experiencia empírica ha sido suficiente?

—Indudablemente que solo con los conocimientos empíricos no se hace obra literaria. Hay estudios que se complementan con el trabajo de campo del escritor. En mi caso contribuyeron mis estudios en antropología social, carrera que abandoné por razones económicas, y otros cursos de ciencias sociales que fui llevándolos paralelamente. Lo que más nos deja sorprendidos a los narradores es que de la carrera de Literatura casi ningún curso de la currícula nos sirve para escribir. En la actualidad, trato de aprobar los cursos que puedo en Literatura, es decir aquellos que no me aburren o que pueden expandir mis horizontes de lector. Tal vez los narradores que provienen exclusivamente de las aulas de Literatura se



Dante Castro

autolimitan en su capacidad creativa por una orientación académica equivocada que no los alienta para escribir.

KN: ¿Cómo evaluaría un joven narrador la situación política del Perú actual? Te hago esta pregunta a sabiendas que postulas, como muchos colegas de oficio, la literatura como reflejo de la realidad...

—Antes de ser hombre de letras, soy hombre político; en general el hombre es un ser político. Desde esa perspectiva me ubico en el campo popular, con todas las aspiraciones y anhelos de nuestro pueblo por aquellos cambios estructurales profundos que necesitamos urgentemente. No quiero tratar el tema del reciente golpe fascista perpetrado por el ingeniero Fujimori, porque eso nos llevaría a otra entrevista. Me gustaría más referirme a la polémica antojadiza entre los escritores “puros” y los “sociales”, pues en esta polémica tomo partido por la literatura social. Considero que los escritores que tienen un mínimo de sensibilidad y solidaridad frente a los oprimidos de nuestro país, no pueden escribir sobre temas distanciados de los problemas más sustanciales de esta cruenta realidad. Padecemos el mundo y luego escribi-

mos, es así como la literatura en nosotros es un reflejo —mas no una copia— de la realidad.

KN: ¿Has tenido polémicas últimamente al respecto?

—Como la razón y los apetitos del público se inclinan por los social en la literatura, hay quienes desde la otra orilla prefieren evitar la polémica. En primer lugar, el hecho que una obra sea de temática social no la hace buena. Pero recuerdo una polémica con un narrador autosuficiente que se desarrolló en los claustros de la Cantuta. Como el colega no quedó satisfecho, prefirió el ataque indirecto a través de la revista *Sí* nº 202 en diciembre de 1990. Allí se refería a que los sociales “envidiábamos” y “nos moríamos de odio” por los triunfos literarios de los “puros”. Nada más falso y puedo suponer, después de algunos triunfos, que tal vez sea al revés.

KN: ¿Qué diagnóstico podrías hacer de la crítica literaria local? ¿Te ha tratado bien? ¿Qué decían de tu obra antes que ganaras el Casa?

—La crítica me trató superficialmente bien cuando publiqué *Otorongo* en 1986. Pero los canales de publici-

dad empezaron a cerrarse luego del premio COPE 87, con el cuento “Ñakay Pacha”, pues al parecer rehuían comentar la literatura de guerra. Luego, cuando publiqué *Parte de Combate* en 1991, los comentarios de los afamados críticos se hicieron anémicos. No soportaban ver expresada en la literatura la cruel realidad que estamos padeciendo. Una vez anunciado el premio Casa en 1992, la actitud de la crítica cambió como por encanto mágico. Recién se percataban que sus esfuerzos por condenar determinada literatura habían sido infructuosos y hasta ridículos. Se terminó el silenciamiento y la política del “vuelva usted mañana”, pero no deja de preocuparnos el yugo de silencio que pueden padecer otros escritores.

KN: Muy poca gente sabe de tu afición por los deportes “rudos”. ¿Crees que tenga que ver con tu adhesión a Hemingway?

—Bueno, eso es algo bastante anecdótico. Desde temprana edad me aficioné a estos deportes para vencer algunas limitaciones físicas y también por herencia paterna. Luego se hicieron una costumbre y posteriormente descubrí a un excelente narrador que había practicado lo mismo. Veía a Hemingway como la confirmación de la virilidad, cada día más venida a menos en el mundo post-moderno. También me había apasionado la aventura y los viajes riesgosos, claro está, por mi país. Igualmente pasó con los toros, pero no lo hice como espectador. Hoy en día practico menos, pero escribo más y releo apasionadamente a Hemingway.

Tú que eres sanmarquino, ¿tienes alguna deuda con el taller de narración de la Escuela de Literatura?

—Desgraciadamente, ninguna. Llegué al taller una vez para consultar si los cuentos que tenía inéditos servían para algo y luego de una extensa lectura en voz alta, José Antonio Bravo me dijo que estaban aptos para publicarlos, pero luego desaparecí. Sin embargo, recuerdo a Pepe Bravo por una excelente relación de amistad. ■

Dante Castro

Shushupe

(de: *Tierra de Pishtacos*, libro ganador del Premio Casa de Las Américas 1992)

Resbaló sobre la superficie húmeda del tronco que hacía de puente entre la trocha y el rocotal. Quiso sujetarse pero las manos también resbalaron. Crisóstomo cayó pesadamente en medio de la vegetación que cubría la acequia de aguas estancadas y uno de sus pies desnudos tocó aquel cuerpo blando, de escamas gruesas, cuyo contacto le hizo lanzar un alarido de pánico a la vez que se desesperaba por salir hacia el camino. El machete había desaparecido entre la hojarasca que formaba un colchón natural sobre la zanja y en medio de la maraña de totorillas, ya se alzaba el cuerpo oscuro de dibujos perfectos en posición de ataque. Crisóstomo logró cogerse del puente y salió por fin hacia la pampa recién quemada esquivando las raíces ennegrecidas que obstaculizaban su fuga. Se dejó llevar por la bajada que lo traía acelerado, como su corazón, hacia el tambo donde acostumbraban descansar los jornaleros esperando el refrigerio de las seis.

— Míralo al Crisóstomo, óe...

— comentó Manuel arrugando el rostro enjuto en gesto burlón.

— Corriendo como endiablado viene ¿no?... ¿Qué habrá hecho con la herramienta? — habló Sebastián chascando la lengua contra la bola de coca. Algunos del grupo creían adivinar de qué se trataba. "Lo mismo de

siempre", murmuró alguien bajo la penumbra. Meneaban la cabeza, sonreían. El hombre que se veía pequeño a lo lejos se acercaba sudoroso calmado el trote, tratando de aparentar serenidad frente al grupo.

— ¿Otra vez, cho...?

— Otra vez, pues. Me ha vuelto a sorprender. — se rindió al fin avergonzado por las risas de los compañeros de faena.

— ¿On'tá tu machete? Seguro que lo has abandonado sobre el sitio de nuevo. — dijo Manuel mientras afilaba el suyo con una lima oxidada. La lluvia había empezado a mojar las quebradas cubiertas de selva y los cafetales de los colonos. Los jornaleros con plásticas sobre los hombros se dirigieron hacia la cabaña de Manuel para tomar el café de las seis y luego retornar cada uno a sus pagos.

— ¿Cómo así, pues, te dejas sorprender? — le preguntó Pancha, la mujer de Manuel, mientras preparaba el refrigerio entre el olor de la leña y la ceniza. Los goterones implacables arrancaban a las calaminas un sonido estremecedor y parejo, comparable con la creciente súbita del río. Pancha sacó yucas humeantes de la olla y las ofreció en un plato que fué corriendo de mano en mano; se rió de los dos perros y del gato que se acurrucaban juntos bajo la cocina de leña. Sirvió el café en anchas tazas de plástico y volvió a reír.

— Maricones son los hombres — dijo sonriéndole a Crisóstomo — Pensar que el otro domingo maté una faninga con la escoba nomás.

— El michi la habrá matáo — le responde la voz de Sebastián con los carrillos llenos de yuca cocida. Todos rieron menos Crisóstomo. Manuel tampoco quiso reír.

— La faninga no es culebra peligrosa, pues. A ver, quisiera verte con la que lo asusta al Crisóstomo. — dijo a su mujer — Esas cosas no son pa' andarse burlando. Nadies tiene miedo porque quiere.

En la oscuridad el cielo escampaba y los hombres iban retirándose con las plásticas recogidas y las herramientas al hombro. Crisóstomo se quedaba a dormir como todos los días junto a la cocina de la cabaña, mientras Manuel y Pancha subían al atillo para pasar la noche. El río bramaba furioso arrastrando rocas en medio de la crecida.

— Vas a tomarte el día libre, Crisos... — dijo Manuel antes de subir al atillo con su mujer — Sólo quiero que recuperes la herramienta y recojas del rocotal un saco de maduros. De ahí te vas pa' la otra banda a visitarlo a Vega. Llévalé ese regalo al viejo. Seguro que él te puede ayudar.

Lo miró con lástima antes de subir. Crisóstomo herido en su amor propio quedaba allí, junto a los perros y el

gato para compartir el calor de la cocina y el perfume de las cenizas. Se revolvería toda la noche tratando de dormir, escuchando sapos y chicharras, sobresaltándose con los ladridos de los perros que avisan el paso de alguna fiera o de la carachupa ladrona, rememorando en sueños de pesadilla la imagen de la Shushupe dispuesta a morderlo.

El día despertó con amago de diluvio. Las cumbres selváticas se hallaban cubiertas por la densa neblina mañanera y el río había dejado de crecer manteniéndose parejo el caudal de aguas ocres. Crisóstomo cargaba un saco de rocotos suspendido mediante la vincha que rodeaba su frente. Había pasado por el puente de metal a la otra banda del río y cogió la subida que conducía a la cabaña de Alfredo Vega. El viento se llevaba los nubarrones negros hacia los cafetales de Tambopiedra donde seguramente iba a llover.

— Me tráes rocoto como pa' un ejército —le dijo Vega viéndolo venir, mientras desgranaba el maíz en posición de cuclillas. Vivía solo, sin más compañía que sus perros chuscos, en esa choza que nunca conoció mujer. Crisóstomo descargó el saco junto a uno de los poyos de argamasa y piedra que sostenían la vivienda.

— Buenas, don Alfredo... Este rocotito se lo mandan los Olorte.

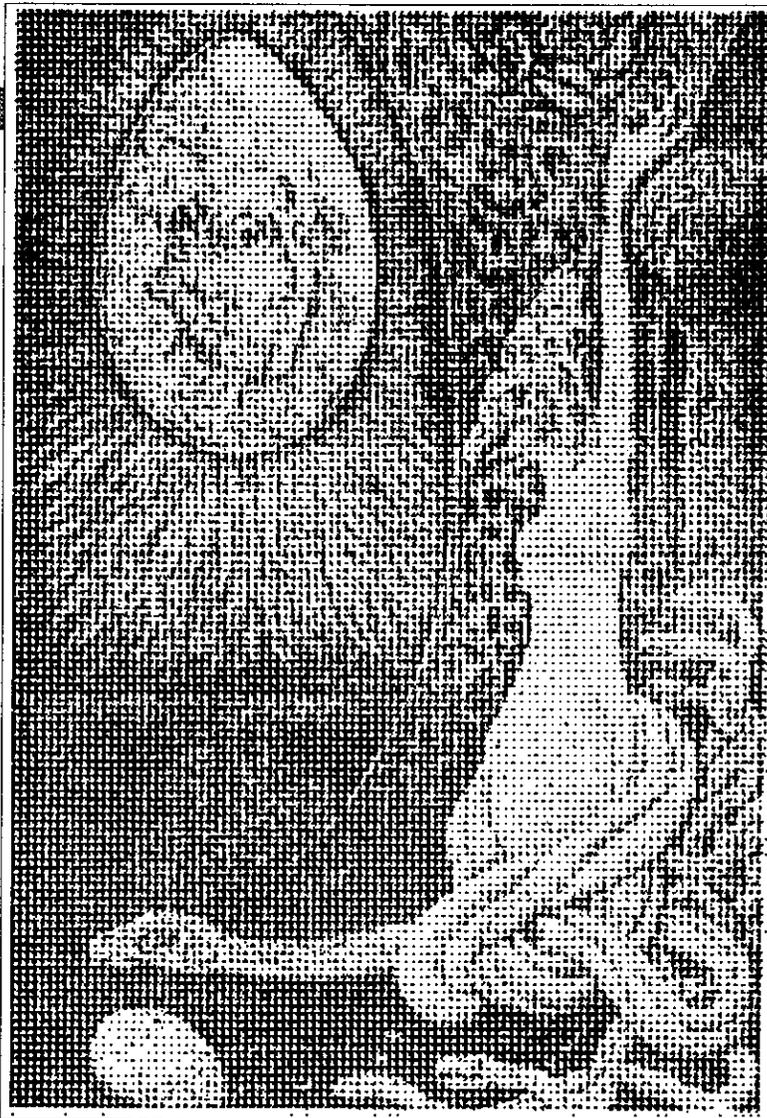
— Ven pa' que me ayudes a desgranar. Así la muerte no te agarra ocioso.

Crisóstomo tomó el tronco donde picaban la leña, para usarlo como asiento. Con manos expertas empezó a desgranar las mazorcas sobre los sacos vacíos que don Alfredo Vega había tendido en el piso.

— Dicen que las penas se confiesan mejor desgranando maíz. Mejor que el cura en su confesionario. Debería desgranar maíz y así termina confesándonos a toditos los de por acá.

— ¿Qué cosas dice usted, don Alfredo? —contesta Crisóstomo con la mirada en las manos que van dejando desnudas las corontas.

— ¿Mejor por qué no me cuentas



tu pena, Crisos? Así en un ratito acabamos con todo este fruto de Dios y me entero de tus tristezas. Vamos a ver quién gana... Sigue desgranando ese poco con las manos mientras que con la boca me vas contando de ese demonio que azota tu alma.

— De repente ya le contaron... Es la Shushupe, don Alfredo.

Contestó Crisóstomo sonrojado ante la mirada inquisidora del dueño de casa. El rostro del viejo se arrugó en una sonrisa compasiva y sus ojos rasgados lo observaron con lástima. Cuatro manos competían desgranando.

— ¿No te digo que el maíz es mejor para confesarse? Seguro que el animalito ese te persigue adonde vés. No te deja trabajar porque te espantas al verlo, la sangre se te enfría y el corazón quiere salirse de tu pecho... No sabes qué hacer a pesar que tienes el machete en la mano. Nada te libra de

sus ojos. ¿No es así Crisos?

— Parece usted adivino. Capáz ya le han contáo.

— Soy algo más que adivino, mi amigo. No necesito del chisme para enterarme de cómo son estas cosas. Pero dejémonos de hablar de uno. Terminas estito nomás pa' que luego me acompañes al monte aprovechando que todavía es temprano.

El hombre joven abre camino entre las ramas y lianas que cicatrizan una trocha olvidada en medio del bosque. El hombre maduro pisa sobre sus pasos con la escopeta calzada entre sus manos venosas y ambos suben la quebrada surcada por manantiales cubiertos de vegetación. Se agachan, resbalan, vuelven a resbalar pero nuevamente se incorporan para recuperar el camino. Crisóstomo golpea con fuerza sobre los bejucos rebeldes y a pesar que salieron con los cuatro

perros del viejo, a ninguno se le ve. Sólo en contadas ocasiones sentían ladridos en medio del follaje y el dueño identificaba al animal.

