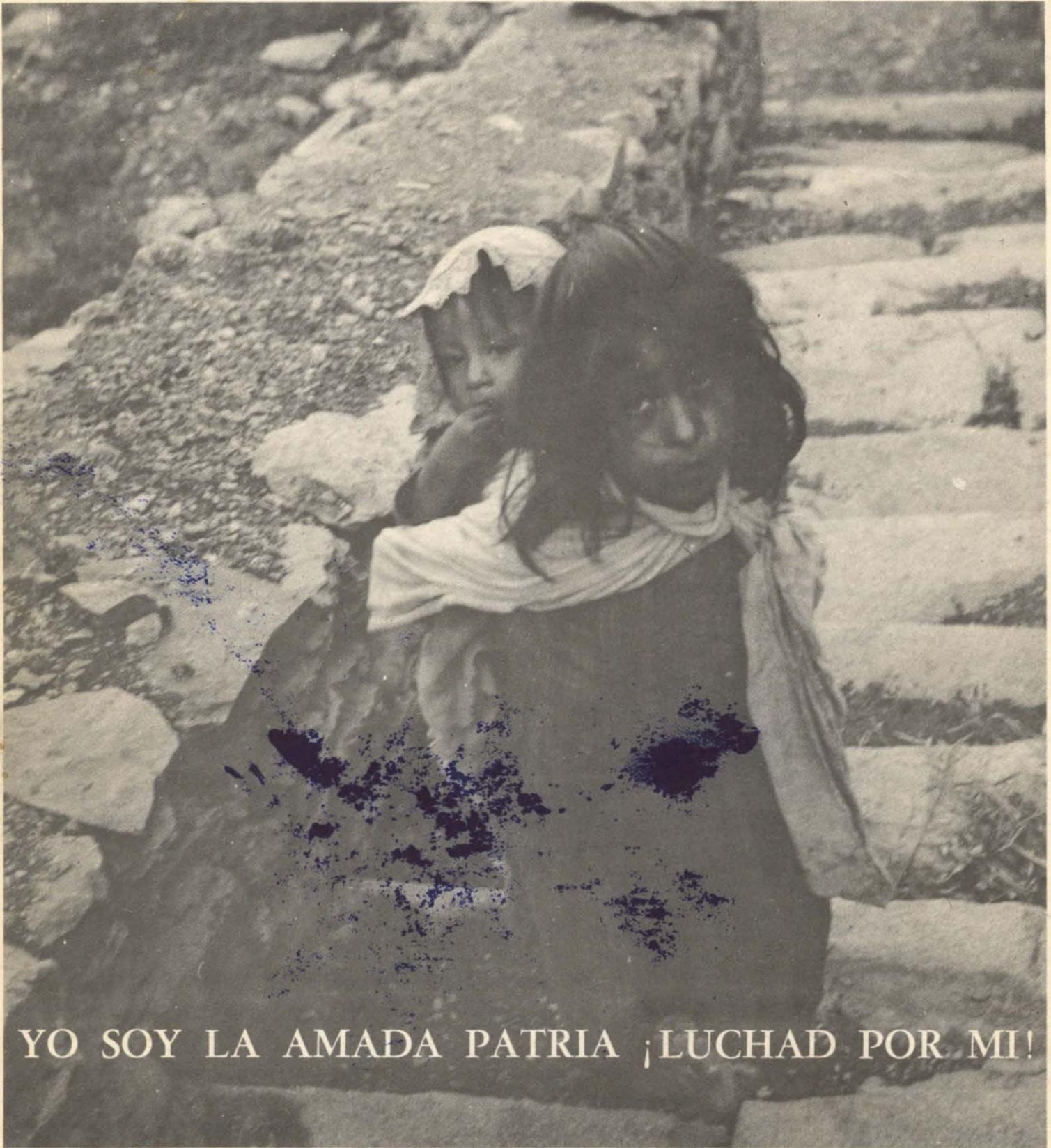


# visión del **PERU**

REVISTA DE CULTURA

abril de 1968

Nº 3



YO SOY LA AMADA PATRIA ¡LUCHAD POR MI!



Luis G. Lumbreras ♦ Jorge E. Eielson ♦ Corpus Barga  
♦ Francisco Carrillo ♦ Miguel Gutiérrez ♦ Emilio  
Mendizabal ♦ Wolfgang Luchting ♦ Nelson Osorio ♦  
Julio Ramón Ribeyro ♦ Carlos Franco ♦ Luis A. Silva  
Santisteban ♦ Juan Fernández F. ♦ Ricardo Gadea

especial **LOS ORIGENES DEL ESTADO Y LAS  
CLASES SOCIALES EN EL PERU PREHISPANICO**

HOMENAJE A UN MARTIR REVOLUCIONARIO

UNMSM-CEDOC

## INDICE

Luis Guillermo Lumbreras — <i>Los orígenes del Estado y las clases sociales en el Perú hispánico</i>	3
Jorge Eduardo Eielson — <i>Poema para leer de pie en el autobús entre la puerta flamínea y el tritón</i>	16
Corpus Barga — <i>Primer amor</i> (relato de sus Memorias)	18
Fallo del Concurso Nacional de Cuentos	22
Francisco Carrillo — <i>Flora</i>	23
Miguel Gutiérrez — <i>"Matavilela"</i> , primer capítulo de su novela inédita	24
Emilio Mendizábal Lozack — <i>El hombre andino y la política nacional</i>	32
Relatos de barriadas :	
<i>Autobiografía de Anselmo</i>	37
<i>Autobiografía de Julián</i>	40

## NOTAS Y COMENTARIOS

Wolfgang Luchting — <i>Preocupaciones recurrentes en la reciente novelística hispanoamericana</i>	43
Nelson Osorio Tejada — <i>La expresión de los niveles de calidad en la narrativa de Vargas Llosa</i>	48
Julio Ramón Ribeyro — <i>Notas sobre "Paradiso" : Lezama Lima y Marcel Proust</i>	53
Carlos Franco — <i>Erich Fromm y la mistificación de la concepción marxista del hombre</i>	56

## HOMENAJE A UN MARTIR REVOLUCIONARIO

Luis Silva Santisteban — <i>La significación ideológica del "Che" Guevara</i>	66
Juan Fernández Figueroa — <i>El Che Guevara y las guerrillas</i>	68
Ricardo Gadea — <i>El "Che" : itinerario de un hombre revolucionario</i>	69

## DOCUMENTO : Resolución general del Congreso Cultural de La Habana, celebrado en enero de este año

Noticia sobre los autores	74
	78

## FOTOGRAFÍAS Y GRABADOS

Figura antropomórfica ornamental en la cerámica mochica	3
H. Amat : cabeza clava de Chavín	4
Habraham Guillén M. :	
templo del sol en Moche	6
personaje mítico del valle de Virú	8
divinidad de la Puerta del Sol en Tiawanako	10
templo de Pañamarca (lámina I)	10
máscara de oro Chimú, y frisos decorativos en murales y en madera (lámina II)	11
cerámica de Robles Moqo	11
calcas o pirwas de Ankasmarka, Cuzco	13
muros de Chan Chan	14
ciudad incaica de Tambo Colorado	15
aríbalo perteneciente a la cultura Inca	15
vista del Rímac (lámina III)	26
Matavilela y las riberas del río Rímac (lámina IV)	26
El dios felino, gran figura ornamental de la cultura Chavín	6
Guerreros mochicas, decoración predominante en la cerámica mochica	7
Félix Caycho Quispe : mapa del ámbito geográfico de la expansión del Imperio Wari	12
A. Jochamowitz : puente sobre el río Rímac (dibujo)	24
Diego Robles :	
una inocente sonrisa tiene que brillar entre la miseria (lámina IV) superior	27
las barriadas limeñas : un rincón cerca del suelo (láminas V y VI)	38-39
Emilio Mendizábal :	
construcciones en la marca de Panao	34
levados amarrados con sogas	35
Visión del Perú :	
fotografías de José Gushiken y textos de Antonio Gálvez Ronceros (láminas VII, VIII, IX y X)	42-43
Fotografías Diario "Expreso" :	
Ernesto Che Guevara, un Cristo político (lámina XI)	66
Facsimil del diario de guerrillas del Che Guevara (lámina XII)	67
Grabados diversos	66-73

# visión del PERU

La elevación de los costos editoriales debida a la crisis económica por la que atraviesa el país, unida al aumento considerable del número de páginas, ha obligado a los editores de VISION DEL PERU a subir el precio de venta de la revista, la cual solamente cuenta con un escogido número de avisadores y la generosa acogida del público lector para poder subsistir.

Precio por ejemplar : S/. 50.00

Distribuidora exclusiva: EDITORIAL HORIZONTE  
Jirón Moquegua 270 - oficina 706. Tel. 79364

# visión del PERU

REVISTA DE CULTURA

abril de 1968

Nº 3

publicada por

CARLOS MILLA BATRES · WASHINGTON DELGADO

avenida Petit Thouars 1749

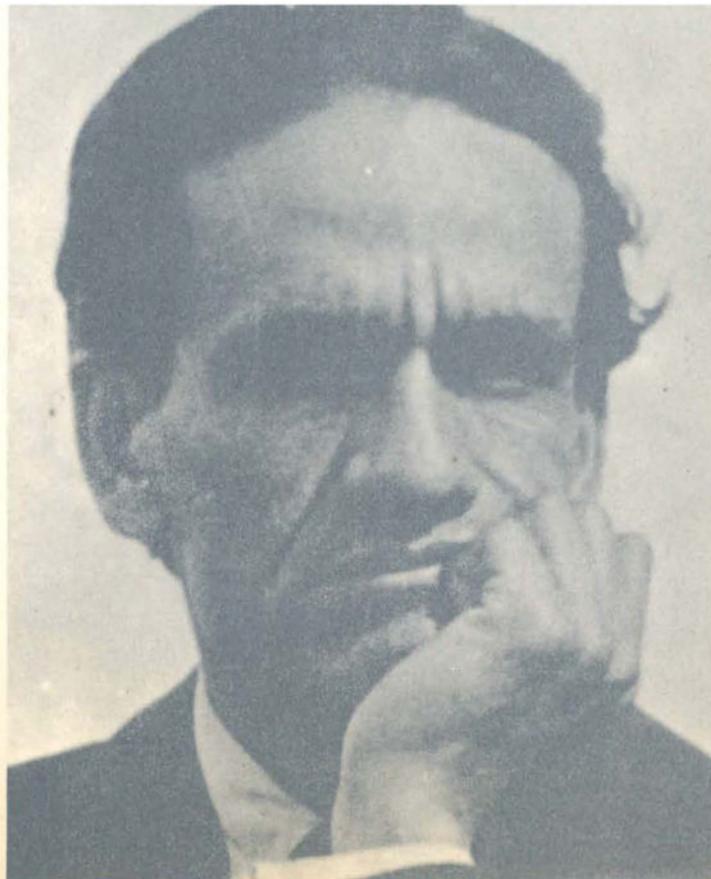
Lima, Perú

UNMSM-CEDOC

*amado sea el que vela el cadáver de un pan con dos cerillas  
... el que parece un hombre*

*... matad a los malos!  
hacedlo por la libertad de todos,  
del explotado y del explotador ...  
y hacedlo, voy diciendo,  
por el analfabeto a quien escribo  
por el genio descalzo y su cordero  
... porque matan al libro,  
a su indefensa página primera!*

C. V.



## EN EL PROXIMO NUMERO

LOS INTELLECTUALES DE ESPAÑA, FRANCIA, ALEMANIA, ITALIA, CUBA, ARGENTINA, CHILE, INGLATERRA, MEXICO, RUSIA Y EL PERU, se unirán en las páginas de nuestra revista para rendir homenaje a

CESAR VALLEJO

con motivo de cumplirse este mes los 30 años de la muerte del genial poeta.

# UNMSM-CEDOC



Luis Guillermo Lumbreras

## Los Orígenes del Estado y las Clases Sociales en el Perú Prehispánico

Los teóricos de la "ciencia política" discuten fervorosamente sobre si el Estado es un fenómeno consustancial con el hombre o si sólo representa una etapa de su proceso histórico. Algunos de ellos le conceden tal elasticidad al concepto, que sugieren la existencia de un Estado "animal", pre-humano, como indica un texto de Eduard Meyer (1).

Nuestro campo no es el de la política teórica y, en consecuencia, no pretendemos entrar en el debate, está fuera de nuestro alcance.

En este ensayo nos proponemos presentar una imagen diacrónica del Estado, en el Perú, antes de la penetración Europea; más aún, pretendemos discutir los orígenes de la formación estatal a base de referencias pre-documentales. La preocupación no es, sin embargo, la presentación en sí misma, pero sí la búsqueda del sentido de su proceso.

Buscamos, no una definición del Estado, sino su caracterización objetiva. Cuando el Estado se presenta "hecho", nos parece indispensable y "eterno". El Estado, tal como lo demuestran

sus orígenes, no fué indispensable todo el tiempo, no es eterno y es, en cambio, una manifestación de la lucha de clases; aparece con la lucha de clases y desaparecerá con ellas. Aquí, nosotros nos limitamos a presentar su "aparición" y su desarrollo inicial; otras son las tareas para estudiar sus formas posteriores y el prever su destrucción.

Este trabajo, escrito por un arqueólogo, no es un informe y por lo tanto excluye todas las referencias de detalle que requiere cada aspecto que aquí se discute; sin embargo, quien lo lea, debe tener presente que detrás de cada frase hay una evidencia. No vale la pena señalar que esto no está escrito para los especialistas; suponemos que ellos dominan el tema y, en cambio, esperamos sus consejos. Quienes difieran de nuestro análisis, desde el punto de vista doctrinario, pueden estar seguros que sólo podremos entendernos a través de las evidencias.

### LA SOCIEDAD ANTES DEL ESTADO

El Estado es una forma de organización reciente; en nuestro territorio no tiene más de quince siglos (1500 años) de existencia. Aparece como una negación de la forma tribal de vida.

Su aparición representa, al mismo tiempo, la destrucción del régimen comunitario y autosuficiente de las aldeas campe-

1. Citado por H. Heller: Teoría del Estado. Ed. Fondo de Cultura Económica, cuarta edición, p. 141. "Corresponde a la horda animal y, que por su origen, es más antiguo que el género humano, cuyo desarrollo cabalmente sólo se hace posible en él y por él".

sinas *neolíticas* y el asentamiento de un sistema clasista de base urbana.

La organización social durante las primeras etapas de la humanidad, en los tiempos que los arqueólogos denominan *paleolítico*, se basaba casi exclusivamente en lazos familiares, de consanguinidad, dentro de la horda o la banda, tal como lo demuestra la estructura de todas las comunidades de recolectores que han podido estudiar los etnólogos. El descubrir tales "relaciones" en la prehistoria, es tarea por ahora imposible, puesto que los miembros de tales comunidades han desaparecido sin dejar evidencias directas de su "orden". La arqueología, sin embargo, ha podido establecer la naturaleza y el carácter de tales comunidades a través de ciertos aspectos relacionados con la población, los instrumentos de producción, la habitación, etc. En primer lugar, las comunidades de salvajes (2) eran de tamaño muy reducido, reunidas en grupos de un máximo de 40 o 50 individuos, viviendo aisladamente en campamentos temporales o en cuevas u otros abrigos naturales. Su llegada al territorio andino data de por lo menos 10,000 años atrás. Su abastecimiento de alimentos estaba dado por la caza y la recolección, y, tardíamente, por la pesca. Por más numerosa que fuera la población andina de aquellos tiempos, es bastante probable que sus "territorios de caza" fueron lo suficientemente extensos como para exigir un cierto grado de aislamiento entre las varias pequeñas comunidades de cazadores. El intercambio de algunos productos, quizá ciertas piedras para fabricar puntas de proyectil, permitió, sin embargo, que tal aislamiento no fuera absoluto, aparte de los encuentros ocasionales que pudo haber entre bandas vecinas, propiciados acaso por el nomadismo de temporadas que los cazadores practicaban para aprovechar la recolecta y la caza de los productos invernales de las "lomas" costeñas.

Dentro de un sistema de vida de este tipo, no es posible pensar en la existencia de un aparato político de control social tal como el del Estado; a lo más, la organización de la horda o la banda pudieron permitir la existencia de un "orden" interno de carácter familiar, jerárquico por edad, por sexo o por fortaleza (3). Un ordenamiento de la sociedad, de carácter celular, familiar o aun "nacional" puramente, no es un Estado. El Estado es esencialmente supra-nacional.

Más adelante, gracias a un proceso que no es del caso señalar aquí, los "barbaros" reemplazaron a los "salvajes"; el régimen paleolítico de la recolección, la caza y la pesca, dejó su lugar al neolítico de la agricultura y la ganadería. Las primeras etapas de esta nueva era, son aún ligeramente semejantes a las de la anterior; en la costa peruana se ha podido hacer el registro de un singular número de establecimientos de bárbaros que recién habían iniciado la domesticación de algunas plantas, pero que ya, a consecuencia de esto, vivían en aldeas más o menos permanentes, y habían aumentado considerablemente el número promedio de personas que podían vivir juntas. En los siglos finales de esta barbarie inferior, la comunidad aldeana, multifamiliar, creaba un conjunto de servicios comunales, de tal modo que realizaba obras de beneficio para todos los habitantes de la aldea. Las diferencias locales y de aldea a aldea, eran, en este tiempo, mayores a las conocidas en tiempos del salvajismo. Se-

2. Usamos los términos salvajismo y barbarie, siguiendo la aplicación que de ellos hace Gordon Childe en su obra *Qué sucedió en la Historia*. Ed. Cartago, Buenos Aires.

3. Hemos omitido deliberadamente la "definición" de Estado, en tanto que damos por supuesto que corresponde a la organización supra-familiar y supra-nacional de control político, basado en un régimen centralizado en el que los que "gobiernan" tienen poder de decisión sobre la sociedad toda, con delimitación territorial mas bien que nacional, y con capacidad de imponer sus decisiones. Finalmente, fuere cual fuere la "definición", lo que más interesa discutir es la forma de organización que ahora nos afecta, llámese Estado o no.

guramente, esto es un índice de la economía autosuficiente de estos primitivos agricultores. Naturalmente, la producción artesanal era de tal simplicidad que probablemente era practicada por todos; los tejidos, el tallado de piedras, las redes de pesca, los cordeles, los anzuelos de concha, los collares de hueso o concha y aún la cerámica —que apareció a fines del período— pudieron ser elaborados por cualquier miembro de la comunidad; no requería de especialistas ni de intercambio.

Finaliza este estadio, justamente con la ruptura de la autosuficiencia y el aislamiento provocados por el autoabastecimiento; la finalización del estadio representa a la vez la configuración plena, climática, de la Barbarie. Los arqueólogos le llaman *Formativo* a este período. La Barbarie Media es la emergencia carismática de Chavín. Más adelante, la Barbarie Superior, se caracteriza por la total asimilación de los Andes a la economía agropecuaria. La Media, es una fase de consolidación de un régimen agrario andino, con una tendencia ecuménica de la *cultura neolítica* triunfante; la Superior, supone un fenómeno de diversificación cultural, que identifica la absorción, por la sociedad, de cada ambiente particular de los Andes, determinando su máxima explotación por un máximo de integración. Pero el desarrollo de la Barbarie plena, en sus dos fases, determina las condiciones que han de permitir la aparición del Estado. En ellas aparecen los gérmenes de una nueva sociedad, gérmenes que crecen con su desarrollo, en tal medida que en un momento se hacen más fuertes que la formación vigente y la destruyen para construir otra. Aquí las trataremos, a ambas, sólo con la finalidad de facilitar la discusión.

#### LOS FUNDAMENTOS ECONOMICOS: ANTECEDENTES

El triunfo de la economía agropecuaria posibilitó un considerable crecimiento demográfico, el que es fácil de detectar en el aumento del tamaño de las aldeas, su mayor número en cada valle; en la conversión de las aldeas más importantes en centros ceremoniales cada vez más densos y populosos. Si bien en los últimos siglos, del segundo milenio antes de nuestra era, las aldeas de los bárbaros no tenían una gran población en general, a partir de los primeros siglos del último milenio, de dicha era, con la emergencia de la cultura Chavín, los centros ceremonia-



Cabeza clava ornamental del castillo de Chavín  
(más de 3,000 años)

les y los centros de habitación reciben un número diez o veinte veces mayor que las estancias de los primitivos bárbaros. Por cierto, en aldeas cuya población es mayor a mil personas, la complejidad de las relaciones sociales es considerable.

Pero, la explosión demográfica en sí misma, si bien desarrolla la necesidad de un orden social interno en la comunidad, no es tan importante como las consecuencias sociales derivadas del nuevo modo de producción. La agricultura y la ganadería son técnicas de producción que suponen un régimen de trabajo necesariamente colectivista, con participación de toda la comunidad, incluidos los niños y los ancianos, que dentro de la "horda" salvaje, pudieron ser más bien una carga social. Las tareas de siembra y cosecha, de recolección de granos, de cuidado de los campos, de conservación de los productos, de almacenaje, de distribución, etc., así como las tareas inherentes al pastoreo (llama, alpaca) y la cría doméstica (cuy, pato), todo eso *debe* ser realizado por la comunidad en pleno, porque todos *pueden* hacer algo en tarea tan compleja como simple.

Con el tiempo los campesinos aprendieron a dominar las técnicas agropecuarias en la medida que pudieron, y a absorber las particularidades ecológicas de las múltiples regiones que existen en el territorio andino; en consecuencia, modificaron su conducta *neolítica generalizada* en un creciente proceso de regionalización, que convirtió a cada grupo regional, seguramente multifamiliar, en una verdadera nación. La nación es la integración de los hombres por razones de tradición, de lenguaje, de vida en común. La nación nace como resultado de una lucha colectiva de hombres, de generaciones, para dominar a la naturaleza y ponerla al servicio del futuro de la humanidad. Se diferencia del vínculo familiar en tanto no se base en la relación por consanguinidad, pero no por eso es "supra-familiar", aunque, en general, siempre es multifamiliar. Son ejemplos las formas iniciales de Moche, Nasca, Tiahuanaco, etc.

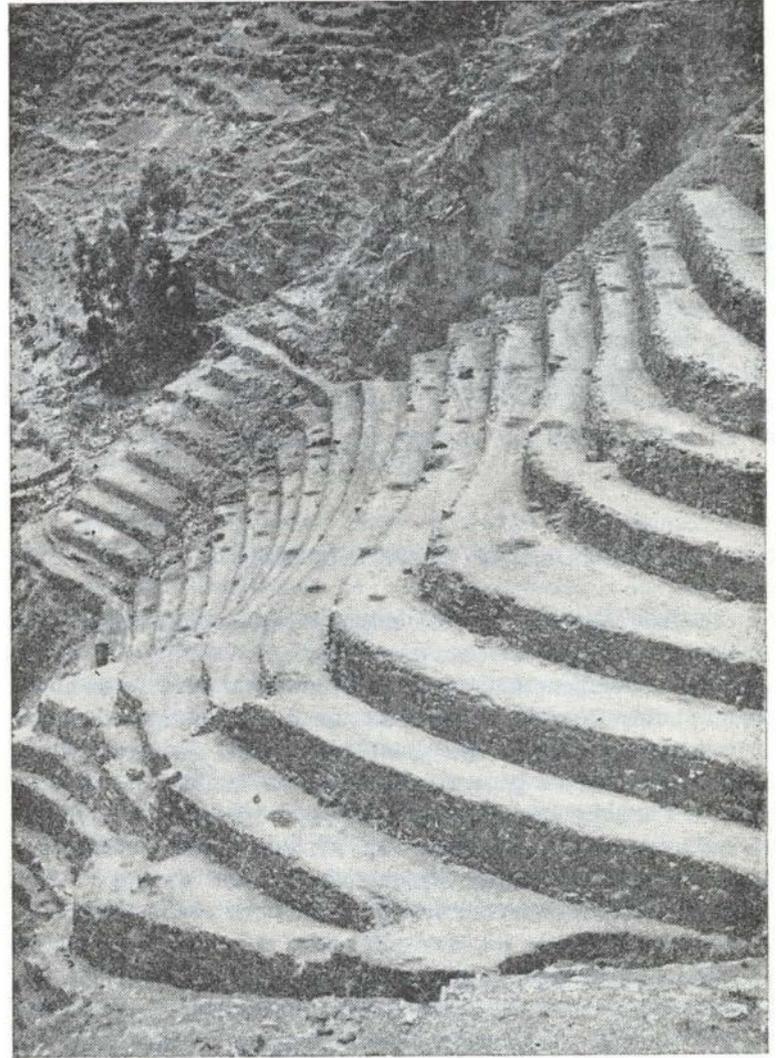
Al mismo tiempo, las nuevas formas de la producción, han permitido la aparición de nuevos instrumentos para el trabajo productivo. La agricultura en sí misma, así como la ganadería, exigieron pocos recursos instrumentales físicos, pero, en cambio, exigieron del montaje de un aparato hidráulico considerable, de un régimen de control del tiempo, de conocimientos zootécnicos y veterinarios.

No está todavía bien aclarado, pero parece que la construcción de terrazas agrícolas, para el cultivo de la papa y del maíz, se comenzó a producir durante el último milenio de la era pasada, en el Cuzco, tal como lo demuestran los restos atribuidos a la cultura Chanapata, de esa época. Eso permitió aprovechar, en la cordillera, recursos de agua y tierra que de otro modo hubiera sido imposible poseer. En la costa se ensayaron y se fijaron los canales de riego, no sólo para habilitar tierras secas cercanas a los valles, sino también para llevar agua de valles más ricos a otros menos ricos y para racionalizar las avenidas que anualmente bajan de la cordillera a la costa. Moche e Ica fueron los territorios mejor desarrollados en ese aspecto.

La necesidad de fijar, con gran precisión, las épocas de "agua", tanto en la sierra como en la costa, obligó a la población a tener un conocimiento cabal de los movimientos lunares, de las estrellas y aún de los solsticios, tal como lo demuestran los fabulosos registros celestes que hicieron los nasquenses en las pampas de Ingenio, cerca de Palpa. En Chavín, el grandioso templo de hace tres mil años, casi en el centro de una gran plaza, existe una roca y en ella aparecen la imagen de la constelación de Choque Chinchay (Orión); hoy mismo, cuando un campesino de Chavín es interrogado sobre la cosecha, dice que debe comenzar cuando "las cabritas" (Orión) aparezcan al anochecer cerca de la cresta de los picachos orientales. Chinchay es el nombre del león (puma), quizá es por eso que la imagen de la roca sugiere un poco la imagen del felino, que el artista cha-

vinense gravó en sus lápices; este podría ser el origen de la divinidad del puma.

Paralelamente, el mayor dominio de la naturaleza, su mejor comprensión, posibilitó el desarrollo, también explosivo, de las artesanías. La artesanía textil, que apareció incipiente en la *Barbarie Inferior*, se enriqueció con el telar de mano, que a partir del *Formativo* agrega la lana de los auquénidos al algo-



Andenerías incaicas, en la región de Calca

dón costeño, obteniendo tanto en lo tecnológico como en lo artístico, logros de tal magnitud que aún hoy los ministros del Estado peruano los ofrecen como presentes codiciados a los magnates capitalistas de los EE.UU., en señal de "buena voluntad" (?). La alfarería, que también aparece a fines de la *Barbarie Inferior*, se enriquece, en igual medida, logrando, desde Chavín, pero especialmente en Moche, en Nasca, en Lima, en Tiahuanaco, una riqueza poco frecuente, en condiciones de desarrollo semejante, en todo el mundo.

La metalurgia es más bien una conquista tardía, al menos, no aparece en la fase inferior; durante la *Barbarie Media* se manifiesta en el trabajo en oro, del cual existen evidencias procedentes de la localidad de Chongoyape, en la costa norte; la metalurgia del oro no es muy complicada ni requiere grandes conocimientos, pues el metal puede ser trabajado aun en frío para lograr el laminado de los trabajos que ellos realizaban. El descubrimiento de la plata y, en seguida, el del cobre, en cambio, requieren un adelanto tecnológico de consideración.

Adicionalmente, como consecuencia de una demanda de materias primas, de otras regiones, se rompe ligeramente el aislamiento más o menos importante de la *Vieja Barbarie*; esto no



impide la "regionalización" de las culturas, aunque favorece el intercambio de ciertas experiencias, que se van perdiendo a medida que crecen las nacionalidades. Es evidente que para obtener cobre para las manufacturas, o quizá lana o algodón, o simplemente conchas de mar o cualquier objeto considerado "mágico" (piedras raras, caracoles, plumas), las comunidades tuvieron que verse obligadas a recurrir al trueque, al comercio, puesto que no en todas partes, por ejemplo, se encuentran minas de cobre o de plata.

#### LAS NUEVAS FUERZAS DE PRODUCCION

El desarrollo de todo este singular proceso, fue creando un nuevo "clima" en la sociedad gentilicia de los bárbaros. El modo productivo fue generando fuerzas productivas contrarias al régimen "autosuficiente", colectivista, de la sociedad gentilicia, de la Barbarie. Al lado de este notable desarrollo de la tecnología, de la producción en general, desarrollaban también los especialistas, desde aquellos que se ocupaban del "cuidado" de las fuentes primarias de abastecimientos (los sacerdotes vinculados a las fuerzas sobrenaturales "productores") hasta los que se dedicaban a la práctica manufacturera. Nótese que el crecimiento de la población nucleada, los sacerdotes y los artesanos, así como los comerciantes, es paralelo y consecuente del crecimiento de una nueva forma de producción: la industria manufacturera, que más adelante será la justificación económica de la ciudad, junto con el comercio. Desde muy temprano, los ingredientes anti-bárbaros se van desarrollando en el seno de la Barbarie. En la primera etapa, en la aldea y el centro ceremonial, los sacerdotes y los artesanos producen solo para fines de culto y, ni los primeros intervienen en la comunidad como clase privilegiada, ni los segundos se preocupan por producir nada que no sea lo necesario para el servicio de los dioses. Es lo que parece cuando se estudian, por ejemplo, los restos de la cultura Chavín. En los entierros parece que no existen diferencias marcadas entre los hombres, pues sus ajuares mortuorios son iguales y no hay la denuncia de los privilegios económicos que separan a los hombres. Por otra parte, la artesanía ceremonial, bastante bien diferenciada, se utiliza poco por el pueblo, quien fabrica su propia cerámica, pero que seguramente recurre a los artesanos más destacados para las piezas de ofrenda más delicadas, o para abastecerse de artesanías difíciles como la del metal.

En la *Barbarie Superior* se acelera el crecimiento de las nuevas fuerzas productivas, lo que se proyecta en una mayor separación del pueblo por las especialidades y en la tendencia notable, sobre todo de los especialistas, en concentrarse en los centros nucleados de población y alejarse de la producción campesina, en la misma medida en que la producción artesanal posibilitaba el intercambio.

Pero los artesanos se habían especializado, principalmente, en la producción de artefactos suntuarios, y los sacerdotes,

que por la dimensión de los centros ceremoniales deben haber aumentado considerablemente, requerían de excedentes de producción también considerables, que los campesinos, en muchos casos, pudieron no estar en condiciones de aportar. Esto permitió el inicio de una lucha social que cambió la estructura y dió origen al Estado.

#### LA CIUDAD Y LAS CLASES SOCIALES

Las relaciones de producción de la formación gentilicia son de carácter comunitario y, en consecuencia, están en contradicción con el desarrollo del sacerdocio y los artesanos, como "capas" sociales que no participan en la directa producción de alimentos. Esta contradicción llegó al grado de antagonismo cuando los excedentes campesinos no eran ya suficientes para mantener a las aldeas convertidas en urbe, cuando la población no-campesina era casi tanta como la dedicada a las tareas del campo.



Templo del Sol, en Moche

En el valle de Moche, en torno a las pirámides del Sol y la Luna, había una gran población, en donde seguramente los artesanos eran abundantes, casi tantos como la cantidad de sacerdotes y otros sirvientes del templo. En el valle de Virú, a mediados del primer milenio de nuestra era, hubo, en el centro del valle, en un sector conocido como "Grupo Gallinazo", una concentración semejante, o más bien mayor, si tenemos en cuenta las limitadas provisiones del valle de Virú. En Nasca, desde comienzos de nuestra era y durante los primeros cinco siglos, creció el poblado de Kawachi con caracteres monumentales, al mismo tiempo que en los otros valles cercanos, surgían pueblos semejantes. En la Sierra, en Tiahuanaco, cerca del lago Titicaca, el gran centro ceremonial altiplánico, durante su *fase clásica*, a mediados del primer milenio, alcanzó una magnitud sorprendente, que, en este caso se explica por el gran desarrollo pastoril más bien que por el desarrollo puramente agrícola.

Es evidente que este crecimiento "urbano" no fue arbitrario ni circunstancial. Paralelamente, las "culturas" adquirieron su máximo desarrollo artístico y tecnológico. Los arqueólogos norteamericanos le llaman, a este tiempo, por eso, el período de los *Maestros Artesanos*, de *Florecimiento Regional*, *Clásico*, *Era Climática*, etc. La artesanía mochica, la Nasca, la Tiahuanaco y Lima, la justifican. Esto supone una sobre especialización.

Pero, por lo que se ve en los cementerios de la época y parcialmente en el estudio de los poblados, las diferencias sociales no eran pronunciadas, de tal modo que aún subsistían las relaciones propias de la gentilidad. En todas las tumbas encontradas, las ofrendas parecen ser básicamente las mismas; pero este hecho mismo revela que dado el alto grado de especialización de las artesanías suntuarias, los campesinos estaban obligados a adquirirlas para usarlas en el ritual de la muerte, por lo menos; en consecuencia eso es ya un indicio de dependencia del

campesino, antes autosuficiente, con respecto al artesano que, a la vez, por el tipo de su producción, estaba necesariamente ligado a los sacerdotes, que le proveían del montaje mágico-religioso necesario para presionar al pueblo a depender de la producción especializada. Los sacerdotes, además, eran especialistas en astrología y en ingeniería hidráulica, en medicina, en contabilidad, etc., servicios necesarios, que los campesinos estaban forzados a recibir de ellos. "Dios" no es tanto un producto de la formulación "filosófica" del hombre acerca de su "destino", cuanto de la necesidad de tener "el pan de cada día"; eso hace que el sacerdote tenga éxito sólo cuando está en condiciones de hacer que la divinidad participe en la producción de alguna manera. Los sacerdotes, los artesanos y los campesinos, he aquí tres grupos con un papel diferente en la producción. He aquí el origen de las clases sociales.