— Ese es mi Coronel. Por su ladrido sé lo que ha visto... Está acosando al rucupe en su guarida. Pensará que hemos salido a cazar el pobre. Ojalá no se deje hacer daño como l'otra vez.

— ¿Y qué le hicieron al Coronel? —pregunta Crisóstomo con la respiración agitada.

— El rucupe pendejo le clavó los dientes en el hocico y casi me lo mata al perro. Iba a suceder lo mismo que a mi Chino. El pobrecito Chino murió cuando el sajino le clavó los colmillos en la panza. El perro quería cortarle la huida al sajino, pero por mi vejez llegué tarde. Blanquito era el pobre, mi pichicito lindo.

— No se acuerde de cosas tristes, don... —dice Crisóstomo sin dejar de machetear.

— ¿Qué me haría sin mis perros. Ellos conocen los senderos del animal. Por ahí mismito se meten a seguirlo, agachaditos nomás pa' dentro. Si es venado o sajino arman su laberinto en grupo, rodeándolo, mordiendo aquí y allá, jalando y tirando hasta que yo me ocupo de darle su bala.

— Pa' ónde estamos subiendo don Alfredo? —preguntó por fin deteniéndose y tratando de recobrar la respiración.

— Por curioso y flojo no debería contestarte... Más arriba, donde la selva se junta con las nubes, hay una meseta de piedras sólamente. Una pampa de piedras con otra vegetación, donde se refugia el oso y el tigrillo. A veces he encontrado boa por ahí durmiendo. Seguro serás el segundo hombre que llega a ese lugar después de mí. El sol tampoco asoma en esos sitios porque hay árboles gigantes cubiertos de lianas y de orquídeas como nunca habrás visto en tu vida. Pero sigamos subiendo para aprovechar el día.

Tras una hora de machetear, vieron de nuevo el sol en el claro de una cascada que descendía de altos roquedales. El ruido del agua amorti-

guaba sus pasos sobre las piedras cubiertas de musgo. Los hombres sudorosos se miraron con satisfacción.

— En esas peñas asoma el tigrillo por una vez. Luego ya no lo verás jamás, porque sabe que el hombre mata de lejos.

Vega silbó fuerte en varias direcciones. Del follaje intrincado y sacudiendo las ramas más bajas de la vegetación, aparecieron sus desnutridos perros con los lomos cubiertos de humedad. Con las lenguas afuera y respirando agitadamente contemplaban a su amo. Dió una palmada y silbó algo inentendible para que los canes obedientes corrieran por la trocha recién abierta.

— Ahora sí mi amigo... Desde aquí andaremos solos. —sonrió mirando la cara de incertidumbre de Crisóstomo. Vega se puso la escopeta a la bandolera y frotándose las manos miró hacia la parte superior de la cordillera selvática: La parte más empinada y feroz del camino que aún les faltaba recorrer.

Para subir las manos se prendían como garfios de toda rama o liana gruesa, así como los pies buscaban acomodarse en cualquier saliente de los roquedales. Los hombres resbalaban y volvían a sujetarse de cualquier elemento que facilitara la ascensión. Bufaban y resoplaban como toros furiosos tratando de vencer los obstáculos naturales y el machete de Crisóstomo relució en escasas oportunidades. Luego de ganar la cumbre, Crisóstomo supo que lo que había detrás de aquella cadena de montañas donde los colonos sacaban algunas cuadras al monte, no era ninguna pendiente inclinada como podía suponerse desde abajo. Ante sus ojos se extendía una meseta de selva tupida rodeada por otras crestas de cordillera igualmente cubiertas de espesura. Don Alfredo Vega miró regocijado la sorpresa que causaba el descubrimiento al colono.

— ¿Cuánto tiempo habremos hecho hasta acá? —preguntó el viejo.

— Más de tres horas.

— Entonces vamos apurándonos... No vaya a ser que la lluvia nos coja por confiados.

Descendieron agarrándose de lianas secas los pocos metros que habían de diferencia para alcanzar la llanura selvática. El terreno era seco, pedregoso. Las piedras se deshacían con sólo tocarlas y la vegetación compuesta por árboles diferentes a los que anteriormente conociera, no permitía ver el sol sino por tenues haces de luz. El follaje no era tan intrincado como en las tierras más húmedas y por eso el machete fué de escasa utilidad para avanzar entre los claros. El novato caminaba por sendas naturales entre troncos fabulosos rodeados de lianas y de neblina, absorto contemplando las orquídeas que se cultivaban solas en los troncos podridos por la lluvia. Con los brazos acribillados de picaduras separaba las lianas colgantes y seguía avanzando sin percatarse que su acompañante se había rezagado. Vega, desde un rincón del bosque, trataba de escuchar los pasos de Crisóstomo mientras encendía un cigarro de tabaco fuerte. Entonces empezó a silbartenuamente, casi sin arrancarle sonidos a su dentadura incompleta, en diferentes tonos acompasados. Absorbía el humo del tabaco y lo botaba inmediatamente con energía. Siguió silbando, cambiando paulatinamente de ritmo, acelerando el compás para luego disminuirlo y convertirlo en un susurro monótono. De pronto escuchó el grito desgarrador del compañero. Sonrió.

Separando raíces aéreas y bejuco llegó hasta el lugar desde donde había partido el grito. La selva se tornó silenciosa y ni los pájaros más pequeños se movieron de sus ramas. Allí vió la figura de Crisóstomo paralizado y con la mandíbula trabada en un gesto grotesco de pánico. El machete yacía a un costado. A su alrededor zigzagueaban cerca de una docena de shushupes, con su piel oscura de hermosos dibujos de ochos. La más grande se erguía en posición de ataque, con las fauces abiertas y ense-

ñando el juego de colmillos venenosos desde los cuales caía una baba gruesa hasta el piso de piedra volcánica. El viejo sonrió a prudente distancia, al ver a su amigo paralizado frente a las víboras.

— No se mueva pa' nada, mi amigo... Sereno, quietecito nomás... Ni pestañees.

Desde aquella distancia de diez metros, sobre el claro natural de la meseta, Vega empezó de nuevo a susurrar algo en lengua yanasha. Crisóstomo trataba de reprimir el temblor de sus rodillas juntas, en posición de firmes. Vega silbaba y fumaba llenando la selva de humo amargo. Subió de pronto el tono de los cánticos guerreros y, ante los ojos aterrorizados de Crisóstomo, las serpientes iban retirándose de una en una, menos la más grande que conservaba alerta su postura de ataque.

— Quieto, jovencito. Quietecito sino me arruina toda la operación. No se me vaya a escapar la más treja...

Desenfundó el cuchillo y cortó una rama verde y larga que crecía con otras entre el manto de rocas pulverizadas. Botó el tabaco sin dejar de silbar, paso a paso, se fué acercando al hombre acechado por la serpiente. La vara flexible cayó certera sobre la cabeza del reptil, como un látigo. El segundo golpe fué del todo inútil.

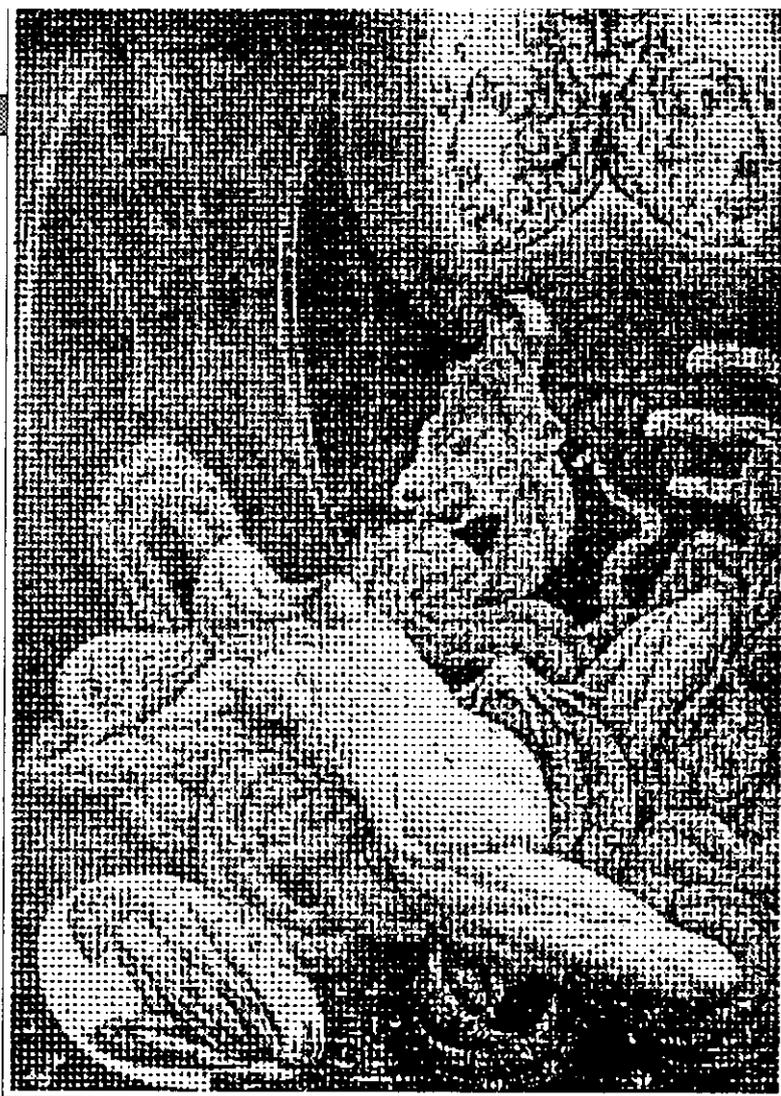
El viejo Alfredo Vega, sin pérdida de tiempo, abrió de largo a la shushupe muerta y llamó al muchacho. No quiso acercarse presa aún del miedo.

— ¿No ves que ya está muerta, hom...? Hasta muerta le tienes miedo a la culebra. ¡Ven de una vez pa' curarte!

Con cautela y luego con rapidez caminó Crisóstomo hacia donde estaba el viejo acucillado. La serpiente abierta de par en par enseñaba sus entrañas. Dentro de ella yacía una ardilla alargada y cubierta de babas espesas.

— La hemos agarrado antes que se echara a dormir una siesta larga. Todavía la hubiéramos salvado a la ardilla si llegábamos antes.

Vega le extendió algo sangui-



nolento, de forma alargada, al joven.

— En su corazón todavía vivito... Trágetelo, hom... Este es el fin de sus temores. Desde ahora la shushupe correrá de tu presencia y te dejará pasar sin molestarte. —le extendió el corazón.

Algo asqueroso que todavía se mueve, crudo y sanguinolento, con una mucosa amarga a su alrededor, se desliza lentamente por el paladar de Crisóstomo. Difícil de tragar, quiere devolverlo o vomitar en arcadas, sacudido por el escalofrío y las náuseas que se apoderan de su cuerpo. Pero hay decisión de no seguir huyendo de la víbora; más puede la mirada del viejo Alfredo Vega que su propio asco. Hace un último esfuerzo para sobreponearse a la náusea y con los ojos rojos, lagrimeantes, deglute el órgano del ponzoñoso animal.

— Eso es mi amigo. Eso es... Te acordarás de este viejo para siempre,

cada vez que la veas a la shushupe huir de tu presencia. Sácate la camisa y déjala por ahí cerquita nomás, pa' que su pareja se revuelque un rato. Sinó puede perseguirnos buscando venganza.

El trueno les recuerda que deben volver a casa. Los páuceres chismosos anuncian desde sus nidos colgantes que dos hombres regresan por donde vinieron. Antes de ascender a la cresta, Crisóstomo volteo a mirar el sitio donde quedaba abierto el cuerpo de la víbora. Pero ya no está allí el animal despanzurrado por el cuchillo del cazador: En su lugar está tendido un cuerpo humano, abierto por un tajo que baja desde la barbilla hasta el pubis, exhibiendo sus entrañas bajo el haz de luz que se filtra en el claro del bosque. Las hormigas anayo han comenzado a dar buena cuenta de él. Es sólo un pobre infeliz con su mismo rostro: El rostro de Crisóstomo. ■

Enrique Verástegui

Apuntes sobre Heráclito

Enrique Verástegui, uno de los más representativos poetas de la generación del '70, autor de *Extramuros del mundo*, *Praxis*, *El motor del deseo* y *Monte de Goce*, entre otros libros, nos ofrece una muestra más de su versatilidad en el presente artículo que es parte de un ensayo sobre Heráclito, el mismo que forma parte de un libro preparado ya por Verástegui (y en busca de editor) titulado: "Ensayo sobre la felicidad".

Heráclito es un nombre cuyo atractivo central es el carácter enigmático de su pensar que, tal como ha llegado hasta nosotros, aquel formulado en sus *Fragmentos*, es también el de un método al que se denomina dialéctica y el de una filosofía, eso que etimológicamente podríamos denominar entendimiento con el conocimiento, que se hace cada vez más necesario estudiar allí donde ello es posible, puesto que sin ello Occidente no accedería a aquello que lo constituye como tal desde siempre: a la incesante formulación de su ser que es la puesta en práctica de un método donde la razón impera sobre el empirismo, y donde la práctica se conduce por sobre la causalidad.

Aunque es cierto que lo descono-

ceamos todo de Heráclito, también lo es que nos han quedado fragmentos de los mismos a los cuales Occidente se remita para acceder al centro de un pensamiento que siempre consideró fundamental en tanto que éste se interesaba por el fundamento último de las cosas: los filósofos pre-socráticos, estableciendo el centro de sus intereses al borde mismo de la mitología, lo que, en cierto sentido, los apartaba de un conocimiento racional del mundo, pudieron, sin embargo, acercarse a la razón sencillamente porque los presupuestos de ésta son los elementos sobre los que se levanta. Si como establecieron los pre-socráticos los elementos de que estaban hechas las cosas estaban siempre referidos a aquellos que son perceptibles por la sensibilidad —desde la tierra al agua, y desde el fuego al aire—, también lo es que, sobre todo en Heráclito, y en Pitágoras, estos elementos eran perceptibles en tanto que se reflejaban en el cerebro de un modo que lo que estos dos filósofos pre-socráticos percibían eran sus abstracciones. Así, dice por ejemplo Aristóteles en su *Física*: "Además los pitagóricos identifican lo infinito con lo par. (Pues, de éste, cuando está incluido y limitado con lo par, les viene a las cosas su infinitud). Una muestra de ello es lo que acontece con los números, ya que, si se colocan los gnómones en

torno a lo uno y fuera de lo uno, la figura que resulta en una de las construcciones es siempre diferente y en la otra siempre la misma" porque esta conciencia de infinitud, dada en Pitágoras a través de la suma de sus números, no podía ser expresada más que a través de la abstracción de lo finito, y precisamente porque lo infinito se daba como su abstracción es porque lo finito se produce como invariable, aunque sea también abstracto. Ese mismo tipo de abstracción es lo que permite identificar el pensamiento de Heráclito con el de Pitágoras dado que, todo en Heráclito, apunta a una sola cuestión: a concebir el movimiento, en lo que estuvo cerca a los atomistas (Demócrito, Leucipo) y a la física contemporánea, como el elemento fundamental de las cosas, alejándose así de los otros filósofos pre-socráticos que, en su estudio de la naturaleza, sólo habían percibido lo aparente: agua, tierra, fuego, aire. El elemento que Heráclito descubre para la filosofía, y para la comprensión de las cosas, es otro radicalmente más cerca a las concepciones de las cosas que tenemos los modernos: aquello que constituye a las cosas es el movimiento: ésta es la enseñanza fundamental de Heráclito dada en sus *Fragmentos* como precisamente la abstracción elaborada gramaticalmente, pero también poéticamente.

te, en su sentido retórico, en sus escritos. Si las cosas están constituidas por el movimiento entonces la *techné* no significa otra cosa más que su abstracción y, a la vez, su concreción en la producción. Si la *physis* es el movimiento, y por ello, también el *logos*, la *techné* —en la que reside el *logos*— es el producto de ese movimiento: a su vez, el movimiento es el *logos* en tanto que tal dado que se da como enunciación, y porque no hay otra razón última en la *physis*. La *techné* no sería otra cosa que *logos* —un *logos* del *logos*. En cambio, el movimiento sería la base de la *techné* pues ésta es como el par de Pitágoras: su despliegue es infinito en el mismo sentido en que la materia, al trasgredir el límite de su esencia, en el momento mismo de su cambio, no lo es: sólo cuando la materia se da como transformación, y transformación incesante de sí misma, lo que es el movimiento, es cuando se identifica a la *techné* que, en este sentido, y no es otro, es también materia. Sólo que la materia es movimiento, y la conciencia de ese movimiento, que son sus efectos, es la *techné*. Así, sin Heráclito es imposible concebir el nacimiento de la *techné* pero también sin *techné* es imposible concebir la materia como movimiento. El aporte de Heráclito, entonces, resulta no sólo claro —a pesar de que él mismo fuera llamado por sus coetáneos como el oscuro— sino, también, necesario: su comprensión de que el fundamento de las cosas es el movimiento nos lo hace un contemporáneo nuestro —dadas las cosas como movimiento este no es otra cosa que sus *logos*— en un momento en que el pensamiento necesita ser reivindicado como el ámbito de una aventura donde su formulación, dada como gramática —gramática de una numerología, o numerología de una gramática—, se hace radicalmente necesaria.

Entre los *Fragmentos* traducidos de Heráclito al castellano he escogido aquellos que por el carácter de una actualidad impugnante me han parecido que deberían ser leídos, y releídos, como



Enrique Ventstegui

centros de una significación inquietante en un mundo donde la facilidad ha reemplazado a la reflexión, y donde el placer (el placer intelectual) ha sido desactivado por el confort. Esto no sería necesariamente así si todos dedicásemos un tiempo a la reflexión —un tiempo como el que podríamos dedicar al cultivo de las rosas— para, allí, en ese cultivo de las rosas, lo mismo que en la lectura que podemos hacer de Heráclito, encontrar (y otorgar) un sentido a la vida.

Los asnos prefirirían la paja al oro

No es que Heráclito esté planteando la diferencia entre dos órdenes de cosas, o entre dos cosas radicalmente diferen-

tes como pueden ser las preferencias que puedan tener los asnos por unas cosas, y los hombres por otras, sino que, fundamentalmente, está planteando el surgimiento de una nueva cosa puesta en el mundo como precisamente el carácter que lo constituye como tal: la axiología. Uno de estos órdenes, el de los asnos, por ejemplo, preferiría la paja al oro por un principio evidentemente obvio: el oro no es nada para ellos y, también, la paja lo es todo; es la puesta en superficie del nivel en que los asnos se mueven en el mundo: la paja lo es todo porque en ellos la universalidad —la universalidad como necesidad— les está negada: su comprensión del problema que puede plantearse como la sencilla elección entre dos series no es otra que el relativismo que les impide comprender la globalización del mundo en el instante precisamente en que el problema se les plantea. Para los asnos la paja es más importante no porque con ello puedan saciar su hambre —eso es absurdo pues el oro se los saciaría totalmente, y mejor— sino porque la paja, sobre todo, el consumo de la paja les reproduce como asnos: sin paja no serían asnos como prefiriendo el oro dejarían de serlo. El hecho de que elijan la paja implica, a su vez, otra cosa: la paja no sólo los reproduce como asnos (esta es una condición básica según la cual el elemento inerte, la paja, predomina sobre el elemento aparentemente activo, los asnos), también determina su práctica en el mundo: un mundo determinado por la paja, dado que las relaciones entre lo pasivo y lo activo se han invertido, sólo puede reproducir un mundo para asnos. Los asnos, por cierto, no son conscientes de esto —serlo sería no ser asno— porque precisamente su libertad para la elección entre dos series de cosas en el mundo se haya negada por su necesidad o, con más precisión, su libertad no se produce como necesidad precisamente porque son asnos: la libertad les está negada, lo mismo que la necesidad, dado que la paja escogida por ellos es inexistente porque la libertad se conduce precisamente hacia el bienestar. Escogiendo la paja, han negado su libertad. ■

Foto: Carlos Domínguez

Benjamín Marticorena

El tablero pateado

(a propósito de la crisis del "socialismo real" y sus salidas)

Desde 1989 se aceleró la historia y la perplejidad y dominó en todo el mundo ante los movimientos de líderes y pueblos en el este de Europa. Ya que la avalancha resultaba de una sobresaturación del rechazo, generalmente pasivo, al sistema político y al aprieto económico, no tuvo ocasión de ser una revolución heroica, como no lo fue tampoco la de los comunistas 40 años antes. En efecto, a diferencia de la revolución en París en 1789 y la de Petrogrado en 1917, los regímenes conducidos por los otros partidos comunistas arribaron montados sobre los lances y la turbulencia de la guerra fría, sin maduración propia. Heroicidad o no, esta es una cuestión banal frente a las vastas influencias que los hechos recientes tendrán en la historia futura del mundo. La pregunta más pertinente en el momento actual es si el derrumbe del gobierno de los socialistas en la Unión Soviética y en los otros países del este europeo lleva consigo el de las ideologías que declararon.

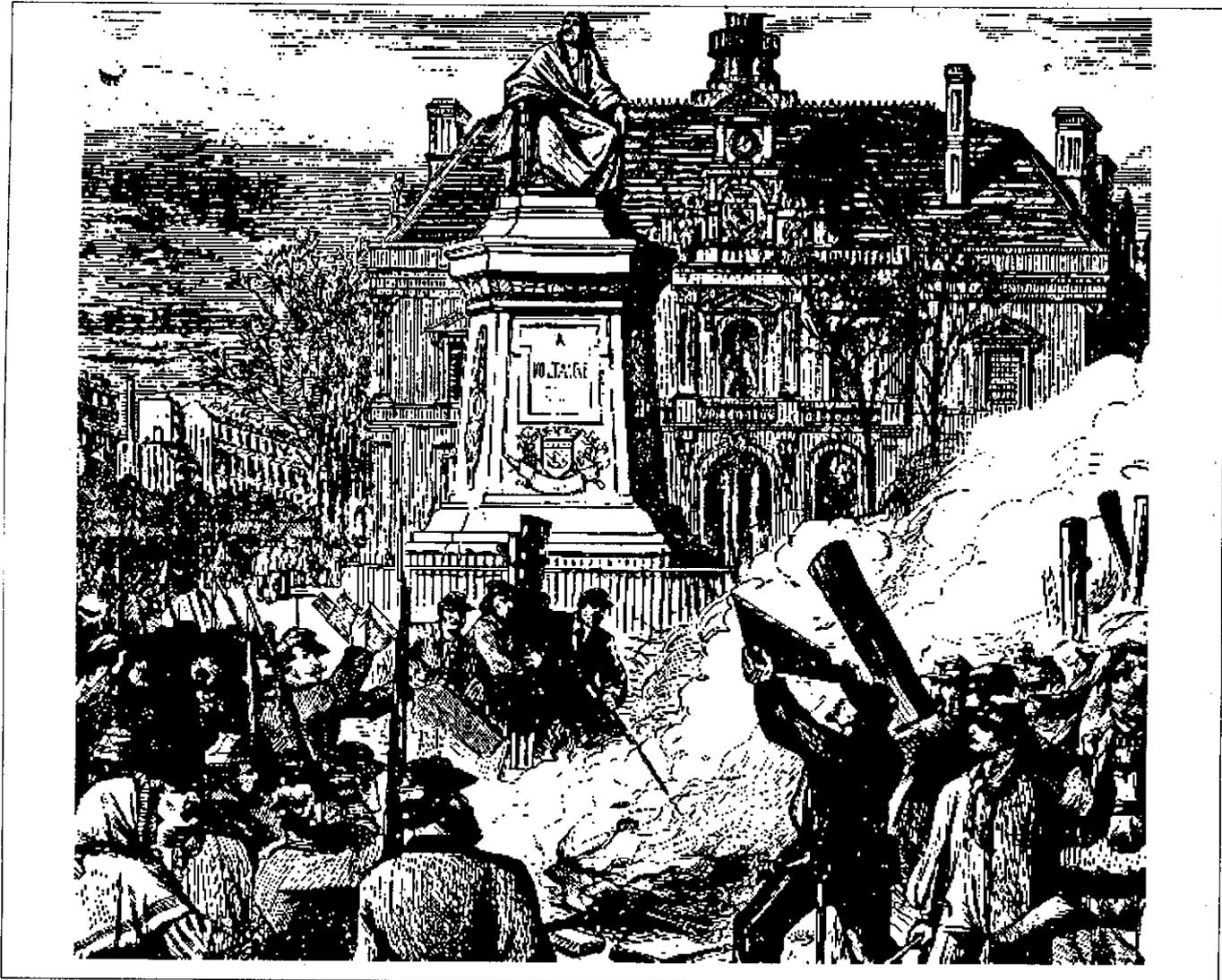
Para muchos socialistas del mundo la pérdida, en cascada, de todos los equilibrios internos en los países del este de Europa, planteó la cuestión de haber practicado la política, y en última instancia de haber vivido, fuera de la realidad o de haber pretendido fijarla en una imagen estática

del futuro deseado. Como si al revés de la metáfora de Lenin, con un golpe de mano se hubieran trasladado las propuestas del socialismo científico al archivo del socialismo utópico, que tantos desaires había recibido de los militantes partidarios.

Arturo Koestler, el agudo pensador socialista, ha dedicado un libro (*Los sonámbulos*) a explicar una usual forma de conducta colectiva que consiste en que las gentes asumen como verdadero algo que es racionalmente falso. La historia comienza con la 'armonía de las esferas', teoría del mundo que Aristóteles no inventó pero sí refrendó. En esta, la Tierra es el centro del universo y está rodeada de once esferas perfectas, que son ocupadas en sus movimientos por el Sol, los planetas y las estrellas. Esta concepción es artística, está impregnada de la vocación por la simetría y busca responder a la exigencia íntima del hombre por lo absoluto, pero estaba ya desmentida en tiempos anteriores a Aristóteles, por Filolao y los pitagóricos, de modo categórico, por medio de mediciones sistemáticas. Sólo la aversión a la idea de un universo mutante y contingente pudo ser tan fuerte para esconder tras de sí las evidencias experimentales sobre la condición satélite y excéntrica de la tierra. Cuatrocientos años después, Tolomeo consagró el error aristotélico

en *El Almagesto*, y la humanidad árabe y europea habló 15 siglos más de un universo geocéntrico imaginario. Es muy grande el efecto en la historia, de esta escisión de la conciencia individual y colectiva, de este "ver una cosa y declarar otra", ruptura que se manifiesta cada vez que el temor estimula la flojera mental. Por no soportar el desierto de la verdad, se borra la coherencia y nace el autoengaño.

Los investigadores deberán esclarecer las circunstancias en que los socialistas declaran vivir una democracia superior a la burguesa donde, igual que en el capitalismo, la sociedad está desmovilizada, el talento coaccionado, y la población desanimada y desinformada soportando un gobierno que ha devenido autoritario. Deberán estudiar qué peripecias mentales pudieron lograr que se acepte generalizadamente entre los militantes que el centralismo democrático es el principio rector de la actividad en el partido, consistente en el apoyo de todos a lo que haya decidido la mayoría en un debate libre, cuando éste fue generalmente sólo una gruesa formalidad delante de las manipulaciones del grupo que ha concentrado el poder. Deberá explicarse con qué excusas pudo declararse científico un socialismo en el que no se ve prosperar el método y el orden cartesiano o el dialéctico. Por lo de-



más, habrá que explicar para qué se quería que el socialismo fuera específicamente científico, cuando la ciencia, poniendo a salvo su fundamental papel en el desarrollo del pensamiento y la sociedad, es sólo una parte de las producciones y tendencias de la cultura, entre las que hay que incluir, en pie de igualdad, la intuición artística y las creencias y costumbres. Sea cual fuere el resultado de estas indagaciones, las cuestiones planteadas revelan por sí mismas un mal social que tiene un largo recorrido por la historia.

En cuanto al medio físico en el que el hombre vive y se propone dejar acomodado y apto para las siguientes generaciones, el socialismo europeo no ha sido menos devastador que lo que es el vigente capitalismo mundial. La disputa, a modo de una carrera de fondo, por la supremacía

entre ambos, y de los estados capitalistas entre sí, no les ha dejado lugar para mirar atrás el camino hecho, el desorden acarreado al aire, al agua y a los genes y estructuras de los organismos vivos, la salud maltratada de los pueblos y la infelicidad que ello les ha causado. Esta contradicción entre el decir y el hacer se agrega a la lista fatal de las expresiones de la escisión mental, en la práctica política.

Los socialistas de diversas denominaciones han compartido el ideario de la emergencia de una cultura nueva que considere la diversidad de los pueblos en un marco común de solidaridades, igualdad y justicia. Este es el programa máximo de un movimiento que ha conseguido la adhesión, a la vez inteligente y ferviente, de millones de hombres y mujeres de todos los pueblos del mundo y ha motivado las expresiones más no-

bles del pensamiento y la acción políticas. Puesto que esa meta, la de una nueva cultura, con todo su atractivo, apenas se ha esbozado en la experiencia fallida, es preciso averiguar por qué los primeros pasos del socialismo han sido torpes y contraproducentes. Esta tarea necesaria implica conocer en profundidad la condición del hombre individual y la realidad social y natural que se quiere transformar y no sustraerlas del análisis, alegando otras prioridades, cada vez que no se adaptan a los esquemas del trabajo político; implica también, por lo tanto, la reconversión previa de los partidos como agentes de organización más que de conducción. La propuesta socialista transitará, en las próximas décadas el camino de su redefinición, ideológica y política, incorporando la inteligencia de la sociedad entera como fuente de las decisiones. ■

Luis Pacheco y Ana Alvarado

Cuba ante los cambios en el Este

Este artículo se escribió en una coyuntura que resultó ser preludio inmediato a la disolución de la URSS. Nuestra Revista está publicando esta nota en razón al interés temático de la misma y por la validez que aún mantienen sus apreciaciones.

Con ocasión del anuncio hecho por Moscú de iniciar la "modernización" de sus relaciones con Cuba, en los círculos políticos y medios de comunicación en Occidente se generalizó la predicción de que el modelo económico-político aplicado en ese país desde inicios de los 60 se acercaba a su fin.

Ante la decisión adoptada por los soviéticos puede identificarse para Cuba tres situaciones posibles que devendrán de esta particular coyuntura:

1. permanencia del sistema socialista y del modelo con los rasgos básicos de conducción política y económica que se han dado hasta ahora;
2. continuidad del sistema pero con reformas en el modelo, particularmente en la gestión económica;
3. cambio de sistema, hacia una

sociedad con economía de mercado al estilo occidental.