#### CLASE SOCIAL Y ESTADO

Las nuevas relaciones de producción, montadas sobre una base económica que enfrenta al campo con la ciudad, no surgen en forma lenta y pacífica, ellas son el producto de un proceso revolucionario al que Gordon Childe ha denominado la *Revolución Urbana*. Como tal, supone un período de desajuste crítico, una etapa de lucha y, finalmente, un cambio estructural. Mucho de este proceso no puede aún ser conocido, tanto por las diferencias técnicas de investigación de que ahora disponemos, cuanto porque no se ha estudiado nada suficientemente. Conocemos algo de los resultados, y, por mientras, debemos hablar de ellos. Una buena aproximación nos da el estudio de la cultura Moche, que dispone de excelentes "documentos no escritos" en su cerámica pintada, y que, además, cuenta con más estudios que otras culturas.

En dos o tres siglos, la estructura gentilicia de Moche se transformó en clasista. En la fase III y sobre todo en la IV de su historia —entre los siglos IV y VII de nuestra era— cada mochano ya había dejado de ser miembro del sistema colectivista, para ir a formar parte de una clase social.

La base fue, como ya está indicado, el crecimiento de las fuerzas productivas de carácter urbano que crearon grupos de individuos ajenos a la producción de alimentos. Ellos, en algún momento, se impusieron a los campesinos y los sometieron para obtener los alimentos, ya no en calidad de retribución por los servicios sacerdotales o artesanales, sino como tributo obligatorio y permanente. Era la única manera de asegurar el aprovisionamiento de alimentos, aunque los campesinos no tuvieron ya excedentes. Para esto, tuvieron que apoderarse de todos los me-

canismos de poder que les asegurase el cumplimiento de las obligaciones de los campesinos. Ellos inventaron el ejército. Desde la *Barbarie Media*, o quizá la *Superior*, en la Costa Norte, y otras partes del Perú, se aprecia el surgimiento de la actividad guerrera, la que está conectada con la aparición de las aldeas fortificadas, la fabricación de armas, etc.; así pues, tal actividad, tenía ya antigua data en Moche; pero no era un ejército. La actividad guerrerista de los barbaros, generalmente estaba dirigida a la conquista de nuevas tierras para el cultivo, a la caza de trofeos para los dioses (p. e. cabezas humanas); pero la evidencia etnológica nos dice que esa fue una actividad de todo el pueblo. El ejército es una organización creada con el objeto de ser un órgano de represión sobre los explotados, en lo interno, y de servir a los intereses de los que los dirigen, en los fines de relación con otras naciones. El ejército es la especialización en la represión interna y la guerra exterior. Es pues un producto más de las nuevas fuerzas de producción y el instrumento fundamental del sector sacerdotal-artesanal en su lucha para desarrollarse. Sin el cuerpo de "especialistas a tiempo completo" del ejército, bajo la dirección de los "urbanos", éstos nunca hubieran podido constituirse en clase dominante. Los campesinos comenzaron a ser explotados desde entonces. Así surgió el Estado.

#### LA CONSOLIDACION DEL ESTADO

El Estado, entonces, "surge en el sitio, en el momento y en la medida en que los antagonismos de clase no pueden ser objetivamente conciliados" (4). Los sacerdotes y los artesanos, constituidos como clases sociales "urbanas", vivían dentro de una estructura contraria a su carácter; estructura "colectivista" que no permite la existencia de "especialistas a tiempo completo" que no participan en la producción colectiva de alimentos; para poder subsistir y crecer, tuvieron que montar un aparato de "control social" que obligara a los campesinos a depender de ellos y no al revés como fue originariamente, como fue en los comienzos y durante la *Barbarie*. Por eso, crearon el ejército y con él establecieron el instrumento fundamental de opresión de una clase sobre las demás; allí mismo nació la lucha de clases, nació el Estado.

Pero, por mucho que el Estado sea ya poderoso de todo poder, desde el comienzo, en el seno de su comunidad original, su consolidación solo se produce cuando se proyecta hacia la conquista, hacia la anexión de nuevos territorios, cuando, tomando su verdadero carácter, se convierte en supra-nacional, para ba-

4. V. I. Lenin *El Estado y la revolución*. Ediciones Europe-América. Paris, p. 15.



sar su existencia en la propiedad territorial más bien que en el contenido tradicional, nacional. Esta vez, la conquista supone también la anexión de los hombres y su fuerza de trabajo; surge el carácter colonialista del Estado, que explota a los campesinos de su propia nacionalidad y a todos aquellos a los que puede someter por la violencia o el chantaje.

Y así encontramos cómo los mochanos avanzan a los valles vecinos, por el sur y por el norte, conquistando no a los pueblos, sino a los valles con pueblos y todo. Cuando llegaron al valle de Virú, allí vivían las gentes de la "Cultura Gallinazo"; las someten, destruyen sus antiguas viviendas, o las transforman y se establecen como "amos". En Nepeña, al sur, mandan construir una pirámide portentosa, la de Pañamarca, y en sus muros hacen pintar lo que debe ser la historia de sus hazañas, que son el reflejo de su régimen: un personaje (sacerdote ?) ricamente ataviado, es seguido por personajes de menor tamaño, pero todavía bien ataviados, que evidentemente son "superiores" a unos infelices desnudos, con el cuello amarrado con una soga, que seguramente están ya "prestos" para ser sacrificados a la divinidad: uno de los personajes desnudos es atemorizado por un soldado (?), el cual los "controla" con un látigo. Esto no tendría mayor significado si no fuera por la frecuencia con que aparecen estos personajes desnudos y amarrados en la escenografía mochica, siempre ligados a condición inferior. En el mural de Pañamarca aparecen, a un costado, un símbolo militar imponente, un escudo y una lanza-maza. Pero aún más importante que todo eso, es el hallazgo de estos mismos personajes como acompañantes de trabajadores de ese tiempo en las islas de guano. Los hombres no sólo eran sometidos, sino que eran utilizados también fuera de su territorio, para realizar labores poco "gratas" en la producción.

La conquista hace más ricos a los gobernantes del Estado y, en consecuencia, más poderosos. La conquista consolida a las clases en el poder y favorece el asentamiento institucional del Estado. Los sacerdotes-militares, son el origen de los reyes, y su poder, no crece individualmente, sino que se transmite a sus parientes. Su "capacidad de gobierno" les da también poder sobre la vida y el trabajo de los demás hombres; en la "Huaca de la Cruz", en el valle de Virú, los arqueólogos encontraron a un anciano enterrado, que aparte de su riquísimo pectoral de turquesas, sus báculos tallados finamente en madera y decorados con incrustaciones de otros materiales, ofrendas de comida, etc., tenía, a un lado, un niño de unos diez años que evidentemente había sido sacrificado con él; adicionalmente, a sus pies y cabeza, habían dos mujeres que al parecer habían sido estranguladas en el mismo lugar (la tumba), mirando el ataúd del anciano; sobre ellos cayó una gran cantidad de tierra, sobre la cual se puso a un "esclavo guardián", un hombre joven y fornido, que al parecer había sido enterrado vivo. La muerte del anciano, fuere cual fuere su jerarquía en la "corte" mochica, originó la muerte de un niño, dos mujeres y, por lo menos, un "sirviente", todos ellos, por sus atuendos y posiciones, económica y socialmente diferentes. Generalmente, se considera que con la emergencia de las clases sociales y el Estado, surgió también la propiedad privada de los medios de producción; en efecto, con el cambio de las relaciones comunitarias a las clasistas, la propiedad de todo el pueblo pasó a manos de un sector de la población, del que tenía el poder. Sin embargo, la propiedad privada individual, característica de los diversos estadios de la civilización, desde el esclavismo hasta el capitalismo, no aparece simultáneamente con las clases y el Estado; es un fenómeno posterior. El Estado emergente de la *Barbarie Superior*, es un Estado que necesariamente mantiene muchas de las formas colectivistas, a las que explota colectivamente antes de que aparezca la forma individual de la propiedad. Es probable, incluso, que en un Es-

tado tan incipiente como el Mochica, la "propiedad" no fuera tan evidentemente de la clase "urbana"; aún en tiempos muy posteriores como el inkaico, se mantenían muchos rezagos colectivistas en el pueblo, lo que transmitió una imagen borrosa de la propiedad. Pese a todo esto, estas civilizaciones ya están dentro del esclavismo, pues si bien el esclavismo clásico supone el apoderarse de las tierras y de los hombres con igual "contenido" de propiedad, en forma individual, esta fase es la propiedad, sobre lo mismo, en forma colectiva. El ingreso a la propiedad individual es, a la vez, un tránsito de esta etapa hacia el feudalismo.



Un personaje mítico mochica con báculo, encontrado en la tumba de un sacerdote, en la huaca de La Cruz, valle de Virú ( $\pm$  siglo V)

## LA FORMACION IMPERIAL

En cierto modo, el Estado Mochica fue una forma embrionaria o inicial del Estado Imperial. El Imperio es la forma de Estado en donde la explotación sobre los productores no es sólo "vertical", sino "horizontal", lo que hace que los tributos se concentren en un solo territorio y, dentro de él, en una clase, que es la que tiene el poder. El Estado Imperial es la manifestación más refinada del carácter parasitario de los explotadores. Como se verá, en el curso de la historia se modifica su forma, pero no su carácter. El Imperio hace que un solo territorio se enriquezca con la producción de otros y logre que los pueblos subordinados —las colonias— se debiliten y paupericen hasta el extremo de la inanición; justificando, siempre, tal estado, con el criterio de que los imperialistas están mejor capacitados que los dependientes. En los tiempos antiguos se justificaba la dependencia por la conquista, ahora se la justifica por el "sub-desarrollo". Pero la inanición solo toca al pueblo, pues los imperialistas se cuidan bastante de contar con gendarmes locales, a los que mantienen en el mejor de los mundos, a condición de servir como instrumentos de sometimiento. Ellos aprovechan todo lo que los imperios hacen en cada territorio para explotarlo mejor; pues, paralelamente a la explotación, el Estado imperial crea recursos tecnológicos y servicios que favorecen su policía. Con todo esto, crean también su propia ruina.

Un Imperio es pues un Estado multi-nacional aun cuando hay reinos o repúblicas que incluyen más de una nación en su territorio. Para que exista, es necesario que la clase gobernante se haya consolidado en el poder y disponga de la suficiente cantidad de reservas de producción como para mantener un ejército estable muy poderoso, capaz de imponerse sobre muchos territorios. La "clase imperial" debe ser pues rica y poderosa. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el Imperio del Tawantinsuyu, y bien valdría la pena saltar desde aquí hasta ese tiempo para hacer una definición con más evidencias, pero eso significaría sacrificar la experiencia de más de cinco siglos, durante los cuales se organizaron, en el territorio andino, por lo menos dos formas imperiales y muchos reinos locales y regionales (nacionales ?)

La primera de estas formas imperiales aparte de la incipiente mochana, fue la que tuvo como "centro" la región de Ayacucho, en la sierra. Es probable que antes, al igual que en Moche, se pudieron formar algunos "Estados de conquista" en territorios como Nasca, Tiahuanaco o Lima; pero sobre ellos hay todavía mucho que estudiar, antes de adelantar nada.

Lo más notable del Estado ayacuchano fue la gran extensión del territorio que dominó, aparte de que con su dominio tan extendido pudo integrar las experiencias internacionales que se habían ido desarrollando más o menos aisladamente en las varias nacionalidades emergentes de la *Barbarie Superior*. Esto permitió la homogeneización cultural del área central andina, conformando lo que algunos arqueólogos llaman un *Horizonte panperuano* (5). Su territorio comprende desde Cajamarca y Lambayeque, hasta Cuzco y Arequipa.

Pero, por cierto, la importancia no está en el hecho de la homogeneización cultural, que fue solo una consecuencia de los procedimientos estatales, sino en los cambios sustanciales que, a partir de entonces, se operaron en todo el territorio andino, generalizando la civilización, es decir difundiendo un nuevo modo de producción, basado en la artesanía y el comercio; un nuevo ré-

gimen de habitación, basado en la urbe planificada; un nuevo criterio de vida, basado en las relaciones clasistas de producción.

Los orígenes del Estado ayacuchano se explican por la emergencia de clases sociales antagónicas en Ayacucho, sin embargo, sus antecedentes, el desarrollo de las fuerzas productivas que dieron origen a la formación urbana de esta región, hay que buscarlos fuera, en el área de la cultura Nasca y en Tiahuanaco.

El desarrollo de la región de Nasca se explica sólo parcialmente por la agricultura de "oasis"; mucho de su fundamento económico tiene un contenido efectivamente costero, basado en la pesca y la recolecta de mariscos, pero mucho también fue el contacto permanente que mantuvo con la sierra para provisionarse de carne y materias primas para ciertas manufacturas. Es evidente que la práctica de la caza favoreció tal contacto con la sierra y en ceramios —más bien recientes— hay la denuncia de tales prácticas; pero, esto no elimina el mecanismo comercial. La evidencia de la práctica comercial nasquense, está en su "penetración" perceptible en regiones serranas bastante alejadas, como Ayacucho (a unos 300 km. de la costa). La Influencia de Nasca sobre Ayacucho no es violenta, sino paulatina y si bien afecta el arte de la cerámica y probablemente el del tejido, seguramente es más importante en otros aspectos, tales como el "patrón de habitación". Lamentablemente los estudios son insuficientes. Ayacucho, antes de la "penetración" nasquense, había sido un territorio más bien pobre; los bárbaros que allí vivían tuvieron que luchar muy duramente para obtener unos pocos beneficios, pues el agro es difícil y reacio. La influencia de Nasca llegó allí y estimuló un nuevo modo de producción, basado en la artesanía y el comercio; esto permitió un cambio sustancial en la estructura económica de la región, que, tanto por su ubicación como por sus fuentes de materias primas no-agrarias, favorecía un desarrollo en tal sentido. Es probable que Ayacucho sirviera de "enlace" de la costa con la región selvática, de donde se obtuvieron, seguramente, las plumas multicolores con que adornaban los nasquenses algunos de sus mantos. Aún hoy, es un buen camino hacia las montañas boscosas de San Miguel.

La artesanía cerámica comenzó a destacar, y el tejido de lana llegó a hacerse con gran finura (6). En algún momento, el "mercado" ayacuchano comenzó a adquirir prestigio, de tal modo que sus artesanías fueron requeridas por los mercaderes, quienes de algún modo los llevaron a Cañete, Ica, Lima y hasta, probablemente, cerca de Arequipa por el sur, y al Callejón de Huaylas por el norte. Pero antes de que esto sucediese, otros comerciantes entraron en contacto con los ayacuchanos: eran los de Tiahuanaco.

En Tiahuanaco, a diferencia de lo que sucedió en otras partes del territorio andino, se desarrolló una sociedad cuya economía era esencialmente pastoril, aunque la agricultura de la papa y la quinua jugaban un papel también importante. Los tiahuanacuenses, como ningún otro pueblo, tuvieron un sistema económico muy variado, pues tenían la pesca del lago, con la recolecta de los productos de orilla, tales como la "totora"; la caza de aves y de roedores y venados; la agricultura y la ganadería (llama y alpaca); y, finalmente, el comercio y la artesanía. La cría de animales estuvo íntimamente vinculada a la producción de lana para la fabricación de tejidos, que, a su vez, fue uno de los más importantes artículos de comercio, junto con el bronce y probablemente la sodalita (turquesa). No sabemos mucho aún de Tiahuanaco mismo, para seguir la historia de tan importante cultura.

5. El término "horizonte" ha sido tomado de la geología, que de tal denominación a un sistema de estratos que contienen restos paleontológicos semejantes, lo cual supone sincronía. Su utilización favorece la desconcertada tendencia de considerar que la arqueología es el estudio de los "contextos fósiles", más bien que de la producción social de los "objetos" más bien que del trabajo materializado.

6. En una urna encontrada en Ayacucho, se recuperó una pequeña muestra de finísimo tejido de lana, pero las evidencias más frecuentes son las de ruercas de cerámica, que abundan e indican una notable producción textil.

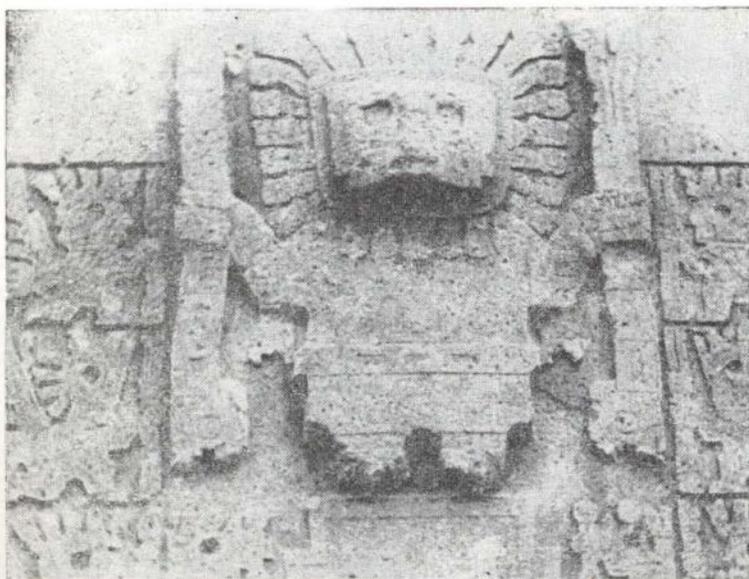
En algún momento, al parecer en su fase de máximo apogeo, hacia comienzos del siglo IX de nuestra era, Tiahuanaco llegó a Ayacucho. Encontró un ambiente propicio al desarrollo de las artesanías y el comercio, con centros poblados en proceso de crecimiento, con las técnicas nasquenses enriquecidas con nuevas experiencias locales. El arribo de Tiahuanaco, quizá a través de mercaderes altiplánicos, significó una nueva inyección de energía "urbana"; a las industrias previas se asimilaron la del bronce y el tallado de joyas en turquesa; y, el tejido, con seguridad, se enriqueció. No sabemos dónde se inventó, pero en este mismo tiempo apareció un tipo especial de *torno de alfarero*, de mano, que seguramente favoreció muchísimo la tecnología cerámica y su más abundante producción.

Cerca de Ayacucho creció una ciudad, incontenible; una ciudad que debió albergar quizá 50,000 o más habitantes; a esa ciudad se le conoce ahora como Wari y fue la "capital" de un Imperio, que se irguió sobre esas bases. De ella solo quedan los testimonios silenciosos de sus muros, sus calles, sus plazas, sus templos, los utensilios quebrados de uso doméstico o público, los huesos de los muertos.

## LOS ORIGENES DEL IMPERIO

Una de las más notables importaciones tiahuanacuenses en Ayacucho, fue un culto religioso que tenía por divinidad principal a un ser humano con caracteres felínicos, con atributos fertilizantes, ligados a los auquénidos, al maíz, la quinua, la papa y otros productos, que los ayacuchanos asimilaron creativamente según se puede apreciar en unas grandes urnas de cerámica que son el producto de los primeros "contactos"; ellos pertenecen a los estilos Conchopata y Robles Moqo, encontrados en Ayacucho (el último también en Nasca) y dan la "pauta" para el arte ayacuchano posterior, que es una hermosa mezcla de ingredientes locales, nasquenses y tiahuanacoide. El personaje divino y los "sirvientes" falconiformes o felínicos, que también aparecen representados en la cerámica ayacuchana, originalmente estaban grabados en la conocida "*Puerta del Sol*" de Tiahuanaco. La escultura tiahuanacuense fue también asimilada en la técnica y el estilo, de tal modo que en la ciudad de Wari se dispuso de estatuas monolíticas semejantes a las del gran centro ceremonial del Titicaca.

La maduración económica determinada por el desarrollo de la artesanía y el comercio, creó las condiciones básicas para la configuración urbana de la sociedad y permitió, por cierto, la aparición de fuerzas produvidas progresistas, contrarias a cual-



La divinidad central de la Puerta del Sol, en Tiawanako (± siglo V)

quier tipo de régimen semejante al gentilicio que debió primar durante todos los siglos precedentes. Por otro lado, los sacerdotes, fortalecidos por el montaje mágico-religioso del culto tiahuanacoide, que seguramente favorecía el régimen comercial-industrial, dado el carácter de Tiahuanaco, debieron cobrar un prestigio inusitado y un poder considerable.

Pero, como hemos dicho, Ayacucho no es una zona rica en la producción agropecuaria, pese a que el cultivo de secano produce, en general, una limitada cantidad de alimentos vegetales, aptos para sostener una población más bien reducida. En consecuencia, la vida de los sacerdotes y los artesanos, concentrados en Wari, no podía depender de los excedentes de producción de la zona, pues, por mucho que existieron frente a una reducida población campesina, no podían ser suficientes para mantener a una ciudad del tamaño y carácter de Wari. Esto, considerando a Wari aisladamente, pero hay que agregarle una serie de poblaciones menores, en varias partes de la cuenca del Huarpa, dedicadas, como la de Qonchopata (a 1 km de la ciudad de Ayacucho), a la producción de cerámica.

La existencia de Wari y su emergencia sólo se explica, pues, por el comercio internacional de las manufacturas. En este caso, los artesanos dependían de los comerciantes, mientras que los siempre privilegiados sacerdotes, en probable alianza con los comerciantes, mantenían la labor artesanal y comercial bajo su control, haciendo depender cada vez más las artesanías del aparato mágico-religioso con el que ellos especulaban.

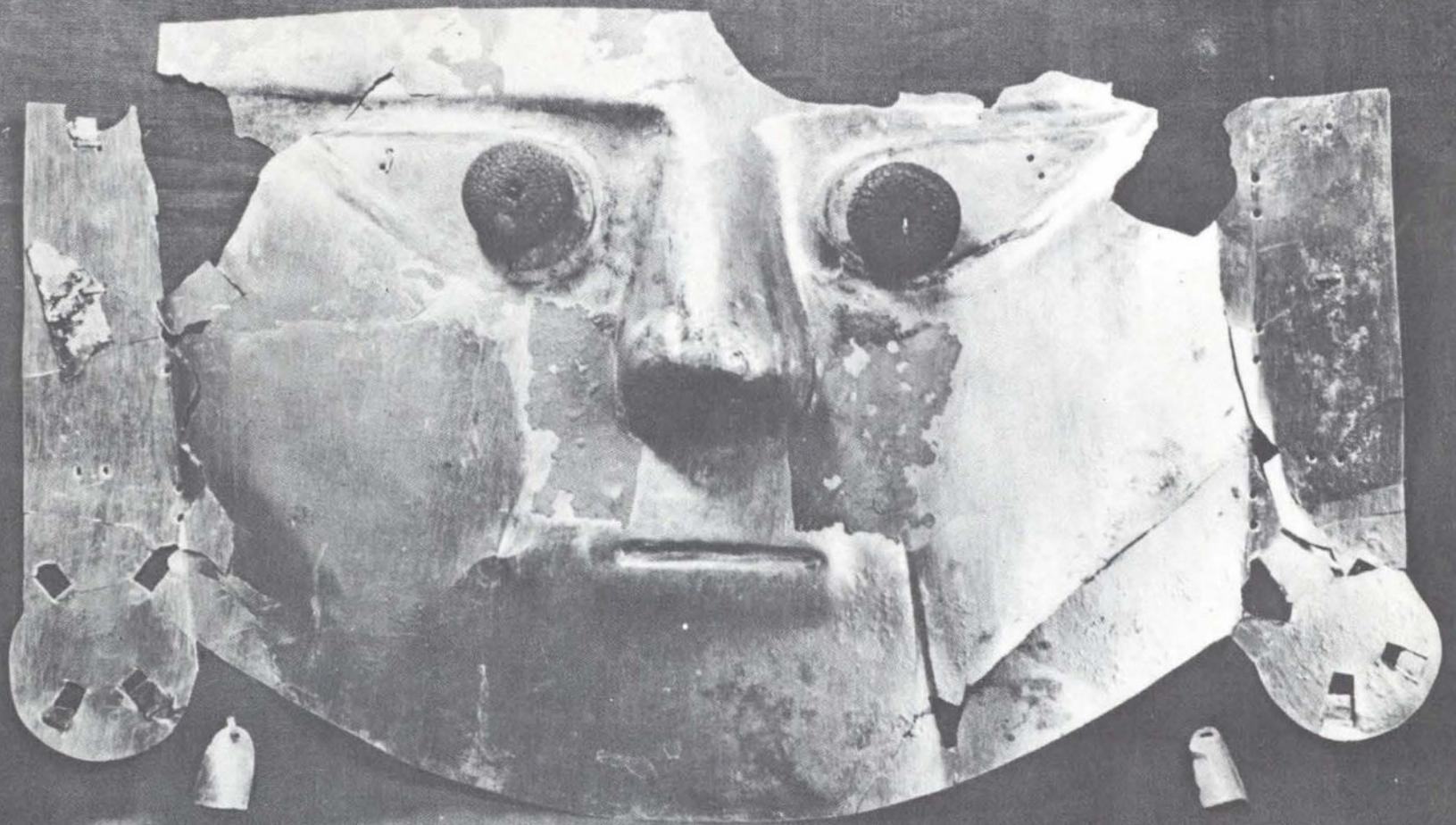
Es evidente observar la dirección de los cambios "estilísticos" de Wari y su probable relación con el crecimiento del poder de los sacerdotes y el establecimiento del Estado. Inicialmente, después del impacto nasquense, la artesanía cerámica alcanzó gran brillantez y una espectacular libertad de expresión. Puede decirse que eran etapas de experimentación, si se quiere. La producción logró, cuantitativa y cualitativamente, un alto nivel, dentro de una variedad considerable de estilos, modalidades, tipos, etc. No hemos visto jamás, en lugar alguno de los Andes Centrales, una tal variedad de manifestaciones contemporáneas. Esto, al lado de cualquier probable "experimentación", indica una gran libertad de creación. Los artesanos tenían un buen margen de posibilidades de expresión, lo cual indica una cierta independencia —no total— de las exigencias del culto, es decir, en la práctica, de los sacerdotes. Los estilos Okros, Totorá, Pongora, Chakipampa, Huarpa, Cruz Pata y Tinajera, coexistentes, son una evidencia contundente; al lado de ellos, el estilo Conchopata y luego el Robles Moqo, son también indicadores del arte religioso "oficial" (7).

Más adelante, este gran margen de libertad expresiva va perdiéndose para reducirse, la producción, a una cerámica más o menos homogénea, ligada íntimamente al patrón religioso que inicialmente solo estaba representado por los llamados *estilos ceremoniales*. La variedad "experimental" se redujo considerablemente, hasta fundirse en una cerámica de uso local, sólo reminiscente de los estilos Tinajera y Chakipampa; en cambio, el estilo *Tiahuanacoide* cobró categoría universal y se convirtió en "norma". La eclosión artística de este nuevo estilo —parecido a Tiahuanaco— le da carácter a la ciudad de Wari y coincide con la gran expansión de la cultura Wari por casi toda el área central Andina. Como veremos, la *expansión cultural*, apreciable a través de la difusión del estilo, fue una estructura estatal imperialista. Todo esto, es una demostración del modo como se conformó el Estado Imperial de Wari: los sacerdotes fueron posesionándose de la producción artesanal que haría posible la vida ayacuchana, imponiéndose sobre los artesanos y haciéndoles de-

7. Dorothy Menzel: Middle horizon. Ha logrado demostrar la historia de los estilos "Ceremoniales" de Ayacucho, a base de una interesante selección estilística seriada.

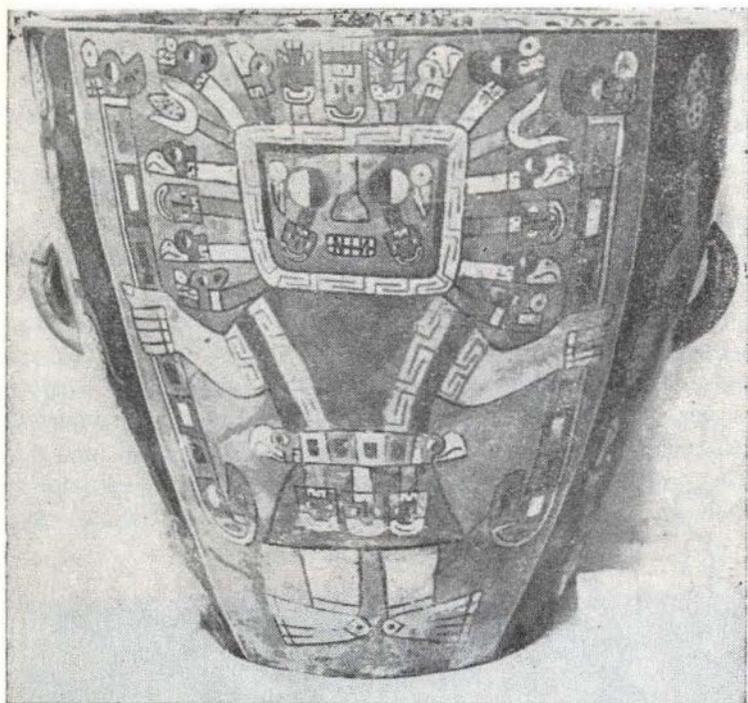
*Templo de Pañamarca perteneciente a la cultura Mochica (±siglo VI)*





máscara de oro de la cultura Chimú (siglo XIII - XV)





Vasija ceremonial del estilo Robles Moqo, proveniente del valle de Nasca. El personaje procede de la Puerta del Sol de Tiawanako (siglo X)

pender de la estructura religiosa; en íntima relación con los comerciantes, establecieron intercambios con muchas regiones, logrando enriquecerse a través de la explotación de los artesanos y seguramente de los comerciantes mismos. Los sacerdotes, para poder sostener su status, deleznable por su propio carácter parasitario, reforzaron su posición de clase explotadora a través del aparato estatal. Dado el contenido internacional de las fuentes económicas, se impuso un Estado que asegurase el comercio permanente, que, de "intercambiarlo" se convirtió en "tributario". Para ejecutar el abastecimiento de alimentos, en forma tal que fueron los sacerdotes los que impusieron los "cupos", se tuvo que conformar —al igual que en Moche— un ejército profesional que sometiese, por la violencia de las armas, a los territorios menos "interesados" en las relaciones con la metrópoli ayacuquina. Adicionalmente, se reforzó la institución religiosa, formidable instrumento de represión ideológica, que sirve para configurar la "mentalidad" del pueblo, de acuerdo a los intereses de los explotadores. De este modo, se tuvo el control de todos los medios de producción local, así como de los productores, y de todos los territorios que se conquistó.

## EL IMPERIO WARI

En el estado actual de los estudios, no hay ya ningún arqueólogo que dude del carácter imperial de la *expansión Wari*, pese a que algunos prefieren seguir hablando de *Horizonte* o Período fusional.

La razón de este convencimiento está, en primer lugar, en el hecho de que además de la distribución internacional de la cerámica, el tejido, la joyería y otras manufacturas *tiahuanacoïdes*, en todos aquellos lugares en donde se hacen presentes tales manufacturas, aparecen, también, una ciudad de tipo Wari y un conjunto de obras públicas de carácter urbano, vinculadas al nuevo tipo de "patrón" habitacional. Podría pensarse que todo esto fue producto de un prestigioso régimen económico que se difundió a través del comercio; esto parcialmente debe ser cierto, pero cuando se analiza la naturaleza del contacto entre Wari y los demás pueblos, se descubre que la presencia de Wari no es de una "penetración" paulatina, ni pacífica. Wari se pre-

senta violentamente y con cambios impuestos, de naturaleza catastrófica, en la mayor parte de lugares. Entre los mochanos, "destruye" la cultura e impone la suya, reemplazando el gran centro ceremonial capitalino de Moche con poblaciones de carácter más secular. Cambia, en unos pocos años, el contenido artístico e "ideológico" de las sociedades bárbaras, o en tránsito a la civilización, imponiendo nítidamente todos sus "valores" y absorbiendo sus recursos. Cuando obtiene nuevos productos comerciables, los impone en sus mercados "coloniales", tal como sucedió con la prestigiosa cerámica cajamarquina, hecha de arcilla blanca. Iniciada su expansión hacia comienzos del siglo X de nuestra era, ya a fines de este mismo siglo Wari era un Imperio consolidado, y la ciudad de Wari, en Ayacucho, una urbe floreciente en medio de una geografía agresiva, dura.

La religión se hizo "oficial" y todos los pueblos andinos adoptaron a los dioses ayacuchanos, de lejano origen altiplánico. Las condiciones generales del área central andina (léase Perú) posibilitaron una fácil y rápida asimilación del nuevo modo de producción. Las clases imperialistas tienden siempre a impedir el desarrollo de las fuerzas productivas de las colonias, pero su propio régimen hace que los sometidos aprendan las nuevas técnicas de sus opresores y enriquezcan, así, su patrimonio económico y cultural, pese a cualquier intento de dejar a las naciones en condición de "sub-desarrollo". De este modo, en cada "centro administrativo" se conformó una ciudad y en cada ciudad crecieron los artesanos, los comerciantes y los sacerdotes, a imagen y semejanza de la metrópoli; esto es lo característico de esta forma imperial.

El Imperio es un sistema de explotación en donde las contradicciones antagónicas más agudas se dan entre las colonias y la clase imperialista; porque la explotación es más fuerte y se hace más evidente en ellas que en el propio seno del país imperial; por eso, la caída de los imperios se inicia con la lucha de las colonias por su liberación nacional, lo cual muchas veces es apoyado por el propio pueblo explotado "metropolitano", y con frecuencia aprovechado por los enemigos "naturales" de los Estados: sus vecinos. Wari, como todas las demás formaciones imperiales, creó las condiciones de su propia destrucción.