Este artículo no tiene como objetivo predecir cuál de estas tres alternativas se convertirá en realidad. Lo que procura es, más bien, proveer al lector de elementos de juicio para la consideración de estos desenvolvimientos posibles.

Para ello se postula ubicar el análisis en dos ámbitos de la realidad: el marco externo de los procesos que experimenta la sociedad cubana y el escenario interno en el que tienen lugar dichos procesos. Se afirma lo anterior en base al supuesto de que marco externo y ámbito interno mantienen una relación de interacción continua.

Iniciemos nuestro análisis por el ámbito externo.

Rasgos del contexto externo cubano

Las conocidas transformaciones acontecidas en Europa del Este y la URSS han configurado, de manera casi abrupta, un panorama ciertamente adverso para el único país socialista en el Hemisferio Occidental.

Entre otras innumerables consecuencias, la Perestroika ha significado la ineludibilidad de una reducción del gasto público en la URSS, aplicable tanto en la esfera interna como en la externa ¹. Por esta razón el replanteamiento de la política exte-

rior de la URSS conlleva una revaluación de la asistencia económica a otras naciones de la comunidad socialista. Es en ese contexto que el Canciller soviético, Boris Pankin dio a conocer recientemente que la URSS ha pasado a utilizar divisas convertibles en su relación económica con Europa Oriental y Cuba y que sus transacciones comerciales se orientan actualmente por los precios del mercado mundial.

Un factor de gran importancia que forma parte de la modernización es la desideologización de la política exterior de los países del CAME. Esa nueva política exterior va a significar para Cuba la eliminación de los subsidios en la cooperación comercial, la restricción de créditos provenientes de esos países, así como la limitación en el suministro de equipos e insumos para la actividad productiva.

Un breve análisis de este punto llevaría a identificar como elemento causal de las medidas adoptadas por los países del Este, la escasez de divisas necesarias para financiar sus propios procesos de reestructuración. Esto, aún en caso de haberse mantenido la continuidad ideológica en esos regímenes, resulta un factor determinante en la redefinición de las relaciones económicas externas.

Otro hecho significativo ocurrido a mediados de año en el escenario

mundial es la desintegración del Pacto de Varsovia, lo cual le resta seguridad a Cuba frente a cualquier conflicto potencial que se presentara desde el bloque occidental.

A lo expuesto se añade la situación precipitada con los acontecimientos de agosto de 1991, consistente en la drástica pérdida de poder del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Repárese en el hecho de que el PCUS, a pesar de las transformaciones en marcha en la URSS desde hace ya casi un lustro, había logrado mantener un apreciable nivel de influencia. Al precipitarse la caída del PCUS, Cuba pierde el punto de apoyo que tenía al interior del sistema de toma de decisiones en la hasta hace poco superpotencia mundial.

Esto no hace sino reafirmar la dirección de los cambios ideológicos en toda esa región (Europa del Este), lo cual contribuye al aislamiento a nivel mundial de los Estados que se mantengan en la óptica socialista.

No hay que olvidar, por otro lado, el bloqueo comercial que Estados Unidos mantiene contra Cuba hace muchos años. En la medida en que se agudizan las restricciones de suministros provenientes del exterior y en que se hace más difícil el acceso al financiamiento externo, en esa misma medida se hacen más notorios los efectos del bloqueo comercial.

En las actuales circunstancias un potencial e importante aliado de Cuba podría ser la República Popular China. Sin embargo, dicha nación está enfrascada en sus reformas internas, las que aplica con la cadencia y orientación que conviene a la viabilidad de su modelo político.

El panorama Interno

Corresponde ahora echar una mirada a la situación interna de Cuba, la cual se podrá apreciar revisando algunos indicadores sociales y económicos disponibles.

Cuba ha logrado importantes avances en la esfera social. Por

ejemplo, la esperanza de vida al nacer ascendió de 65 años en 1965 a 75 años en 1984, mientras que el número de habitantes por médico se redujo casi a la mitad en sólo tres lustros (de 1150 en 1965 a 600 en 1981); asimismo, las viviendas con suministro de agua corriente se incrementaron de 50.5% en 1953 a 74.1% en 1980 y las que disponen de energía eléctrica pasaron de 55.5% a 82.9% en el mismo período.

Pero donde aún es más claro el progreso social de ese país es en la marcada reducción de los niveles de mortalidad en infantes menores de un año (ver cuadro N° 1).

Lo cierto es que las estadísticas de organismos internacionales como el Banco Mundial y la UNICEF, revelan una situación social digna de aprecio, expresada en indicadores cuyo valor se asemeja a los de los países desarrollados (ver cuadro N°2).

Los logros reseñados reflejan una clara conceptualización de las prioridades de la política de desarrollo. Es evidente que en Cuba, no sólo se ha puesto énfasis en los aspectos relativos a la producción material de bienes y servicios sino que igualmente se ha cuidado de robustecer la dimensión social en la estrategia de desarrollo aplicada.

Pero nada de eso hubiera sido posible sin el apoyo financiero de la URSS. Este apoyo se venía materializando principalmente a través de flujos crediticios y de subsidios en sus relaciones comerciales.

Como se aprecia en los cuadros 3 y 4 el comercio exterior de Cuba se ha sostenido en base a precios subsidiados tanto para las exportaciones

CUADRO N° 1: Variación de la Tasa de Mortalidad Infantil

Año	Tasa de mortalidad infantil (0 a 1 años)
1960	62
1965	38
1984	16
1989	11

Fuentes: Banco Mundial, Informes sobre el Desarrollo Mundial para 1986 y 1990.

CUADRO N° 2: ALGUNOS INDICADORES SOCIALES COMPARATIVOS

PAISES	Esperanza de vida al nacer	Tasa de mortalidad infantil (0 a 1 año)	Habitantes por médico	Consumo diario calorías per cápita según % nivel requerido
	1988	1989	1981	1984-86
Del G-7				
EEUU	76	10	500	138
Japón	78	4	740	122
Reino Unido	75	8	680	128
RFA	75	8	420	130
De América Latina				
Argentina	71	31	s.i.	136
Brasil	65	61	1200	111
México	69	41	1140	135
Perú	62	84	s.i.	93
Socialistas				
Cuba	75a	11	600	135
URSS	67a	25	260	133

a. Corresponde al año 1984

FUENTES: Banco Mundial, Informes sobre el Desarrollo Mundial para 1986 y 1990.

CUADRO Nº 3: SUBSIDIO SOVIETICO A CUBA EN AZUCAR

Precios del azúcar centavos de US\$ / libra

	Pagado por URSS	Recibido por Cuba en moneda libremente convertible	En el Mercado Mundial
1980	47.39	24.20	28.15
1981	35.10	—	16.88
1982	39.00	11.20	8.38
1983	46.00	9.00	8.56
1984	44.00	6.46	5.18
1985	45.00	3.92	4.05
1986	41.80	5.80	6.05
1987	41.90	6.20	6.76
1988	41.90	7.14	10.19
1989a	41.90	9.71	12.81

a cifras preliminares.

FUENTE: CEPAL, "Estudio Económico de América Latina y el Caribe". Santiago de Chile, 1989.

de azúcar como para las importaciones de petróleo (cuadros 3 y 4).

Por añadidura, la dependencia comercial se patentiza en el hecho de que aproximadamente el 85% de las transacciones externas cubanas en 1989 se realizaron con los países del CAME, nivel que ya representa una ligera reducción respecto de años anteriores.

En general, la situación en el orden económico no es muy auspiciosa. El ritmo de crecimiento de la actividad productiva en Cuba ha ido en descenso desde mediados de la década pasada. En 1989 el producto social global² creció sólo 1%, con lo cual el PSG per cápita se mantuvo estancado.

El retraso en el abastecimiento de suministros y la insuficiencia de materiales y repuestos procedentes del exterior se ha reflejado en el crecimiento de la capacidad instalada ociosa, lo que junto al rápido incremento de la población ocupada³ —debido a la aplicación del principio de pleno empleo— ha resultado en una merma de la productividad y de la producción.

Lo anterior, unido a la reducción de créditos, contribuyen a la escasez de divisas. En efecto, las reservas internacionales netas de Cuba han caído, a pesar de la suspensión del pago de la deuda externa desde 1988. A este respecto, un indicador de marcada significación es la sustancial reducción experimentada por la capacidad de importación de las RIN, la cual se redujó en 1989 de 27 a 17 días.

Asimismo, la menor producción interna presiona sobre la balanza comercial, al incrementarse las importaciones. En ese contexto, a pesar de un aumento de la masa salarial en 4% (1989), el consumo no ha crecido en la misma proporción debido a la limitada disponibilidad de productos.

En este contexto interno, los desequilibrios macroeconómicos se acumulan y generan la necesidad de afinar la política económica.

Constatamos así el alto nivel de dependencia del estilo de desarrollo cubano respecto de los países del CAME, en especial de la URSS, que lo hace sumamente vulnerable a lo acontecido en esos países. Dicha vulnerabilidad, que se asienta especialmente en el ámbito financiero, después de haber permanecido inhibida durante casi 30 años, se evidencia ahora ante los cambios dramáticos que se han presentado en las relaciones internacionales.

Retos económicos a enfrentar

Las mutaciones en el entorno internacional así como la gravedad de la situación económica interna plantean para Cuba la necesidad de enfrentar algunos desafíos. Nos referiremos aquí, exclusivamente, a aquellos de índole económica.

En cuanto a su comercio exterior, por el lado de las exportaciones, Cuba deberá incrementar sus transacciones con países de Occidente⁴, para lo cual deberá desarrollar y diversificar su oferta exportable. A modo de ilustración, los esfuerzos que ya viene desplegando en la expansión de algunos servicios, turismo y transporte marítimo, deberán intensificarse⁵.

Por el lado de las importaciones, deberá precaverse de tener un abastecimiento sostenido de insumos y bienes de consumo. Por ejemplo, en lo que respecta al petróleo, Cuba podría mirar hacia los países latinoamericanos, por la ventaja que representa su cercanía geográfica.

En lo que se refiere a finan-

CUADRO Nº 4: SUBSIDIO SOVIETICO A CUBA EN PETROLEO

AÑO	Precios del petróleo US\$ / barril	
	URSS	Mercado Mundial
1970	1.74	1.80
1971	1.74	2.19
1972	2.19	2.46
1973	2.32	3.29
1974	3.19	11.58
1975	5.82	11.53
1976	6.01	12.38

FUENTE: ILPES, "El Sistema de Dirección y Planificación de la Economía Cubana". Santiago de Chile, 1985.

CUADRO Nº 5: PRINCIPALES INDICADORES DE LA ECONOMIA CUBANA
(tasas de crecimiento)

	1982	1985	1988	1989a
Prod. Social Global	3.8	4.6	2.5	1.0
PSG por habitante	3.0	3.5	1.4	—
Ingresos Corrientes del Estado	-7.5	3.7	1.0	9.8
Gastos Totales del Estado	-12.2	5.2	5.5	10.8
Déficit Pto. / Gast.				
Totales Estado b	1.7	2.0	9.2	10.0
Déficit Pto. / PSG b	0.7	0.9	4.4	5.2
Salario medio anual	3.8	1.0	1.5	0.8

a Cifras Preliminares

b Porcentajes

FUENTE: CEPAL, "Estudio Económico de América Latina y el Caribe". Santiago de Chile, 1989.

NOTAS

1 Según informaciones periódicas, los subsidios de la Unión Soviética a Cuba descendieron de 4160 millones de dólares en 1989 a unos 3500 millones en 1990.

2 Equivalente a la producción bruta.

3 Entre 1988 y 1989 casi 120,000 nuevos trabajadores se sumaron al contingente laboral incluyendo los militares repatriados desde Angola.

4 Ya en 1982 Cuba tenía relaciones comerciales de cierta magnitud con 15 países no pertenecientes al CAME: China, Japón, España, Argelia, Suiza, RFA, Reino Unido, Egipto, Canadá, Francia, México, Holanda, Suecia, Irak y Argentina.

5 En el área del turismo se ha avanzado con la constitución de empresas mixtas con capitales provenientes de la RFA, Brasil, Francia e Italia.

ciamiento, toca a los cubanos salir a los mercados para ofrecer oportunidades competitivas para la inversión foránea. Esto significa seleccionar áreas de la actividad productiva en las que pueda operar el capital internacional, con la consecuente adaptación normativa, a modo de permitir un tratamiento especial restringido a esas áreas.

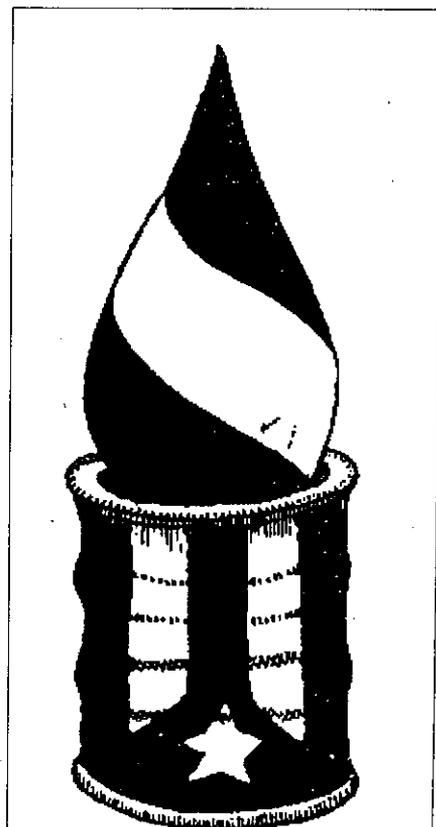
En cuanto a las otras formas de financiamiento, Cuba deberá asumir el reto de captar créditos externos de los países con mayores superávits en recursos financieros para lo cual podrá valerse de su característica de buen cumplidor de sus obligaciones. La búsqueda de nuevas fuentes de financiamiento se torna más apremiante debido a que, como ya lo señaláramos, sus tradicionales acreedores necesitarán de una mayor cantidad de recursos en vista de los costosos procesos de reestructuración económica que han iniciado.

En lo que se refiere a la cooperación internacional -como modalidad complementaria de financiamiento-, aparece la posibilidad de la inten-

sificación de una renovada relación Sur-Sur que trascienda los límites ideológicos y que se concrete, por ejemplo, en el establecimiento y fortalecimiento de vínculos bajo la sombra de la cooperación técnica entre países en desarrollo (CTPD), que en un primer momento podrían ser mayormente bilaterales.

Si logra éxito en la captación de financiamiento externo, Cuba podrá seguir sustentado avances en las esferas del desarrollo tecnológico en las que ha evidenciado progresos recientes.

El panorama actual para Cuba, ciertamente, se presenta difícil. El gobierno y la población deberán afinar su estrategia de desarrollo para incorporar en ella con realismo, no sólo la pérdida de aliados tradicionales, sino también, el desarrollo de sus propias potencialidades, que haga factible así la utilización en la forma más eficaz posible de todo el potencial humano y productivo con que cuentan. La comunidad latinoamericana de naciones aguarda con expectativa progresos en este sentido. ■



UN LITRO DE PETROLEO PARA CUBA

¡Defendamos la autodeterminación, la soberanía y la independencia de los pueblos de América Latina!

CUENTA CORRIENTE: Nº 15-0003-1
BANCO LATINO

Comentarios reales

SOL, ALGARROBOS Y AMOR

Hildebrando Castro Pozo
Piura, CIPCA, 1991, 274 pp.

Novela y vida cotidiana
de la hacienda

Acaba de publicarse *Sol, algarrobos y amor*, una novela de Hildebrando Castro Pozo, que permaneció extrañamente inédita durante más de cincuenta años. Ciertamente, es una buena decisión haberla sacado a luz, porque tienen méritos artísticos innegables; y además corresponde a un importante ciclo novelístico de la literatura peruana.

Sol, algarrobos y amor es la configuración imaginativa del universo social y cultural de un latifundio costeño de Piura. La hacienda aparece aquí como una institución fundamental del entorno social. Es el eje de la vida de todos los hombres, el sistema que lo domina todo. No se puede pensar en otra forma de existencia que no sea en relación con la gran propiedad. La ciudad está presente sólo de vez en cuando, como una prolongación o apéndice de aquella: "Ciudad de grandes terratenientes i pequeños comerciantes, en cuyos servicios medran empleados, artesanos i obreros, percibiendo sueldos i salarios modestísimos; ciudad carente de actividad industrial, en la que destaca el carácter calmoso, un tanto apático i campechano de sus hijos; no está exenta de belleza i majestad señoriales..." (p.223). Obviamente, la intención del autor es trasponer al plano literario todos los aspectos del espacio rural que, por cierto, lo consigue de manera realista y muy plástica; allí están sus cuadros, formando el tejido amable y colorido de esta vieja sociedad estamental: las



faenas de trabajo, las relaciones entre los hacendados y entre éstos y sus peones y colonos, las peleas por el agua, los rodeos de ganado, la vida y la muerte de los colonos, las fiestas, las costumbres, las conversaciones y los amoríos. Dentro de este marco ambiental, relativamente pacífico, aparece como protagonista de un romance (es decir, el "héroe problemático") Guillermo, hijo del hacendado. Toda la realidad está vista desde la perspectiva de este personaje clave de la novela. *Sol, algarrobos y amor* fue escrita el mismo año que *El mundo es ancho y ajeno*, y, como ella, es una representación abarcadora del universo agrario, concebida desde un punto de vista monisciente. La diferencia está en que Alegría coloca a la comunidad como eje de la narración y Castro Pozo a la hacienda. La de aquél es más dinámica y épica; la de éste, más folklórica y dramática. No faltan, desde luego, algunas correspondencias sugestivas, v.gr., la contemplación "desde lejos y en panorama" de la ranchería, en *Sol, algarrobos y amor* (p.77) y de la comunidad, en *El mundo es ancho y ajeno* (Cap.I).

El orbe imaginario que Castro Pozo ofrece es eminentemente patriarcal. El narrador siente viva complacencia en



destacar la figura romanesca del hacendado, su porte caballeresco y señorial y sus costumbres distinguidas y pomposas. Como puede leerse en esta engolada etopeya:

"Había que ver a don Alvaro, caballero en su yegua mora: calzando botas marrones, vestido de punto de blanco; puesto enorme sombrero, ligeramente levantada el ala delantera; i a modo de corbatín, pañuelo de seda blanca, unido al cuello por un delgado anillo de oro. Ambos, caballero i caballo, convencidos de su gentileza, caminan i se exhiben con el firme propósito de aprehender i atar en su arrogancia las miradas de las gentes, sintiéndose halagados i envanecidos cuando éstas se detienen para mirarlos i exclamar sorprendidos:

—¡Qué lindo animal i qué arrogante caballero!". (pp.59-60).

Hay en la novela una evidente intención de relievat los rasgos sociales del mundo poetizado. Don Alvaro es una persona que, después de haber hecho una carrera disipada, reordena en parte su vida familiar y se "enfeudaliza" (p.27) en el latifundio. Claro que esta "enfeudalización" no es la misma que la de generaciones anteriores, cuando los hacendados (explica el narrador) "contentábanse con explotar los frutos naturales de sus potreros i ganados i cobrar anualmente el arriendo de sus colonos" (Ibid.). En la época en que se sitúa la novela, las cosas han cambiado: la llegada del ferrocarril a Piura y la de-

manda creciente de algodón en el mercado internacional, obligan a los propietarios a modificar los sistemas de laboreo. Ahora, se dedican a "trabajar sus tierras por ellos mismos, talando sus bosques de algarrobo, sembrándolos de algodón" (p.28). La tala de los centenarios árboles, al par que una estampa profundamente dolorida y melancólica —observada desde la mirada tierna de Guillermo— representa, en este caso, un motivo simbólico del fin de una época (pp.68-71). Pero, el cepo —aparato de tortura que don Alvaro conserva como "herencia de sus antepasados" (p.142) y que aún sigue utilizando también es un tenebroso emblema de la supervivencia de ese pasado colonial. Castro Pozo describe esta realidad con plena objetividad artística.

El contorno social de la novela es casi siempre festivo y alegre: la música, los cantos, los bailes y saraos son tópicos que atraviesan con frecuencia el desarrollo de la ficción narrativa. En esta percepción del mundo abundan cuadros e imágenes de mucha fuerza visual y auditiva. El autor describe con indisimulado regocijo y poética donosura las circunstancias y ocurrencias de la existencia cotidiana de los principales; así como también las conversaciones, los chismes, los lances, galanteos y el lenguaje malicioso y lúbrico de los peones y colonos, destacando aquí su estilo dialogístico, en lo cual se parece grandemente a Justino Ramírez y Francisco Vegas Seminario, autores de las novelas costumbristas *La atrapadora* y *Tierra embrujada* (ambas publicadas, en 1958), respectivamente.

En la vida de la hacienda solamente hay dos hechos que producen zozobra y que alteran el sosiego de sus habitantes: la sequía y el bandidaje. La ausencia de lluvias, el estío, las inundaciones son dramas recurrentes que afrontan propietarios y colonos. El río casi es considerado como un ser divino, que otorga felicidad (cuando se carga de agua) o que impone castigos incomprensibles (cuando se

desborda o seca súbitamente su caudal). Los colonos esperan el repunte del río, con música, canciones, cohetes y bombardas, que el autor grafica con morosa delectación (pp. 55, 92, 127, 129).

"El río está de monte a monte, dicen los yunganos; i si antes lo anhelaron con vehemencia i fueron a recibirlo con flores, bailes, cohetes y música, hoy se acercan a contemplarlo i admirarlo religiosa, temerosamente, quizás imprecándole, en el altar de su ancestral instinto, que sea bondadoso, que no esbarranque sus chacras ni destroce sus rozos, que humedezca el suelo, pero que no se lleve la tierra fértil, ni convierte la parcela en árido arenal" (p. 129).

El otro problema es el bandidaje. Pero, aparte de la captura del bandido José Vílchez (que es descrita en el Cap. XXXII), el tema hace su fabulosa y temida aparición sólo indirectamente en los recuerdos, relatos y leyendas que cuentan los peones y colonos en sus reuniones (pp. 144, 149).

Sol, algarrobos y amor se organiza mediante escenas, cuadros y estampas que cubren sendos capítulos de la novela. Cada uno de los mismos viene precedido de un epígrafe (la letra de una canción, los versos de un poema, refranes, dichos, etc.) que sirve para sugerir y preparar la atmósfera de lo que se va a narrar o describir. Cada capítulo refiere un acontecimiento (los orígenes de la hacienda, la aventura sexual del hacendado, sus viajes, etc.) o bien describe un aspecto de la vida cotidiana (una faena de trabajo, una fiesta, una reunión social, un paseo). No hay propiamente un argumento vertebral. La historia del amorío de Guillermo y Carlota, que pareciera serlo, no es más que un episodio dentro de la estructura narrativa. La novela está pues formada por este conjunto de episodios, hechos y situaciones, con los que se ofrece una visión totalizadora y sincrónica del universo social. Al final, deja una sensación de inmovilidad, a la que contribuye la técnica monocorde del tiempo presente.

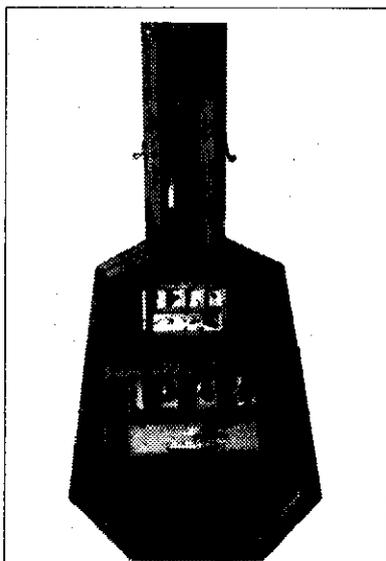
La novela está escrita en tercera persona y el punto de vista es omnisciente. En los momentos más dramáticos del relato dá la impresión que la realidad poética estuviera filtrada por la subjetividad de Guillermo, el protagonista hijo del hacendado. Una persona allegada a Castro Pozo ha dicho que la novela es la autobiografía del autor, quien estaría encarnado en la figura de Guillermo¹. Podría ser. Al margen de este problema que atañe a la biografía del escritor, parece más interesante examinar el ángulo narrativo de observación. ¿Con qué ojos está captada la realidad? ¿Cómo está visto este universo imaginario? De hecho, se trata de la perspectiva poética de un miembro del estrato social hegemónico, quien rememora con entrañable añoranza y devota admiración el mundo de su niñez. Lo que puede verificarse en el lenguaje y estilo de la novela.

El tratamiento que da el narrador a los personajes denota un claro sentido de la jerarquía social, simboliza el orden estamental de la hacienda: los patrones son nombrados con el vocativo "don": "don Alvaro", "don Manongo", "don Guillermo"; o bien, con el apelativo, precedido de la palabra "niño" o "niña", cuando se trata de la gente joven, como los hijos del hacendado: "la niña Meche", "el niño Guillermo". En cambio, los peones, colonos y sirvientes son designados siempre con la anteposición a su nombre de un artículo y la caracterización racial: "el cholo Llovera", "la china Márgara", "el zambo Jesús", "el cholo Rempujo", "la Meche", "el Rempujo", etc. Entre peones y colonos, el tratamiento varía según el estatuto social que cada uno ocupa. Por ejemplo, a Rivas mandadero de la hacienda, el narrador le llama "el cholo Rivas" (p.77), mientras que los peones "don Rivas" (p. 73). Es de advertir que los animales son denominados por sus simples nombres ("Sagunto", "Muchacho", si se trata de los perros; y "Ojo e plata", si se refiere al caballo), sin la anteposición del artículo peyorativo y discriminatorio.

Por otra parte, Hildebrando Castro Pozo establece una nítida distinción entre el lenguaje de los personajes populares —que se reproduce en los diálogos, tal como se dan en el discurso de la oralidad, con sus modismos y voces regionales— y la lengua de los amos y del propio narrador, que se distingue por su linaje culto y respetuoso de las normas lingüísticas, a veces con un dejo de afectación y arcaísmo y cierto devaneo vanguardista (ejemplos: “la noche se ha puesto sus gargantillas i pendientes de estrellas”, p. 25; “la luna iciriosa, palúdica, tiritita de frío, escurridiza, buscando abrigo entre los andrajos de las nubes”, p. 43). Desde el punto de vista del estilo, la novela pues alterna sistemáticamente la lengua literaria culta del narrador con el habla dialectal de los personajes.

Los diálogos (literalmente bien logrados, sabrosos y coloridos) corresponden al habla oral y criolla de los negros y zambos. Recuerdan al punto los diálogos de las Estampas mulatas de José Diez Canseco, su antecedente inmediato. Tienen una carga de malicia, de picardía y salacidad (“son diálogos, con mucho olor i picardía regionales, que sólo el mestizo piurano los sabe inspirar”, escribe el mismo narrador, p. 185). Castro Pozo —como se ve— es sumamente consciente de esta diversidad de códigos lingüísticos: los de abajo poseen su lenguaje y los de arriba el suyo. Está demás señalar que el empleo de la oralidad en los parlamentos cumple también indirectamente otro propósito: le imprime al relato el carácter realista-costumbrista y la nota regional que estaban de moda en la narrativa de la época.

Manuel Baquerizo



Rosina Valcárcel

**UNA MUJER CANTA
EN MEDIO DEL CAOS**

*Entre la política y la
poética:*

**UNA MUJER CANTA EN
MEDIO DEL CAOS**

Rosina Valcárcel C.

Lima, Editorial Gráfica Latinoamericana,
Colección Amarilis, 1991, 97 pp.

Para escribir sobre el libro de Rosina Valcárcel *Una mujer canta en medio del caos*, he vuelto a releer mi presentación del 9 de julio de 1991.

Y he tratado de mirar hacia atrás para de alguna manera rescatar y recrear los objetivos de las feministas en relación a la literatura.

Así, volví sobre los trabajos de Sandra Gilbert y Susan Gubar escritoras angloamericanas que trabajaron sobre la literatura del siglo XIX y señalaban la necesidad que las mujeres crearan sus propias imágenes. Su libro *Las mujeres locas en el ático* (1979) es considerado un clásico de la crítica literaria feminista.

Ellas, llamaban la atención sobre ese lugar común que es el eterno femenino especie de belleza angelical y dulzura. Ellas advierten como desde la Beatriz de Dante a la Margarita de

Goethe la mujer ideal era una criatura pasiva, dócil y, sobre todo, sin personalidad.

No tener personalidad no es sólo ser noble, sino estar muerta. Una vida sin historia, como la vida de Makarie de Goethe, era una vida de muerte, la muerte en vida. Ese ideal de pureza contemplativa evoca tanto al cielo como al cementerio. Pero como señalan tras el ángel se oculta el monstruo: el anverso de la idealización masculina de la mujer es el miedo a la femineidad.

En el Perú, del Siglo XIX, como bien ha señalado Esther Castañeda, al margen de los méritos literarios posibles, la literatura de las mujeres debe ser conocida y reconocida para mejor provecho de la historia de nuestra literatura.

Entre tanta palabra y teoría, nos hallamos ya al final del milenio y nos encontramos con una Rosina que no renuncia a su personalidad, que actúa según su iniciativa y que tiene una vida con historia. Una trayectoria vital que está en este libro.

Ahí están desde Lady Godiva, Violeta Parra, Rosa Alarco, Isadora Duncan, entre otras. Todas las que reivindicaron su derecho al amor y a la rebeldía. Y es que, como lo afirma Agnes Heller, —existe una cultura femenina en articulación— hasta la fecha no reconocida, marginada, pero en proceso de exigir el espacio que le corresponde en la cultura tradicional de la humanidad.

No es mi intención citar mujeres con cuyos trabajos y reflexiones se abrieron múltiples caminos para el conocimiento no sólo de nosotras, sino de la literatura, y la vida. Pero sí, quiero decir que desde Simone de Beauvoir a Helene Cixous tenemos una gran deuda con mujeres en otras latitudes, que pensaron y siguen pensando con mucha creatividad sobre la mujer y la literatura.