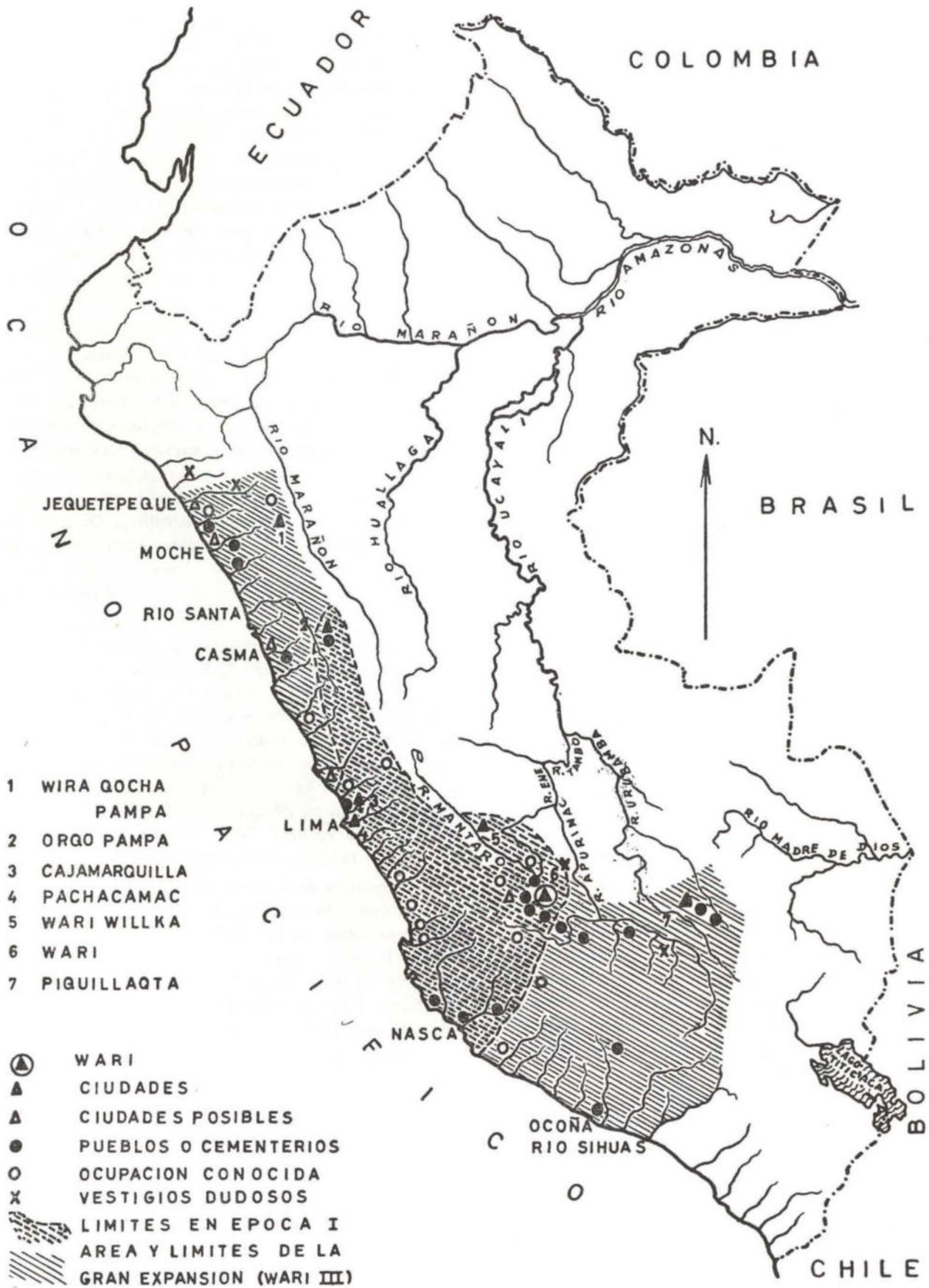
La política de los ayacuchanos parece haber estado orientada a obtener un máximo de utilidades agropecuarias, especialmente agrarias, en los valles colonizados, tanto de la sierra como de la costa. Aprovechando la experiencia agraria local, así como la de todos los territorios conquistados, se desarrolló un programa hidráulico de vasto alcance, habilitando nuevas tierras en cada valle y racionalizando la siembra y la cosecha.

Propio de la experiencia altiplánica es la formación de depósitos de víveres por medio de la deshidratación de los productos animales y vegetales; esta política fue también puesta a prueba, de tal modo que se hicieron, al lado de las ciudades administrativas, graneros como para alimentar por años a una gran población. Todavía hoy, cerca del Cuzco, en Pikillaqta, se observan estos fastuosos depósitos de alimentos.

De esta manera, enriquecieron cada región y dotaron a cada centro administrativo de vida propia. Algunos centros adquirieron, entonces, muchísima importancia; Pachacámac, cerca de Lima, por ejemplo, comenzó, desde muy temprano, a producir cerámica *Wari* casi de la misma calidad que la metropolitana. Realmente, a los comerciantes no debió preocuparles mucho el lugar de procedencia de los artefactos, aunque esto afectase más adelante al aparato estatal que los protegía y patrocinaba. La cerámica de Pachacámac fue distribuida casi por toda la costa.

La construcción de canales, reservorios de agua y otros servicios agrarios, fueron también utilizados para el mantenimiento urbano, el que además fue complementado con caminos, a lo largo del Imperio. La red del Chinchaysuyo, atribuida en su totalidad a los Inkas, fue básicamente de este tiempo, pues, en-

AMBITO GEOGRAFICO DE LA EXPANSION DEL IMPERIO WARI



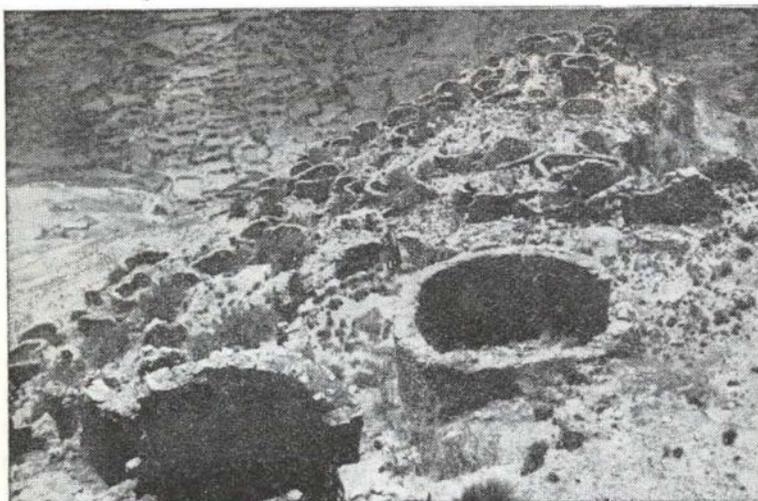
tre otras evidencias, la "troncal" pasa por muchos poblados del Imperio Wari.

Las joyas de turquesas fueron distribuidas generosamente; sobre todo las estatuillas antropomorfas, cuyo mensaje debe ser valioso. En ellas se registran los vestidos, los tocados y la majestad de los antiguos "señores", pero también la destreza y el arte del pueblo, por mucho que fuera un arte mercenario. En Wari, en Piquillaqta, en Pachacama se han encontrado muchas estatuillas. Wari es la "ciudad de las turquesas".

Más bien que la independencia económica, limitada por la dependencia política, fueron los antagonismos entre las clases los que provocaron los movimientos de liberación. El desarrollo de las fuerzas productivas urbanas, permitió la formación de una clase "urbana" local, la que entró en contradicción con los imperialistas. Con o sin apoyo de todo el pueblo, lucharon por la liberación y lo consiguieron. La lucha de liberación de los pueblos pudo durar mucho tiempo; esto fue provocando el deterioro de la metrópoli que, al verse negada de los recursos

de las colonias, ingresó en un acelerado proceso de desintegración que condujo, finalmente, no solo a la pauperización de un área acostumbrada a alimentarse del tributo sino también a la desaparición de Wari. Esto acontece en el siglo XII, o quizá a los comienzos del XIII, de nuestra era. Habían transcurrido tres siglos de Estado Imperial.

Parece que con Wari sucedió lo que con otros imperios en desgracia; sus vecinos, bárbaros de las montañas del Apurímac, se aprovecharon de la crisis y los invadieron. Esto es una hipótesis, pero explica la casi total extinción de Wari y su reemplazo por una cultura de *aspecto bárbaro* que los cusqueños, mucho más tarde, conocieron con el nombre de *Chanca*. Su destrucción no parece haber sido del todo catastrófica, pero estuvo muy cerca de serlo. A partir de entonces, no floreció más una ciudad en la región, y toda la planificación urbana y la grandes obras, no pudieron hacerse más; peor aún, parece que



**Colcas o pirwas, para la conservación de la papa; situadas en Ankasmarka, cerca del Cuzco**

quienes vivieron en Ayacucho después del siglo XIII, no sabían nada de una forma de "vida urbana". Bien les cae aquello de *Bárbaros*; refugiados en la cumbre de los cerros, con casas circulares, desordenadas, con una producción artesanal evidentemente "autosuficiente"; como que la "gentilidad" se hizo vigente; pero ya no eran los Wari, pues nada hay que los ligue a ellos. ¿Fueron bárbaros invasores? Regresión, no fue; además, eso no existe en la historia y, aunque existiera, aquí no fue el caso.

## LOS ESTADOS REGIONALES

Los movimientos de "liberación" no fueron levantamientos populares, fueron más bien el resultado de la lucha por el poder entre los comerciantes-militares-sacerdotes locales, contra los opresores, con la finalidad de obtener el control del Estado para su propio desarrollo. Fue, pues, solo una emancipación del poder imperial lo que, en cambio, permitió el reforzamiento del poder local.

Las bases económicas locales habían sido creadas y fortalecidas por el Imperio; en consecuencia, lo que hicieron los sacerdotes-militares locales, fue simplemente apoderarse de los mecanismos de control estatal y "declarar" su independencia. Muchos de ellos pudieron estar prestigiados por sus antiguas vinculaciones a la jerarquía local; mientras otros, fueron seguramente producto de la dependencia, funcionarios tercerones o cuarterones, en contradicción con los "virreyes" y sus secuaces. En toda

"emancipación" sucede lo mismo. Por cierto, esta "emancipación", como todas, representa el aprovechar los recursos económicos locales, montados por los imperialistas, con fines a la satisfacción de las necesidades locales; lo que en lenguaje moderno sería "un proceso de nacionalización". Pero, como sucede con los levantamientos que no tienen un origen popular, quien se beneficia no es el pueblo en general, sino la clase en el poder, de modo que la "salida" de la dependencia imperial no rompe la creciente pauperización de la colonia, sino que la amortigua, dados los beneficios —aunque pequeños— que supone la utilización local de los medios productivos montados para la explotación, por los invasores destronados. He aquí porque una emancipación nacional hecha "desde arriba" sin la directa intervención del pueblo, de los productores explotados, nunca tiene realmente un contenido nacional, sino clasista. A partir de esta clase de "eventos" es que los explotadores comienzan a hablar de los "intereses nacionales", para referirse a sus propios intereses, pues ellos son los que dieron origen y forma a la "Nación", aunque la nación sea cautiva del Estado.

Y aquí entramos a la etapa "legendaria" de los reinos y del Imperio que los españoles descubrieron en el siglo XVI. Los "orígenes" de que hablan las leyendas de los cusqueños, chimúes, lambayecanos, y otros pueblos, se pierden en los siglos inmediatamente posteriores a la emancipación de los estados del Imperio Wari; los "fundadores" deben ser los "libertadores", o, más bien, su recuerdo, confundido con el ancestro tribal y la energía "creadora". Los siglos XIII y XIV permanecen un tanto escondidos, tanto porque los arqueólogos no los han desenterrado aún, cuanto porque sobre la tierra que los cubre hay la leyenda escrita que los hace aún más borrosos. Los dogmáticos que creen que la historia sólo se escribe a partir de documentos, han hecho ya bastante leyenda sobre ellos. Curiosamente, es la etapa en que menos se han interesado los arqueólogos, tal vez, por lo difícil y compleja que resulta.

En general, se aprecia que el régimen urbano entró en apogeo. Las ciudades crecieron en tamaño y en número; casi se puede decir que cada valle contaba con un centro urbano de proporción considerable. El máximo aprovechamiento de los recursos regionales, fue una norma generalizada. Valles como el de Chancay o el de Chíncha, que durante la *barbarie*, y aún en tiempos del Imperio, no tuvieron un gran desarrollo, sino hasta después del siglo XIII en que alcanzaron un crecimiento espectacular, sólo comparable al que Wari mismo tuvo en sus años de clímax.

La artesanía "decayó", desde el punto de vista artístico, pero su progreso tecnológico fue notorio; no tanto porque la calidad fuera mejor, como por el hecho de que se convirtió en funcional y su producción fue hecha con criterio industrial, masivo. El molde se usó hasta el abuso para la producción en serie, tanto en Chimú como en Chancay; casi todas las piezas eran hechas en molde, y vasos o platos de formas simplísimas, eran también formados en molde. La producción en serie permitió un cierto "descuido" en el detalle ornamental y, con excepción de Ica, se abandonó casi totalmente la pintura policroma, reduciéndola, a lo más, al tricolor.

Los tejidos y la joyería sufrieron el mismo proceso. En cambio, entre los Chimúes, surgieron otras artesanías, por ejemplo la de los metales preciosos, o más bien de los metales en general. También la de la talla en madera, entre los Chínchas. El oro labrado de Chimú, iniciado en Lambayeque, goza de imperecedera admiración. Los orfebres fueron esclavizados por los Inkas, para la confección de sus "tesoros", parte de los cuales hoy se exhibe orgullosamente por el mundo con el nombre de "Oro del Perú". Mucho de la leyenda dorada nuestra se la debemos a ellos.

El comercio mantuvo su carácter internacional; aunque no sabemos bien dentro de qué cánones "aduaneros".

Los estados que se formaron, después de la destrucción de Wari, fueron seguramente de muchos tipos; desde señoríos locales como los que parece que hubieron en Lima, con los "regulos" Cuis Manco y Choq'e Manco, hasta reinos de tendencia imperialista como los de Cusco y Chimú. En Chíncha se formó otro Estado; en Cajamarca, al parecer, un Señorío, como en Huamachuco. En Ayacucho y quizá en el Mantaro, los Chancas y los Wancas, parece que usaron solo del recurso de la *Confederación*: era el antiguo centro del Imperio Wari. Algo se conoce de los Chimúes y un poco más de los Inkas.

## EL REINO DE CHIMU

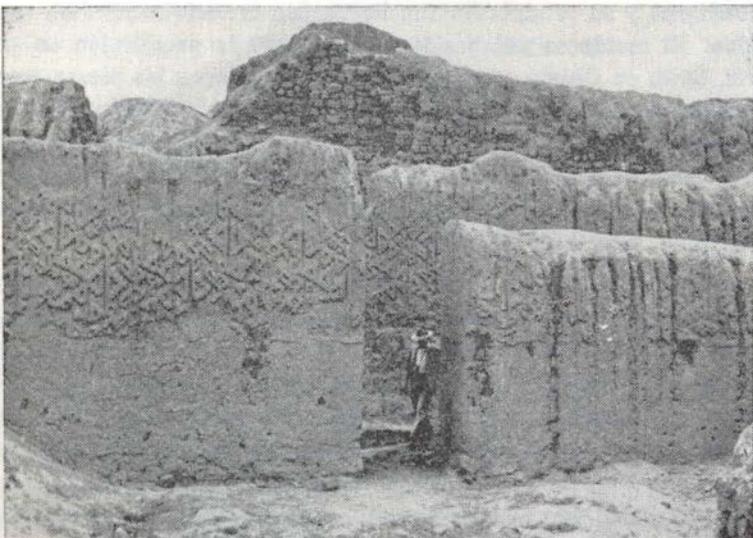
Los del valle de Moche, Chimor, o Santa Catalina, tenían ya una larga historia en la edad de la civilización; quizá si la más vieja de todos los Andes. Dominados por los Wari, durante cerca de tres siglos, al liberarse del Imperio asumieron el carácter de un Estado poderoso, cuyas obras materiales fueron gigantescas. Su área de expansión, desde Tumbes hasta Carabayllo (norte de Lima), casi justifica el calificativo de Imperio. Si no lo fue, iba en camino de serlo.

Si bien el área costera estaba efectivamente sometida por los Chimúes, éstos mantenían contactos comerciales muy estrechos con la sierra, de modo que su influencia se hizo notar hasta el río Marañón por el oriente, mientras que en el Utcubamba hay buenas evidencias de contacto.

La capital del *Gran Chimú* era la ciudad de Chan Chan, un inmenso núcleo urbano, de una sorprendente planificación. Además, en cada valle, desde antes, se formaron ciudades que en este tiempo logran su máxima plenitud y apogeo.

La clase gobernante de Chimú, vivía un régimen cortesano muy refinado; la leyenda del *héroe civilizador* de Lambayeque, habla de los acompañantes del fundador, llamado Ñam-lap, que "llegó" con su mujer (Ceterni), un harén, un músico (Pituzofi), el maestro de cámara (Niñacola), el canciller real (Niñaguintue), el que preparaba el camino para el paso del señor (Fonga), el cocinero real (Occhocalo), el camarero de la pintura facial (xa-muchec), el maestro del baño (ollapcopoc) y el proveedor de las telas plumarias (Alapchillulli). Todo un conjunto de funcionarios para el rey, más que para el Estado. El "fundador" de Chimú fue Taycanamo.

Es evidente que en este tiempo, la diferenciación de clases había conformado ya a la clase explotadora plenamente, con su

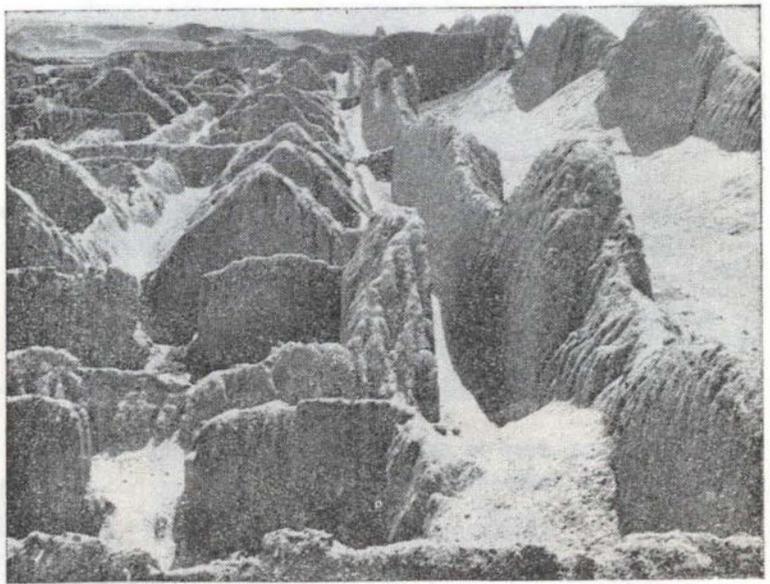


Muros ornamentados de Chan Chan

carácter de dueña absoluta de los medios de producción; incluidos, como tales, los hombres, haciendo que todo el poder gire en manos de muy poca gente, para lo cual se estableció la transmisión del poder por herencia. Las listas de reyes son una buena indicación; sean ellas del carácter y contenido —real o ficticio— que sean, son evidencia de la herencia del poder central de padres a hijos, o entre hermanos.

La estratificación urbana reconocía al gran señor, llamado Ci-quit, el cacique *Alec* y los cortesanos llamados *Pixllca* en el nivel de la clase en el poder, mientras que el *Paraeng* y el *Yana* son los nombres reservados para los productores sometidos a explotación; probablemente distinto tipo de productores de campo.

La organización del Estado, al parecer, se basaba aún en la propiedad colectiva (a nivel de casta), sobre los medios de producción, donde la tenencia era comunal pese a que el derecho sobre la producción era básicamente estatal, es decir de la clase explotadora. Sin embargo, al norte del reino, en la zona conocida como *Tallán*, en Piura, evidentemente fue surgiendo una

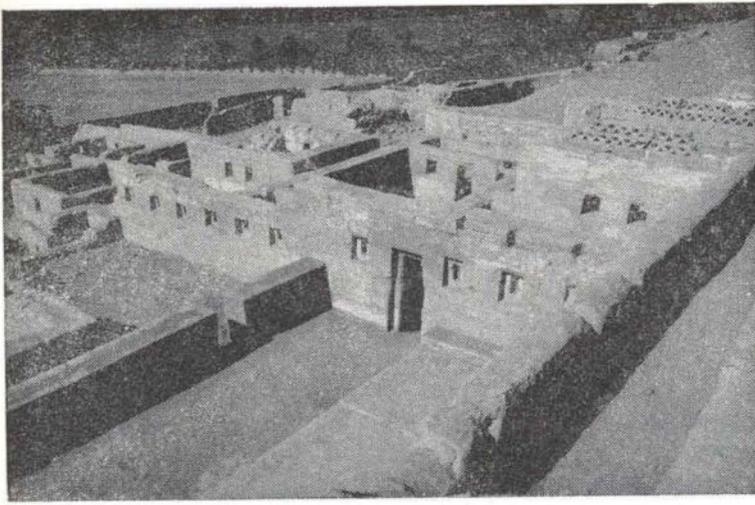


Chan Chan. Siglo XIV

forma de propiedad, de carácter individual. Existen documentos (8) que demuestran que ciertos miembros de la clase alta exigían prerrogativas de tipo casi feudal sobre tierras y hombres, en los siglos de dominio español, refiriendo que tales derechos les correspondían tradicionalmente. Si esto ocurrió así, tenemos una buena indicación acerca de la emergencia, en los Andes, de contradicciones en el seno de las clases explotadoras, por la aparición de nuevas tendencias sobre la propiedad. Parece que quienes tenían cierto acceso, a la propiedad privada individual, eran los dignatarios locales a nivel de *Alaec* (Cacique), de tal modo que a partir de ellos hay un camino hacia la organización feudal que se presenta, en otras partes del mundo, como una negación del esclavismo. Claro que aquí sólo comenzaron a hacerse evidentes los primeros elementos antitéticos de la propiedad privada de clase, los que negándola pudieron conducir tanto hacia el *Esclavismo clásico* como a una efectiva feudalidad.

El reino de Chimú, que usó la conquista militar para su crecimiento, fue sometido también militarmente por otro Estado: el Cuzco.

8. M. Rostworoski de Diez Canseco: *Curacas y sucesiones en la costa Norte*. Lima, 1961. pp. 8-9.



Detalle de Tambo Colorado, ciudad incaica del siglo XV

#### EL IMPERIO DEL TAWANTINSUYU

Un análisis detallado del Estado cuzqueño, que surgió luego de producida la desintegración de la formación imperial de Wari, supone un tratamiento diferente al de estas notas. El Cuzco fue el Estado que entró en contacto con los invasores de España; sobre este hecho las informaciones documentales son cuantiosas. Merece un trabajo independiente. Cuando se produjo tal contacto (1532), el Cuzco era la capital de un imperio con cerca de cien años de dominio sobre un vastísimo territorio. Su carácter imperialista no era nuevo, aunque, evidentemente, suponía un afianzamiento del poder clasista y una etapa superada de la organización del Estado.

El Inka emperador, era, de acuerdo al derecho, el único poseedor. Hijo del dios sol (Inti), recibía el poder directamente de la divinidad y, en consecuencia, nadie sino él y sus cercanos parientes (hijos y hermanos), podían tener acceso al gobierno del Estado. La "nobleza" que lo acompañaba, estaba vinculada a él por razones de casta, aunque el carácter imperial del Estado permitió la emergencia de nobles por privilegio, por titulación no determinada por el vínculo familiar, sino por servicios al Estado. La estratificación interna entre los "nobles", iba desde el Inka y sus familiares y allegados cuzqueños, hasta los nobles de privilegio y los régulos y otros nobles de los países asimilados al Imperio.

Debajo, estaba el "común", que funcionaba dentro de un régimen familiar que mantenía un fuerte contenido gentilicio, a través del ayllu (familia extendida).

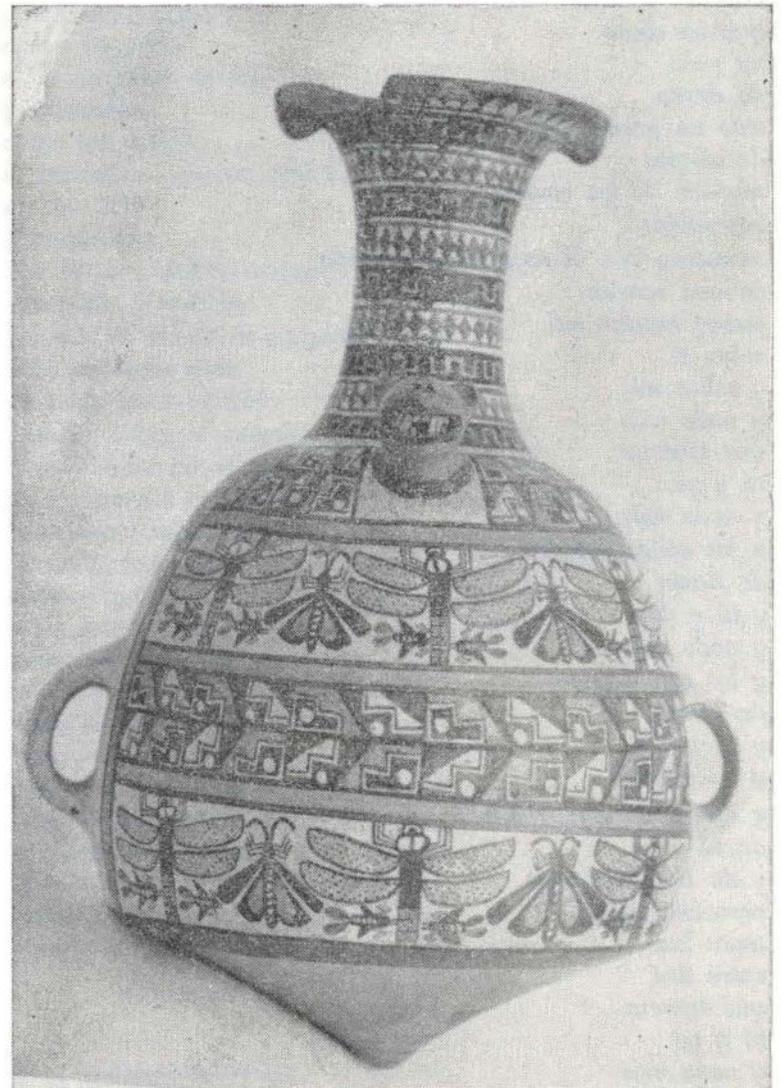
La base del Imperio no era exclusivamente de carácter agrario, como se manifiesta reiteradamente, pues la producción urbana artesanal, jugaba un rol significativo, tanto en el mantenimiento de la dependencia campesina hacia la ciudad, cuanto en los servicios que el Estado requería para su propia conservación (ejército, burocracia, etc.). Al parecer, las relaciones de hacienda, tales como pago de servicios, etc., se realizaban principalmente en productos manufacturados y gran parte de la tributación era también en tal tipo de productos. El carácter urbano del dominio cuzqueño, permitió el florecimiento de muchas ciudades en la costa y en la sierra, las que no solamente servían de centros regionales administrativos, sino también de centros de abastecimiento de productos manufacturados y, paralelamente, de mercados locales o regionales.

Esto originó que en los depósitos estatales de reservas —verdaderos "bancos" de productos— una considerable parte de ellas fueran manufacturas. Naturalmente, esto no quiere de-

cir que el aspecto agrario fue descuidado; al contrario, la mantención de la creciente población no-agraria solo se justifica por un bien racionalizado régimen de producción campesina. La generalización de las experiencias agrarias, tales como el *andén* o terraza agrícola, parece una obra incaica. Pero, en lo agrario, más que una modificación en los aspectos puramente técnicos, de reforzamiento de la producción, lo que se persiguió fue una redistribución del trabajo, a base de un sistema uniforme, que asegurase alimento para los campesinos, pero a la vez, y fundamentalmente, que asegurase los excedentes para el mantenimiento de las ciudades y el Estado.

Las exigencias del Estado a sus súbditos, se orientaban hacia la producción en todos los rubros posibles, imponiendo cupos inflexibles. Para lograr esa inflexibilidad, se montó una mecanización refinada, cuya base de control estaba determinada por los censos de población que el Estado hacía para exigir a todo el pueblo con el cumplimiento de sus tareas económicas.

Habiendo establecido que la tierra y todos los otros medios de producción eran de propiedad del Estado (que era la clase en el poder), éste asignaba en usufructo una parcela a cada jefe de familia nuclear, y media parcela a su mujer, con la condición de que en retribución cultivasen otras tierras para beneficio del Estado y la religión. Aparecía, pues, como que los productores recibían como servicio el usufructo de la tierra, con lo que quedaban obligados a retribuir, con trabajo o especies, tal beneficio del Estado. Adicionalmente, los sacerdotes, utilizando la presión religiosa, obtenían una tributación parecida.



Aribalo incaico (siglo XV)

Jorge Eduardo Eielson

Poema para leer de pie en el autobús  
entre la puerta flaminea y el tritone

puedo escribir  
así  
de ti  
contigo  
sin ti  
tal vez  
silbando  
como quien no  
quiere nada  
nada nada nada nada nada nada  
o llorando  
o comiendo  
o bebiendo  
o muerto de hambre  
resfriado  
estornudando  
gritando  
criatura  
que no canto  
no pido  
no deseo  
sino un poco  
de alegría  
muñeco de las causas  
imposibles  
monstruo que el rayo ha convertido  
en una sonrisa  
puedo escribir así  
sobre ti  
y sobre mi  
y nada más  
qué tristeza  
tú y yo  
y nada más  
y las calles doradas  
de Roma  
y tú y yo  
y nada más  
y los ojos celestes  
de Roma  
y tú y yo  
y nada más  
y qué más puede haber  
de tú y yo  
y de Roma además  
pero qué inútil  
tanta luz  
entre dos  
qué tristeza  
tú y yo  
y nada más  
qué tristeza  
escribir y escribir y escribir y escribir  
de los dos

hay que ver  
prueben  
qué harían ustedes  
en situaciones tan horribles  
en una habitación tan oscura  
sin puertas y sin ventanas  
pero claveteada por dentro  
sellada por fuera  
completamente cubierta de flores perfumadas como los  
crisantemos, los nardos y otras flores semejantes  
una especie de sarcófago en suma  
y qué harían ustedes  
qué harían  
si tuvieran una pierna  
en lugar de una nariz  
y caminaran con ella  
día y noche al pie del Tíber  
pidiendo limosna  
a las nubes  
desenterrando objetos llameantes  
buscando a dios entre las patas  
de una mesa  
qué harían  
a ver  
qué harían entonces  
seres con rabo  
que la sombra ha pisoteado  
respondan temerosos  
oh piadosos  
maquinarias de rodillas  
ante el gran dios fiat  
si todo desapareciera bruscamente  
por el ojo de la cerradura  
del hotel ripetta  
o ardieran vuestras propiedades  
en un futuro silencio  
de uranio  
o llovieran carne y huesos  
en el vaticano  
escupieran pájaros los niños  
cruzarán balas  
deslumbrantes  
flechas  
de inusitado poder  
afrodisíaco  
y purgante  
y algo más  
todavía  
yo estúpido animal  
avanzo siempre siempre  
sin embargo  
avanzo siempre siempre  
hasta los últimos rincones  
donde se orina el sol

se orina la luna llena  
se orinan los borrachos  
vocifera la mierda  
aúlla la soledad  
criaturas que arrastráis  
un solo  
largo  
llanto  
no tengo nada  
nada que ofreceros  
esta es la realidad  
mi vida es humo  
humo mi casa  
y mis amigos  
no reconozco  
las dos huellas de mis pies  
y mis rodillas  
en la arena  
pero miro finalmente  
el cielo arriba  
el cielo abajo  
arriba  
abajo  
arriba fijamente  
sin temor  
ya no por el hueco  
de la cerradura  
por donde miraba entonces  
¿recuerdas pobre jorge?  
a la puta del hotel  
ripetta  
creyendo que era celeste  
ella también  
magnitud ígnea  
meteorito cuya caída  
es el perfume  
cuya memoria  
es la memoria  
de una joven en el trigo  
y no era sino un hocico  
pintado  
dos bolsas de trapo  
tres bolsas de trapo  
seis bolsas de trapo  
y un estómago sonoro  
sonríe ahora ya  
finalmente  
escribo lo que me parece  
sobre ti  
de mi  
qué alegría  
tú y yo  
y nada más  
qué difícil sonreír  
finalmente  
he aquí mi oficio  
pero cuánto me ha costado  
he convertido en agua  
mi paciencia  
en pan  
mi soledad  
doy de comer  
a los muros  
de beber  
a las sillas

me quema todo  
y todo me congela  
no sé leer  
ni escribir  
ni contar  
y lo que es claro para todos  
para mi es tinieblas  
no sirvo para nada  
ni para conversar  
conmigo mismo  
ni para devorar  
la televisión  
o el cine  
no sirvo para nada  
no soy nada  
esto lo sé  
pero cuando me despierto  
cosa que hago siempre  
antes que los demás  
las estaciones brillan  
y cuando estoy dormido  
es el invierno  
generalmente además  
soy más alto de día  
que de noche  
aunque alto no sea  
(yo no sé por qué  
mi madre hablaba siempre  
de mi padre  
como de un caballo  
grande y silencioso  
como un perro  
o de un perro grande  
y silencioso  
como un caballo  
la verdad es que mi padre  
era tan alto  
y encendido  
que me era difícil mirarlo  
y cuando lo miraba  
me caía el sol en la garganta)  
pero de nada sirve  
de nada sirve escribir  
siempre sobre sí mismo  
o de lo que no se tiene  
o se recuerda solamente  
o se desea solamente  
yo no tengo nada  
nada repito  
nada que ofreceros  
nada bueno sin duda  
ni nada malo tampoco  
nada en la mirada  
nada en la garganta  
nada entre los brazos  
nada en los bolsillos  
ni en el pensamiento  
sino mi corazón sonando alto alto  
entre las nubes  
como un cañonazo

---

de "habitación en roma"  
roma, 1953.