Helene Cixous, escritora francesa, opone al esquema del pensamiento binario machista, la diferencia múltiple y heterogénea. De ahí que para ella, los textos, *la escritura llamada feme-*

¹ Graciela T. de Urteaga, “Homenaje póstumo al republico y al maestro”. Folklore, núm. 16. Lima, 1946, p. 409. De acuerdo con esta opinión, Hildebrando Castro Pozo habría fugado de su casa, porque el padre (que, en la novela encarna don Alvaro) raptó a la hija de un colonoy abusó de ella, a quien el autor estaba ligado sentimentalmente. Lo que, por lo demás, no era ninguna novedad en la hacienda (p. 198). Esta es una práctica feudal que también registra Teodoro Garcés Negrón en el cuento “La máquina” (Cf. *La embestida del carnero y otros cuentos norteños*, Serie Perulibros, Lima, 1988) y Miguel Gutiérrez, en su reciente novela *La violencia del tiempo*, Milla Batres Editorial, Lima, 1991, t.I, Cap. 12).

nina, son textos que tratan de la diferencia. Y en esa diferencia de ver, mirar, vivir, escribir sobre la época, la vida reside uno de los méritos del trabajo de Rosina, pues expresa los sentimientos y utopías de hombres y mujeres.

Así, en el poema "Acorralados" nos dice:

Hablo de nosotros – los muchachos / que hicimos la revolución / a nuestra manera – ojos enrojecidos / volante al arriero – arenga al mar / y continúa lo que es uno de los ejes de su poesía: / amor y rebeldía es subvertir las costumbres – inventar armas / tribus – granitos de arena / como este leve rastro solar /...

En este punto quisiera detenerme para hacer algunas reflexiones en relación a los libros que conforman esta nueva entrega de nuestra poeta. Abre el primero de los libros de *Una mujer canta en medio del caos*, con el poema *Alquimia*, y señala que la poesía es un refugio: / en la edad de la razón / envió todo al infierno / y canto en medio del caos / Y termina con: para guarecerme de la hostilidad del tiempo.

Reconoce que esta posibilidad no es de todas y deslinda con aquellos y nos dice: / no cantan los que nunca conocieron / una araña venenosa. Los que nunca acariciaron con espanto el color de un disfraz y su destino. Y la palabra para Rosina es la única posibilidad de resurrección a la vida, que nos restituye y así dice: / o lengua muda no me condenes – / cántame la inexplicable vida / abre tus brazos al mundo – / y resucitaré en la palabra /

Volviendo a los sueños y utopías en su segundo libro *Pascana*, continúa con los sueños escarlatas de toda una generación de nuestro país, o de algunos: por qué se me escapan los sueños / mis buenos amores / las palabras de papá / Dios y el proletariado.

Rosina expresa una sensibilidad más dispuesta a admitir sus tensiones y contradicciones. Legítima sus emociones en medio de un mundo en donde la razón domina desafortunadamente a la pasión.

Del segundo libro *La piel nuestro*

tambor, en el poema "Desnudo rojo 1917" tiene un acercamiento de mucha ternura a la imagen de la prostituta: / contemplada por el amor / luego del éxtasis / soy un lienzo sin nombre / la muchacha del Boulevard.

Rosina se ubica frente al otro con una voz de verdad y autenticidad: no conociste mi aldea / forastero / solo palabras de arena / ingenuidades / como tú /...

En el poema "Madrigal": Héroe mío – aunque para ti / lo esencial sea el pensamiento / maldigo la hora que me llamaste – hechizo / flor / siempre viva. / O en el poema "Agosto": / puedo contarte mis sueños, cortesano / secar mi alma al sol sobre tus ojeras / ¡La niebla de nuestra condenada ciudad!

Destaca en el conjunto uno de los poemas más logrado el de "Milena", donde aparece la sensualidad femenina, que canta a la lactancia materna: / he vuelto a las cavernas bocabajo / dragones-dinosaurios mastican mi contorno / mis pechos exploran la estrella que naciste /...

El poema posibilita la comprensión de la sensualidad mas allá de la pareja. Es en este sentido un poema distinto a los escritos hasta ahora porque amplía el universo de la sensualidad femenina.

Hay muchas cosas que decir de este libro, este es un primer acercamiento. Para terminar quiero dejarlas y dejarlos con un texto de Helene Cixous* que resume la intención de muchas mujeres, y que coincide en más de un aspecto con la posición vital y estética de Rosina Valcárcel.

/ mentiría si dijera que no soy una mujer política en absoluto. En realidad tengo que unir las dos palabras política y poética. Para ser sincera, he de admitir que doy más importancia a la poesía. Lo hago para que la política no me ahogue, porque la política es algo cruel, difícil y tan rigurosamente real que a veces siento la necesidad de consolarme, llorando lágrimas de poesía /.

Diana Miloslavich Tupac

* Cixous, Helene, *La risa de la Medusa* (La risa de la medusa) Francia, 1975.

LA DAMA DEL SOSIEGO

Carmen Luz Bejarano



LA DAMA DEL SOSIEGO

Carmen Luz Bejarano.

Lima, Editorial Colmillo Blanco, 1991, 62 pp.

(Colección de Arena)

En el Perú, la poesía escrita por mujeres se nutre de una variada temática y de una constancia no sólo por parte de las nuevas voces femeninas sino del aporte incesante de las poetisas mayores, reconocidas –así especialmente– por su amplia y valiosa trayectoria literaria. La excelente escritora Carmen Luz Bejarano (Acarí, Arequipa 1933) desarrolla una fecunda labor creadora en el campo de la poesía y la prosa que abarca los títulos *Abril y lejanía* (1961), *Giramor* (1961), *Aracanto* (1966), *Triunfo de Icaro* (1967), *Juan Argumia* (1972), *Furia de la arcilla* (1977), *Del amor y otros asuntos* (1984), *Pentagramas ebrios* (1986), *Tambor de Luna* (1988) y la novela *El cuarto de los trebejos* (1989). Cada libro testimonia aspectos de un universo lírico iluminado por la intuición de la artista que logra transformar la palabra en material dúctil y fino.

Desde *Abril y lejanía* (1961) hasta *La dama del sosiego* (1991) las lectoras y lectores tenemos la oportunidad de confirmar su comunión de amor y dolor en poesía y a la vez, el ser testigos de esa energía que la insta a una búsqueda del ritmo y de la imagen que insinúen una

atmósfera, un estado de ánimo, en donde a través de ellos nos lleva a percibir la brisa salobre de la infancia, la seguridad del hogar campestre, el amor, la pasión y la amistad, enlazados en una mirada que funda una particular temporalidad y una distinta sabiduría.

El título *La dama del sosiego* nos orienta sobre el tema central del poemario: la muerte y su proximidad. Este aparece en las tres partes que componen el discurso poético que nos revela una escritura madura, rebelde y señorial. Pero escribir sobre la muerte es hacerlo también sobre la vida, la voz lírica enraizada a la vitalidad, subrayando ese vivir que tiene sentido en sí mismo no sólo desde la perspectiva de la muerte. "Se troncharán mis días en un espasmo breve/ la quietud que soñará será no ser tan sólo. / Nada habrá más hermoso ni lo hermoso vivido/ sólo el hoyo aguardando en exacta medida" (p.19). Apreciamos no sólo la oposición vida/ muerte sino también a personajes que las encarna la hablante lírica (vida) / de quien se habla (muerte) una es la dama turbulentamente inquieta, airadamente viva, la otra es la dama del sosiego, la del aplacamiento de la quietud. Ambas mujeres, una humana y finita, y la otra personificando la permanencia de un estado. *La dama del sosiego* se integra al sistema de símbolos y valores del pensamiento occidental en el que la existencia en su inicio y fin, está unido a ceremonias y ritos de pasaje, existe pues, una herencia emotiva en la que uno se incluye o no. La muerte es presentada como: mar, barca, orilla opuesta, etc. o en comparaciones directas como: hoyo, guadaña, etc.

Caracteriza la actitud de la hablante el tono racional y escéptico que la lleva a no interesarse ni discutir acerca de esa otra orilla, prefiere establecer un presente huidizo pero esencialmente humano, cálidamente material: "Qué perderé mañana. Quizás sólo el horror/ que tu huesa me inspira. Y en exaudible gozo/ abrasada en tu cuerpo poro a poro descubra / que no éramos sino la perfecta unidad" (p.17). Y verifica que con la muerte la vida cobra su pleno sentido de acabamiento, y en este desenlace es importante el

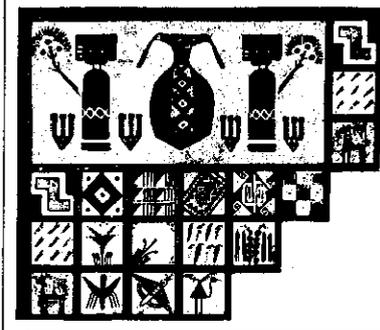
cuerpo que reduce o aumenta sus exigencias ante lo inevitable, el cuerpo es el protagonista y también el gran perdedor en esta lid: "Que no puede escapar a tus embrollos / sabe el cuerpo pero necio inventa/ recovecos de luz que te trasciendan" (p.34). El amor impregna su cuerpo de recuerdos y persistencias enunciándolo como verificación sencilla y sin mayores misterios: "Desramando las brumas / me abrazaré a mi cuerpo como el cadáver / más gozosamente amado" (p.22). En otro poema "Y aunque en frágil materia estañara el amor / no es vana la huella que conmigo te lleva. / Incomupto rescoldo que siguiéndome en brasa/ hará dulce mi estancia en el hoyo perenne" (p.24).

Apesar de todo, el yo lírico se enfrenta a esa dama imprudente y tenaz, reafirmando su sexo y su opción por la vida: "No me hallarás sumisa en la sorpresa. / Que aún si mi cuerpo a tu placer subyugas / en acto igual te burlaré intenciones" (p.55). Y así como otrora Christine de Pisan o nuestras Carolina Freyre, Leonor Sauri, entre otras, se demanda a la muerte como interlocutora poderosa, acaso injusta "Madraza ambigua mi perdimiento ensayas" (p.51); más adelante "Picatertera a tus fieras andanzas / debieras dar reposo alguna vez" (p.60), o en otros versos "Desfloras los cuerpos a tu paso / ajena al improperio y al dolor" (p.59). Los poemas de *La dama del sosiego* destacan como preciosas piedras y nos hablan del trabajo, del pulimento de voces y sintaxis en busca de la pausa justa, de esa solemnidad sentenciosa que ciertos finales logran como declaración última.

Carmen Luz Bejarano y sus tres décadas de perseverancia y amor por la poesía y la prosa poética, nos entrega la imagen de una fuerza tierna, dulce y sensual que consigue unir belleza y humanidad. Con *La dama del sosiego* la autora luce una capacidad de concentración y armonía estética, renunciando a cuanto no sea el exacto reflejo de una idea, de una emoción, despliegue de dignidad aun en la hermosa y angustiante rebeldía con la muerte.

Esther Castañeda Vielakamen

motivos de ornamentación de la cerámica inca CUSCO



MOTIVOS DE ORNAMENTACION DE LA CERAMICA INCA CUSCO

Genaro Fernández Baca
(Lima, Concytec, 1989: 235p.)

El segundo tomo (esperado cinco lustros) de la obra

344 figuras más nos entrega, cerrando así la publicación de la fragmentería recuperada y culminando con la divulgación del arte inca sorprendentemente desconocido en su propia tierra, el maestro que dedicó parte de sus labores con sus alumnos a su recolección y escrupuloso salvamento, recogiendo literalmente del suelo la obra de los antiguos ceramistas. Conviene anotar que al igual que en los alrededores del Cusco todo el Perú está con profusión sembrado de callana (en quechua se designa con esta palabra a los tiestos, que por estar rotos se hallan por tierra) pero no por efecto del arcaico rito de sacrificar su belleza a la tierra sino por el más prosaico sacrificio a la ambición de los excavadores seculares.

Y aunque muchos maestros peruanos pudieran repetir los paseos por las vecindades de sus centros rurales con frutos semejantes a los logrados por este precursor, siendo el país uno de los centros mundiales de la confección alfarera diversificada estéticamente, la extremada calidad

de la inca, cuyos alfareros sabemos hoy que fueron casi todos yungas en el período de esplendor, y además profesionales de tiempo completo, hace perder la esperanza de que otras regiones alcancen a recomponer sus testimonios con una parecida complejidad. Otra circunstancia que es también propia de la situación imperial del Cusco se añade: la extensa policromía que hizo en ese período posible la sistematización de las labores que organizó un dominio político tan vasto, ya que los pigmentos adecuados han de provenir de áreas dispersas, aún en las excepcionales características mineras de nuestro territorio.

Así, la escuela chimorense que fue trasladada del norte al Cusco y allí tuvo el florecimiento estético que nos muestra esta presentación, fue característicamente monocroma en sus diseños y en el engobe sobre el que éstos se dibujaron. Y, por ser asimismo una sociedad de menor magnitud espacial y diversificación ideológica la dirección que orientara sus composiciones tendió a representar simbólicamente el mundo religioso en sus relatos míticos. Es de sumo interés cómo las técnicas así incorporadas por los incas son masivamente dirigidas a una decoración en las que las tensiones ornamentales son la primera preocupación, y las antiguas valoraciones del diseño cusqueño prosiguen en sus énfasis localistas, para lo que es preciso que los alumnos se hayan impuesto sobre los maestros. Anteriormente sólo sabíamos que del contacto de ambos estados había surgido una imitación más consecuente en lo político, expresado en las vías religiosas de la dominación.

Se revelan por tanto los estilos cusqueños, el componente más trascendental en las ornamentaciones rescatadas. Aunque no desaparece la huella debida a la maestría de Chimor en el trazado. Como es tan escaso el material comparativo acerca de las preferencias específicas en los contrastes cromáticos que caracterizan

por igual a ambas culturas, dominantes en costa y sierra, respectivamente, sabiendo por lo menos que fueron entre sí distintas, en el importantísimo punto de las asociaciones de colores la dominancia serrana es absoluta, pero no cuantificable. Por lo demás, hay relación entre la coloración lograda con la técnica de horneado con cuidadosa preservación del fuego directo, que da el ante enlucido, y las tonalidades claras y oscuras de ocres que se despliegan en las aplicaciones sobre él.

La principal motivación de nuestra espera de la segunda mitad de esta obra era la cumplida promesa de su riqueza etnográfica. El mundo quechua, confiábamos, debía estar representado por los que lo vivían (ya en el primer tomo, la figura solitaria de una vivienda y el tejedor a su puerta nos dejaron con la miel en los labios pues el resto del tomo se dedicaba a las expresiones clasificadas como geométricas) y la brevedad que esa expectativa nos hace parecer que tiene el actual no por eso nos impide deslumbrarnos ante la representación del sinnúmero de elementos del mundo natural, valiosamente comentados por el recopilador, que los reconoce en el estilo de su ilustre paisano Fortunato Herrera. No hay ninguna otra escena paisajista, no hay "costumbrismo" inca que la otrora solitaria golondrina permitiera ilusionarnos para esperar en este verano. Pero hay una tumultuosa serie ceremonial, desfilan los sacerdotes tanto como los personajes de mitos desconocidos, las acllas y los nobles, reconstruidos laboriosamente a partir de la observación confrontativa de muchos fragmentos.

Hoy que la iconografía se despliega en sus vertientes semióticas mediante análisis semejantes al culminado por don Genaro, la "oportunidad inca" sigue abierta y desbrozado su camino. Más bien la misma extensión del campo gráfico hace al reto digno de los descendientes del imperio.