*Contra el parecer de su autor, Corpus Barga, que considera poco pertinente publicar en VISION DEL PERU esta visión de su adolescencia madrileña, consideramos curioso publicarla. Pertenece al tomo Las Delicias de sus memorias Los pasos contados, que acaba de salir en España. Un adolescente, erotismo y rebeldía, se enfrenta con el mundo en la época, hacia 1906, en que nuestro siglo empieza a ser el siglo de las bombas. El anarquismo era europeo (y norteamericano); Madrid era el de la Generación del 98, la tertulia de Valle-Inclán, los paseos de Pío Baroja. Publicamos este episodio de Las Delicias, de Corpus Barga, sin tener en cuenta los cortes de la censura, en su texto completo.*

## Corpus Barga

### Primer amor

Cierta tarde, yendo yo como siempre cabizbajo, por una acera estrecha, me crucé con los flecos de un pañuelo de crespón que iban saltando sobre el volante de unas faldas; levanté la cabeza porque sentí al punto que me tiraban por una manga y vi muy cerca de mí una cara levantada, dos ojos, alegres, de mirada abierta, de mujer, que me absorbieron y no me dejaron ver enseguida otra cosa, pero oí una voz joven y burlona: "Anda, qué gracia, nos hemos enredao". La muchacha soltó el pañuelo, su falda se quedó quieta y apareció su blusa palpitante mientras pretendiendo echarlo a broma pero conteniéndose, irritada, se puso a desenredar los flecos que se habían cogido a los botones de mi bocamanga; estábamos muy cerca, casi rozándonos, yo sentía en todo mi cuerpo el calor del suyo. Los flecos no se desenredaban a pesar de la agilidad de los dedos; éstos se detuvieron de pronto y la muchacha dijo muy seria: "Oiga usted, o me corto yo los flecos o le corto a usted los botones." Sacó unas tijeras y no tuvo que cortar nada, deshizo con ellas el enredo. Volvió a ajustarse al cuerpo el pañuelo, me miró como si antes no me hubiera visto: "Podía haberme enredado peor" exclamó y se fue de prisa riendo. Yo en vez de seguirla tampoco seguí mi camino, continué andando y me hallé sin premeditación en la calle del Gato, que no estaba cerca de donde había sido el encuentro, una calle de no recuerdo qué nombre pero recuerdo su situación, era transversal entre las calles de Fuencarral y Hortaleza. En la del Gato estaban al borde de las aceras las mujeres que hacían guiños de invitación a un viaje clandestino. A estas mujeres era a quien yo iba dispuesto a seguir. Había tres. La primera, detrás de la cual pasé volvió la cabeza y vi su perfil con el farolito del ojo que guiñaba; la segunda, se volvió enteramente y pasé bajo la mirada implacable del ojo que no guiñaba; la tercera no solo se volvió enteramente sino que se me echó encima y murmuró un rezo que no entendí. A pesar de mi resolución, pasé haciéndome el distraído y fui a detenerme ante los espejos cóncavos y convexos que había a la puerta de una tienda, como si eso fuese lo que me interesaba. La verdad era que no miraba a los espejos deformadores, me estaba mirando interiormente, no hubiera podido decir qué; desde luego, estoy seguro, no con una mirada reversible de introspección. Tampoco había mirado a las mujeres ni hubiese podido decir cómo eran, se me había quedado prendido, a pesar mío, algún detalle de ellas, me infundían un temor distinto de los que hasta entonces había sentido, sería falso decir extraño porque era debido a una amenaza nada de afuera, de adentro, entrañable, no entrañada; y todavía en la calle del Gato, calle de paso, no me importaba aventurarme y con el pretexto de los espejos detenerme sabiendo que ellas estaban detrás de mí en acecho; en otras calles por las que no pasaban más que los vecinos y en cuya esquina las había visto no me atrevía ni a entrar, así en la de Jardines, por cuya boca se asomaban envueltas en su mantón, aisladas, a la bulliciosa calle de la Montera cual las cucarachas de la carbonera a la cocina de casa, según había visto de niño.

El temor que me producían las busconas era repulsivo igual que el causado por las estampas de anatomía patológica donde se representan las plagas del cuerpo humano, pues, en efecto, provenía de las que había visto en una librería de lance en la que se exhibían abiertos, enseñando sus entrañas ilustradas colecciones de cuentos pornográficos y tratados de medicina sexual,

como si el borroso librero hubiera querido poner las cosas en claro y equilibrar su conciencia compensando la muestra de las delicias con la de los peligros de las furias domesticadas que llevaban el veneno de la serpiente escondido en la sangre. Había oído ya hablar de tales peligros pero no me hicieron impresión hasta que los vi pintados; si la letra entra con sangre, como decía el antiguo proverbio pedagógico y en el fondo es verdad, la imagen entra en la sangre. Esta es la tinta de imprenta que lleva consigo el organismo humano. Me conducía a la calle del Gato la impulsión sexual, no la atracción; se entablaba por el contrario la lucha entre dos fuerzas, la sexualidad de la calle del Gato era repelente. Al acercarme a la buscona me parecía que cuando abriera el mantón se le caería una pierna o un brazo y en el invierno, que tiritando se tapaba hasta los ojos, se le caerían éstos, la nariz o los dientes; no quedaba de ella en lo último de mi imaginación más que los palillos del esqueleto y los agujeros de la calavera. Sin embargo, tampoco debía de ser este disfraz de la muerte lo que me atemorizaba, probablemente la impresión de las estampas patológicas formaba parte del carnaval que se dan las imaginaciones a sí mismas y lo que me paralizaba ante las prostitutas era lo que tenían de mujeronas que sabían y hacían lo que tenían que hacer; en vez del temor a la sífilis, era un temor vital. Estando aquella tarde ante los espejos deformadores de la calle del Gato me despertó la mirada desde lo remoto de la luna la buscona que me había hablado y se acercaba a mí abriéndose el mantón y mostrándome una figurita erguida de mujer que se iba agrandando y rellenando mientras algo delicioso me recorría el cuerpo, de la cabeza a las puntas de los dedos de las manos y los pies, pero a medida que se rellenaba, se deformaba, se convertía en una figurita aplastada, la blusa, las faldas parecían carnes arrugadas, pellejos gordos y doblados, la boca grotesca hablaba, yo no oía siquiera su rumor mientras ella disolvía en mi oído las palabras frescas y alegres de la muchacha del pañuelo de flecos: "Anda, qué gracia, nos hemos enredao". Dejé en el espejo el montón de carne sucia y me fui de prisa de la calle del Gato. La inquietud producida en casa por mi mutismo completo de labios y de ojos, incluso en las comidas, durante las cuales ni hablaba ni miraba a nadie, ni a mi hermano Rafael, que había sido disimulada, se puso al descubierto cuando surgieron en mis músculos acallados esos parásitos rápidos, pequeños seres impertinentes y puros, son únicamente movimiento, llamados tiques nerviosos, el relámpago de los nervios; tuve el que arruga las sienes y estira la boca, y otro menos soportable, el que hurga en los sobacos y obliga a apretar los codos contra el cuerpo. Se consultó al doctor Carreras y éste me citó en su casa. De no estar en cama o no poder salir del cuarto, la consulta del médico en su casa era más imponente para el enfermo que recibir la visita de éste, aunque se trataba del domicilio familiar del médico, nada de clínica, como el magnífico piso que habitaba el doctor Carreras en la alegre y confiada Puerta del Sol, centro vital de las arterias de Madrid y de España. Subí la amplia y frecuentada escalera sin divertirme como me divertía de niño con el estudio de fotógrafo del entresuelo, el hotel del principal y el trájín de la gente que subía o bajaba; sin embargo volví la cabeza porque en uno de los amplios descansillos un hombre tenía medio abrazado a otro y le hablaba con entusiasmo: "Cómo tan madrugador, Don Mariano; muy bien ese artículo, es usted un genio". Don Mariano no necesitaba los elogios para sentirse, al parecer satisfecho, llevaba recortado el bigote y una flor en el ojal. Como yo me había quedado mirándole, un joven que bajaba tomándome, supongo, por un provinciano me dijo con el prurito, provinciano también, que tenían las capitales de mostrar sus glorias: "Es Mariano de Cavia, vive en un casa de huéspedes que hay arriba". Yo no sabía aún quién era Mariano de Cavia; leía ya los periódicos pero no El Imparcial, donde luego había de ver que Mariano de Cavia escribía sus crónicas cada vez más irritadas contra enemigos cada vez más desconocidos, sino El Correo y La Correspondencia de España que, si por sus títulos podían ser órganos del ramo de comunicaciones, el primero lo era del partido liberal y el segundo de la buena sociedad y de Palacio, de los cuales leía solamente los sucesos y los telegramas. El joven, comprendiendo enseguida mi desconocimiento, se creyó obligado a sacarme de él y añadió en tono de confidencia, como se dice a veces un supuesto básico del que no se puede dudar: "Es el periodista que escribe mejor, sabe latín," y siguió escaleras abajo. El doctor Carreras se encerró conmigo en un gabinete pequeño que tenía junto a su gran despacho, me ordenó que me pusiera completamente desnudo y me estuvo oprimiendo con sus dedos cuadrados, cortos y peludos diferentes partes del cuerpo, sobre todo el bajo vientre y el sexo; cuando terminó, antes de que yo me vistiera y él se lavara las manos, me ordenó apuntán-

dome con las barbas levantadas por el cuello duro de la camisa al bajar la cabeza para mirarme por encima de las gafas: "Te vas a comprar unas gafas ahumadas y te las pones cuando des tus paseos, que debes seguir dando lo más posible". El primer día que me puse las gafas ahumadas me pareció que iba por otro mundo, no me cansaba de mirar las fachadas, los árboles, el cielo, cada cosa tenía como su luz propia, desde adentro, irreal; la misma luz del sol me daba la extraña impresión de que era sólo para él; todas esas luces, todos los colores eran cálidos pero estaban como vitrificados, no sé qué matiz tendrían aquellos cristales, ninguna de las gafas que me he puesto después, a lo largo de la vida, en viajes y playas, me ha devuelto esa primera emoción y la he buscado siempre, no creo que los cristales hayan sido distintos ni que la culpa sea de ellos, el mundo no es según el color del cristal con que se mira sino según la circunstancia en que lo pintamos con un cristal de color, esta clase de cristales los llevamos siempre puestos aunque no llevemos gafas; visitando una tarde de niebla en Londres una exposición de esmaltes, me vino a la memoria el día que me puse por primera vez gafas ahumadas. La consecuencia inmediata de las gafas fue que dejé de andar cabizbajo, llevaba la cabeza alta y voluble; cometía la natural contradicción de mirar descaradamente a las mujeres sintiéndome enmascarado detrás del antifaz; me delataba el rictus, el antifaz es una careta a medias; las mujeres me miraban con cierto asombro, sin verme los ojos se daban cuenta de cómo las estaba mirando. Una mañana en que el ingeniero Castañón se tuvo que retirar de clase con mucha fiebre a causa del trancazo, que es como se llamaba a la gripe, me puse las gafas ahumadas y bajé a la plaza de Celenque, como siempre que tenía un asueto, sin saber adonde iría; en aquel momento atravesaba la plaza recogándose la falda una mujer opulenta, con aire de señora, la miré como miraba ya a todas las mujeres, detrás de mis cristales, oculto y traicionado, y ella, en vez de extrañarse, me sonrió. La seguí por la calle de Capellanes arriba, pasé sin mirar al zapatero remendón que en su chiribitil de la rinconada del Monte de Piedad continuaba saludándome como cuando pasaba de niño con mi padre. La señora se recogía las faldas sin necesidad, enseñaba la botina con todos sus botones y algo más, volvía la cabeza para mirarme y sonreía; en la calle de Preciados, dirigiéndose a la plaza del Callao pudo complicar su juego, se detenía ante un escaparate, me dejaba pasar, yo me detenía un escaparate más allá, entonces ella era quien me adelantaba y al pasar por detrás de mí enviaba al cristal su sonrisa que aparecía entre las corbatas y los calcetines o entre los objetos de escritorio y también entre paraguas y sombrillas, según las tiendas. En la esquina de la calle de Preciados y la Plaza del Callao había el escaparate muy madrileño, inesperado, donde se exhibía una ternerita viva, muy coqueta, con la cual un doctor Balaguer, me parece que se llamaba así, incitaba al público a vacunarse contra las viruelas, dolencia todavía entonces temible; triple publicidad: científica, sanitaria y comercial. La ternerita tenía mucho éxito, siempre se encontraba público contemplándola y aquella mañana era numeroso, estaban haciendo no sé qué arreglos en la ternera o en el escaparate; la señora que me sonreía se paró a mirar y yo en vez de seguir el juego y pasar a otro escaparate, me acerqué a ella y aprovechando las aperturas de los curiosos que pugnaban por llegar a colocarse en primera fila la cogí por el talle del corset, ella se apoderó de una de mis manos para separarla y echando la cabeza un poco hacia atrás me rozó la cara con sus palabras diciéndome en voz baja: "No sea usted loco" y me apretaba la mano. Se apartó del escaparate para encaminarse hacia la plaza de Santo Domingo pero antes de llegar se metió en un amplio portal, yo entré tras ella y me quedé mirándola recogerse las faldas al subir la escalera hasta que el delantal, la escoba y el cubo del portero se pusieron delante de mí acompañados de la pregunta: *¿Busca usted a alguien?*

Salí a la acera, volví hasta la plaza del Callao, tomé la calle que baja a la plaza de las Descalzas, la del Postigo de San Martín, me hallaba casi en mi barrio, todo aquello era mío y de pronto me introduje resueltamente en un portal sombrío y angosto, por delante del cual había pasado tantas veces sin atreverme ni a mirar. Una voz sorda: "Pasa rico" se aplastó contra la pared y una puerta de cristales sucios que había en el fondo se abrió. Pasé y al cerrarse detrás de mí la puerta me encontré en una completa oscuridad. Las gafas ahumadas no soportan la oscuridad; me las quitó. La voz me había seguido: "No hay ninguna levantada, es muy temprano, pero si quieres... todas las mujeres somos lo mismo: un melonar, barriga y tetas. Sube por aquí." Me sentí empujado, tropecé con un escalón y subí de la oscuridad por una escalera de escalones al-

tos y estrechos según pude ver a la claridad a que fui ascendiendo. Si la claridad era mayor, el olor era cada vez más espeso, un olor que yo no había olido nunca y me oscurecía los oídos igual que cuando, alguna vez de niño, me los habían tapado con algodón, no oía claro. En el primer reducido descansillo, la voz se adelantó, era de una mujer con el mantón suelto, regordeta, sin edad, y en el descansillo mismo, muy limitado, la mujer abrió una puerta tan ancha como un lado de él y que tenía un gran picaporte. Entramos en un cuartucho, recordé enseguida el del criado de casa en el pasillo de la antesala, sólo que la puerta de aquél no tenía montante y la de éste tenía uno por el que llegaba cierta luz dudosa, suficiente para distinguir un catre deshecho, con la sábana sucia, y una jofaina de metal descascarillado encima de una silla de paja. Lo que no entraba en este recinto era el aire. El olor que yo no había olido nunca era ahí más espeso, me mareaba. “Tienes las dos pesetas?” me preguntó la mujer regordeta con voz firme. Yo las tenía. Le di las dos pesetas. “Esto es pa el ama. Ahora dame un real pa mí”, ordenó. Se lo di. Entonces ella en un segundo tiró el mantón sobre el catre, se quitó la bata y la camisa, las dejó encima, se sentó en el catre revuelto y abriéndose de piernas empezó a desabrocharme los pantalones. Una violenta repulsión me echó hacia atrás todo lo que permitía la estrechez del ámbito. Reconocí la mugre del montón de pellejos gordos y doblados que se me había figurado dejar hundido en el espejo de la calle del Gato. Aquello estaba ante mí abierto, como una hoya hedionda. Encontré, como un infusorio el órgano del momento, la jofaina, y tuve un vómito. “No es nada, no te apures” me dijo (se había vestido tan rápidamente como se había desnudado) la mujer regordeta, lo mismo que me lo podía haber dicho una criada de casa, la Nicolasa, la Cipriana. En realidad por sus colmillos sucios, que se veían mucho a causa de que le faltaban dientes, y sobre todo por sus ojos redondos, se parecía al ama de llaves del paisano de mi padre que venía a verle todas las mañanas, Don Antonio Ruiz, el Decano del Tribunal de la Rota, de la que hasta el Nuncio sabía cuán perfecto era su parecido con el loro que Don Antonio tenía al lado del brasero en su despacho. “Siéntate —añadió la mujer, hecha enteramente un ama de llaves— voy a traerte algo que te va a hacer bien”. Se llevó la jofaina y volvió con una copa cuyo olor a anís barrenaba el otro espeso. Me puso la mano en la cabeza muy delicadamente: “No tienes fiebre —afirmó— en cuanto se te tranquilice el estómago, vas a tomarte esto”. Y con la copita de anís en la mano, detallándome con la mirada me estuvo hablando: “Se ve que no has estado nunca con ninguna mujer. Esta no es una casa para tí. Vete a casa de la Marquesa o a casa de la Granadina. Tu puedes pagarte eso. En la Marquesa, que está aquí, en la calle del Horno de la Mata, es un duro el polvo y cinco la dormida; en la Granadina es más, dos y diez durazos, está en un sitio de postín, por la calle del Barquillo, y tiene las mejores mujeres que hay en Madrid. Todas las buenas putas que vienen de Andalucía son para ella. Pero, no te fíes, también en esas casas las mujeres están enfermas, muchas ni se dan cuenta. Conmigo no te hubiera pasado nada porque yo no soy ya más que pajillera, tengo buena mano, trabajo lo que quiero por las noches en el monumento de los héroes del 2 de Mayo en el Prado, ahí nos dejan los guardias y hasta vienen a que les toquemos la zambomba. Es lo único seguro para el que no quiera llevar a casa, sobre todo si es casao, un regalito. No vayas con ninguna mujer sin llevar contigo la jeringa y el permanganato. En cuanto termines, no te detengas, salta de la cama y te das el jeringazo. El condón no es seguro, se puede rajar. Y no beses en la boca; aquí teníamos un cabrito, muy buen hombre, un panadero, puedes ir a verle a San Juan de Dios, se le cae la boca a pedazos...” Estos horribles consejos y advertencias me sentaban bien, yo me sentía a gusto en familiaridad con esa pobre mujer humilde y dura, como me reconfortó la aspereza del anís que bebí. Le pagué la copa, le di otra propina, salí a la calle, me fui a casa sin ponerme las gafas y cuando me vi en mi cuarto las tiré contra la pared, se hicieron añicos.

# CONCURSO NACIONAL DE CUENTOS

*El jurado que designó la Revista VISION DEL PERU para discernir los premios de su Concurso Nacional de Cuentos, integrado por los doctores Alberto Escobar, Abelardo Oquendo y Wáshington Delgado se reunió el día 3 de abril de 1968 y acordó los siguiente :*

*PRIMERO.—Después de un atento y minucioso examen de los 20 trabajos presentados al Concurso, el jurado encontró que ninguno de ellos ofrecía la calidad homogénea suficiente para merecer el premio establecido en las bases. Teniendo en cuenta este hecho y que el propósito del Concurso fue propiciar y estimular la creación de los jóvenes narradores peruanos, decidió, por unanimidad, reunir los dos premios estipulados en uno solo para repartirlo entre tres cuentos que por el dominio del lenguaje, las técnicas empleadas y los problemas planteados resultan merecedores de distinción. En consecuencia, otorga un premio de S/. 7,000.00 (siete mil soles) a cada uno de los trabajos siguientes :*

*JUANA LA CAMPA TE VENGARA, por "Telémaco"*

*LA JUSTICIA NO CAE DEL CIELO, por "Julián"*

*RELAJAMIENTO, por "Plutón"*

*Abiertas los sobres respectivos, se vio que los seudónimos correspondían a :*

*CARLOS E. ZAVALETA ("Telémaco")*

*LUIS A. URTEAGA CABRERA ("Julián")*

*JAIME FREIRE BUNGE ("Plutón")*

*SEGUNDO.—El jurado cree necesario expresar públicamente que el bajo nivel literario del conjunto de obras presentadas es un claro síntoma de la postración por la que atraviesa, en general, la narrativa actual del Perú. Prácticamente en su totalidad, los trabajos presentados a este Concurso desconocen la problemática hoy vigente, son extraños al notable desarrollo alcanzado por la nueva novela latinoamericana —pese a la enorme difusión que ésta ha logrado— y revelan la escasa seriedad con que en nuestro medio se asume la tarea de escribir.*

ALBERTO ESCOBAR

ABELARDO OQUENDO

WASHINGTON DELGADO

Dada la gravedad de la afirmación formulada por el jurado del premio "Visión del Perú", en la segunda cláusula de su fallo, esta revista ofrece sus páginas a quienes quieran debatir un planteamiento que compromete a la literatura actual del Perú.

# Francisco Carrillo

## Flora

No te extrañe que odiemos a don Julián. Francamente, lo odiamos Herminio, Juan y yo. Lo odiamos y también otros más que ahora están dispersos por el mundo.

Comenzó cuando éramos niños. De primaria, cuarto o quinto quizás. Por esos años pasábamos las vacaciones prácticamente en el campo. La ciudad no era como ahora. Diez cuadras de largo, cuatro de ancho y ahí terminaba el pueblo. Después, las chacras y los bosques. Y a media hora el río, el mismo que ahora está al fin del barrio "La Mejorada". Un buen desayuno; pan, queso y plátanos en la bolsa y ya teníamos para estar hasta las cinco o seis de la tarde o hasta que la lluvia nos amenazara.

¿Cuándo apareció ella entre nosotros? No sabría decirte; ni yo ni nadie. No era bonita, claro. Nunca lo fue y qué nos hubiera importado. El hecho es que apareció un día entre nosotros y la aceptamos como a cualquier otro amigo. Juntaba guindas, se subía a los árboles a robar paltas, jugaba fútbol, se bañaba en el lado difícil del río... en fin, era como un muchacho más. Nada especial para ella. Nada de privilegios. Y a la hora de pelear contra los muchachos del salesiano, repartía más golpes que ninguno.

Así pasaron dos años, es decir, dos veranos.

Una tarde nos pusimos a jugar en el bosque que está junto al estadio. Jugábamos a escondidos. Todo fue bien hasta que me tocó buscar. Esperé nuestro silbido y a ponerme a buscar. Y fui encontrando a todos. Pero al final faltaban dos: Pedro y ella. Y como media hora buscando y nada. Y nos pusimos a buscar todos. Ya casi oscurecía. Quiero explicarte ahora cómo los encontré. Porque yo los encontré. ¡Qué manera de jugar a escondidos! Pedro le hacía cosquillas. Eso no me hubiera parecido mal. Pero, además, la tocaba más arriba de la cintura y ella no hacía nada por cubrirse la blusa desabotonada. Y sus piernas más arriba de las rodillas. Como si nunca antes las hubiera visto.

—Qué manera es esa de jugar a escondidos, Pedro— le dije. La sorpresa de verlos así me hacía la voz débil. Pero ellos continuaron jugando como si no me oyeran.

Llamé a los muchachos. Los rodeamos. Ningún caso nos hacían. Y se reían y se revolcaban sin vernos.

Nos regresamos. Ya en el pueblo se juntaron a nosotros.

Al día siguiente, desde la mañana jugábamos a escondidas. Pero ya no era el juego de días atrás. Alguno de nosotros se escondía con ella. El que buscaba no buscaba nada: se iba al río a bañarse con los demás. Y al día siguiente era otro el que se escondía con Flora. Desde entonces, no la dejamos trepar árboles ni jugar fútbol ni nada que fuera de muchachos. Y aceptó su nueva forma de ser compañera. Cuando no estaba

con uno de nosotros, nos miraba correr, pelear, lucirnos. Y se ponía pensativa y dulce. ¡Cómo la queríamos! Y ella nos quería a todos por igual.

Y pasó un año y pasó otro año.

Casi a fines del último verano que estuvimos juntos, Flora comenzó a portarse en forma extraña: Se hacía de rogar para salir con nosotros; se ponía llorona cuando nos veía correr o bañarnos en el río.

Un día alguien notó que le había crecido la barriga.

Nos asustamos.

Intervino Don Julián.

Lo habíamos odiado siempre porque perseguía a las muchachas del pueblo. Las invitaba frutas, dulces; las llevaba al circo, y cuando las tenía amansadas, pum, las metía en su casa. Pero no con Flora, porque Flora se corría de él y, ya de lejos, le tiraba piedras. Y cuando nos enterábamos, nosotros también le tirábamos piedras y lo silbábamos con desprecio. Este mismo Don Julián se la llevó. Flora no se opuso. Lo siguió como ovejita. Quién sabe no estaba mal para ella pues el tipo ese tenía chacras y animales y todo. Y se la llevó cuando todos podían notar su hinchazón en la barriga.

Pero Flora nunca más nos habló. Como si no nos conociera. Nos pusimos tristes, muy tristes. Rondábamos la casa de Don Julián.

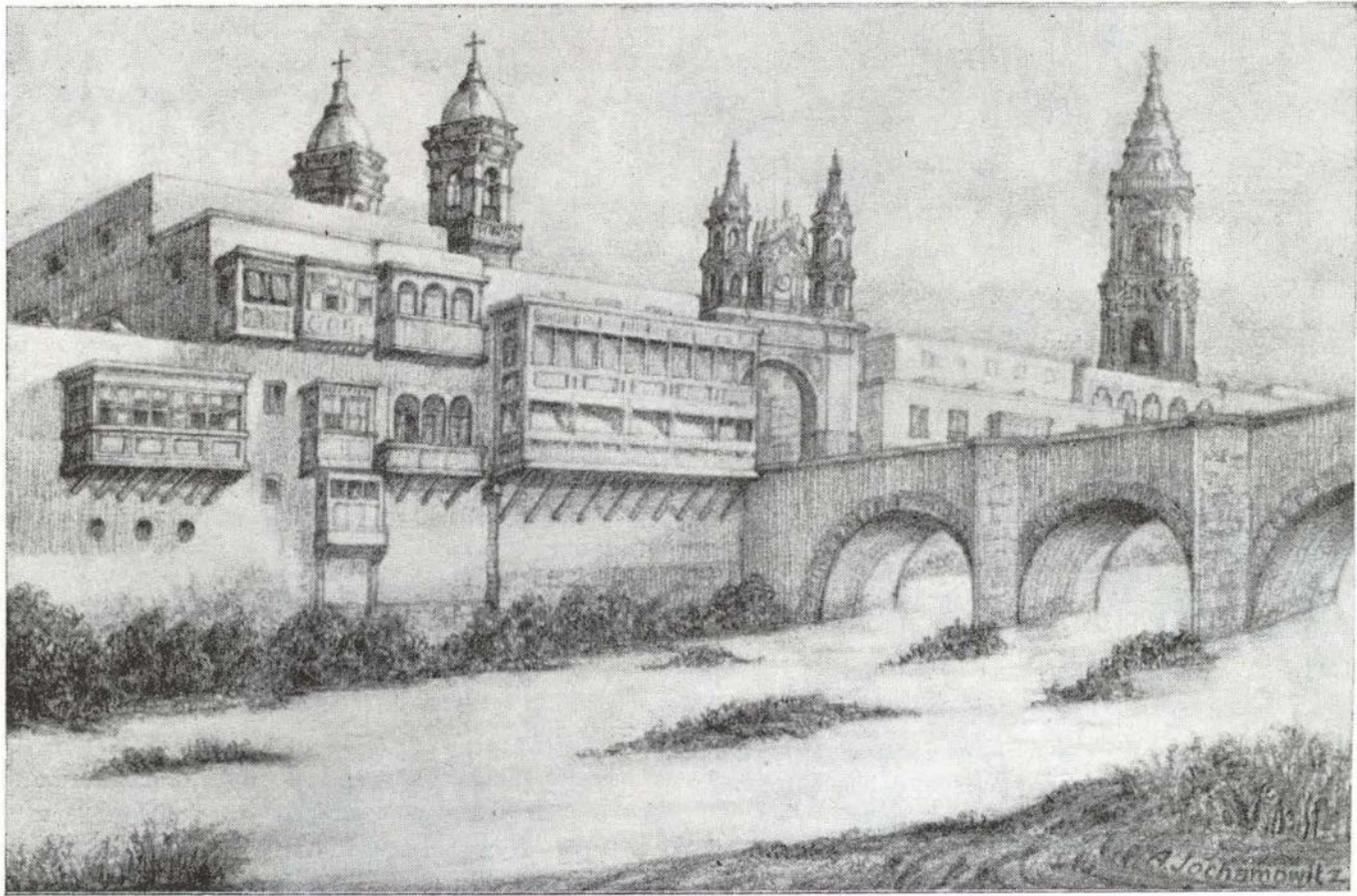
—Flora... Flora... Florita— gritábamos. Pero ella, nada. Don Julián, nada. Tirábamos piedras a su casa y a sus animales. Y ellos, nada.

Cuántos días gritamos. Hasta llorar.

Tuvo un hijo. Lo supimos por la comadrona: más bien por la muchacha que ayudaba a la comadrona. Nos cobró un sol por decirnos el secreto. Por otro sol nos dijo que había nacido muerto. Como nos vio tristes, nos contó más: Que la comadrona, así, como por casualidad, lo había dejado morir. Y Don Julián y ella se hablaban calladitos todo el tiempo.

En fin, cómo saber. Pero murió el hijo. Y después tuvo otros hijos y no murieron.

La Flora anda sucia ahora. Parece vieja. Nunca se ríe. Ni con nosotros ni con nadie. Cuando Herminio, Juan y yo nos juntamos —que somos los únicos que estamos en el pueblo— hablamos de otras cosas. Hablamos de los que se han ido, de que nos iremos el próximo mes o el próximo año. Hablamos de todo menos de ella. Pero odiamos a Don Julián y nos emborrachamos odiándolo. Sé que lo vamos a matar un día. Antes de irnos. Ahora que Herminio maneja un camión va a ser fácil. Un día que esté en el camino. De casualidad. Y lo arrojaremos al río...



Miguel Gutiérrez

## “MATAVILELA” (primer capítulo)

El primer amigo que tuvo Carla, y a quien muchos años después recordaría, fue Alejo. Con sus ojos rasgados, Alejo se parecía a un muñeco de trapo que le había regalado su tío Nicolás. La hermana de Alejo se llamaba Lisa y sus padres eran unos japoneses que tenían un acuario (y una tienda), al final de la calle Matavilela. Alejo era el encargado de alimentar a los pececitos de colores y a la tortugueta, y le explicaba a Carla sus costumbres. Una mañana que Carla fue a comprar, Alejo le dijo: “Espérate, no te vayas que la pescada va a tener pececitos”. El cuerpo plateado de la hembra, surcado de cintas negras, estaba hinchado y parecía que en cualquier momento reventaría. Cerca de dos horas pasaron con la nariz pegada contra el vidrio verduzco, mirando el nadar impaciente de los otros peces en torno del pez madre. Cuando finalmente, aburrida, Carla disponía marcharse, Alejo gritó: “¡Mira!”; entonces ella vio salir disparadas de la cola de la hembra unas pelotitas diminutas que luego adquirirían forma de peces y comenzaban a nadar aterrorizados al ser perseguidos por los peces grandes, pero después de una breve huida angustiada, eran devorados entre un halo de burbujas. Carla y Lisa estaban a punto de llorar, pero de pronto sintieron la voz del loco de la cuadra, “Clarivo”, que, sin saber cómo, había llegado y se hallaba espectando el sacrificio de los peces niños: “¡Esos dos se han escapado!”, les dijo, indicándoles con el dedo las piedrecitas donde se habían refugiado. En los días siguientes, Carla, junto con el loco, echa-

ba miga de pan al acuario para que se alimentaran los pececitos salvados. Entre los cuatro, Alejo, Lisa, ella y el loco Clarivo, hacían apuestas para saber cuál de los dos era hembra. Pero muchos años después, Carla recordaría que nunca llegó a saber el sexo de los dos peces:

—La culpa la tuvo la guerra— diría Carla

—¿La guerra? ¿A qué guerra te refieres?— respondería Tula Cleid

Sentadas en un apartado del bar “La Córcega”, tras cuatro gin con gin, estarían un poco ebrias, después que Tula hubiera contado su historia sucedida en las vacaciones de 1954, en un pueblito, a orillas del Huallaga. Pero, entonces, la guerra sólo era un juego y un asunto lejano del que hablaban los mayores a la hora de las comidas; de modo que cuando Carla escuchó: “¡Se llevan al japonés!” “¡La policía!”, arrojó su avioncito de papel y bajó las escaleras, saltando los escalones de dos en dos. Al llegar al portón, vio correr a la gente. “Dicen que es espía” “Le han encontrado armas” “No te decía yo que me resultaba sospechoso”. La tienda quedaba a una cuadra de su casa, corría pegada a la pared para no ser atropellada; casi en la esquina, se halló debajo de la enorme inscripción: “Viva Víctor Raúl” y, debajo, con letras diminutas y patulecas: “viba Carla”, y Carla podía jurar que era la letra de Alejandro; pero no se detuvo y ahora llegaba jadeante junto a la aglomeración; se deslizó entre las piernas de la gente y vio las puertas del bar cerradas.

La policía golpeaba con furia ordenando que abrieran en nombre del gobierno peruano y de la ley; desde adentro salía la voz destemplada de Izumi: "Yo siendo peruano, yo nada teniendo que ver con japonés". Eran cinco policías, dos de ellos oficiales. El mayor de los oficiales dijo:

— Por última vez, abra la puerta o la echaremos abajo

— Ya carajo, japonés de mierda — gritó otro policía

Desde la tienda el japonés respondía que sólo muerto lo sacarían.

— Abre japonés traidor — gritó una voz ebria, desde el gentío

Adentro comenzaron a escucharse sollozos de niños. "Es Alejo", pensó Carla; las piernas le temblaban, el cuerpo le picaba y tenía ganas de llorar; seguro así se llevaron a mi papi; ella lo había escuchado de su tío Nicolás, tú apenas habías nacido, le había dicho, mientras Carla medía su manito, tan chiquita, con las manos inmensas y mohosas de tinta de su tío; también Alejo tenía las manos más grandes que ella, pero más chicas que las de esos policías que habían desenfundado sus revólveres y comenzaban a patear la puerta; Alejo debe estar llorando y también deben llorar los pescaditos del acuario, se dijo, en el momento en que uno de los policías se dirigía a la gente:

— Y ustedes carajo, ¿no son peruanos acaso? Vamos, ayuden

Al instante, comenzaron a llover piedras y algunos hombres se adelantaron a dar empujones a la puerta. Carla se sentía horrorizada, todas esas caras le eran conocidas, las veía diariamente, algunas señoras la llamaban Carlita y ése cuyos ojos parecían echar chispas le había convidado una tarde caramelos invitándola a pasear, mientras le acariciaba las mejillas. Cuando las puertas empezaron a ceder, se escucharon ruidos como de mesas cayéndose. Y, entonces, lo vio. No tenía el cigarro en la boca; era lo que más le había llamado la atención, ni su papá, ni siquiera tío Nicolás que era tan fumador podía permanecer tanto tiempo con el cigarro en la boca como el señor Izumi, mientras la ceniza se transformaba en un gusano luminoso; recordó que un día había preguntado a Alejandro si su padre dormía con el cigarro prendido. Ahora, en cambio, en vez del cigarro, tenía un fierro en la mano; debía ser un tubo de cañería y lo blandía amenazante. La policía, detenida en el umbral, decía cosas que Carla no alcanzaba a escuchar. Se empujaba para ver a Alejandro, pero sólo podía ver al padre que había dejado de ser pequeño y sus ojos no reflejaban miedo alguno. Del racimo de gente, se elevó un grito de sorpresa: la mujer de Izumi, junto a su marido, con un largo cuchillo de cocina, desafiaba a los gendarmes; luego, enredados entre sus piernas, Alejo y su pequeña hermana Lisa, chillaban asustados. Pero Carla estaba fascinada por el rostro de la mujer: nada quedaba de apacible y callado en ella. Gritaba en su lengua y sus ojos le parecían a Carla como el filo del cuchillo que empuñaba por el mango. Los dos oficiales amenazaron con disparar, mientras los otros policías trataban de rodearlos apoyados por las piedras arrojadas desde fuera. Entonces Carla vio cómo el rostro de Izumi empezaba a enrojecer; luego, sucedió algo insólito: Izumi soltó el fierro y se echó a llorar. Fue como si de pronto hubiera comprendido que todo era absurdo y no valía la pena defenderse. Al ver a su marido, la mujer soltó el cuchillo y una nueva cara surgió en ella: Carla veía ahora el rostro de una anciana idiota. Se dejaron sacar a empujones y caminaban como si el cuerpo ya no les perteneciera: los dos, con mandiles de trabajo, y los chicos, descalzos. El capitán echó una mirada escrutadora al mostrador, estiró la mano y de un frasco sacó unos caramelos, se los llevó a la boca y antes de salir bramó: "¡Número!", uno de los policías se le cuadró y, señalándole la máquina registradora, ordenó que cargara con ella: "Como prueba de cargo", dijo. La reacción de la gente fue instantánea; entraron atropellándose, blasfemando contra los espías

japoneses que pretendían adueñarse del Perú. Carla veía un hacinamiento de ojos y manos ávidas disputándose todo lo que había en la tienda. Al poco rato, con rostros avaros, salían cargando sillas, mesas, el reloj de pared, ollas, el perol para freír los chicharrones. Las mujeres disputaban lo que fuera comestible. Dos mujeres peleaban por un trozo de jamón, otra, con la falda de vestido hizo una bolsa donde echaba lo que hallaba a la mano. Uno de los hombres sacó tranquilamente una llave inglesa y empezó a desarmar el lavatorio; otro, encaramado en el mostrador, sacó la bombilla de luz. Pero el pensamiento de Carla estaba puesto en el acuario; sin embargo, no podía avanzar; en ese momento vio entrar al loco Clarivo que miraba desorbitadamente en dirección del acuario, mas cuando quiso llegar hasta él, dos hombres le cerraron el paso con gestos que Carla no pudo comprender; Clarivo, entonces, agarró el trozo de cañería que había arrojado el japonés y los amenazó; los dos se guiñaron los ojos, abriéndole paso. El loco se abalanzó hasta el acuario y, abrazándolo, lo cogió; sus ojos estaban iluminados de alegría y Carla vio a través del agua verdosa, el rostro deformado del loco, surcado de peces y algas. Los dos hombres volvieron a darle paso y Clarivo empezó a caminar titubeante. Carla ni siquiera tuvo tiempo de gritar cuando uno de los hombres rompió sobre la cabeza del loco una botella de cerveza. Clarivo se tambaleó, el otro hombre le pateó los tobillos y perdiendo equilibrio, cayó. Carla cerró los ojos al escuchar el ruido de los vidrios; cuando los abrió, había un charco de agua y los pececitos saltaban sobre el piso baboso. Los hombres reían y pisoteaban los peces de colores. Fuera de las procesiones que salían de Santo Domingo, Carla nunca había visto tanta gente, era como si hubieran salido a la vez desde el fondo de los callejones mugrientos, desde los cuartos apollados de las viejas casonas, desde los cuartuchos de las pensiones baratas, a disputarse el botín; sin embargo, lo mejor ya había sido saqueado y los hombres, entre carajos y maldiciones, destapaban botellas de pisco, anizado, cerveza, cascarilla, bebiendo a pico de botella y arrojándolas luego sobre el piso embaldosado. Después, el salón quedó completamente silencioso y desnudo. Carla se acercó donde Clarivo, tendido en un charco de agua espumosa. Algunos peces aún se convulsionaban, pero no se atrevía a agacharse, temía que el loco volviera en sí y la desconociera; entonces, vio a la tortuga sacar tímidamente la cabeza del caparazón. Carla se limpió las lágrimas, sorbió los mocos y, sigilosamente, se inclinó para cogerla; pero, en seguida, cuando intentó incorporarse, su cuerpo fue también un pez convulso y los dientes le castañeteaban. Cuando todo comenzaba a oscurecerse, apareció su padre. Carla se abalanzó a los brazos que se le extendían y rompió a llorar nerviosamente. Recién, sintió, entonces, el olor viscoso a cerveza rancia y a aceite y fritangas. Cuando salieron, una espesa niebla ocultaba la calle y las casas.

En abril empezó a ir a la escuela y a olvidar a su amigo Alejo; papá y mamá discutieron mucho sobre el asunto de la escuela; mamá decía que no era conveniente que fuera a una escuela fiscal donde se juntaría con tantas cholitas, papá afirmaba que mientras él viviera sus hijos se educarían como cualquier hijo del pueblo. Carla le daba la razón a papá y se divertía mucho en la clase; lo único que le molestaba era que no la dejaban ir con pantalones y que tuviera que ponerse uniforme y mandil. Papá se divertía viéndola empantalonada, saltar sogas, bajar y subir las escaleras a brincos, volar cometas en los meses de agosto y setiembre, jugar al mundo y al ampay. Carla se había sentido muy orgullosa cuando papá había dicho a tío Nicolás, debió nacer hombre, mírala Nico, ni siquiera le gustan las muñecas; pero había intervenido agriamente mamá; ¡claro!, tanto deseabas que fuera hombre que nos ha salido un marimacho; tío Nicolás, entonces, había soltado la carcajada, ve lo que dicen a mi sobrina, ¿no es cierto que serás una reina

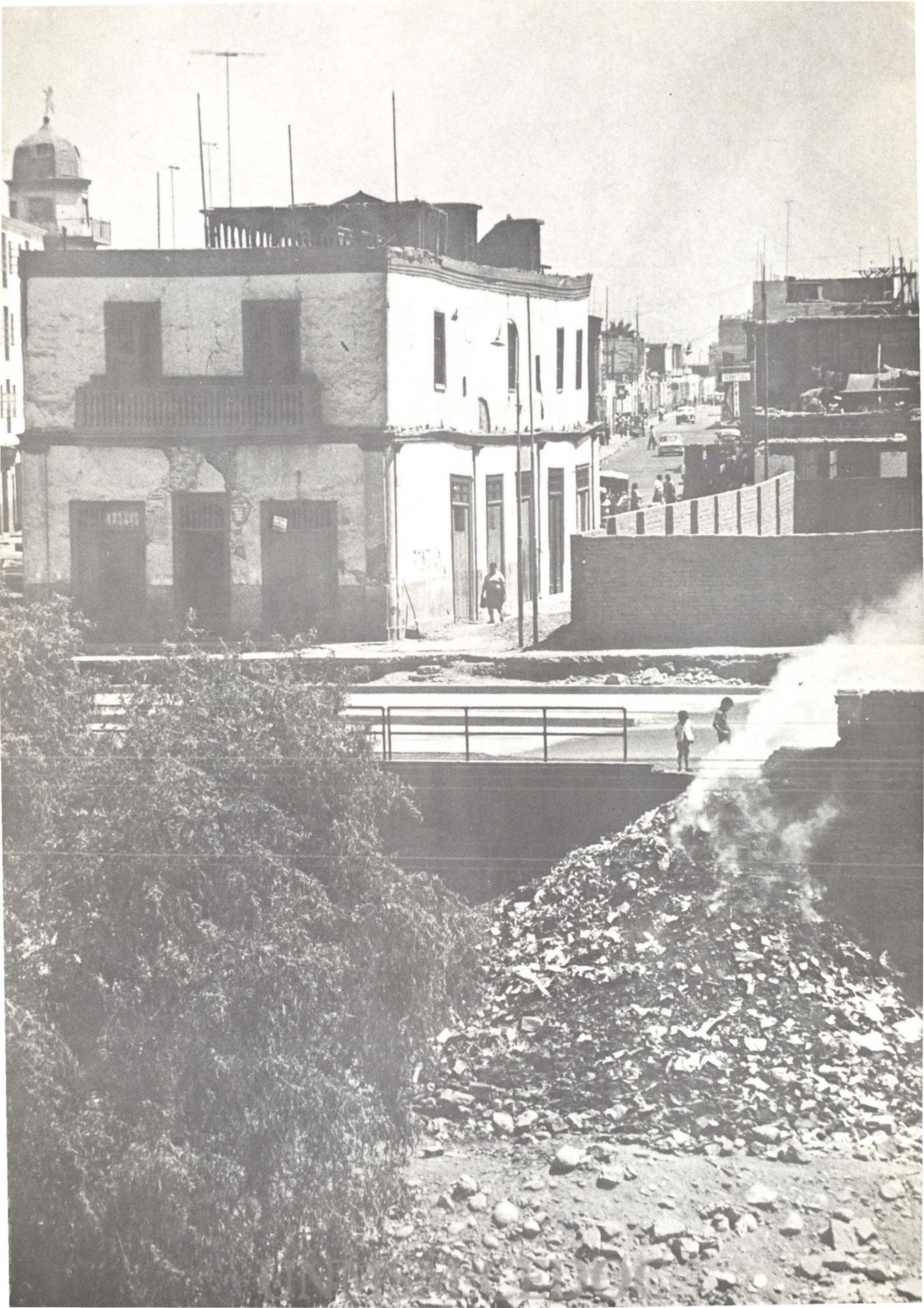
cuando seas grande?, pero papá había fruncido el ceño y se había puesto raro. Por eso le gustaba usar pantalones, además, así, se libraba de que los chicos le dieran el papel de muchacha cuando jugaban a los bandidos y quisieran esconderse tanto con ella durante el ampay; secretamente, a ella le gustaba refugiarse con Richard, el nuevo vecino, hijo de un profesor. Richard estudiaba en el colegio Santo Tomás y sabía muchos juegos; fue Richard el que volvió a bautizar la "Rinconada de Santo Domingo" como la "Rinconada de las Ratas", porque las había en grandes cantidades en los alrededores del basural; las viejas decían que eran unas ratas desvergonzadas que ni siquiera tenían miedo a los cristianos; en realidad, eran animales del demonio. A Carla le hacían gracia los ratones, con sus lindas orejitas punteagudas y sus ojillos saltones. Un día había descubierto en uno de los rincones de su cuarto un agujero de pericotes, mamá comenzó a poner trampas y Carla lloró mucho al descubrir al día siguiente un ratoncito despanzurrado; desde ese día ella se encargó de inutilizar todas las trampas. Sí, a Carla le gustaban los pericotitos, pero las ratas eran otra cosa y no podía resistir el asco y el miedo cuando veía una rata embadurnada con la caca del basural; había escuchado, además, que las ratas eran capaces de saltar al cuello de un hombre y clavarle sus dientes filudos aquí, donde pasa esta vena tan gruesa; seguro, por esto, pensaba Carla, Walt Disney no había incluido ninguna rata en la familia del ratón Mickey. Sin embargo, Richard le enseñó a no tenerles miedo, hasta que un día se atrevió a coger por el rabo la rata que le alcanzaba su amigo cazada por un gato de la vecindad; cuando la cogió, resistiendo el asco que ascendía desde las tripas, los chicos la aplaudieron y la vivaron; todos los días, a la salida del colegio, los chicos, encabezados por Richard y Carla, armados de palos y gatos, se dedicaban a la cacería de ratas, marchando hacia un basural que se extendía hasta el mismo borde de los rieles del ferrocarril. Fue por esos días en que apareció el hombre-de-la-basura. Bajo, rechoncho, cabellera de cristo y barbas de chivo, su piel estaba cubierta por placas mugrientas y fétidas. Nadie supo cómo había llegado, esa tarde lo encontraron escarbando entre la basura, matando ratas que las echaba en mohoso saco de yute. El primer día nadie se atrevió a acercarse a más de tres metros, pero el hombre no pareció darse cuenta de la presencia de ellos y siguió imperturbable hurgando entre la basura. De regreso a la casa, Carla contó que antes había habido otro loco que le decían "Clarivo". Richard le preguntó qué se había hecho. Carla no supo qué contestar; quizá habría muerto, quizá se lo habrían llevado a una de esas casas para locos, contestó distraída, mientras Richard contaba a la pandilla que en todos los barrios siempre había un loco y, cuando moría éste, otro loco ocupaba su lugar; al día siguiente, al atardecer, estaban nuevamente parados a tres metros del hombre-de-la-basura que se hallaba sentado masticando apaciblemente. "Seguro se alimenta de basura, de caca y ratas", se dijo Carla y empezó a sentir una repugnancia incontenible; por fin el hombre pareció reparar en ellos, les hizo una seña para que se acercaran, diciéndoles "¿Quiéren?", con ademán de sacar del saco donde el día anterior había echado las ratas. "Crudas son más deliciosas", volvió a decir, los chicos se sentían enraizados en el suelo, sin poder moverse. "¡Ah, me desprecian!", exclamó tristemente, los ojos se clavaron en Carla, pero, luego, se encogió de hombros y dejó de mirarlos como si ya no existieran para él. Finalmente, Richard logró preguntarle, "¿De dónde eres?", Carla agregó: "¿Quiénes son tus papás?". El hombre continuó impassible un largo momento, después les respondió: "Yo nací de la basura, ¿no ven?", mostrando la suciedad de su cuerpo. En los días siguientes ya no le tuvieron miedo, conversaba con ellos, les contó que se pasaba inspeccionando los basurales; se refirió con desprecio al basural de la Rinconada de las Ratas, había otros más grandes, enormes, se-

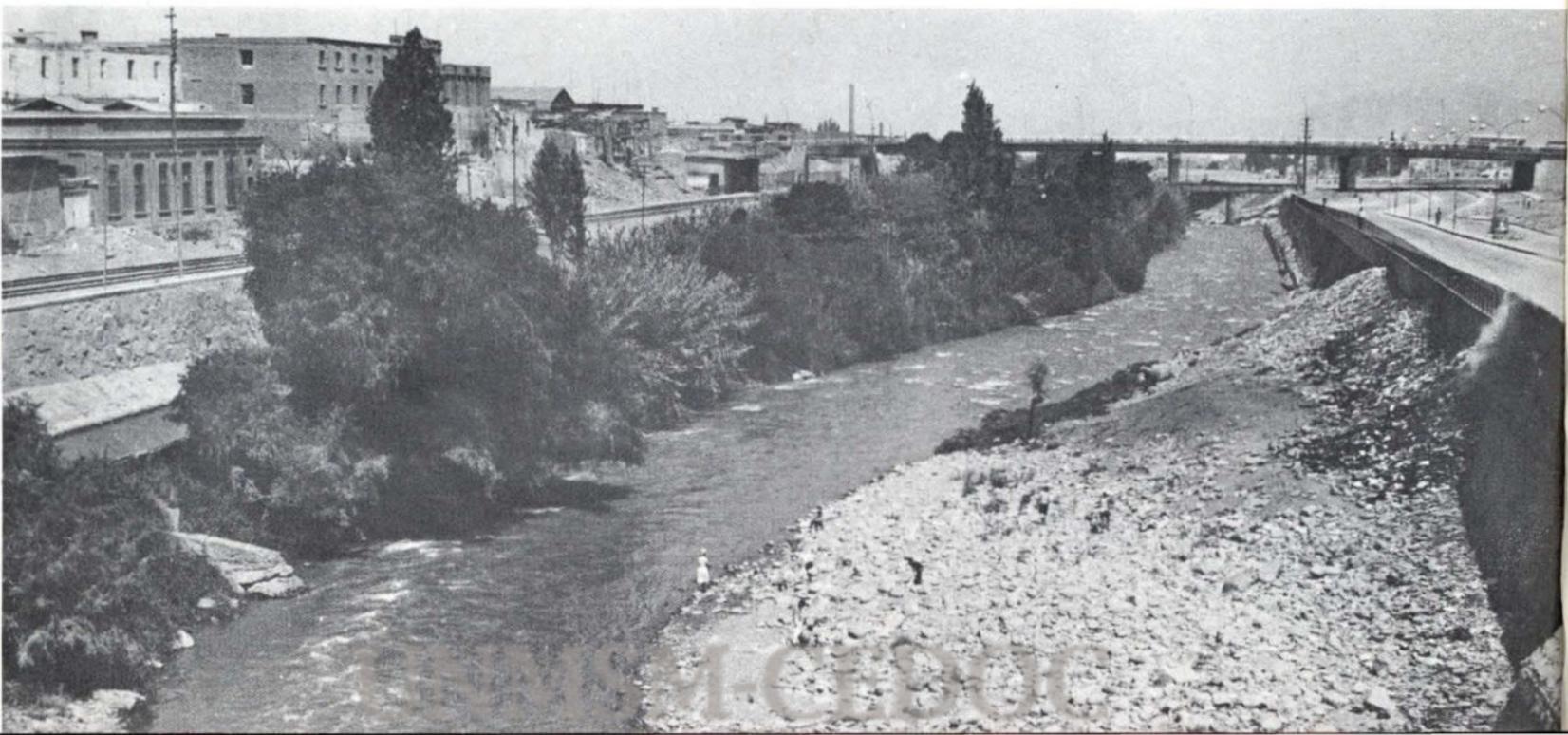
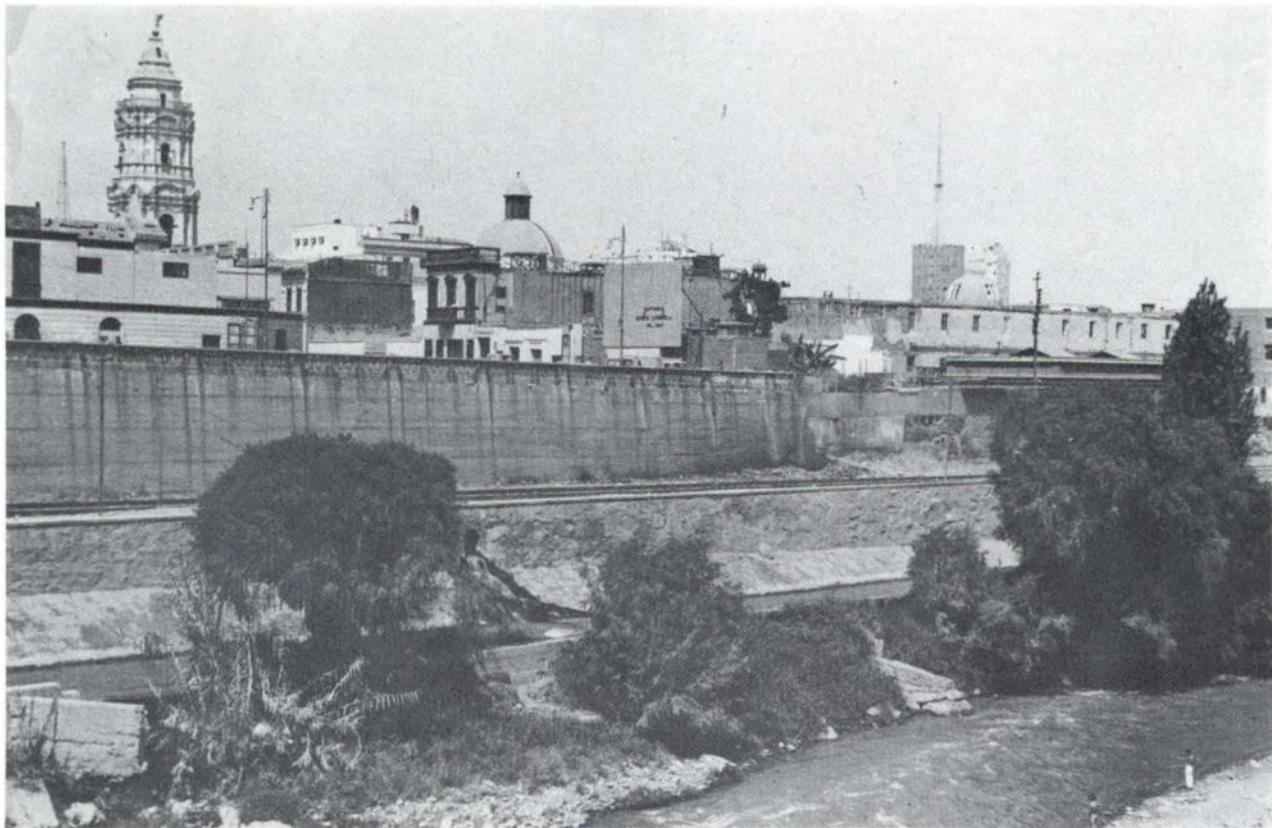
ñalando diferentes puntos de la ciudad. Un día les confió su gran secreto: el sueño de su vida era conocer los basurales de las grandes ciudades: Nueva York, Londres, Pekín, ahí, en esas ciudades babilónicas, debían existir fabulosos basurales, montañas de montañas de basura, para revolcarse hasta volver nuevamente a la basura y renacer convertido en rata gigantesca; pero, como había venido, un día desapareció, Carla se quedó muy triste, regresaron callados a sus casas, al despedirse Richard dijo:

— Te apuesto que muy pronto aparecerá otro loco.

— Sí, pero no será como el hombre-de-la-basura — respondió Carla, sorbiéndose los mocos.

El día que fueron hasta el barrio de enfrente, el Rímac, Carla se dijo que de no haber sido por Richard, toda la vida hubiesen estado condenados a estar de este lado, contentándose solamente con escuchar el rumor del río deslizándose entre las piedras. El estrecho puente de palo estaba a muy pocos pasos del basural, no había más que atravesar los rieles del tren, subir la empinada escalera aceitosa y tiznada de hollín, para hallarse suspendidos, de pronto, entre el cielo y el río. La propuesta de Richard consistió en dividirse en dos grupos y llegar al otro barrio utilizando cada uno de los dos puentes: a Richard le tocó ir por el puente grande, ubicado a la espalda del Correo, y a Carla por el de palo; luego, al llegar a la mitad del puente, debían hacerse señas con la mano y gritar sus nombres para ver si se oían; por último, debían encontrarse en el malecón. Carla, con los dos chicos que la acompañaban, llegaron primero al centro de los barandales, pero les fue imposible alcanzar a ver, entre tanta gente que cruzaba difuminada por la reverberación del sol, a Richard y los otros. Los tres comenzaron a gritar "Richard", "Richard", "Richard", pero sus voces eran tragadas por el ruido tremendo del río. Desde entonces organizaban expediciones al Rímac, luego, ya en el malecón, pegados al pretil, caminaban de regreso; al llegar a Polvos Azules, Richard proponía una carrera a ver quién llegaba primero a la puerta de la quinta; muchas veces, Carla ganaba; sin embargo se daba cuenta que Richard se dejaba aventajar y metía zancadilla a los demás chicos cuando estaban a punto de alcanzarla. Pero lo que más les gustaba era bajar a los rieles y llenarse los pulmones con el olor a brea y aceite, a la espera del ferrocarril que se acercaba bufando, mientras el guardagujas cambiaba de rieles y la máquina penetraba en una enorme plataforma de hierro: en seguida el guardián movía una palanca y la plataforma empezaba a girar sobre sí misma, hasta que la trompa delantera de la máquina quedaba mirando hacia la estación de donde partiría rumbo a la sierra; cuando Carla observaba el girar del tren, recordaba una película de Tarzán vista en el Alfa, donde un rinoceronte enorme, con sus planchas metálicas y su cuerno desafiante, careciendo de flexibilidad, debía correr en un gran semicírculo para poder voltear y émbestir al enemigo que zigzagueaba, huyendo de sus fuertes pisadas retumbantes; después, el guardagujas los dejaba treparse al rinoceronte que reiniciaba la marcha de regreso; Carla se tapaba los oídos para no escuchar los pitazos mientras veía cómo empezaban a caminar los muros, puertas y ventanas, pensando que en ese momento las viejas casas de Matavilela deberían estarse remeciendo como si hubiera temblor y fueran a caerse. Se bajaban en la estación de Desamparados y se entretenían correteando entre los viajeros que esperaban la salida del ferrocarril; cuando la estación estaba silenciosa, Carla añoraba vagamente a papá, pero al salir a las gradas volvía a ponerse alegre, Richard la cogía de la mano y emprendían una veloz carrera hacia la Plaza San Francisco; ellos al comprobar que la iglesia de los franciscanos era más grande que la de Santo Domingo y que tenía palomas en las torres, se sentían envidiosos. Richard decía entonces: "Pero en nuestra Plazuela hay árboles grandes con gorriones", y Carla se imaginaba el ruido que armaban los pá-







redado el temperamento de nuestro viejo; yo, no creo en la política, es decir, me faltan fuerzas. Carla veía a tío Nico ponerse triste y le pedía que mejor le contara cuando estuvo embarcado. Los ojos de tío Nico se iluminaban y sus labios comenzaban a pronunciar nombres de ciudades misteriosas. Afirmaba que él ya había gozado suficiente del mundo y ahora quería tranquilidad. Al comienzo había pretendido rehacer el negocio de su padre, pero pronto había abdicado, y como conozco el trabajo de la imprenta me he comprado ese juguete que te gusta tanto; como ves, la tienda no es gran cosa, pero me da para vivir. Después, la llevaba a pasear por los alrededores del Mercado Central y a comer a los chifas y Carla no podía resistir la risa que le causaban los chinos al hablar, mientras le cogía el gusto a las salsas agrídulces que ordenaba su tío. Cuando tomaban el tranvía de regreso, Carla se ponía muy triste porque le hubiera gustado acompañar para siempre a tío Nico.

Al principio, Carla creyó que el mal humor de mamá se debía a la escasez de las cosas de las que hablaban las mamás de sus amigos. Había que hacer grandes colas para comprar aceite, arroz, azúcar y manteca, y Carla se divertía mucho entre la larga hilera de gente sosteniendo una tarjeta amarilla donde el dueño de la tienda, después de la compra, marcaba con un agujerito; pero cuando papá llegaba no había que hacer cola y ella podía echar hasta seis cucharadas llenecitas de azúcar a su café con leche. Sin embargo, mamá continuaba con su mal humor y la gente decía que papá era aprista, que por eso podía conseguir los comestibles que quisiera. Las discusiones con papá comenzaban a la hora de almuerzo y continuaban con violencia en las noches. Mamá le exigía a papá que se cambiara de barrio, ya no lo soporto más Vicente, no es un ambiente adecuado para la nena, etc., Carla se tapaba los oídos intermitentemente, de modo que sólo escuchaba un curioso ruido de palabras y gritos entrecortados. Pero en junio comenzó a hablarse del traslado y una mañana, después de muchas semanas, tío Nicolás llegó a casa para ayudar a sacar las cosas. Carla se sintió muy importante cargando los paquetes más pequeños y obtuvo el permiso para ir con tío Nico en el camión de mudanzas; papá y mamá se fueron adelante en un automóvil y Carla no resistía el deseo de estar ya en su nueva casa; sin embargo, cuando el viejo camión empezó a arrancar no pudo evitar que algunas lágrimas le brotaran al ver a Richard y al resto de la pandilla, parados a la entrada de la quinta, haciéndole adiós con la mano.

Atardecía cuando "El Tigre", así se llamaba el camión, penetró en San Miguel; a Carla le bastó respirar hondo para darse cuenta que se hallaba junto al mar. Era el final del verano y la pequeña Carla jamás había visto el cielo tan lleno de fuego y oro hasta dañar los ojos; todo relumbraba, los viejos muebles, el chulillo sentado de espaldas mirando la pista asfaltada, el rostro trigueño de tío Nico, el huequito que hizo ella con sus dos manos para aprisionar la última luz del día. Cuando, finalmente, llegaron, el cielo se había puesto violeta y comenzaba a oscurecer. Secretamente Carla deseaba sentirse decepcionada por su nueva casa, pero, apenas el camión paró la marcha debió reconocer que era mejor que la casa de Matavilela; se apeó de un salto del carro, abrió la puerta de madera que le llegaba casi hasta los ojos, atravesó un minúsculo jardín, se paró en el pórtico arqueado, y mientras recorría las demás habitaciones, tuvo la impresión de hallarse en una minúscula casita como la que aparecía en las historietas. Después del último cuarto, había aún otro para la servidumbre, y de allí arrancaba un estrecho patio que llegaba hasta el jardincito exterior; cuando estuvo de nuevo en el pórtico, reconoció que la casa era muy pobre para jugar al escondido y trató de imaginarse el viejo caserón de Matavilela con sus zaguas, sus escaleras y descansos donde se abrazaban, por las noches, las muchachas con sus novios; la ropa tendida entre balcón y balcón, y el ancho patio central, a cuyos cuatro costados se hallaban ubicados los

departamentos de la planta baja, y luego, aún, el otro estrecho corredor que conducía a una segunda planta donde había también escaleras y balcones. Entonces, para reponerse de ese malestar que le invadía, se puso a ayudar trasladando algunos pequeños paquetes del camión hacia el interior de la casa.

El nuevo barrio no le gustó, había pocos chicos para jugar y de noche era muy oscuro; Carla pensaba que si no fuera por los paseos que daba de la mano de papá por los alrededores, se habría escapado a la vieja casa para jugar con sus amigos y escuchar a los gorriones en los atardeceres, mientras las campanas de Santo Domingo llamaban al angelus. La nueva casa se hallaba entre las últimas de ese sector, rodeado de chacras sembradas de algodón y huertas de verduras. Un día, atravesaron un camino lindero y llegaron a una inmensa casa protegida de muros. Papá le explicó que allí vivía uno de los hombres más ricos del Perú, descendiente de virreyes, arzobispos, militares y presidentes

— ¿Quién tiene más plata, ese señor o la tía Esther? — preguntó Carla

— ¿Tu tía Esther? Escucha Carla, la vieja esa es una pelada. Lo único que tiene y le sobra es orgullo

— Pero mamá dice...

— ¡Ah, tu mamá! — exclamó sombríamente su padre

Poco a poco, sin embargo, los paseos con papá se fueron haciendo cada vez más raros; Carla podía comprobar que su padre se hallaba preocupado, y, a menudo, de mal humor. Por las noches empezaron a llegar amigos de papá con quienes conversaba horas y horas, y Carla estaba a punto de ahogarse de tanto cigarrillo que fumaban; mamá detestaba a los amigos de su padre y preparaba café a regañadientes; en cambio, Carla gozaba alcanzándoles las tazas y sin que se dieran cuenta se quedaba sentada escuchando en algún rincón. No entendía bien lo que conversaban, pero a veces, levantaban la voz como si fueran a pelear. De esos amigos de papá, el que más le gustaba era un joven delgado y enfermizo que miraba a Carla como a una hermanita menor, mientras que le causaban un poco de temor, un señor bajo y corpulento, de manos gruesas y que hablaba con violencia. En esas reuniones, papá trataba de poner cordura, pero a fines de setiembre parecía que concluirían en trompadas. Una de esas noches, el señor Ancajima (así se llamaba el señor de las manos gruesas), prorrumpió en gritos:

— Todos son una partida de maricones, temen la revolución porque el pueblo saldrá cuentas a los traidores

— Cálmate Ancajima, — intervino el joven, que hacía garabatos en una hoja de papel

— Mira Ancajima, está demostrando que ha sido un movimiento de provocación. Era necesario mantener la democracia — argumentó su padre

— ¿Y qué es lo que se ha conseguido? — preguntó el de mayor edad

— Se ha conseguido algo: la clandestinidad. La vuelta a las catacumbas — contestó el joven, poniéndose de pie — Ahora vendrá nuevamente el martirio, condición penosa, pero necesaria, para el verdadero heroísmo

— Oye niño de mierda, te voy a decir a dónde me llega la gente que habla como tú...

— Ancajima — intervino papá — procura ser razonable

— ¿Y usted cree que los cuarenta hombres que estaban a mi mando listos para tomar las armas, serán razonables? A ver, dígame. Lo que pasa

— Recuerda que estás en mi casa

El señor de más edad, reparó en Carla:

— Anda niñita a jugar en el patio — dijo.

Pero Carla quería escuchar lo que replicaría su padre.

— Cuando se ha sufrido cinco años de prisión, cuando se ha visto . . . se interrumpió, vio a su hija y eternecido súbitamente, le dijo: —anda Carlita con tu madre.

Carla cruzó la sala y en el momento que abría la puerta, oyó aún a Ancajima:

— No olvide compañero que yo también he estado preso y que he sido colgado.

Cuando Carla entró al cuarto, halló a mamá tirada, despreocupadamente sobre la cama, y se sorprendió viéndola fumar. Nunca lo hubiera sospechado. Esa noche papá y mamá riñeron; y ella se estuvo revolcando largo rato en la cama y cuando empezaba a dormirse creyó escuchar golpes leves en la puerta. Intentó prender la luz, pero prefería la oscuridad, porque debido a la humedad, cuando había luz se formaban extrañas figuras sobre las paredes de su cuarto.

Durmió hasta muy tarde y no fue al colegio; en la sala habían bajado las cortinas y papá hablaba con un señor alto y apuesto; vestía un elegante terno de saco cruzado y debía de hacer unos dos o tres días que no se afeitaba. Apenas vio a Carla se acercó donde ella, le cogió las mejillas y le dijo que cuando fuera grande sería la compañera más guapa del partido. Le prometió también contarle algunas historias y Carla veía a mamá alegre después de mucho tiempo. Pero poco después pareció olvidarse de ella y reanudó la conversación con su padre:

— El problema serían los vecinos

— No hay problema, compañero, la vecina de al lado es una anciana señora con un hijo tarado, y al frente no escucharán nada. Además, la instalaremos en el último cuarto.

— Mira Vicente, cualquier cuidado que pongamos resultará exiguo

— ¿Cuántos sabrán de la existencia de la imprenta?

— Solamente Joaquín, tú y yo; bueno, además de dos obreros de absoluta confianza que serán los encargados de traerla esta noche.

— ¿Desean más café? — intervino mamá

— No se preocupe por mí, compañera. Ya bastante molestia le estoy causando.

A Carla le agradaba la forma de hablar de ese señor y seguramente también a mamá porque no había fruncido el ceño cuando le dijo “compañera”. Decididamente, después de papá, Carla pensó que el hombre más interesante era el señor de saco cruzado, y el tercero, sin duda, el joven delgado que la noche anterior había hablado tan mundial y que ocasionó las groserías del antipático señor Ancajima; ella deseó de todo corazón que se llamara Joaquín para verlo todos los días.

— Hay otro problema, Vicente —añadió el señor de saco cruzado— La mayoría de los compañeros tipógrafos han caído presos y otros están escondidos y no sabemos aún sus paraderos. ¿Conoces a alguien que podría servirnos?

— Sí —respondió, de inmediato

— ¿Es del partido?

— No, pero es de confianza

— ¿Puedo saber quién es?

— Es mi hermano

El señor sacó una cajetilla de cigarros, ofreció a papá y mamá, y luego les extendió candela. Dió dos chupadas seguidas a su cigarro y añadió:

— ¿Estás seguro que aceptará? ¿Qué opina Ud. Cecilia?

— Es un buen hombre

— Hablaré ahora mismo con él —concluyó papá, dirigiendo una mirada a mamá como si no le hubiera gustado el tono con que había dicho “es un buen hombre”.

La máquina era apenas un poco más grande que la de tío Nico en su tienda de los Barrios Altos, pero en la caja había

una mayor cantidad de letras de diferentes tamaños y formas. La imprenta la instalaron en el cuarto de la servidumbre y trasladaron la cama de Carla al cuarto de sus padres. En el suyo, arreglaron la cama para el huésped que se pasó todo el día encerrado, llenando la casa con el humo de los cigarrillos y con el ruido de la máquina de escribir. Por la noche, llegó tío Nico, Carla corrió a abrazarlo, no lo veía desde el traslado y le dio rabia el saludo desdeñoso de mamá; en cambio, el huésped, fue muy amable, lo condujo hasta el último cuarto, le ofreció cigarrillos; tío Nico le agradeció, me he acostumbrado a los puros, dijo. Poco después, llegó el joven que le había gustado tanto a Carla y se sintió orgullosa porque había tenido la coronada de que él era el Joaquín a quien se había referido el señor elegante.