Gerardo Quiroz Chueca



LA INICIACION SUPREMA DE GUACRI CAUR PREMIO COPE

Editado por el Departamento de Relaciones Públicas de Petroperú se ha publicado un libro de los cuentos ganadores del Premio Copé de 1989, el mismo que, genéricamente, lleva el título de *La iniciación suprema de Guacri Caur*. Los dieciséis autores antologados, vienen a ser una alentadora muestra, un testimonio evidente de que entre nosotros pervive la tendencia del relato breve y ello tal vez se explique porque desde milenios hasta ahora la tradición oral se vierte en mitos, leyendas, fábulas, cuentos, que todavía subsisten en el alma fantástica de los pueblos aún alejados de la comunicación escrita masiva. El género del cuento, se muestra así afín a nuestra idiosincrasia, a nuestra particular manera de aprehender el mundo.

En el libro que comentamos se presenta no sólo a los que obtuvieron los primeros tres premios sino a los autores finalistas cuyas obras, ostensiblemente, ofrecen un destino halagador a la narrativa peruana. El primer premio lo obtuvo Eduardo Paz Esquerre con su relato "La iniciación suprema de Guacri Caur". Nacido en Casa Grande, distrito de Chochope, en 1942, ya antes había publicado un libro titulado *La Tradición oral del departamento de La Libertad* que recogía vestigios temáticos y relatos que

pervivían en el pueblo. En su relato galardonado, nos presenta con mucha soltura, el mítico testimonio del segundo curaca en la experiencia que debe tener de acuerdo a las costumbres ancestrales sobre el itinerario de un iniciado que aspira a la categoría de Gran Chimo. Escrito en primera persona, con detalles objetivos, va dando cuenta de un mundo metafísico que rige la vida y la condición de las cosas. Los misterios que emergen de la gran ciudad de barro. Escrutador de las huacas, la luna y el arco iris irá comprendiendo la sabiduría y el destino de las cosas en el pensamiento de esta cultura. Su texto nos revela la necesidad y la riqueza que es posible conseguir al hilvanar nuestra tradición mítica con lo mágico-maravilloso de la narrativa hispanoamericana actual. Es también una evidencia de que el pasado no es un tiempo muerto sino que es una corriente subterránea que puede confundirse y clarificar hechos y problemas presentes.

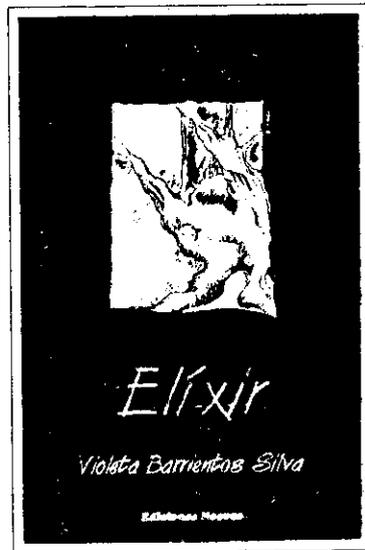
El segundo premio, lo obtuvo el conocido escritor José B. Adolph, con su relato titulado "Un musgo frío". Lo sabemos, la temática de este autor es cosmopolita y más que hurgar lo objetivo se complace en los contrastes y las irracionalidades de la subjetividad humana. La trayectoria de Adolph es larga y meritoria. En su relato premiado nos presenta, como protagonista, la historia de un amigo pintor, Marcos Fein, que termina su vida bohemia de pintor suicidándose en una callejuela de Barcelona. Existe, a pesar de su visión realista, casi sinestésica, una atmósfera de desasosiego, de ironía, de escepticismo que ausculta y da cuenta del complejo mundo subjetivo y las insondables motivaciones que tiene el alma humana. Narrador existencial, franco, no vacila en decir las cosas por su nombre y dar cuenta de los hechos que nos dejan la inusitada impronta de la vida humana.

El tercer premio, "Historia de amor", de Teófilo Gutiérrez Jiménez, nacido en 1960, en Jaén, fiel al ámbito de sus primeras experiencias, tiene el mérito

de rescatar el habla popular en boca de sus personajes y de lograr un adecuado retrato de ellos. La historia, sí, en opinión de quien esto escribe, no está lograda. No cierra el argumento para darnos una visión elocuente de la experiencia de vida de su personaje, además de usar innecesariamente a elementos de matiz procax.

Difícil resulta en nuestros tiempos la tarea editorial, por esto, es meritoria las bienales de cuento *Prémio Copé*, pero, sobre todo, la labor de promoción y acopio de nuestra tradición narrativa del cuento, pese a las difíciles condiciones económicas de las instituciones del país.

Marco Gutiérrez V.



ELIXIR

Violeta Barrientos Silva
Lima, Ediciones Noevas, 1991, 47 pp.

Un nuevo camino poético

Con *Elíxir*, Violeta Barrientos presenta su primer libro de poemas. Con dos versos suyos, a modo de epígrafe, nos entrega, en tono falsamente ingenuo, dos claves del mundo de *Elíxir*.

La poesía es mi juego, mamá/ no me dejes jugar con armas punzo/ cortantes.

La infancia es pues la primera cla-

ve. La poesía se vuelve juego, en relación con el redescubrimiento de un mundo que cobra en el libro ecos autobiográficos. Aparece entonces el placer siempre renovado del juego con las palabras «conquistadoras», como dice el título de un poema, o aún por conquistar; el placer del juego con la lengua también, en «Corralito» poema constituido de refranes a medio decir a modo de *cadavres exquis*. Sin embargo esta poesía lúdica no es lo más interesante en la producción de Violeta Barrientos.

La violencia es la segunda clave y es ella la que hace enlazarse entre sí poemas que pueden parecer heterogéneos. Los poemas, lúdicos en un principio, se van cargando de gravedad, de crueldad y rápidamente se deja notar el sabor amargo del elixir. El universo infantil en literatura, a menudo carece de inocencia, aquí también:

*Y ya ves, tú, no me dejaste papá/
pero cuando sea otra mi casa/
y otra mi espera,
te expulsaré de ese Paraíso.*

El poema se vuelve «punzo-cortante»; se trata pues de armar y desarmar lo vivido, lo impuesto para resistir y comenzar a contestar a una agresión insoportable ya: "hay que procesar la furia/ a qué profundidad se dan los golpes// Traumatismo o deformación?". La escritura es una forma de autoconocimiento y al poner de relieve ciertos mecanismos represivos, sociales o individuales, se establece una suerte de desquite con respecto al mundo de los adultos con los que, sin duda, tiene cuentas que arreglar.

La palabra, la que "oscurece" la página en blanco, la que revela culpabilidades y traumas —"Viva la tranquilidad de conciencia/las manos que se llevan del sexo a la boca/ para acallar el remordimiento/ tengo miedo de mostrar el lado oscuro/ de mi cuerpo blanco", es también la que permite a la poeta aclararse y revelarnos, más allá de una experiencia personal, íntima, la violencia que va paralizándonos a una sociedad entera:

Extraño la violencia absurda/ los dolores del cuerpo que lo hacían

sacudirse

los ruidos los gritos los llantos
que entraron tumultuosamente
como un furor profundo tomando
posesión

echando raíces frondosamente
perdiéndose en su tupida oscuri-
dad (p. 33).

Las palabras son engañosas, nos dice en la contraportada de *Elíxir*, y por lo tanto se trata de escribir a la vez con premeditación y lentitud para sacarles su esencia, el elíxir que permita entender lo que va enmascarado por el inconciente. Entonces los poemas lindan con los sentimientos oscuros, el cuerpo alienado por la mirada de los otros: "difícil mostrarse como somos/ desnudos/ flácidos/ ATROCES", o el cuerpo por descubrir: "Habitó en un país desconocido que es mi cuerpo vigilado/ por guardianes"; lindan también con la locura del "Pabellón 4": "Historias clínicas: nadie sabe cómo/ construye el precipicio que lo arroja al vacío/ y si las manos me tiemblan un poco/ es que aún no alcanzo el perfecto equilibrio", o con la mirada lúcida, en uno de los mejores poemas del libro, sobre una marginalidad que se extiende, sin límites, sin respetar siquiera el refugio que pudiera constituir el hogar, a su vez dinamitado por la violencia familiar y social:

Soy débil/ _____ / _____ /
y violenta
y mi entono da vuelta a la esquina
de paredes sucias y escupitajos
en las veredas

Es difícil salir a las calles
—peor quedar en casa—
como mujeres arrullando el miedo
preparando la comida
sin nada en la barriga
flaqueando las fuerzas
royendo los propios huesos

Desde luego, no parece haberse agotado aún este tiempo de violencia interior y exterior que roe a los poetas peruanos. La poesía peruana última incorpora cada vez más, aún sin relacionarlo con una problemática social—lo cual no es el caso aquí—el miedo en el que le toca brotar.

Modesta Suárez



TRANSPARENCIA

Nº 5. Lima, diciembre-enero 1990-1991

Dentro de las numerosas revistas culturales que últimamente vienen circulando, destaca el esfuerzo tesonero realizado por el poeta Arturo Corcuera con la publicación de *Transparencia* que se propone —al igual que *Harawi*, *La manzana mordida* y *La tortuga ecuestre*—cultivar y propalar la poesía en un medio tan árido como es el nuestro.

Su director —A. Corcuera— con la constancia que impulsa la sensibilidad y su amor por la poesía, nos hizo entrega del Nº5 de la revista. Contiene este número un homenaje al español Federico García Lorca, reuniendo una decena de sus *Sonetos del amor oscuro* aún no recogidos en libro (con una ilustración facsimilar de manos del poeta) todo esto antecedido por la evocación testimonial que el escritor español Vicente Aleixandre hace del autor y su obra y dice al respecto:

Los "Sonetos del amor oscuro, prodigio de pasión, de entusiasmo, de felicidad, de tormento, puro y ardiente monumento al amor, en que la primera materia es ya la carne, el corazón, el alma del poeta en trance de destruc-

ción". Corresponde a este grupo de poetas extranjeros la publicación de poemas del argentino Manuel Ruano y del español Rafael Montesinos. En traducción de Antonio Cisneros, se consignan los trabajos de las norteamericanas Carolyn Forché y A / I (Seudónimo de Florence Anthony). Y un texto en versión bilingüe (ruso-español) de Ana María García del poeta Serguei Esenin. Igualmente, publica a poetas peruanos ya conocidos como: Washington Delgado, Reynaldo Naranjo, Nicolás Yerovi y Róger Santiváñez; al mismo tiempo, difunde la producción poética de algunos jóvenes que aún no han publicado en libro: Eliana Vargas, Mary Soto y Luis Fernando Chueca.

Cierra las páginas de la revista que comentamos una reproducción de la entrevista realizada por Alberto Guillén al escritor español Juan Ramón Jiménez (1920). Las breves notas bibliográficas acerca de los autores están a cargo del responsable de esta publicación.

De presentación pulcra, cuidada y sobria, el dibujo de la portada y viñetas pertenecen al pintor nikkei Venancio Shinki. Cabe resaltar, que el plantel conformado por los corresponsales en el extranjero son de primera línea, ya que son escritores que gozan de una amplia y reconocida trayectoria literaria. Entre ellos se encuentran Antonio Claros, Miguel Cabrera y Javier Corcuera (Madrid), Pável Grushkóv (Moscú), Roberto Armijos (París), Manuel Ruano (Caracas), Víctor Casaus (Cuba) y Omar Lara (Chile). Finalmente, no nos queda sino desear a *Transparencia* larga vida y continuidad en su papel difusor de la poesía.

Elizabeth Toguchi Kayo

CASA HACIENDA
gonzalo espino



CASA HACIENDA

Gonzalo Espino
Lima, Lluvia Edit. 1991.

Junto a la tierra

Ya se ha precisado la opción expresiva que tiene la poesía en la década del ochenta. Conlleva un sentimiento, un palpar y un léxico que se aleja de lo que se ha venido conociendo como retórica y, conscientemente, recorre un camino en que se hace ostensible una vivencia tierna y fraternal así como la huella del entorno en que se desenvuelve la vida. Poesía testimonial que, con sensibilidad y ternura, nos presenta los vaivenes de la existencia.

Esta es la primera impresión que tenemos cuando se lee el poemario *Casa hacienda* de Gonzalo Espino, publicado por Lluvia Editores. Lo que llama la atención en esta obra es su tono coloquial y su comunicación esquemática que, en muchas estrofas, linda con el relato caótico. Es explorable, por tanto, que su poesía —casi sin quererlo— manifieste un persistente existencialismo en el sentido de prestar atención a las cosas y eventos aparentemente nimios o prosaicos que forman parte de la vida o, en su totalidad, configuran la existencia: *“en la pupila de los cañaverales y de sol a sol, compadre no se vive”*... *“tu voz sabía a yerbabuena, negra linda, o flor*

sencilla bajo el Puente Chicama”... *“bandera blanca te empinas para hablar entre guabos y nísperos abajo te alzamos chicha y maní”*... *“para nacer al pie del cielo surco bueno, ciruelo”*...; nos dan una idea del entorno en sus eventos vivenciales y que el espectador —el poeta— da sencillamente cuenta de los hechos.

El lenguaje *Casa hacienda*, como se observa, está al nivel del habla coloquial. Aún más, quebranta las consabidas reglas de los normativos: *“alzo las manos para saludarte y sirvete ese vaso que recién hemos empezao”*... *“fibra, gallo fino dea verdá”*... *“y los paisanos se volvían con la intimidá de sus palanas contagiadas”*... *“deje esa mirada de zorrillo enamora”*... *“si acaso no cogen, oiga usté”*... Como se observa, no es un tipo de léxico literario sino coloquial, pero, visto dentro de contexto temático y, desde el móvil de la ternura, hace que alcance la emoción que nos conduce al goce estético, vale decir, humano, fraternal, vivencial: ...*“ocho punto hermanito y nada más para nacer al pie del cielo”*... *“que transitan limpias a mi orilla hoja tierna en manos heridas”*... *“alcanzará la madrugada tomando un buen plato de caldo calentito”*... En verdad este lenguaje sincero y pleno de solidaridad muestra una obra creativa mínima de recursos pero rica en hermandad, en confianza y revela la posibilidad de expresar en obra artística las actitudes de las gentes sencillas pero auténticas, llenas de una confraternidad desbordante.

Otro rasgo que llama la atención es el esquematismo expresivo que, en algunos casos, se manifiesta en una construcción que va más allá del simple hipérbaton y se acerca a un tipo de narración caótica. Lo salva y lo hace comprensivo el matiz significativo que alcanza la construcción expresionista, por una parte, y el humus vital que anima los versos, por otra. La poesía —hay que reiterarlo— es un arte de exclusiva comprensión humana en la más amplia expresión de la palabra:

Banderola, ají rojo, piel herida, machete y compañero, palana y corazonada un sueldo de bandera maltratada abajo, ají rojo en cebolla ha picado ha picado fuertecito paisano.

(p. 34)

Subyace en el texto, igualmente, una rebeldía social, no en un lenguaje críptico sino como sustancia del verso, en busca del impacto de su mensaje de fraternidad con los pobres.

Casa hacienda, por lo descrito, revela a un autor que tiene dominio del lenguaje, que, lo deseamos, se siga manifestando.

Marco Gutiérrez

CUENTOS
DEL VIENTO.

Antonio Ureta



CUENTOS DEL VIENTO

Antonio Ureta Espinoza
Lima, Lluvia Edit. 1991.