— He escrito un poema —dijo

— Muy bien, compañero. Ahora más que nunca necesitamos de las musas. Pero habrá que despojarla de sus guantes de gasa y armarla de puñales y pistolas.

— Si no es así, la poesía debe morir —repuso Joaquín, con los ojos chispeantes

— ¿Comenzamos de una vez? —intervino tío Nico, como si estuviera impaciente.

Joaquín reparó entonces en su presencia

— El compañero es . . .

— Es hermano del compañero Vicente

— Pero también será del partido, ¿no?

— No —dijo rotundamente tío Nico

El huésped, que había estado ojeando el poema de Joaquín, se quitó los lentes y observó un momento a tío Nicolás:

— Dígame don Nicolás, ¿por qué lo hace?; quiero decir que tengo plena confianza en Ud., pero confieso que me intriga un tanto.

Tío Nicolás, sacó el papel celofán que envolvía el habano, lo prendió y después respondió:

— Bueno, pues, supongo que un poco por mi padre, un poco por Vicente y el resto por aburrimiento. . . . ¿Sabes Vicente que por las noches me aburro lo que no te puedes imaginar antes de poder quedarme dormido? — Quedó callado un momento y después agregó—: Bueno, empecemos de una vez; pero antes permítanme. . .

Extrajo de su saco un cuarto de botella de coñac; pero en el momento de llevárselo a los labios se encontró con la mirada de Carla; entonces, volvió a tapar la botella como disculpándose y se puso sus lentes. En la pequeña habitación hubo un silencio incómodo, Joaquín se impacientaba visiblemente, el huésped fingía ocuparse de unos papeles, y Carla pudo comprobar que su padre tenía los ojos humedecidos.

— ¿Empezamos? —volvió a proponer tío Nico

A partir de esa noche, la casa se llenó de olor a tinta fresca, aceite y brea; Carla admiraba la habilidad de tío Nico para sacar las letras de diferentes cajas a gran velocidad y sin equivocarse; pilas de papel blanco se convertían luego en hojas impresas donde aparecían también fotografías y xilografados del Jefe del Partido y, en menor tamaño, del compañero-huésped que escribía durante todo el día. Por las noches llegaban hombres extraños, que a Carla le hacían recordar el odioso señor Ancajima y desaparecían luego con los volantes escondidos entre las chaquetas y los sacos; otros, mejor vestidos, se encerraban con el huésped en el cuarto y sostenían conversaciones secretas; papá había viajado a cierta provincia y Carla veía ahora a mamá largas horas ante el espejo; por esos días, así mismo, Carla oyó decir que Lima estaba llena de soplones, Joaquín afirmó una noche que un extraño le había seguido los pasos: despistarle había sido toda una odisea. Cuando regresó papá, se habló de buscar un nuevo escondite para el huésped,

la situación se hacía insostenible, la represión aumentaba, de un momento a otro podrían descubrir su paradero, el compañero era demasiado importante para dejarlo caer en manos de los esbirros.

—Será necesario esconder la imprenta —dijo papá, que estaba acompañado de dos señores con aspecto de trabajadores.

— Si. Pero es mejor que tu hermano no sepa nada. Mándale avisar que ya no es necesario que venga esta noche.

— ¿Dónde la escondemos? Sacarla es peligroso —afirmó Joaquín

— La enterraremos aquí mismo. Los compañeros han traído sus herramientas.

— Entonces comiencen la excavación. Nosotros embalaremos la imprenta.

Los trabajadores se quitaron la camisa y con una barreta empezaron a romper el cemento del piso.

— ¿Me puedo quedar con estas letritas? —preguntó Carla, mostrando un puñado de tipos que había cogido de las cajas

— No, hijita, —dijo su padre— Cada letrita de estas pertenece a una familia y con una sola que se pierda ya no se puede utilizar el resto.

— Ven, vamos a la sala a conversar —le propuso Joaquín Cuando llegaron a la sala, los dos se sentaron en el sofá.

— Siempre he sido torpe para los trabajos manuales —dijo, mostrándoles sus manos

— Tus manos parecen de mujer

— Es que son manos de artista

Carla miró el rostro de Joaquín: tenía cabello castaño, ojos celestes y su piel era pálida.

— Cuando yo era un chico aprendí a tocar piano y si no fuera por mis ideales ya me hubiera casado con la mujer más bella de Trujillo.

— ¿Qué ideales? —preguntó Carla

— Los del aprismo —dijo— O sea la doctrina creada por el genio de nuestro Jefe Máximo. Te imaginas lo que significaría restaurar la antigua grandeza del Tawantinsuyo. Te imaginas retomar la antorcha de Bolívar y lograr la unión de todos los pueblos de Indoamérica. . .

Joaquín siguió hablando cosas que Carla no comprendía; Carla se contentaba con tenerlo cerca de sí y hubiera deseado acariciarle los cabellos; los ojos de Joaquín brillabanle, como la vez que había enseñado su poema al compañero huésped; ¡martirio!, ¡vuelta a las catacumbas!, ¡clandestinidad!, eran las palabras que repetía continuamente, y Carla llegó a comprender que Joaquín sufría y que, como los santos, anhelaba sufrir aún más.

— El martirio apenas ha empezado, Carla. Y yo habré de sufrir hasta el aniquilamiento —concluyó

Fue, entonces, cuando comenzó el miedo; primero, el miedo nació de las paredes; Carla cerraba los ojos y las figuras seguían bailoteando entre lucécitas de colores; volvía a abrirlos y nuevos rostros, nuevos animales aparecían apelotonándose con las figuras ya descubiertas. Ahora nadie venía a casa, mamá y papá se entretenían jugando a las cartas, fumando cigarros y reprochándose mutuamente; una noche papá salió y no regresó a dormir sino cuando ya estaba amaneciendo; Carla se despertó en el momento que papá se dejó caer en la cama:

— ¿Qué ha sucedido? —preguntó mamá

— Han asesinado a Negreiros —dijo

Luego cerró los ojos y Carla permaneció quieta para no despertarlo; pero después de un momento, su padre dijo:

— Era demasiado radical y exaltado, pero era valiente

Ese día, Carla descubrió que papá tenía un revólver, no dijo nada, pero corrió a abrazarse de mamá; esta vez les costará caro apresarme, dijo su padre, entrando con el revólver.

Carla se secó las lágrimas y fue al jardín. En la esquina vio a un hombre rondando, le temblaron las piernas, quiso correr a decirle que su padre era un hombre bueno, que no le hicieran nada, que lo perdonaran, que si juraban por Dios no hacerle daño ella les diría dónde habían enterrado la imprenta, pero, después, se sorprendió cuando una mujer salió de la casa y se puso a besar a un extraño; entró nuevamente, sentía hambre, pero ese día sólo hubo un poco de fideos recalentados y una taza de café aguado. Una mañana, mamá se dispuso ir donde la tía Esther, papá se opuso, no quiero mendigar a nadie, prefieres que tu hija se muera de hambre; entonces papá comenzó a decir groserías contra los ricos; mamá salió dando un portazo; volvió a las dos horas: tía Esther había viajado a Trujillo. En la casa apenas si había querosene para hervir los últimos restos de quaker. Esa noche, papá salió y volvió cuando estaban acostadas. Estaba ebrio; es inútil, han cogido los registros de los afiliados, estos hijos de puta nos están cercando por hambre. Sacó una bolsa de papel, cayeron unos panes, medio queso fresco y un pedazo de mortadela. Los víveres duraron dos días. Mamá opinaba que Carla no debería ir a la escuela, no importa que pierda el año; es mejor que vaya, dijo papá, por lo menos así se entretiene. El colegio quedaba a tres cuadras, caminaba inciertamente y tenía miedo que la fueran a raptar, el maletín la agobiaba y pese al sol que había, sentía un frío terrible. De pronto, a la puerta de la escuela, vio a tío Nico La cargó; pesas como un pajarito, le dijo y añadió, ven, vamos a tomar desayuno. La llevó a un bar y su tío pidió un café con leche bien caliente y pan con huevo frito. “¿Por qué no vas a casa?”, pregunto a su tío, mientras bostezaba, pero no pudo escuchar la respuesta, los ojos se le cerraban de sueño. Tío Nico, la acompañó hasta la esquina de su casa y le dió tres billetes de cien soles. “Para Vicente”, dijo.

En junio, papá comenzó a hablar de la posibilidad de salir del Perú; la mayoría de los líderes ya habían salido o se habían refugiado en las embajadas; naturalmente, él viajaría primero y después mandaría por ellas. Carla se arrojó a los brazos de su padre, no quería que la dejara sola por nada del mundo. Pero mamá no parecía hacer caso del llanto de Carla. Se limitó a decir:

— Y entre tanto, ¿qué comemos?

— Hablaré con Nicolás que es “un buen hombre”

— Déjate de ironías —replicó agriamente mamá

— Te desconozco Cecilia —dijo, cogiéndola del mentón— Hace diez años eras una muchacha tan fresca

— Eres muy amable en recordármelo

A partir de ese día, siempre armado de su revólver, papá salía por las noches, y Carla no podía dormir hasta que no lo sentía volver, había aprendido a distinguir sus pisadas apenas papá comenzaba a caminar por la vereda. Por la mañana contaba a mamá de lo infructuosa que había sido su salida, hasta entonces le era imposible establecer contacto con algún enlace, se ignoraba incluso los nombres de los detenidos, la policía a media noche allanaba las casas y los familiares nunca sabían el destino que les esperaba a sus esposos o hermanos; había intentado ubicar a Joaquín, pero nada sabían de él en su pensión, quizá había huido al norte, quizá lo habían detenido, le habían dicho; y papá decía que era urgente establecer contacto con Joaquín para decidir lo que se haría con la imprenta; de viajar al extranjero no convenía dejarla enterrada, sería útil en el exilio o en algún pueblo fronterizo desde donde reiniciaría la lucha; no se la quería dejar a Nico para no abrumarlo con más responsabilidades. Finalmente, una noche papá regresó alegre; el viaje era un hecho, desenterraría la imprenta, dentro de tres días partiría un camión para el sur. Por supuesto, el chofer era un compañero. Mientras tanto era mejor no salir, le dejaría una nota a Nico antes de partir. Jugaron a las car-

tas y luego se acostaron; Carla dormía ahora con sus padres y no despertó hasta el día siguiente; la imprenta no la desenterrarían hasta el último momento; con Carla se mostró cariñoso y enternecido, muy pronto mandaría por ellas y en Chile vivirían felices; llegó nuevamente la noche y se acostaron temprano; papá leía un libro y mamá fumaba cigarrillo tras cigarrillo; Carla comprobó también que en esas paredes había también figuras de monstruos, pero se alegró cuando esas mismas figuras se convirtieron en nubes y entre ellas surgió el rostro del Padre Eterno. Recordó a Richard, a Pepe, al chueco Rafo, el tren se había salido de los rieles y trepaba, como un gusano, por el puente, después el tren se encogió y se metió por los rieles que había en la ciudad y, entonces, Carla supo que viajaba en tranvía rumbo a los Barrios Altos, se sentía alegre mirando las calles que comenzaban a tornarse azules y olorosas a mar, de pronto alguien hizo sonar la campanilla y entonces, Serapio, con gorra de conductor, le decía que debía bajarse porque era el último paradero; fue, entonces, cuando los campanillazos del tranvía se convirtieron en unos horribles golpes sobre la puerta. Cuando se despertó, papá se vestía apresuradamente y cogía el revólver:

El chofer te delató —dijo su madre.

— Imposible, primero me cercioré bien de su filiación

Los golpes arreciaban y llamaban a papá por su nombre y apellido, ordenándole que abriera.

— Saltaré la pared y huiré por las chacras

— ¿No sería mejor que te entregaras?

— ¿Y podirme en la cárcel? No, que intenten cogermelo. Pero no te preocupes, he estudiado bien la zona. Entreténlos lo más que puedas y recuerda que no sabes nada de la imprenta.

Luego abrazó a Carla y besó ligeramente a mamá y corrió hasta el último cuarto, trepó el muro y se arrojó. En seguida, mamá contestó a los policías que ya abriría que estaba vistiéndose; sin embargo; los golpes continuaban; finalmente mamá abrió la puerta y entraron dos hombres de civil y tres policías; los policías siguieron de frente hasta el cuarto del fondo, los dos vestidos de civil se quedaron inspeccionando la sala. El que parecía ser el jefe, miró impertinentemente a mamá y dijo:

— Ahora señora me va a decir Ud., dónde está su marido

— Pregunte en la embajada mejicana. Hace dos días que pidió asilo.

— ¿Y se ha ido solo y ha dejado a su esposa y a esta linda niñita?

— Si es así ricura, tienes un marido pata amarilla —intervino el otro— Jefe, el fulano es de los aprietas cobardes, ya lo decía yo

— Y tú cholo estúpido te crees muy valiente —replicó furiosa mamá

— Cállese señora y tú callate —ordenó el jefe, y añadió: ¿de qué vive Usted?

— Gozo de una pequeña renta y nada sé de los asuntos políticos de mi marido.

— Me ha llamado cholo, jefe. Qué se cree esta puta, que es la reina de España

— ¡Ya, carajo, cállate! — volvió a ordenar el jefe

Carla, temblorosa, miraba el rostro de los dos investigadores; el jefe, era corpulento, de frente muy estrecha y cara gruesa; el otro, más bajo, era difícil decir si era negro, cholo o chino, pero lo que más temor causaba a Carla era una especie de aceite que le untaba toda la cara.

— ¿Con qué de una renta, no? Así le llaman ahora a la lonja que les toca de las contribuciones de los cojudazos de los militantes.

— Sabe jefe lo que yo haría con los aprietas cobardes...

— ¡Cállate! — volvió a interrumpirlo— Se lo voy a decir yo mismo. Ahora con el general no pierdo la esperanza de colgar de los huevos a todos los aprietas, empezando por el Jefe...

— ¿Y de qué huevos lo va a colgar si lo que tiene es una raja como esta puta?

— ¿Saben? Ustedes me dan asco —se limitó a contestar mamá

Entonces entraron los otros policías que habían estado revisando los cuartos y el patio. Uno de éstos, dijo:

— Hay huellas recientes de alguien que ha trepado la pared

— No me sorprende que encuentren huellas, para eso les pagan —replicó indiferente mamá

El investigador jefe ordenó a dos de ellos que buscaran por los alrededores y después dijo:

— Muy bien señora, sólo una última pregunta y nos iremos, ¿dónde está la imprenta?

Carla, asida fuertemente del vestido de mamá, sintió que ésta titubeaba:

— No sé de qué imprenta me habla Usted.

El jefe de los investigadores dio unos pasos por la sala, miró la fotografía donde estaban juntos mamá y papá, y dijo:

— Tiempos felices señora, ¿no? y luego guiñó el ojo a su subalterno.

Este salió con una risa de entendimiento y tres minutos después regresó con dos policías más que llevaban a rastras a un hombre. Carla y su madre no pudieron evitar un grito de horror cuando reconocieron en ese rostro horriblemente desfigurado por los golpes, a Joaquín. El joven estaba descalzo y llevaba las manos en alto, esposadas; sin embargo, no las miró, y apoyado por los policías caminó mecánicamente hasta el patio, penetró en el cuarto de la servidumbre y señaló con el pie el lugar donde había sido enterrada la imprenta.

# Emilio Mendizábal Lozack

## El hombre andino y la política nacional

(en busca de un pasado)

Decía en una nota periodística el desaparecido novelista Ciro Alegría que, para él, Huánuco era “un color departamental en el mapa”, una ciudad entrevista durante un vuelo hacia Iquitos, *los indios cruentos y la Tomayquichua embrujada* descritos por López Albuja.

Para quien escribe, Huánuco, y en especial Pachitea andina, es una vivencia de largos meses de trabajo etnográfico; sus campesinos, en particular los de la quebrada del Panao y su *hirka*, no son *indios cruentos*, sino un pueblo libre que ha sabido defender sus derechos durante medio milenio.

De los 33,115 habitantes que tenía Pachitea en 1961, de acuerdo al censo de ese año, 26,315 vivían en la quebrada del río Panao y su *hirka*; de ellos, más de 24,000 eran andinos, o *poblanos*, como se dice en la región. Los *mishtis*, dichos también *paisanos*, en un número aproximado de 2,000 se hallaban concentrados en las poblaciones, principalmente en Panao y Chaglla; en su mayoría son descendientes de comerciantes huanuqueños y chachapoyanos que se establecieron en Panao y Chaglla hacia fines del siglo pasado; de inmigrantes europeos —tirolese del Posuso, rusos y húngaros— y, más recientemente, de chinos. Los *poblanos* son, en cambio, descendientes, en su mayor parte, de los chupachu, o *chupachos* según la grafía española del s. XVI, y muy pocos de ellos, descendientes de campesinos huanuqueños no-chupachupu, cuando no de cerreños, que ocuparon las punas de Panao que se hallaba eriaza, como consecuencia del despoblamiento provocado por los siglos de coloniaje.

Hay evidencias como para afirmar que la etnia de los chupachu estuvo dividida en dos mitades, etnológicamente hablando, a las que denominamos *pillku runa* y *panaw runa*, la primera establecida en parte de las actuales provincias de Ambo y Huánuco; la segunda, en las de Pachitea y Leoncio Prado, parcialmente. Cada “mitad”, a su vez, estaba organizada dualmente: *ichoq* y *allawka*, equivalentes a las *sayaq hanan* y *urin* del área que comprende el Sur Perú.

Hacia mediados del s. XV Tupa Inka Yupanki anexó a los *chupachukuna* al gobierno cusqueño; a su fallecimiento la etnia se rebela. Sometida nuevamente por Wayna Qapaq, vuelve a sublevarse a la muerte del inka, infringiendo, en alianza con los Chachapuya, la derrota de *Puma qocha* a los jefes cusqueños destacados por Wáskar Inka; tras la pacificación, el gobierno de Cusco organiza a los chupachu en cuatro *waraqakuna*, introduciendo entre ellos a los *qero*. Se les despojó, además, de la zona de Pachagoto, Utao y Churubamba para entregarla a los *mitmaq-kuna* de Cusco.

En 1538 Alonso Mercadillo realiza su “jornada”, ocupando por primera vez los invasores hispanos el territorio chupachu; durante su permanencia, de algunos meses, dieron tortura a varios de los *kuraq* y saquearon el santuario inka de Wanakawri.

Las mayores exacciones territoriales las realizaron los españoles en el área de los *pillku* (Huánuco actual) por existir tierras llanas en ambas riberas del *Pillku mayu*, o Huallaga; los chupachu del Panao, aun cuando también sufrieron las brutalida-

des de los invasores, no perdieron tierras, de si abruptas, con suelos arcillosos.

El encomendero Lorenzo Estupiñán, o alguno de sus representantes, funda Panao por orden del virrey Toledo, en fecha no precisada, como “*pueblo de indios*”, carácter que conservó hasta después de la Independencia, como lo vio Raimondi en 1867. Durante la colonia los mestizos no se acercaron en Panao, mas, algunos se establecieron en el pueblo como ejecutores de las exacciones ordenadas por Mejorada, Castillo y del Barrio, relacionados con los Llanos que ocupaban, con sus parientes, los más altos cargos políticos, judiciales, eclesiásticos y militares de Huánuco.

Algunos clérigos como el quiteño Aspiazú, el cusqueño Villavicencio y el huanuqueño Durán Martel, por rivalidad con los curas Llanos, instigaron a los chupachu a la rebelión. Los propósitos de estos clérigos no son claros, lo cierto es que Durán Martel y demás confabulados perdieron el control de los acontecimientos y el 12 de febrero de 1812 estalla, en Panao, como se la conoce en la historia oficial la “rebelión de los panatahuas”.

Debe aclararse que, si bien la cultura de los chupachu tuvo, y tiene, elementos que prueban su contacto con los grupos selvícolas, el grupo Panao no puede confundirse con el de panatawas. Panao fue solamente sede de la delegación de Panatawas, pero la etnia panatawa, no identificada en la actualidad, ocupó el área al Norte del Chinchao, que los chupachu no ocuparon nunca.

Fueron panawinos los que en 1812 tomaron la ciudad de Huánuco; a ellos se unieron los *pillku* de ambas márgenes del Huallaga. Domingo Berrospi se hizo nombrar Delegado después de la toma de Huánuco mas, secretamente, entró en contacto con los españoles; acusado de traición, fue reemplazado el 2 de marzo por Juan José Crespo y Castillo, quien convocó nuevamente a los panawinos y a los *pillku* para repeler a los *voluntarios* de Cerro. El encuentro se produjo en Ambo, población que tomaron los descendientes de los chupachu. Diez días después, la junta revolucionaria hace llamar una vez más al campesinado ante el avance del intendente de Tarma José González de Prada; el 18 se libró el llamado *combate segundo de Ambo*, o *Ayanqocha* como se le denomina ahora, sufriendo los descendientes de los chupachu más de mil bajas, como consecuencia de la completa falta de dirección. Centenares de panawinos cayeron defendiendo el puente del camino a Wákar.

González de Prada ordenó entonces el cese del fuego, poniendo fin a la matanza de campesinos; los criollos y mestizos que habían tratado de dirigir y capitalizar la rebelión, se retiraron a Huánuco, y más tarde, a Chaglla o a Chinchao y Monzón. Apresados, varios fueron juzgados y sentenciados a la pena de muerte y otros al destierro. El virrey Abascal promulgó el indulto únicamente para los *naturales*.

En los acontecimientos de diciembre de 1820, que culminaron el día 15 con la declaración de Independencia que hizo jurar D. Nicolás Herrera, comisionado del coronel Alvarez de Arenales, los llamados *naturales* no se pronunciaron, pero en 1882 *pillkus* y panawinos, organizados en montoneras, libraron escaramu-

zas con efectivos del regimiento Buín, que ocupó Huánuco en su marcha contra el general Andrés Avelino Cáceres.

Entre 1894 y 1895, al producirse la guerra civil, los panawinos volvieron a intervenir, esta vez para combatir a la Coalición. Varallanos, en su *Historia de Huánuco* dedica escasamente catorce líneas a las acciones libradas por los panawinos, no sólo porque, al parecer, está influenciado por un localismo que le hace interpretar la historia huanuqueña en función de los intereses domayinos, sino porque no reconoce el pluralismo cultural del Perú; los intereses del grupo mestizo los identifica, así, con los de las etnias andinas no obstante que éstos son diversos, aun cuando puedan coincidir en algunas oportunidades.

En el caso de la historia de los habitantes de la antigua área chupachu, los intereses andinos coinciden con los de los *mishtis* en 1812 y en 1882; divergen en 1820 y 1895, fecha desde la cual, parece, no vuelven a coincidir.

Sabemos que en 1894 el movimiento contra la Coalición se inicia en Panao; se combate en Wirkagay, Rancho, Arco punku y en las propias calles de Huánuco. Posteriormente, durante meses, prosiguió la lucha en las afueras de la ciudad. Los *paisanos*, dieron muerte a los panaw runa envenenando el aguardiente almacenado en las haciendas a orillas del Huallaga, incendiando los cañaverales de *La Esperanza*, donde se emboscaron los panawinos al replegarse de la ciudad de Huánuco, y fusilando a todos los prisioneros que tomaban. Al triunfar la Coalición, las tropas gubernamentales entraron a saco en Panao; a los panawinos se les condujo a las haciendas de Fortaleza y Derrepente, donde, bajo vigilancia armada, trabajaban gratuitamente. Sin discusión posible, los *mishtis* se mostraron más sanguinarios e implacables que el intendente González de Prada en 1812; y, el gobierno de la Coalición, que algunos historiadores denominan "jurídico", más intransigente que el virrey Abascal.

Vidal Jara, uno de los líderes de las acciones de 1894-95, fue asesinado en su propio domicilio, algunos años más tarde, durante el tumulto producido un día de elecciones; otros líderes, como Tomás Kántaro y Bernardo Tolentino, figuraron en 1912, erróneamente, como sobrevivientes de Ayanqocha.

En la década del 20 uno de los hijos de Vidal Jara organizó a los panawinos en el que hoy se recuerda como el movimiento de la *unificación*, que culminó con el apresamiento del gobernador y de un sargento de gendarmes, quienes fueron conducidos en rehenes a las alturas de Chaglla. Como consecuencia de estos hechos desaparecieron las "fiestas" que organizaban en Panao los *mishtis*, para promover la venta de aguardiente. El intento de unificar a los panawinos comunitariamente fracasó por el desacierto de sus líderes, que perdieron prestigio.

### "¿HASTA CUANDO NOS VAN A ENGAÑAR?"

Todos los acontecimientos señalados a partir de 1812, son de dominio común de los panawinos actuales; Kántaro y Tolentino son símbolos de la rebelión y de la redención por conquistar.

En 1912, al conmemorarse el centenario de Ayanqocha, ambos líderes vivían y se les presentó, según se ha dicho, como a sobrevivientes de un movimiento que se quiere presentar como precursor de la Independencia; un breve reportaje y sus fotografías se publicó en "La Prensa" de Lima el 12 de febrero de ese año. El 28 de julio, sus fotografías fueron reproducidas en un pequeño recordatorio, con los colores nacionales, impreso por el concejo de Huánuco.

He tenido oportunidad de ver estos recordatorios que los campesinos conservan secretamente. Durante el régimen del dictador Odría, Isaac Jara obtuvo uno de éstos y lo hizo reproducir, con la indicación impresa de ser el autor de la reimpresión; por este hecho Isaac fue llamado a la sub-prefectura y acusado de

incitar al campesinado a la rebelión. La actitud colonialista de ese funcionario ha debido influir, en cierto modo, en la conducta de los panawinos hacia los recordatorios; los *paisanos*, por su parte, denigran a Tolentino, y particularmente a Kántaro, presentándolos como a *indios farsantes*.

La hostilidad entre ambos grupos étnicos, *poblanos* y *paisanos* es, como se ve, profunda, y el temor de los *mishtis* ante el recuerdo de los años 94-95 se traduce en agresión verbal, y cuando puede ser realizada impunemente, física, contra el panawino quien, a su vez, responde de la misma manera. Las respectivas actitudes se traducen en la participación de ambos grupos en la política nacional; así, mientras la casi totalidad de los *paisanos* militan en el aprismo, los panawinos dan apoyo electoral al gobierno, mas no a la obra del gobierno, puesto que los funcionarios *populistas* que se hallan en contacto directo con los campesinos son, también, *mishtis*, que son tan abusivos y prepotentes como cualquier otro *mishti*.

Las agresiones de los *paisanos* son múltiples. Una persona, que por su posición se hallaba íntimamente vinculada a los hechos, me refirió que los profesores del Colegio Nacional Mixto "Panao" se negaron, en los exámenes promocionales, a otorgar las más altas distinciones a una alumna, nada más que porque ésta era hija de campesinos. El primer premio no se podía otorgar a "una india de la chacra", ello equivalía a resentir a los *paisanos*". Entre quienes así actuaban había, no obstante, algunos que, públicamente, se declaraban *hombres de la renovación*.

Festivamente me refería una informante, *paisana*, como a una pareja de *poblanos* recién desposados que se dirigían a su domicilio, fuera de la marka, en una camioneta pick-up alquilada al efecto, "unas señoras" le arrojó, al paso, grava y arena a manera de arroz.

Una noche de Jueves Santo fui testigo de como varios *paisanos* adolescentes injuriaron y tiraron piedras a un *poblano* que, encargado de velar por el orden en la procesión, amonestó a unos niños que jugaban. Vi también, a un profesor primario, arrojar terrones a unas *poblanas* que se habían colocado algunos metros delante de él, para mirar los fuegos artificiales con que se celebra la pascua de Resurrección. En otra oportunidad, en la puna de Chaglla, escuché los insultos más soeces, proferidos por jóvenes *paisanos* que iban de pesca, en un camión, como respuesta a la negativa de venderles papas de dos *poblanos*. Los panawinos, contrariamente a lo que ocurre en las áreas donde existen haciendas, respondieron, también, con insultos a grandes voces. Y en Warichaka, el 28 de julio, un *paisano* en estado de ebriedad, embistió con su cabalgadura a tres *poblanas*, dos jóvenes y una anciana que presenciaban en la plaza, los festejos conmemorativos. Las panawinas lograron ponerse de pie y eludir al caballo; una de ellas injurió al *paisano* diciéndole: "¡Mishti, mierda!".

En la marka de Panao uno de los vecinos poseía un caballo, que era reputado como el mejor de toda la provincia. "Cuando tenga gringo que viajar, le voy a dar mi caballo, —me dijo— avisa unos días antes para hacerlo traer de la chacra". Como prefería viajar a pie, nunca llegué a solicitarlo. Más tarde me dijeron que el caballo estaba suelto e ingresaba a los cultivos de los campesinos, causándoles daños; unos meses después me informaron que el caballo fue hallado muerto en los campos, con un tiro de carabina y, hasta donde alcanza mi información, no se supo quién fue el que lo mató.

"El loco también es un jodido —me dijo una de las autoridades nacionales, comentando el hecho— Su caballo andaba jodiendo las chacras y a él mierda le importaba; alguno de los cholos, ya cansado, le ha mandado su tiro. ¿Qué va ha hacer el loco?. Todos se callan para ocultarse entre ellos. Estos cholos son unos jodidos, no te hablan viejo ni aunque tengas una pistola en la mano."

Los *mishtis*, como hemos apuntado, se instalaron en la marka de Panao hacia fines del pasado siglo y desplazaron a los *poblanos* del centro de la población; aunque controlan el poder, económicamente dependen de los panawinos. “Cuando vienen de las chacras, hay venta —me decía una tarde de domingo un comerciante—, ellos saben gastar, no son miserables como los *paisanos*”. La dependencia del *mishti* es en realidad completa: carne, papas, maíz, aves, leña, manteca, son productos que se adquieren de los *poblanos*, y si bien gran número de *paisanos* poseen chacras, muchas veces adquiridas en fraudulentas acciones judiciales, la producción que obtienen no es suficiente para cubrir sus necesidades anuales. La fuerza de trabajo, además, es exclusivamente de los panawinos.

He presenciado largas colas, desde antes de las 06.00 hs, ante la carnicería y, también, he visto acudir a los *paisanos* a las casas de los panawinos cuando se sabía que éstos tenían algún excedente de papas. Mas, para poder adquirir uno o dos kilos de papas, era requisito tener una relación de compadrazgo, o por lo menos, de amistad. “Estos indios —me decía un *paisano*— se contentan con sembrar un poquito para ellos, cuando podrían ganar buena plata”.

He estado en los campos de cultivo de los panawinos y sé que su mayor preocupación es la falta de abonos; en la quebrada del Panao y sus afluentes, los suelos son arcillosos, y cada año se cultiva en los mismos campos. En la *hirka* se emplea el sistema de rotación de cultivos; por lo general los suelos son también pobres. Los campesinos emplean todo el estiércol de su ganado para abonar sus campos, pero esto es insuficiente, de allí que requieran el guano de isla. “No nos venden el guano, en vano estamos yendo hasta Huánuco. Usted debe decirlo que manden unos cuantos quintales de guano”, me decía un campesino a la vera de sus papeles, en el supuesto de que, como *mishti*, poseo misteriosos recursos ante el gobierno nacional.

La saturación del mercado mundial de café, era otra preocupación de los campesinos: “Toda mi cosecha estoy guardando”, me refería un campesino con quien conversaba en la plaza de la marka; al inquirirle que cómo afrontaría la situación, me respondió: “De alguna manera pasaremos. Para el otro año estoy poniendo ulluku, mis primos me están arrendando sus chacras”.

El gobierno nacional se limitó a recomendar que no se cultivase más café, pero no se dictó ninguna medida para proteger a los pequeños productores; las cuotas de exportación se fijaban para los llamados exportadores, esto es, intermediarios que giran con fuertes capitales. En la ciudad de Huánuco operaba la firma comercial Cubas Vinatea, vinculada al señor ministro de Agricultura que, con agentes en Panao, adquiría café para los exportadores. Nada ilícito por cierto pero, tampoco, nada que beneficiaba al campesinado. Si algunos campesinos, como nuestro amigo, podían almacenar su cosecha con el apoyo que le prestaba su ayllu, otros, no sólo por necesidad, sino también por el temor de una baja mayor en los precios, vendían el café al precio que se les ofrecía.

“Así no más está creciendo el maíz —me dijo cierta mañana un panawino con quien recorría un trecho de camino— cuando vienen nos están ofreciendo ayudar, cuando elegimos, ya se olvidan. ¿Hasta cuándo nos van a engañar?”.

#### “COOPERACION ES ROBO”

En Huánuco me habían dicho que Cooperación Popular no podía realizar ninguna obra en Pachitea, porque la “provincia es aprista”. La afirmación no es exacta; los panawinos son anti-apristas como reacción contra los *paisanos* de la misma manera que en 1895 eran “caceristas” por oposición a los *mishtis* “Pierolistas”. Sin embargo, la única obra que inició Cooperación Popu-

lar fue las bases, que quedaron inconclusas, de un puente sobre el río Panao, entre Molinos y Warichaka.

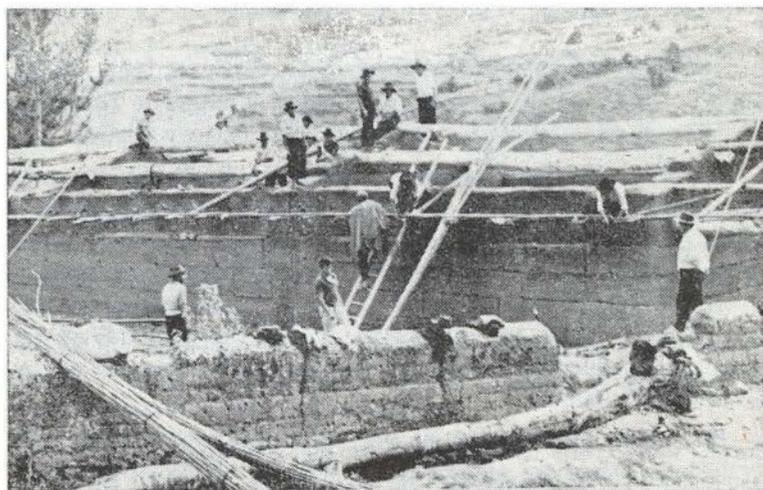
Después de cuatro meses de permanencia en Pachitea andina muchos de los campesinos me tenían confianza, pese a mi condición de *mishti*. Una mañana encontré a uno de ellos; esperaba se hiciese hora para realizar una gestión en una de las oficinas públicas de manera que él no tenía prisa alguna. En el curso de la conversación me decía: “Nosotros no queremos trabajar para Cooperación, es robo. Los ingenieros están ganando bastante y a la gente no pagan”; y agregó “Nosotros estamos sabiendo que lo que no han trabajado están poniendo con su placa. Así están hablando la otra vez que estamos yendo por arriba”.

Este amigo, no obstante, trabajaba gratuitamente en la construcción de las escuelas que se levantaban en Warichaka: “Faena siempre estamos trabajando el pueblo”, me dijo.

En toda Pachitea andina he visto caminos reparados por el sistema de faena, así como el reacondicionamiento de locales escolares, fuera de los dos locales para las nuevas escuelas de Warichaka. En el distrito de Umari se construyó, así mismo, el ramal de la carretera de Wirkagay a Pinkiray y aun cuando para el trazo gestionaron la intervención de ingenieros y, posteriormente, el trabajo de un tractor bull-dozer, la obra no la consideraban como de *Coopop*. Ellos, los panawinos, habían realizado el trabajo de la carretera “entrando en faena”, además, habían pagado el costo del combustible para el bull-dozer y los jornales del motorista, a quien proporcionaron, también, la alimentación. El ramal no estaba concluido, pero eso era por la deficiencia de los ingenieros; los campesinos me indicaron: “Van a sacar por otra parte, no está conforme están diciendo”.

En la provincia de Huánuco permanecí unos días en la comunidad de Winchus y pude ver el nuevo, enorme e inútil local escolar que se construía por Cooperación Popular, separado patio de por medio, del antiguo local que no precisaba sino ser ampliado. Para edificar el nuevo local fue necesario transportar materiales de construcción en acémilas que debían proporcionar, forzosamente los *comuneros*, quienes daban, además, movilidad, guías y alimentación gratuitos a los funcionarios en los viajes que éstos realizaban para inspeccionar la obra.

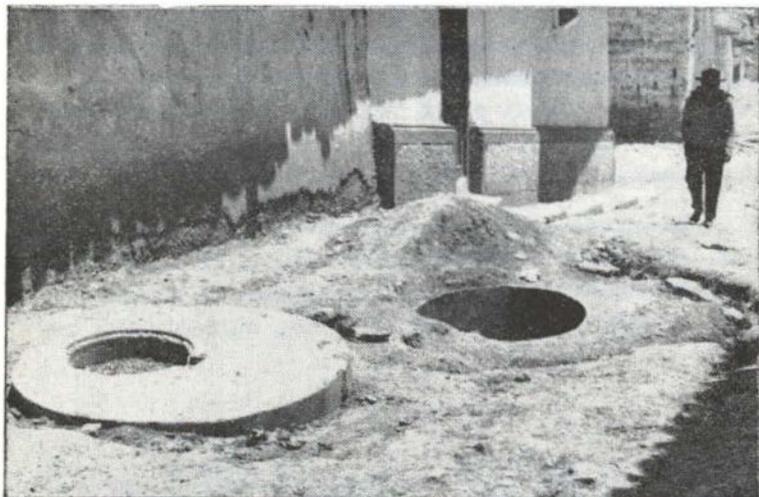
Presencé, también, la inauguración de un aula construida por “cooperación popular” en la comunidad de Tawlligán, los campesinos tuvieron que ofrecer una costosa “*pachamanka*” a los funcionarios y autoridades que concurrieron a la inauguración de la obra. En esa oportunidad supe, circunstancialmente, que los comuneros se habían opuesto a que la placa con la inscripción: *El pueblo lo hizo*, se colocase de modo que pareciese que todo el local había sido construido por Cooperación Popular. La



Los panawinos rechazan el trabajo por “Cooperación Popular”, pero trabajan en faenas, según sus propias tradiciones

decisión de los funcionarios prevaleció, no obstante un funcionario de la Central de Cooperación Popular confesaba satisfecho: "Con estos cholos hay que ir a la *prepo*".

La diferencia fundamental que existe entre las obras que se realizan por faena y las que se construyen por Cooperación Popular estriba, principalmente, en que los campesinos trabajan en faena únicamente en el tiempo que media de la cosecha a la siembra, época en que la labor no es requerida por los culti-



**Tras el fraude : una obra en ruinas, que tantos sacrificios costó a los vecinos**

vos; las construcciones, por este sistema, se pueden concluir en dos o tres años, aspecto que sigue la tradición andina. La obra la dirigen las autoridades tradicionales y no importa, dentro de sus valores, que los muros puedan resultar más o menos combados. La obra, en fin, se construye cuando y donde es realmente necesaria, no como un mérito, sino como una obligación.

Para los funcionarios de Cooperación Popular las construcciones no significan sino "un plan de gobierno", un puesto, un sueldo que justificar; y no importa, en consecuencia, forzar el trabajo del campesino y desvirtuar una institución andina, mal comprendida por otra parte. En una oportunidad escuché, en Huánuco, a un ingeniero, que iba a hacer derruir una obra casi concluida porque los muros no estaban a plomada: "A mí no me van a trabajar como les da la gana, tienen que aprender a trabajar bien". En ese "aprender a trabajar bien" está todo el etnocentrismo que separa definitivamente a los burócratas del gobierno del campesinado.

**"EL GOBIERNO SOLAMENTE SE ESTA ACORDANDO DE NOSOTROS PARA EL SERVICIO MILITAR".**

Tenía la marka de Panoa un sistema de desagüe por medio de acequias subterráneas y calles uniformemente empedradas, hasta que, en marzo de 1965, se iniciaron los trabajos para reemplazar el antiguo desagüe por otro de tuberías.

Durante la ejecución de las obras se comprobó que los cálculos de las gradientes, realizados por el ministerio de Fomento Obras Públicas, eran errados, fuera de que, en muchas calles transversales, las tuberías quedaron a mayor nivel que los servicios higiénicos. Además, el material empleado era de tan pobre calidad que, al realizarse las pruebas, se produjeron filtraciones, lo cual obligó a revestir de cemento las tuberías que ya estaban tendidas. Por fin, por mayores costos, la partida destinada a la obra quedó agotada antes de la finalización de los trabajos.

Un año más tarde, la nueva red de desagüe continuaba inconclusa; muchos de los buzones habían sido rellenos de tierra

por los vecinos, para evitar accidentes a sus hijos; otros buzones se habían convertido en pozos llenos de agua y desperdicios en descomposición. La antigua red, deteriorada, en partes descubierta, continuaba en servicio pero anegaba frecuentemente las calles con aguas negras y, las calles desempedradas se convertían en lodazales con las lluvias.

Los vecinos me aseguraron que no se sancionó al contratista porque era "gente del gobierno"; algunos de ellos sufrían todas las incomodidades como consecuencia de su propia filiación política. "Esta es la venganza de Belaúnde, porque cuando vino a Panoa nadie fue a recibirlo", me dijo, riéndose, uno de los vecinos.

Los campesinos mostraban indiferencia: el sector afectado era aquel en que viven los *mishtis*. En cuanto a ellos mismos, el gobierno simplemente los ha discriminado.

La parte alta de la marka, donde se encuentran las viviendas de los panawinos, no quedaba comprendida en el plano de la red de desagües. En las viviendas de la parte alta de la marka, las aguas pluviales, que se reúnen en los patios, van a dar a acequias abiertas que corren por media calle hasta el sector de las viviendas de los *paisanos*, donde se conectan a la antigua red de canales subterráneos; las funciones fisiológicas se cumplen sencillamente en el lado de la calle que es menos transitado. Este sector carece, así mismo, de luz eléctrica. Las viviendas, sin embargo, no son cabañas, sino edificaciones de adobes, o de adobones, con el mismo patrón que el resto de viviendas de la población.

Los ingenieros sanitarios del Ministerio de Fomento olvidaron, además, el corregir el principal defecto de la antigua red de desagüe: el colector de las aguas servidas se vierte a la quebrada del Panoa. Pocos centenares de metros más abajo se levantan viviendas de campesinos que utilizan el río para todos los requerimientos domésticos.

Al igual que los gobiernos anteriores, que no eran de *renovación*, el actual gobierno observa hacia la población andina, la secular indiferencia; al campesinado lo recuerda únicamente para el impuesto a los predios y para el servicio militar.

Cada año, en el mes de julio, se realiza la leva. Las autoridades políticas exigen a los gobernadores y tenientes gobernadores el cumplimiento de las órdenes recibidas; éstos, a su vez, presionan a los "policías" de los pueblos de las punas y de la quebrada de Panoa. Comienzan las batidas a través de los campos. Sobre todo de noche. Se allanan los domicilios contraviniendo las garantías constitucionales. Los jóvenes, que ignoran sus derechos pero que saben de los procedimientos, se refugian en los parajes desolados. Un domingo, desde las cumbres próximas



**Jóvenes panawinos amarrados con sogas, conducidos por "policías" a la capital de la provincia, por omisos en el servicio militar**

a Awkar vi a tres de ellos buscando, entre los pajonales, alguna hoquedad que les sirviese de abrigo; he visto también a los "policías" dispersarse por los cerros y acechar en los caminos. Una verdadera cacería humana.

Para obligar a entregar a los fugitivos, los "policías" violan las viviendas, se llevan mantas y ponchos que no devuelven nunca, apresan a los menores de edad y, aun a adultos premunidos de la libreta de conscripción militar. A todos los detenidos se les encierra en los "calabozos" de las gobernaciones, y, dos o tres días después se les conduce, amarrados con sogas, a la capital de la provincia. Allí permanecen encerrados en el local del Concejo por otros seis u ocho días, hasta que llegan las

autoridades militares. Los padres de los jóvenes detenidos se trasladan a la marka; ellos les proporcionan los alimentos y durante todos los días permanecen en la plaza, ante el local del Concejo. Algunos vecinos me informaron que los padres gestionan la libertad de sus hijos abandonando de cien a ciento cincuenta soles. Esto es imposible comprobarlo, pero es muy cierto que varios días después, el grupo de campesinos y campesinas agrupados en la plaza es mucho más reducido.

Una tarde de agosto, conversando con unos campesinos, me manifestaron que para ellos no existe ninguna posibilidad de mejorar su situación, uno de ellos exclamó: "El gobierno solamente se está acordando de nosotros para el servicio militar".

El próximo número de:

**"VISION DEL PERU"**

será dedicado íntegramente al  
homenaje internacional a

**CESAR VALLEJO**

en ocasión de cumplirse los 30 años de la muerte  
del GRAN POETA.

## Relatos de barriadas:

*Las historias de Anselmo y de Julián forman parte de un conjunto de 21 biografías de pobladores de las barriadas de San Cosme, Tarma Chico y Mirones que, con un estudio de José Matos Mar, se publicarán próximamente en un libro que será el tercero en la serie de trabajos que éste viene publicando sobre barriadas. Los relatos autobiográficos que contendrá fueron recogidos en 1956 por Aída Milla y Héctor Martínez, entonces alumnos del departamento de Antropología de la Universidad de San Marcos, entidad que hizo, bajo la dirección del doctor Matos, diversos estudios de las poblaciones marginales surgidas en torno de Lima. Las versiones que ofrecemos aquí, como todas las del libro, se deben a Abelardo Oquendo quien, sobre la base de los apuntes de las relaciones orales de las personas entrevistadas, ha reconstruido, con rigurosa fidelidad, la narración de sus vidas, insertando en ellas los fragmentos que pudieron tomarse textualmente.*

*Los autores de la obra que aquí adelantamos, se proponen confrontar las vivencias del 56 con las actuales para determinar los cambios producidos en un periodo de 12 años. Ese trabajo se realizará con todos los implementos técnicos auxiliares —como magnetófonos, por ejemplo— con que no se pudo contar en 1956.*

## Dos Habitantes de San Cosme Anselmo: mejor es vivir libre

Soy serrano, del barrio de Pumaranga, allá en Abancay. Yo duro me he fregado trabajando. Si le contara... Aquí donde me ve he pasado por todas. Desde los nueve años ya era hombre. Para rato hay. Esta casa, no más, dos veces la he tumbado. Primerito era de esteras, por el 49, cuando me vine con mis maletas, mi guitarra y algunas otras cositas me vine al cerro, planté mis esteras y aquí me puse a vivir. Solo, porque mi señora no quiso: "Ese es un puro cerro pelado que no sirve para nada; ¿allá qué hay? ¿agua siquiera?" diciendo se me plantó y yo la dejé con mis hijos en la calle Amazonas donde vivíamos. Para su bien, pues, porque ahora tiene esta casa de dos pisos, con ladrillos y cemento, con enlucidos, vea usted, firme. Su parte de atrás todavía tiene cuartos de adobe y la tienda también de eso es, pero acá hasta su techo de madera hay y arriba no más son de estera y barro. Mis manos he puesto yo; hasta de noche le he dado, duro, porque también soy albañil. Siete oficios tengo, y catorce necesidades, como dicen, de modo que ahí le sigo dando, pues. El lote lo tuve desde más antes, por una hermana de juramento que estaba ya en San Cosme. Ella fue la que me dijo: "¿Por qué no te vienes al cerro? Los terrenos están botados. ¿Para qué vas a estar pagando, si allá apenas cabes con tu mujer y tus hijos?" Yo dije: "Mejor es vivir libre, en lo de uno, y no como ahora que todo lo que puedo comprar tengo que ponerlo en lo ajeno para quién sabe quién." Así, pensando derecho, en el 46 vine a que me dieran mi lote pero entonces apenas parábamos una estera nos la botaban al día siguiente la policía o los peones de Cáncopa, quemando las chozas. Nosotros nos reuníamos todos en la parte baja y con Héctor Cerna, que es el mejor cholo de todos los que han estado de dirigentes, nos poníamos de acuerdo en qué hacer. Por esos años, cuando la policía entraba a caballo y metía sable, la Margarita Vargas, que estaba encinta, de puro susto abortó a su hijo y se murió, fijese usted. Hasta que una noche nos vinimos todos, de machos, y el cerro amaneció

lleno de esteras. Ya nada pudieron porque el diputado Sergio Caller, del Cuzco, se puso a ayudarnos. Pero yo no me había venido del todo entonces, no más plantaba mis esteras y andaba limpiando mi lote, poco a poco. ¡Caracho si me he rajado rompiendo piedras en este suelo condenado! Mi señora también trabajó, fuerte, cuando se vino. Yo estaba sin plata, solo en el cerro cuando llegó la Pascua del 49, y no sabía qué hacer, así que me fui no más sin nada donde ella y les dije: "No les traigo ningún regalo; lo valioso que tengo es el lote de San Cosme y se los doy; ahí levantaremos una casa propia que servirá para todos. Mejor que ésta, grande, ya verán." Esa noche hicimos fiesta y a los pocos días, un poco como sin ganas, ella se vino con los chicos. Compramos más esteras, metimos nuestras cosas y ya con más empuje, con la ayuda de ella, hicimos la tienda y la casa de adobes; yo mismo los preparé, y después, como le decía, la fui tumbando y haciendo esta. Rápido fue: en el 50, la de adobe; del 54 al 55, la de ahora, que en agosto no más la terminé, y este año trabajé el enlucido. Menos de dos años, pues. Claro que tuve unos peones; mi señora les preparaba la comida y yo les daba 15 soles diarios, más su coca, su caña y su pisco y cigarros a veces también. Al contratista, que dirigía la obra, le pagué 1,500 soles. Entonces yo tenía los 3,000 soles de indemnización que me dio la Empresa Inca donde trabajé de chofer. Ni sé todo lo que me costó. ¿Cuánto, pues, habré gastado? En el censo le pusieron 20,000, pero no estaban los cuartos de adentro. Por lo menos valdrá 60,000 ahora, creo.

Yo había dejado, ya desde los primeros tiempos de venirme al cerro, la línea San Miguel. Como acá no había agua entonces, me levantaba tempranito y traía para vender. A eso de las 10 de la mañana ya había hecho mis 50 soles y me ponía a trabajar en la construcción. Soy bueno para el trabajo, ya le he dicho, y siempre se me ocurre algo cuando estoy en necesidad. Eso se lo debo a mi padre. "Oye hijo, a mi me pa-

rió tu abuela calato, de modo que tú no debes esperar mis intereses; con el sudor de tu frente buscarás tu vida en cualquier pueblo, en cualquier sitio", me dijo. Yo tendría 8 años y vivía con mi abuelita en Pumaranga. Mi mamá había muerto hacía tiempo, cuando yo ni siquiera andaba, y no la conocí. Mi padre paraba en Cuzco, donde el Dr. Arguedas; cuando volvió al pueblo se murió de no sé qué y eso fue lo que me dijo, su enseñanza. Con ese consejo me fui a Cuzco, al año siguiente, escapado de mi abuelita que era muy buena y no quería soltarme. Yo estaba tierno, entonces y no podía hacer trabajo pesado. Me buscaba, pues, la vida en el mercado, esforzándome duro para aprender castellano. Quechua no más hablaba entonces. A las señoritas les decía: "Te voy a cargar tu bolsa, tu paquete, tu cajón"; y cinco centavos, a veces 10 me daban, a veces leche, pan, cositas de comer. No tenía conocencias en Cuzco, familiares tampoco. Después, con otros muchachos, alquilamos un cuarto en el tambo, para dormir. Así vivía hasta que tuve 12 años. Cuando tenía 12 años un amigo me llevó donde un contratista que estaba trabajando en el convento de Santa Catalina, el de las monjas, ahí en el mismo Cuzco. Al principio no quería darme pero de verme tan empeñoso me dio. El trabajo era pesado y cuando las monjitas me vieron tan pequeño me llamaron a preguntarme que cómo me llamaba, que de dónde venía, que mis padres . . . Les entró la piedad y como que me adoptaron; como a hijo me trataban las madrecitas, y el padre Vásquez, Visitador de Roma que le dicen; él fue que dio el permiso para que viva en el convento, mi padrino de evangelio fue con la madre superiora, Margarita que se llamaba. Me acuerdo, oiga, me acuerdo. Con ellas viví hasta los dieciseis años, cuidando el convento, haciendo mandados, trabajando bonito. Y ellas me hacían la ropa, me enseñaban castellano, me querían. Eso sí, no sabía cuánto ganaba, aunque me pagaban poniendo mi platita en el Banco. Recién supe, cuando entré a trabajar a Santo Domingo, ya en Lima, que tenía 600 soles. Ni los he tocado, ahí están todavía, en el Banco. Yo me estaba haciendo hombre y las madres ya no me consentían mucho en el convento, jovencito estaba con 16 años y las monjas al ojo conmigo para que no les conversara mucho a las hermanas. Así pues, hasta que me mandaron a otro convento allá en Cuzco, al Santo Domingo. Ahí también me querían los curitas, y yo les hacía las compras para la comida, les cuidaba el jardín y todo lo que me mandaban les hacía. Siete soles con 20 centavos me pagaban, a la semana, y también me hacían estudiar, me enseñaban. Pero entonces, ya por los 19 años, quería ser militar, ponerme el uniforme de soldado.

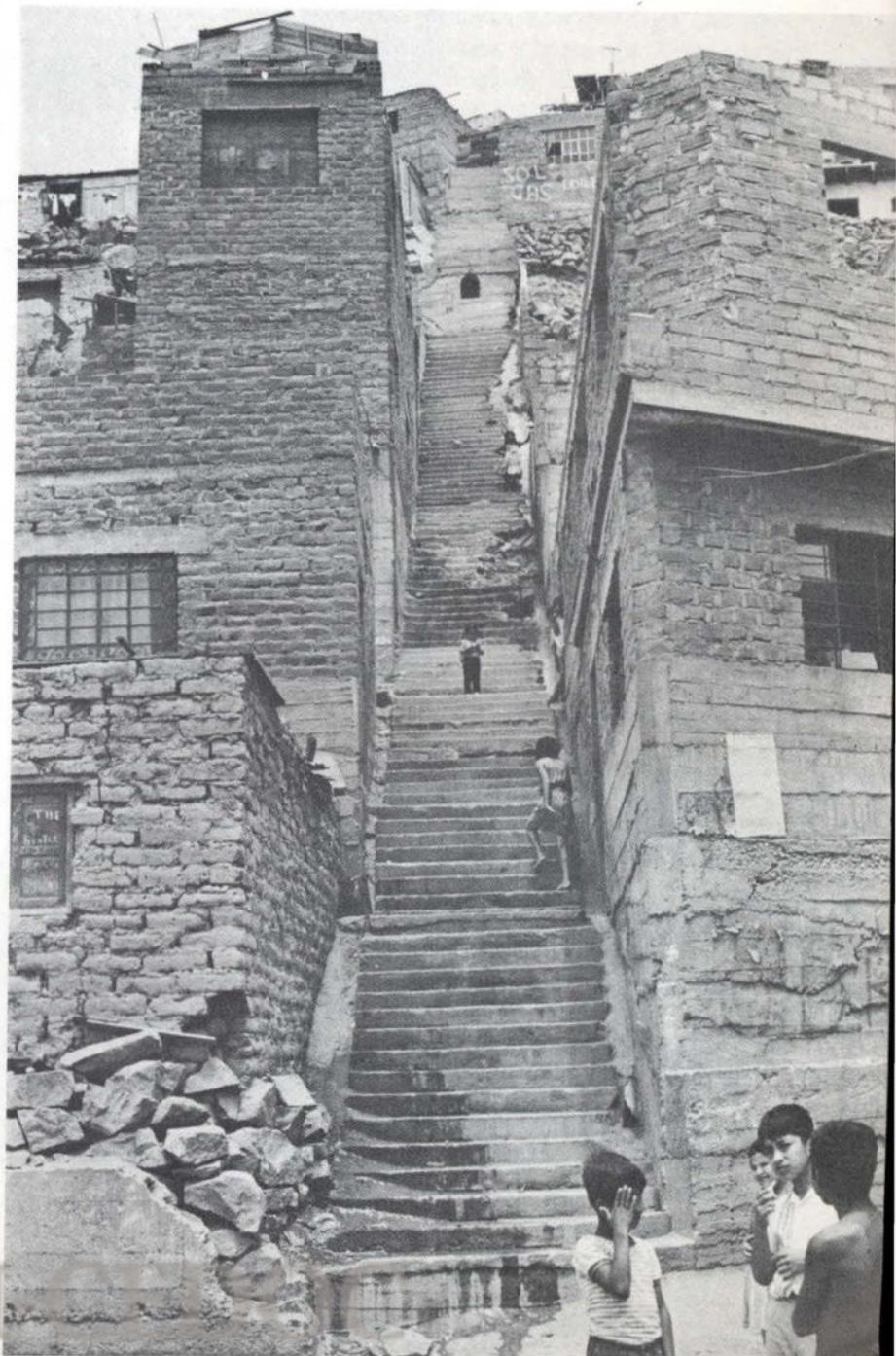
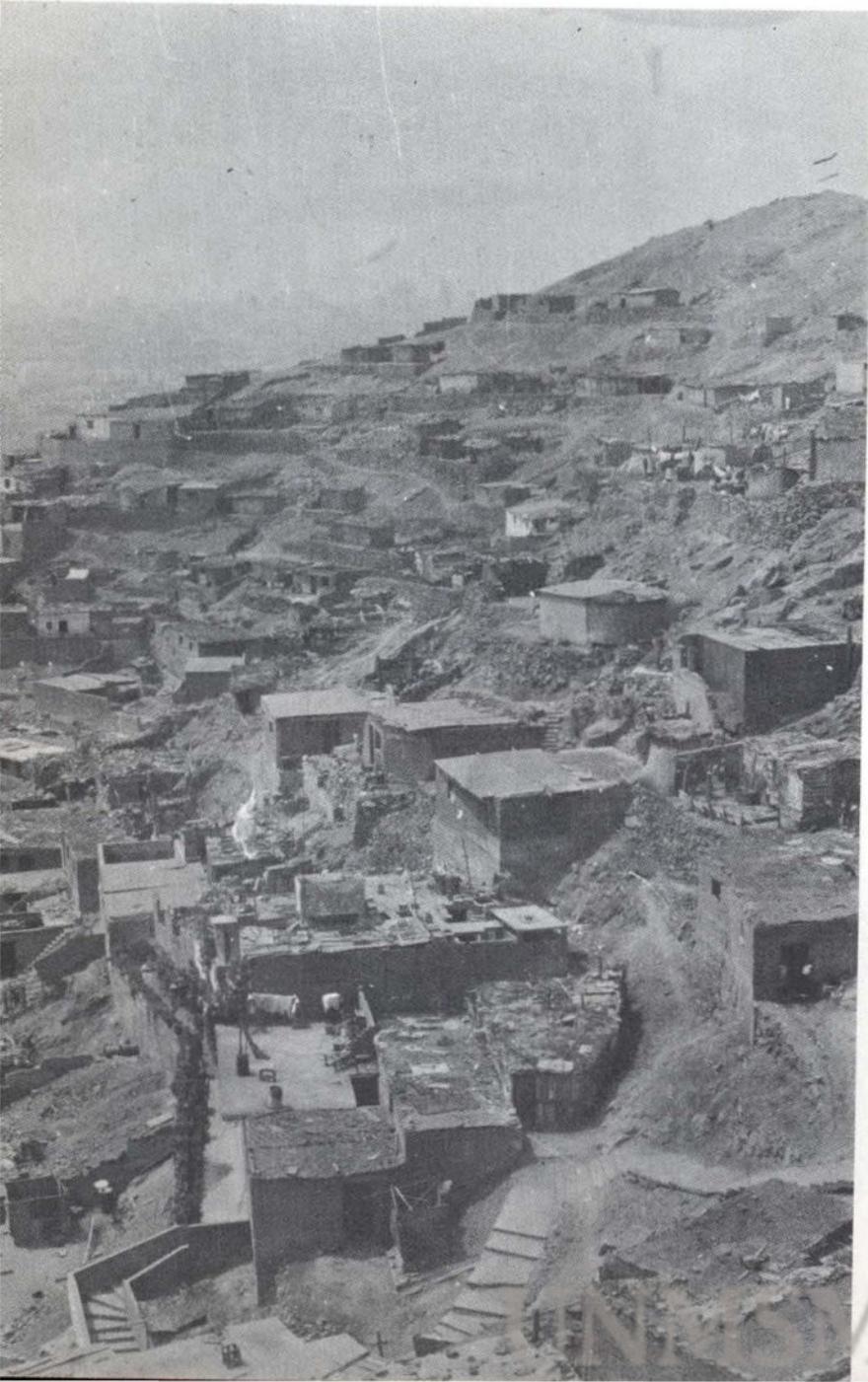
Soldado también fui, pues. Entré de voluntario y ascendí rápido porque estaba bien preparado; a cabo, a Sargento 2º llegué, ¿no le digo? Pero entonces vino la revolución en apoyo del pueblo. Nos levantamos a favor de los apristas y a las doce de la noche asaltamos al Banco, sacaron los billetes, toda la plata en cajones la sacaron y la embarcan en el tren de Santa Ana para Madre de Dios. ¡Caracho! Fuerte se armó porque el Gobierno manda un gran ejército y juntamente con los que no se habían levantado con nosotros, el 4o. de Zapadores y el 2o. de Artillería, nos aplastan, caracho. Más de mil hombres murieron. Yo no me rendí, yo me escapé con otros. A las haciendas, a las montañas se iban para no ser presos. ¿Por qué pues, si nos habíamos levantado por orden de los jefes, si en el ejército se hace lo que a uno le mandan, se obedece? Yo llegué a Madre de Dios junto con otros, donde los Vallonos me fui, que son salvajes un poco civilizados y hablan castellano. Así pues me refugié y con ellos viví como 6 meses. Mas antes, en las montañas, unos se han muerto con paludismo, de hambre, con las fiebres, Caracho, bravo fue. Yo los estuve ayudando a sembrar a los Vallonos hasta que volví a Cuzco, escondido. Tres años estuve en el ejército.

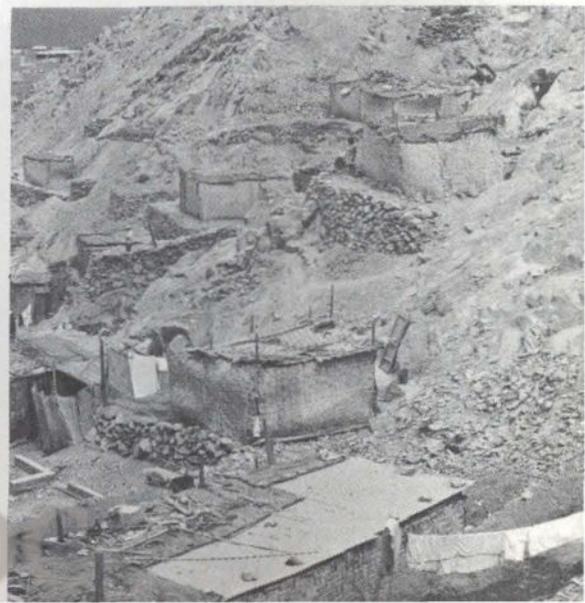
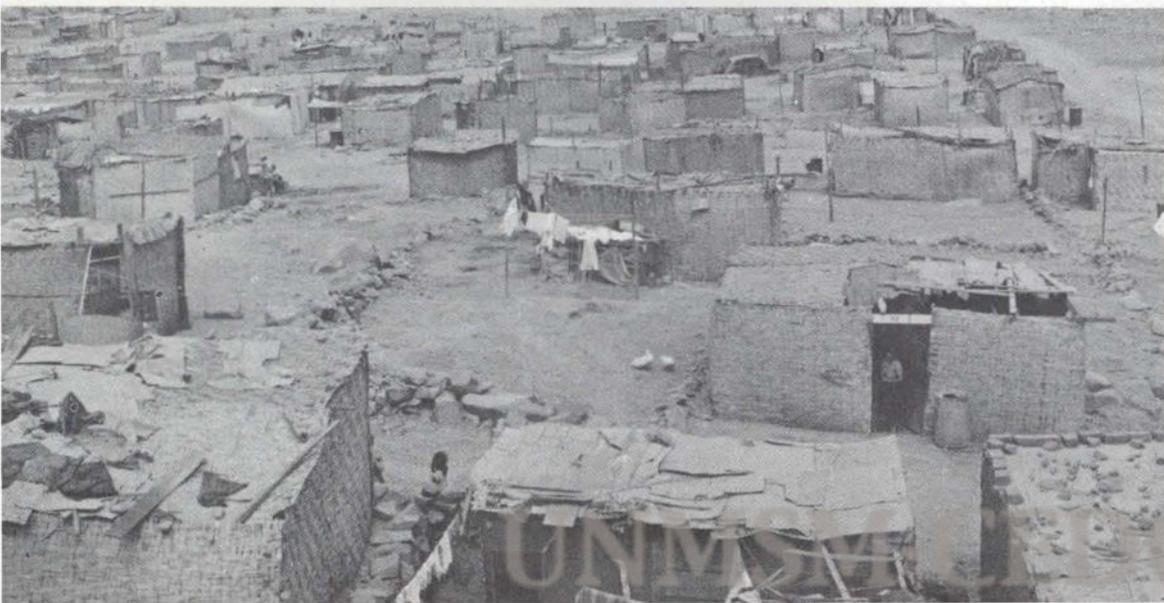
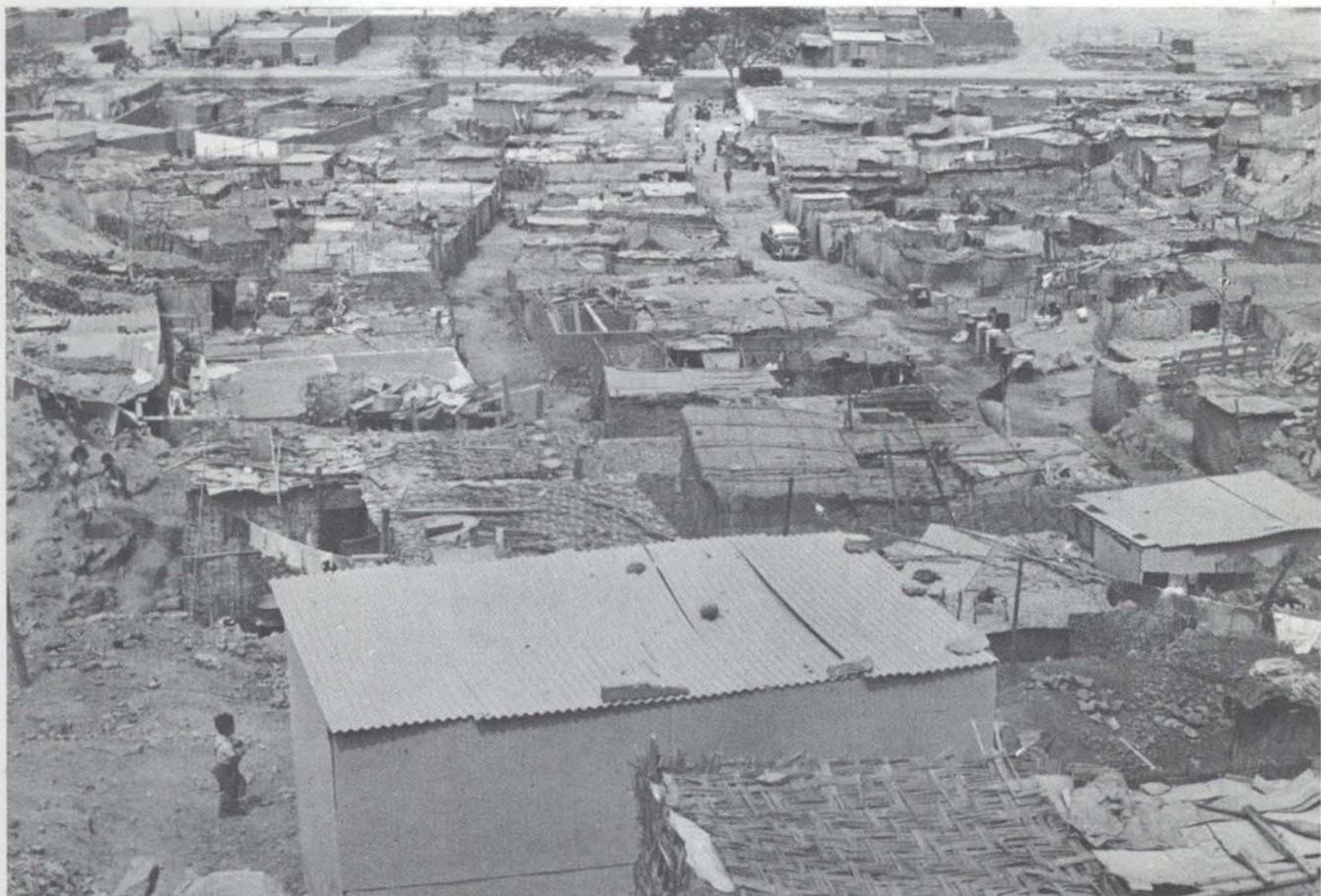
En Cuzco no podía trabajar porque regresé, pues, de escondido; de modo que con dos civiles me fui para Juliaca, caminando. Nueve días caminamos hasta llegar. Ahí me puse a vender pescado de suches para ganar algo, pero era muy poco. A los seis meses sería que una noche me trepé al tren y entre las vacas me fui a Arequipa, de gorra. Como cuando era criatura tuve que empezar otra vez, en el mercado cargando bultos, haciendo lo que sea. Lustraba zapatos frente al reloj grande. Pasó como un año y esto mismo hacía. No más había juntado 400 soles; me cansé, pues. De sirviente entré entonces donde un doctor dentista. Bien buena gente el doctor; me pagaba 12 soles al mes, pero con su ropa más, bastante comida y de todo me daba. Buena gente; yo le tomé cariño. Por eso cuando su mujer, que era bien jovencita, empezó a portarse un poco raro, como queriendo conmigo, pues, me fui para no faltarle al doctor, me escapé para Mollendo. Media que se me enamoró la señora, caray. También, pues, yo estaba joven y pintón, ¿no le digo? ¡Fíjese usted cómo sería eso de zafarme a Mollendo, con lo que a mi me gustaban las mujeres! Entonces pude, no sé cómo; pero después, ¡detrás de hembra no más paraba! De arrechó que no soy millonario, fíjese; porque cuando sacaba mis 50 y 60 soles diarios me los gastaba toditos en tirar. ¡Cuántos burdeles conocí! De los mejorcitos, qué se cree, como La Perricholi, por ejemplo, que era el mejor. Millonario claro, porque no más 20, 30 centavos costaba el metro de terreno que ahora vale cien. La plata la sacaba del convento de Santo Domingo, donde empecé a trabajar, llegando a Lima. Como había trabajado en el igual de Cuzco, cuando llegué me fui para el convento y me recibió el padre prior que me había conocido allá y me quería mucho. Trabajaba de procurador; tenía que comprar las cosas en el mercado. Tempranito me levantaba y en el Mercado Central hacía como que era mayorista de los chinos. Barato compraba así y los padres se admiraban de tanto que les llevaba. "¿Cómo es que tú compras todas estas cosas con lo que te damos y hasta traes tu vueltecito si el que estaba antes no podía?" me decían, contentos. Y yo más contento porque de los 180, a veces 200 soles diarios que me daban para las compras salían las burdeleadas, no de los 7 soles 20 que me pagaban por la semana. Mi primer trabajo en Lima fue ese. ¿Quiere que le diga? Yo vine porque me decían que Lima era una maravilla, que había bastante trabajo bueno. A mi no me llamó la atención: tranvías, varietés, todas esas cosas ya las conocía de Arequipa, y la comida era mejor allá y más barata. Por 20 centavos tenía un completo: un plato de sopa con camarones, un plato de guiso y mi chicha. Eso nunca hubo en Lima, y ahora menos. Porque cuando llegué era el año del centenario de la exposición. Me vine en barco de Mollendo, en el Urubamba, disfrazado de soldado vine para pagar medio pasaje.