La trayectoria del relato peruano (escrito) del siglo XX nos advierte de su capacidad para ficcionar sobre diversas temáticas en una aventura sorprendente y enriquecedora en el manejo del lenguaje. Pero tal vez los últimos 20 años hayan significado la

exploración de una escritura que, sin forzamiento, habla de historias comunes que suelen referirse en el país; en esa línea inscribimos a Gregorio Martínez, *Canto de sirena*; Antonio Gálvez Ronceros, *Monólogo de las tinieblas*; Oscar Colchado Lucio, *Cordillera Negra*; a Luis Urteaga Cabrera de *El universo sagrado* y Antonio Ureta Espinoza, con su libro inicial *Cuentos del viento*.

Antonio Ureta Espinoza (Concepción-Junín, 1954) logra con su libro aquello que fuera declaración a fines del 70. Pertenece a ese grupo de escritores que se hizo bajo el signo del pensamiento de Mariátegui, entre el batallar de la militancia y la escritura; núcleo —digo, declaro sin disculpa— disperso y contradictorio, que tuvo en San Marcos su espacio y dio lugar a la revista "Arcilla". 1991 los reúne con sus libros: *Canción de la esperanza* de Jorge Luis Roncal, *Casa hacienda* de Gonzalo Espino y *Cuentos del viento* de Antonio Ureta.

Los 22 cuentos que conforman el libro tienen ese sabor a conversa: unos de procedencia oral, que reelaborados se circunscriben a expresar esa tensión entre la escritura del autor y la "escritura" de la tradición oral ("Donde nace el viento", "Laceamos al tren para cría", "Desde cuando hay botas y botas en mi pueblo", etc.); dos, los cuentos que develan los signos de la modernización ("Zenobio y la flor del walao", "Mi papá va a la chacra montado en un tren", "El joven que se escapó del cine", etc.); tres, podemos agregar otra serie que con singularidad se trabaja la tensión tradición y modernización como ocurre con la "La corrida".

Cuentos del viento es un libro singular, parejo y tierno; sus relatos tienen la marca de lo cotidiano, se afina en la cálida conversa que viene de la tradición oral. Antonio Ureta ha logrado crear una sintaxis que reproduce la lengua oral sin forzar la magia del relato. El lector no lee, conversa. No está en su cálculo aquel laberinto indecible de la palabra rebuscada; le interesa la estructura sencilla, eficaz,

diáfana cuyo efecto no termina en el suceso relatado sino en la capacidad de interpretar y cuestionar nuestros paradigmas culturales. Junto a esta escritura del relato, que evidencian al maestro del cuento breve, aparece la crítica traviesa y mordaz a la modernización en los Andes, sobre los que se construye otras visiones: "MI PAPA SE VA A LA CHACRA MONTADO EN TREN / no llores hermanito, papá se va La Oroya a cosechar. De los zurcos saca leche en lata, fideos, quáker, azúcar, sémola, atún, jabón, pan-molde... Con una parte de la cosecha le pagan, y la trae llenando en una talega" (p. 14).

Trabajo de orfebre para que la sencillez y brevedad del cuento produzcan, desde una escritura que apela al habla que la ficción, una comunicación eficaz y afectiva; donde la tentación de la conversa se convierte en testimonio del poeta que es Antonio Ureta Espinoza.

Gonzalo Espino



CRONICA DE MUSICOS Y DIABLOS

Gregorio Martínez

Ediciones del Norte, 1991

Las sensualidades de la migración

Premunido de múltiples invenciones, Martínez de Coyungo, asalta

nuestra aparente calma, para alterar los sentidos con una historia de migrantes, cimarrones y exilados.

Su última novela, *Crónica de músicos y diablos*, se introduce en la sangre para dar cosquilleos. Tal como sucediera en *Canto de sirena* y *La gloria del piturrin* y *Otros embrujos de amor*, Martínez confunde al lector con esa manía de erudito desde su populismo de pueblo. Gregorio Martínez desparrama lisuras, posturas y potajes, encandilándonos con esta crónica deliciosa que otorga legitimidad a quienes no somos puros de raza, y quita las ganas irremediables de ser racistas en el Perú. Esta es una primera virtud que hay que saludar con el más pituco de los brindis.

El cruce habido en el sur, de indios y chinos, con gotitas de blancos y goterones de negros, además de provocar poetas como Verástegui y escritores como Martínez, es presentado en esta crónica como una coordinada sexual y culinaria, inclinando la balanza a favor de las mezclas. Esta segunda virtud, se merece una defensa cerrada y sin mezquindad.

Los descendientes de Pedro de Guzmán que atraviesan en veinticinco posturas e igual número de burros, las pampas del sur, son una invitación al exceso y al miedo. Cada uno de los veinticinco viajeros tendrá oportunidad de enfrentarse a la verdad, mientras Bartola, la paridora, abandera tan insólita marcha a la capital. Al exceso y al miedo, decimos, porque los hijos de esta mujer, cruzando vientos y arenas, son mitimaes solitarios por caminos que conducen a la civilización de los "decentes". Martínez describe la CRONICA de las incontables migraciones, rindiendo en Bartola un homenaje a las constructoras del desierto.

Los ojos se nos llenan de tanta arena como pendejadas van descubriendo los músicos de Cahuachi en sus andanzas, y ese polvo de las pampas, causa soledad y placer; viajamos con ellos, de Nasca a Coyungo, Cahuachi y Puerto Caballa, pero es-

pecialmente viajamos en las inmensas pampas, con desasosiego más infinito que la poderosa paraca, que Martínez narra con ternura, ocultando adrede la violencia. Así, por ejemplo, es la escena de la pampa Arrancatrapo.

Martínez logra que olvidemos los sufrimientos de los errantes; de modo que desterrada la pena por esos veinticinco calatos que cruzan la pampa, quedamos muertos de risa. El sugestivo título de uno de los capítulos más hermosos, Mar Oceana, con los macheros, caminantes de Puno, debe ser incluido en la bibliografía básica de todo curso universitario de ciencias sociales. Toda la CRONICA es una alegoría a los mitimaes, con un estilo tenue como sutil es la presencia de los cimarrones. Solamente en el caso del pueblo de Parcona, Martínez ha querido comportarse como un hombre militante de su generación, cediendo a la historia y al aburrimiento. Imposible criticarle la licencia. Por lo demás, este contador es un brujo que alterna con cimarrones y errantes de diversa índole, quienes entre chamba y placer, se desplazan eternamente en el escenario magnífico de los pueblos de la costa, secos y violentos.

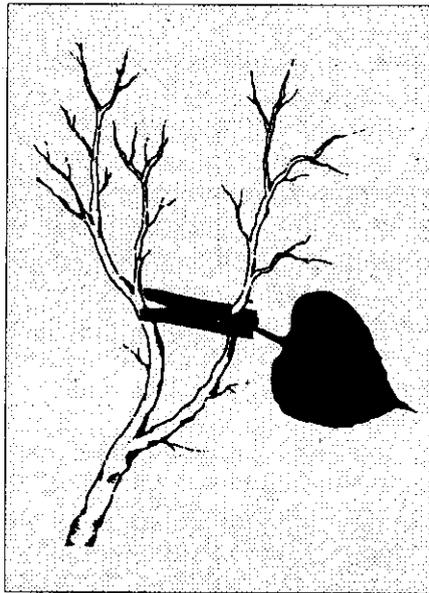
No puedo dejar de decir que, en la aventura polvorienta que es la migración costeña, están solapadamente incluidos los asiáticos, siendo como es Gregorio un buen gustador de la cocina china. No es un reproche por falta de veracidad, apenas una leve queja de lectora permanente de sus invenciones. Una por otra. Hay sensualidad (que viene de sensorial) en este cuento de la migración. Enhorabuena que narradores como Goyo vengan a libramos de las páginas insoportables escritas por los historiadores del tedio, por los sesudos investigadores de los procesos sociales, quienes tienen la manía de abrumarnos con historias insípidas, lapidarias y lógicas. El cuento de la historia oficial y objetiva, como el otro, el de la historia popular y comprometida, resultan justificaciones de dudosa calidad, de las cuales nos exime, con gran brío,

Gregorio Martínez.

Sin embargo, y es un tercer brindis, las culturas diseminadas por la costa, están presentes en esta CRONICA, entre el deseo y la desesperanza, mientras desciende el mejor pisco puro entre los amores locos de Epifanía y Miguel en Nasca.

Terminada la CRONICA, se cierra sensualmente, el ciclo de desazón que vivimos en el Perú. Las palabras y los excesos son felizmente también parte de nuestras historias de cimarrones y errantes quienes —pretexto no les falta— andan por el mundo en constante desplazamiento.

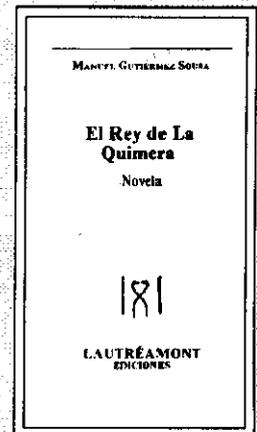
Wilma E. Derpich



SOY MUJER, LUEGO DESOBEDEZCO

"Soy mujer, luego desobedezco": este verso de la uruguaya Lourdes Espínola hubiera podido servir de lema al simposio sobre escritura femenina que se desarrolló en París, a finales de enero.

En efecto la sede de la UNESCO, bajo el patrocinio de su director, el Señor Federico Mayor, acogía el ter-



Nuestra revista felicita a Juan Góngora, por su hermoso libro *Poemas de Amor y Autoexilio*, editado en Chile; y a Manuel Gutiérrez Sousa, por sus novelas *El Reino de los Elegidos* y *El Rey de la Quimera*, editados en España.

cer Simposio sobre ESCRITURA DE MUJERES DE AMERICA LATINA, los 23-24 y 25 de enero de 1992. Es una de las primeras entre las muchas manifestaciones de este año 1992, marcado por la celebración del Encuentro de los dos mundos, como rezan los documentos expedidos por el Ministerio de la Cultura francés, a propósito del V Centenario.

Después de Glasgow y Berlín, Milagros Palma, editora de "coté femmes éditions", se comprometía, durante tres días, en coordinar la reunión de París, con el claro propósito de hacer visible la producción escrita por la mujer latinoamericana.

El evento fue marcado por la presentación de numerosas y en su conjunto interesantes ponencias sobre escritoras de casi todo el continente hispanoamericano, destacando la labor crítica de investigadoras que presentaron estudios sobre Silvina Ocampo, Rosario Castellanos y también Griselda Gámbaro. Las sesiones de trabajo enmarcaban la inauguración de una exposición de pinturas y esculturas de artistas como Antonia Ferreiro, Silvia Tabares o Gloria Uribe, con una invitada de honor, la pintora francesa Hélène de Beauvoir, hermana de la escritora.

Los debates se desarrollaron también con ocasión de diferentes mesas redondas sobre edición, traducción o reflexión sobre el bilingüismo en el caso de autoras radicadas fuera de América Latina, y también un recital de poesía en la Casa de América Latina. El último día venía presentada una muestra de películas y videos rodados por colombianas, chilenas o brasileñas.

Si no es de extrañar la presencia de numerosas escritoras argentinas, tanto en el campo de la narrativa como de la poesía o del ensayo, es de notar la ausencia total de representación de la creación peruana así como de la boliviana.

El verso citado al introducir esta relación pone en evidencia uno de los temas mayores entre las diversas ex-

posiciones presentadas. O, como la escritura de la mujer se presenta en tanto que transgresión de códigos con respecto a las leyes dictadas o calladas por el sistema patriarcal, dominante en todos los países latinoamericanos considerados. Como se recalcó en el evento, desde el principio, el estudio de los mitos fundadores de muy diversas comunidades muestra como se van instalando los mecanismos de lo que se podría llamar un aprendizaje de la femineidad, comenzando por el inculcarle a la niña el pudor y la culpa.

Los debates permitieron señalar claramente de qué forma se daba en la escritura de las mujeres el intento por desarticlar roles cristalizados en los cuales la mujer queda atrapada (en cuentos de Silvina Ocampo o de Alejandra Pizarnik, la prosa de Rosario Castellanos o la poesía de Dulce María Loynaz).

Para deshacerse de ese sentimiento de culpa que no es un sentimiento natural sino un "arma de domesticación", o de un sentimiento de sufrimiento, la escritora emprendería un proceso que transformaría la experiencia dolorosa en experiencia de conocimiento, en proceso creador que no tenga nada que ver con cualquier enajenamiento. De ahí el surgimiento de la expresión de una violencia.

Tomar conciencia de su capacidad creadora, mediante la escritura por ejemplo, ha llevado a la apertura de unos talleres en los que las mujeres representan el 80% de los integrantes; este fenómeno se dio en numerosos países (Chile, México) y también entre las mujeres que se encontraron exiliadas en Europa (París, Perpignan, Barcelona, Berlín), durante los años de diversas dictaduras, mostrando la experiencia que lo primero consiste en romper barreras que más que nada son una autocensura, después de años de sentirse cohibida o postergada la mujer.

El erotismo puede volverse entonces un tema en el que se expresa esa fuerza para trascender el lenguaje

impuesto por los hombres. El tema erótico es de especial importancia entre las escritoras: en la narradora "neofeminista" chilena Isabel Allende, o en Gioconda Belli, la poeta nicaragüense. Esa tendencia vino claramente expresada en el recital de poesía donde intervinieron las argentinas Luisa Futuransky, Esther Andradi y Neus Aguado, al lado de la joven poeta cubana Zoe Vásquez, mostrando a la vez cuán fuerte e innovadora era la tradición poética femenina del continente.

La próxima cita queda para 1994, en Guadalajara (México), durante la Feria Internacional del Libro. Deseando que para aquellas fechas, numerosas creadoras peruanas puedan intervenir en el Cuarto Simposio, a nivel de la escritura y de la crítica literaria. ■

Modesta Suárez

II FESTIVAL LATINOAMERICANO DE

VIDEO DIRIGIDO POR MUJERES

NOVIEMBRE 1991, PERU



INFORME

Editoras:
Rosario Elías
Ana Uriarte por TV. Cultura

Juan Ribeyro 339 - Lima 11



Gustavo Valcárcel, Pablo Neruda y Violeta Carnero de Valcárcel en la Playa de Isla Negra, residencia del poeta chileno (1969).

EPISTOLA A MIS HIJOS

Gustavo Valcárcel

*ANDUVE tan enfermo en estos tiempos
que llegué a oír el final de mi materia.
Por eso os escribo hoy dulcemente
las letras mal copiadas a la fiebre.*

*A todos os escribo con premura
porque de tanto asomar al tragaluz del mundo
me puedo quedar fuera cualquier noche.
Hablemos, pues, un poco de la vida
antes que falte.*

*Amad al mar con sus bravatas
y al aire que ocupó la flor decapitada,
pero primero al hombre totalmente.*

*Amad al Ande a tomo y lomo
y a sus nieves perpetuas, cara al cielo,
pero primero al hombre totalmente.*

*Amad al pajarito que empuja el alba a trinos,
al perro abstracto y al crepúsculo concreto,
pero primero al hombre totalmente.*

*Igual con lo demás:
amad los cuadros donde aparezca el hombre
y odiad aquéllos que lo desterraron.*

*Puestos de pie, sin telarañas,
amad a vuestra madre intensamente,
como a una antigua camarada
que siempre tendrá para vosotros
las alas desplegadas de su ser.*

*Buscad al pueblo, bebed a fondo sus esencias
hasta crecer dando gritos invencibles.
Todo parte de él, fuente de mundo;
todo llega a él, océano de vida.*