En Lima me enamoré de una cholita. Los padres ya estaban queriendo que me hiciera hermano. "¿Por qué no tomas los hábitos?", decían. "Seguramente los dejaría después y eso sería pecado", les dije, y también que quería ganar más para casarme. Así que el padre Prior me dio una recomendación para los ómnibus San Miguel y entré a trabajar de conductor primero y después de chofer. A la cholita me la llevé a vivir a Chacra Colorada, pero me salieron otras amigas y como todavía no me formalizaba tuve que dejarla. Hasta que en 1936 me uní a la que hoy es mi señora. Tomamos un corralón en San Isidro, en la calle Virrey Toledo y empecé el negocio de granja que llegó a darme mucho más que lo que ganaba de chofer, que entonces eran 2.50 diarios. Yo seguía en los ómnibus y tenía dos empleados para los animales; 380 llegué a tener entre patos y gallinas pero les dio la peste, caracho, y la cosa se fue al diablo. Cuando me quedé sin granja nos mudamos al jirón Amazonas. Para ayudarme vendía suertes y mis compañeros de la línea Breña-Balconcillo me decían "Huachito". No

VISION DEL PERU :

*Un rincón cerca del suelo :  
la humana búsqueda en Lima.*





les hacía caso; yo seguía no más ganando mi platita. También juntaba clavos, fierros viejos; los metía en cajones para venderlos al peso. Lo de los huachos me dio la idea de abrir un negocio de lotería. 600 soles tuve que pagarle a un municipal para que me consiguiera la licencia del kiosko que me hice en Colmena Derecha. Al principio lo administraba yo mismo. Periódicos, revistas también vendía en mi kiosko, "Vea" vendía, que estaba prohibido pero la traían de contrabando, a 70 centavos al por mayor, y la vendía a 2.40, fácil: cuando se acercaba un joven yo le enseñaba una calata y ahí mismito la vendía, ¿no le digo? Ya en el 49 se ganaba 15.50 diarios como chofer de ómnibus, pero tuve que dejarlo porque me operaron de la vista y el médico me dijo que no maneje más. Parte de mis indemnizaciones me dieron; por el resto seguimos en pleito. Felizmente el kiosko me rendía bastante. No tengo trabajo fijo desde que salí de chofer; así y todo no me ha faltado, gracias a Dios, y he podido levantar mi casita, la tiendita que también me ayuda; como unos 20 soles diarios me debe dejar. Una casita más tengo en la barriada de Zarumilla, pero esa es de mi mujer, que se la compré pensando que podía pasar cualquier cosa entre nosotros, para que tenga dónde ir. El kiosko lo tengo alquilado desde hace dos años, desde el 54, a 200 soles semanales. Todo esto lo he hecho con mi sudor, como me enseñó mi padre antes de morir, honrado, no como otros que también han sido dirigentes acá en San Cosme y hasta el Frontón han ido a parar; Vica, por ejemplo, que se robó 270 mil soles, o Rebaza que se escapó a la Montaña. Yo también, como Asín, podía tener ocho lotes de haber querido, en las tres veces que he sido Secretario de Defensa de la Asociación, pero no. Por estas cosas la gente del cerro me conoce y me respeta. Yo soy de los primeros pobladores de aquí, de los pocos que quedamos, porque la mayoría han traspasado sus lotes y se han ido. Yo todo lo he hecho por mis hijos, para que no pasen las pobreza que yo; para eso agrandé el lote rompiendo la piedra, trabajando hasta rajarme. Porque nada es fácil, pues. Antes todo era piedra y tierra en este cerro, ni agua ni desagüe había, ni luz tampoco. Esto lo hemos hecho nosotros, caracho; que no venga pues el Cánepa ese con vainas diciendo que esto es su jurisdicción. Este pueblo lo hemos hecho nosotros, caracho, y a nadie tenemos nada que pagar.

¿No ve?, hay cosas que me hacen calentar de pensar sólo. Esto es como si fuese mi pueblo ya: quizás porque salí muy chico de Pumaranga, porque no he parado mucho tiempo en ninguna parte y nada como una casa he tenido, quién sabe. Por eso trabajo en la Asociación y entre eso y los cachuelos que hago donde los padres de Santo Domingo que siempre me llaman para encargos, como ahora que estoy allá de pintor, como le decía, se me va la vida y con la casa y la tiendita, que ni tiempo tengo para andar con amigos, ni con la paisana-da pues; aunque mejor, porque nos ponemos a tomar y des-

pues a uno hasta lo ofenden. Antes estaba soltero y era distinto con los amigos y eso; ya no. Tengo muchas conocencias, muchas, pero de ahí no pasa. A los paisanos los ayudo siempre que puedo, y a los que recién vienen los he alojado a veces, porque uno también ha pasado sus penurias. Acá en el cerro es así, se ayuda. Claro que algunos nunca colaboran, pero yo sí, siempre, con algo de plata, cuando algún vecino pobre se muere y hay que ayudar a los gastos, o con trabajo para las obras comunales. Yo soy así y también estaba con el sindicato de ómnibus porque ¿cómo, pues, si no, va uno a tener respaldo para sus peticiones? ¿Cómo va a defenderse? Hay que tener conciencia y estar unidos. Acá todos nos llevamos bien, con respeto para las diferencias; por ejemplo con los evangelistas, que también hay pero pocos. Yo soy católico, claro, pero creo que escoger su religión es su derecho de cada uno.

Mire pues cómo son las cosas ¿no? Yo que salí tan tierno de Pumaranga y años pasé sin saber de familiares ni nada, ahora que tengo esta casa me empiezan a llegar parientes. De repente llegan y me dicen que son mis parientes. Hay unos aquí en Lima, pero apenas si los veo: ya muy tarde los he conocido. Desde que salí no he vuelto más por Abancay. Me gustaría ir a mi pueblo, pero no hay tiempo. Estoy preocupado por los intereses que dejaron mis padres y que ahora los tienen mis tías, como la casa y la chacrita. Ellas cometen abuso conmigo: ni un centavo me mandan, sus hijos sí para que los aloje y les dé de comer. ¡Qué bonito! Así es, pues, como los dos sobrinos que tengo acá en mi casa desde 1954, más la tía de mi mujer, que ni siquiera ayudaron cuando estábamos en plena construcción, ¡desconsiderados! Gabina, mi tía porque era hermana de mi madre, y que vive en Apurímac, es la que el otro día me mandó un bizcocho grande, de esos que hacen en mi tierra; también yo he mantenido a sus hijas que ahora trabajan de sirvientas acá en Lima y vienen a dormir a la casa en sus salidas. Otros dos sobrinos he educado; uno es suboficial de un submarino y el otro es policía, chofer de un patrullero.

Ahora tengo que terminar la educación de mis hijos. Mary, la mayor, que tiene 16 años, está en colegio particular. Rosa Amelia tiene 13 y Raúl 11, ellos van a la Escuela Fiscal, pero hay que comprarles sus libros, sus cuadernos; y los pasajes, y las propinas, todo eso suma, oiga usted. Por eso quisiera un trabajo fijo, para saber cuánto voy a ganar y cuánto puedo gastar, no como ahora que no tengo mucha seguridad. Los padres de Santo Domingo me han dicho que por la carretera de Lurín van a levantar una estación para una radio que van a poner. Ojalá sea, porque allá me iré a trabajar, aunque tenga que dejar a mi señora y venirla a ver no más todos los sábados. Puede ser, pues; la cosa no es tan fácil cuando uno quiere progresar, por más que uno la pelee, ¿no le digo?

Anselmo tenía 42 años en 1956; su mujer 38. En la sala de su casa había un juego de confortables, una mesita de centro, un macetero de madera, un radio. En el resto de la casa: seis sillas, otro radio, cinco camas, dos cocinas de dos hornillas cada una, seis primus, 3 mesas, un ropero, un velador, una máquina de coser, un triciclo grande para transporte. En la tienda: mostrador y taquilleros; mercadería por un valor aproximado de 3,000 soles. No supo decir cuánto gastaba mensualmente en alimentación "porque unas cosas se sacan de la tienda y otras se compran en la parada". Tampoco en vestir: "la ropa se compra cuando se acaba la que uno tiene, o en las fiestas". Cuando se le entrevistó desempeñaba el cargo de Secretario de Defensa de la Asociación de Pobladores de San Cosme, para el que había sido reelegido por segunda vez.

## Julián: me da vergüenza irme calato

Este es mi lote ya. Por traspaso lo tengo, de mi suegra que, cuando se iba a morir me lo hizo el traspaso, con papel, con firma, legal fue. Más antes me puso la condición: yo compraba los remedios para que sane y si se moría la enterraba. Como 1000 soles gasté, que pedí prestado a mi patrón don Pablo. Compré bastantes remedios, y el nicho también compré para mi suegra. Hasta el día del juicio se queda ahí, porque es perpetuo, dijeron. Un encargo también me hizo con el traspaso la difunta, para que mi cuñado Manuel, su hijo, no entrase nunca en la casa. Resentida con él se murió, sin perdonarlo; porque se fue y no mandó ni carta ni ha vuelto nunca. Yo al principio limpié el lote con Manuel, después solo no más, y ya cuando era mío hice la casa, solo, con mi mujer.

Bien buena mi suegra; como a un hijo me quería, hasta más. Yo también. Yo vine aquí sin conocerla, cuando mi amigo Nicolás me dijo: "Vámonos a Lima. Allá vamos a vivir donde mi tía", y me trajo. De Chosica fue que nos vinimos. Había una choza de esteras y él tocó. El corazón casi se me sale; duro empezó a golpear cuando sentí la voz que contestó desde adentro. Después abrió y yo tuve miedo. ¿Cómo pues no iba a tener estando enamorado? Su voz le conocí primero, que era de la misma muchacha de Chosica que yo quería. "Entre joven", me estaba diciendo, y yo ahí parado. Hasta que entré.

Yo en Chosica trabajé tres años, viviendo en el campamento de la Compañía. Los domingos venía a Lima y, como estaba sin mujer, me iba al jirón Huatica. Pero ya había empezado a enamorarme de la hermana de un amigo que trabajaba conmigo. Yo lo buscaba a mi amigo, iba a su casa; los sábados lo buscaba llevando cerveza pero tenía miedo de entrar porque ahí estaba su hermana. Ella no sabía que estaba enamorado, ni me conocía. ¡Recién en San Cosme le vine a conocer, a hablarle! Mi cuñado, mi suegra, que todavía no eran, trabajaban en La Parada. Tempranito salían. Yo me quedaba hasta después, detrás de la muchacha perdiendo el miedo, enamorándola, hasta que nos comprometimos. Así fue.

Ya cuando estaba comprometido trabajaba en Amancaes, en una cantera. Con los 10 soles diarios que me pagaban mantenía a mi mujer, a mi suegra y a mi cuñado chico. Primero vivimos en Amancaes, en un cuartito de esteras, solos los dos; pero mi suegra se peleó con mi cuñado mayor y se me vino. Mi patrón de la cantera se compró después un terreno en la parte baja de San Cosme y me lo dió por 12 soles al mes; entonces nos volvimos al cerro. Ahí estaba viviendo cuando lo de los andahuaylinos borrachos que se pusieron a insultarme. Yo estaba partiendo unas piedras que mi patrón quería urgente y me había llevado al cerro porque era domingo; tranquilo estaba partiendo cuando ellos se pusieron a decir que no sabía partir las piedras, a burlarse. Eran dos hermanos que trabajaban también en la cantera y estaban borrachos y me insultaron. Yo me fui al cuarto y me puse a descansar, sin hacer caso, cuando los dos se vinieron para pegarme y faltándole a mi señora. Así que caliente, con el mango del pico me fui contra ellos. A uno me lo tumbé de un huaracazo en el pescuezo; al otro le dí en el brazo. Como se quedaron tumbados me fui

donde mi patrón; con él fuimos a avisar a la comisaría, pero sin decir que había un hombre con el brazo roto. El sargento que nos acompañó para el parte tampoco puso nada porque mi patrón le pagó para que pusiera que había sido accidente lo del brazo. Todo enyesado su brazo tenía el andahuaylino y para vengarse se fue donde el abogado. Así pues, un día un guardia fue con un papelito diciendo que tenía que ir donde el juez. Fui tempranito para ver qué pasaba y le hablé al juez; que eran mentiras de ese andahuaylino le dije, y que se fije bien lo que había escrito el policía que estuvo en la pelea. También le dije que tenía 80 soles que le iba a dar para que todo acabe de una vez. El juez miró sus papeles, escribió y me dijo que estaba bien, que le diera no más la plata y que cuando el otro esté en su oficina del juez, yo entre después, haciéndome el zonzo. Así que cuando el andahuaylino llegó con el abogado, después de un rato que estaban donde el juez yo me metí y él dijo: "Ese es el desgraciado que me rompió el brazo". Pero el juez le dijo que no estaba en un corral y que se calle porque era un mentiroso que estaba con calumnias contra un inocente.

Ya después, sin yeso, con el brazo sano, el andahuaylino se hizo mi amigo, pero yo le tengo desconfianza. No vaya todavía a querer vengarse, así que ando con cuidado.

Mi patrón me consideraba bastante. Me llevó con él a la hacienda Campoy, bien adentro del cerro San Cristóbal, a un trabajo que pagaban 300 soles semanales; después a Paucartambo, entre 1951 y 1952, para una contrata de carretera; también a Arequipa me llevó, 5 meses, a labrar piedras para el monumento de Grau y Bolognesi. Regresé en setiembre porque mi mujer me dijo por carta que mi hijo estaba enfermo. Traje como 1000 soles, pero se gastó en remedios y algunas cositas que compramos. De mis viajes le mandaba a mi mujer plata cada 15 días; 30 y 40 libras le mandaba.

Con mi mujer nos llevamos lo más bien, sin pleitos, sino no más con algunos disgustos, como cualquiera; ella es muy buena. Con mi cuñado Jorge tampoco tengo líos; vive con nosotros el pobre desde que su mujer murió y le dejó con su hija huérfana. El es aguatero aquí, en el cerro; le da 8 ó 10 soles diarios a mi mujer, para los gastos. No puede dar más el pobrecito. Pero el otro, el cuñado menor, que trabaja de carretillero en La Parada, ese nada da, sino fastidios. Del otro cuñado, del que se fue, no sabemos nada. Cuando se fue, peleado con mi suegra, nosotros nos vinimos ya a este lote. Aquí murió ella, como le dije, y me lo traspasó. Con el traspaso fue ya que empecé la casa.

Yo me casé una vez que estuve en el hospital, enfermo de la garganta. La madrecita dijo que cómo vivía con mi señora sin casamiento y me dio plazo. Así que mi mujer buscó padrino y nos casamos en el Hospital 2 de Mayo. Eso fue en 1954. Mi padrino es buena gente y cuando hay fiesta en su casa nos invita. Yo estaba comprometido no más porque no tenía plata para comprar cosas como en un matrimonio y juntar a mis amigos y hacer fiesta.

Más antes de venir a Lima también estuve comprometido. Pero para esto ya mejor le cuento desde el principio, desde Maynay, donde vivía con mi tío, desde los 7 años, cuando murió mi madre, que entonces ya era viuda. Mi tío David no era malo, sino que le dio por tomar y cuando estaba borracho le pegaba a su mujer y a mí también me pegaba. Yo me iba a la calle a llorar y siempre me consolaba la mujer de un alcahalero. Ella me llevó a la montaña cuando se fue allá con su marido. Escapado de mi tío me fui. Después de dos años, cuando el alcahalero volvía a Huanta, yo me quedé, por miedo a que mi tío, al encontrarme, me negara. En la montaña trabajaba recogiendo café, 20 centavos diario ganaba; vivía en la casa de una señora. Ahí estaba cuando vino al pueblo un misionero, con un chunchito. Yo me hice su amigo del chunchito y quería ser sacristán como él, así que cuando se fueron del pueblo yo fui detrás, sin que me vieran. Después de muchas horas llegaron a una iglesia, en otro pueblito; y como era de noche, me presenté. Yo le pedí al padrecito que me dejara estar con él, pero me dijo que estaba muy chico y que iba a internarse en la selva y eso era peligroso para mí. Pero como me tuvo pena, me dejó encargado al gobernador de ese pueblo para que me mandara al convento. Si me hubiese llevado al convento ¿cómo sería ahora? En vez de eso me puso a trabajar en sus cocales, no de malo, porque me trataba bien; seguro porque lo ayudara. Me daba de comer, y mis ropitas me daba. Ese señor tenía una casa cerca de Huanta y nos fuimos allá después de bastante tiempo que yo ya me había olvidado del padrecito. A Huanta llevábamos coca y café. Yo tenía miedo de encontrarme con mi tío, y cuando una vez me vio mi prima, estuve todo el día escondido. Así hasta que nos encontramos con él, nosotros con 9 mulas cargadas de coca, y mi tío, que era arriero, con 8 mulas de papas que llevaba a la montaña. Como vio a mi patrón y le habló, poco después fue a reclamarme y me llevó a su casa. Pero como tenía ya 16 años no me quedé con él, sino donde mi prima hermana, que tenía las tierras que había dejado mi padre.

Aquí recién viene lo de Domitila que era muchacha de mi prima. Con ella íbamos a la chacra y ella me fastidiaba, hasta que, como era mayor que yo, me enseñó a ser hombre. De tanto darle, la preñé. Me escapé entonces para Huanta; llorando estuve en la iglesia, escondido hasta la noche arriba, junto a la campana. Cuando se puso oscuro bajé a la plaza y allí un chofer me preguntó si quería trabajar. En su camión llegué a Huancayo. Allá estuve trabajando en la casa del chofer, que tenía un montón de hijos, como en escalera. Me pagaba 50 soles al mes, con casa y comida. A los tres meses me cambié a cargador en el ferrocarril, por 6 soles diarios. Un amigo que me hice me consiguió ese trabajo, y un cuarto que alquilaba por 7 soles al mes. Dos años estuve así, muy bien, porque ganaba para todos mis gastos, hasta que me enganché para un trabajo en Chosica, en la planta eléctrica. No pagaban mucho más, pero pensé que estaría cerca de Lima, sin gastar en el viaje.

Vinimos varios de Huancayo. La primera semana que nos pagaron estuvimos chupando juntos. Yo no sé que pasó, pero bien tarde, de noche, abrí mis ojos y encontré un policía que me sobaba las orejas. Le pregunté por la calle Real y no sabía. “¿Cómo? —le dije— ¿para qué eres policía, entonces, si no sabes las calles?” “Y tú, ¿sabes dónde estás? A lo mejor ni sabes —me dijo—. ¿Qué calle Real es esa?” Después resultó que estaba en el Parque Universitario; sentado en una banca estaba, medio borracho todavía. “¿De dónde vienes?”, me preguntó. Yo le dije: “de Chosica”. “¿Tienes plata para un hotel?”, me preguntó. Yo le dije: “10 soles”; pero tenía 300 soles en

el zapato, disimulados para que no me robaran. Me llevó pues a la comisaria y me metieron adentro para que durmiera. En la mañanita otro guardia me llevó al ómnibus de Chosica. Cuando el guardia se fue, bajé a la Plaza San Martín y tomé el tranvía al Callao; después, cuando regresé, tomé otro tranvía para Chorrillos, y ya después me regresé a Chosica. Así conocí Lima.

En Chosica trabajé tres años. Al último ganaba 11.50 diarios. Allá estaba cuando se me presentó la Domitila con la hija que le había hecho. Vino y nos pusimos a vivir en una casita que alquilé. Yo estaba en el turno de noche. Un día que fui a mi casa como a las 12, la encontré a mi mujer con otro en mi cama. El hombre se escapó pero a ella casi la mató; duro le dí y después la boté, la mandé de vuelta a la Sierra. Ya después vino aquí al Cerro a dejarme a la chica. Yo la puse en la escuela a mi hija, pero otra vez Domitila se la llevó. Ahora vive en la hacienda El Pino, con su marido y dos hijos más que tiene. Yo no le mando pensión a mi hija, porque no puedo; sus ropitas sí le compro, a veces.

Ahora estoy sólo cachueleando, hasta que mi patrón vuelva a Lima. Gano 35 soles diarios cuando trabajo, pero hay días que no consigo nada. Menos mal que con el canto me ayudo. Estoy con los “Obreros de Huaraz” y saco 40 soles los domingos, no más que es mucho tiempo con ensayos y todo, y la mala noche. Ya voy también a dejarlo, como dejé la compañía “Inti Raymi”. Con los “Obreros de Huaraz” empecé primero. Yo estaba un día, en 1952, creo, queriendo comprar una guitarra por el Mercado Central, para aprender a tocarla, y un hombre se me acercó diciendo si quería entrar en su conjunto. “¿Por qué no, pues?”, le dije; así que me dio 5 soles para que fuera a buscarlo otro día. Allí me enseñaron a tocar mejor la quena, y los cantos de Huaraz, y ya después nos presentábamos en los coliseos. Hasta que el director de “Inti Raymi” me jaló para su compañía, que a mí me gustaba por sus vestidos tan bonitos que se ponían. Con ellos salí en varias giras. Pero cuando me enfermé de la garganta nadie de la compañía me fue a ver al hospital, de modo que me salí, resentido. Los compañeros del otro conjunto sí fueron, llevando 80 soles que juntaron para ayudarme.

Ahora soy alguacil del Teniente Gobernador del Cerro. Hacemos rondas por las noches para que no hayan borrachos ni gente mala. Antes ya fui personero en la otra Directiva de la Asociación. Así me hice conocido. Me conocen aquí en el Cerro, pero no tengo muchos amigos, tampoco en el trabajo. Me junto sólo con gente distinguida, como el Secretario de la Asociación que me bautizó a mi hijo finadito. Es buena gente y a veces nos tomamos una cerveza, pero no me invita a su casa. Tengo otro compadre que sí me invita; él es del norte y bautizó a mi otro finadito. Soy conocido, no más que a los amigos hay que escogerlos bien, porque pueden ser mala gente.

Tengo algunas primas aquí en Lima. No las he visto nunca, no sé dónde vivirán. Mi otra prima, donde estuve de muchacho, no me escribe; yo le he hecho mandar un montón de cartas, y nada. Ella tiene las tierras de mi padre. Yo quisiera irme para allá, a sembrar café, coca, maní... porque con lo que se gana en Lima no alcanza. Sólo que me dá vergüenza irme calato igual que vine porque dirán que igualito he vuelto y que he estado en la capital para nada.

Para vivir regular yo quisiera unos 50 soles diarios; pero no pagan. Aunque uno quiere ganar, como no pagan qué va a hacer uno. Si ganara más podría también seguir levantando mi casita. Pero apenas se gana para comer y unas ropitas cuando

hacen falta; en el diario se me van 15 y 20 soles diarios que le doy a mi mujer. No gasto en fiestas ni chupo, sino unas cervecitas así no más con los amigos.

También quisiera aprender a leer. Yo no más firmo, y mi mujer ni eso sabe. A veces quiero entrar en la escuela que

hay aquí en San Cosme pero me siento cansado, pienso que ya estoy viejo para aprender. Pero de todos modos creo que voy a entrar el otro año para no sufrir como sufro ahora que no entiendo ni una carta, ni el periódico.

Nació en 1924, en el barrio de Maynay, a 3 Km. de Huanta, en Ayacucho. Es analfabeto. Vive con su mujer, (nacida en Caravelí, en 1936) con su hijo (Lima, 1955), con dos cuñados y la hija de uno de ellos. Llegó a San Cosme en 1948, a una choza de esteras. No recuerda cuánto gastó, pero sí que compró 30 sacos de cemento a 15 y 18 soles el saco. En 1955 levantó las paredes con cemento, ripio, arena y piedras. Su vivienda actual tiene piso de tierra y techo de esteras y madera.

Julián no pertenece a ningún partido político ni ha tenido actividad en este campo. En el religioso no pasa de ir a misa cuando la celebran en el Cerro; ha bautizado a sus hijos. Socialmente es servicial; colabora con la Directiva de la Asociación y ayuda con su trabajo a las obras de interés comunal: "yo he roto las piedras grandes que había en el camino y nadie quería romper: preferían pasar encima de las piedras." Si la Directiva aprobase que sus miembros pagaran por el lote que poseen, piensa que 5 soles por metro cuadrado sería suficiente, pues se ha invertido mucho esfuerzo en limpiar y nivelar los terrenos. Aunque no está actualmente sindicalizado, lo estuvo en Chosica y es partidario de la sindicalización. Tiene libreta de Seguro Social y la paga ahora que no tiene empleador permanente. En su vivienda hay tres catres (uno para él, su mujer y su hijo; otro para su cuñado y su hija; el último para su cuñado soltero); una tarima, (donde duerme un amigo), dos sillas viejas, tres primus, una mesa, un banquito y una lámpara de kerosene con tubo de vidrio.

VISION DEL PERU :

fotografías : JOSÉ GUSHIKEN

textos : ANTONIO GÁLVEZ RONCEROS



*nunca antes en el Perú se obligó al hombre a amar tanto a la basura  
como ahora*

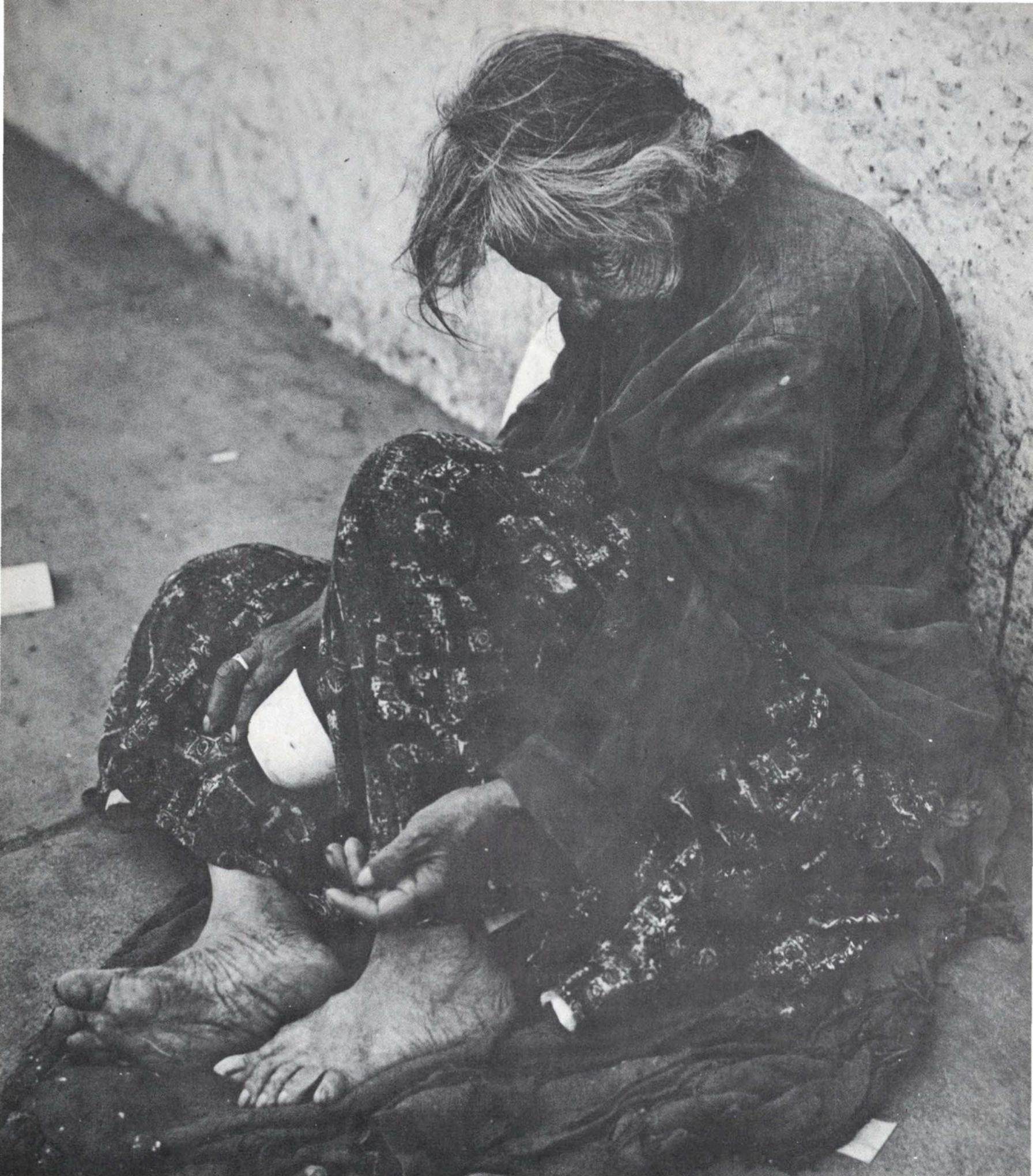
UNMSM-CEDOC

*creciendo entre  
la soledad y la miseria*



*ponedles un pan eterno  
en las manos y los veréis  
estremecerse de pies a cabeza*

UNMSM-CEDOC



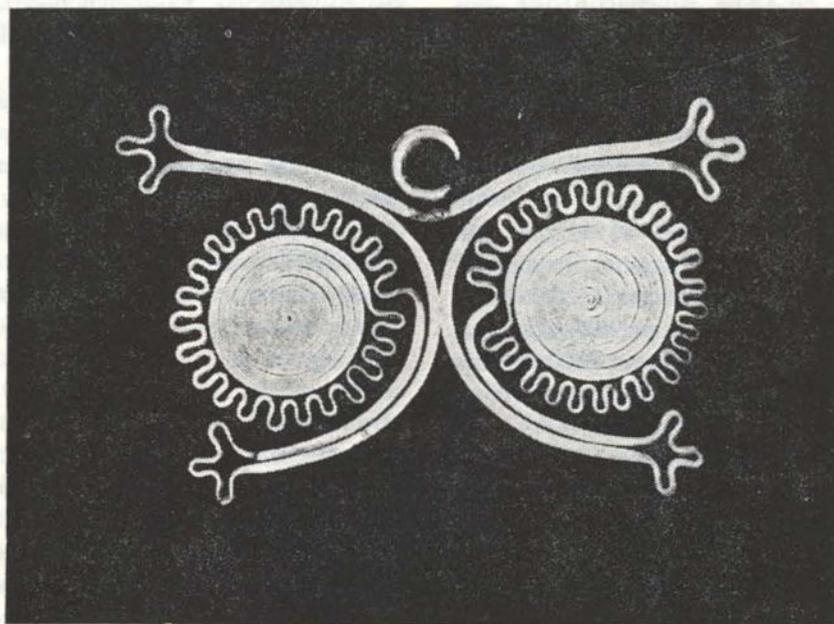
*yo también soy la mujer peruana*

**UNMSM-CEDOC**

*un tejido pre-incaico puede seguir sirviendo, mal que bien, de abrigo. ¿Por qué rasgarse las vestiduras si es el único patrimonio del que no echaron manos los encomenderos?*



## NOTAS Y COMENTARIOS



### PREOCUPACIONES RECURRENTE EN LA RECIENTE NOVELISTICA HISPANOAMERICANA

Escribiendo sobre la traducción al francés —muy rígida, dicho sea de paso— de la novela de Mario Vargas Llosa, *La ciudad y los perros*, Jacques Fressard declara en "La Quinzaine Littéraire" (nº 13) que "la era de la novela latinoamericana comienza". Uno de los que escriben esa novela, el mismo MVLI, declaró en una discusión de mesa redonda grabada el día 2 de agosto de 1966 en Buenos Aires, según PRIMERA PLANA, "la novela latinoamericana... está ahora en pie de igualdad con cualquiera otra." Y esto a pesar de que, como dijo MVLI en Caracas, en general reinan en América Latina "la hostilidad, la indiferencia, el menosprecio... por la literatura".

No cabe ninguna duda en cuanto a la verdad de esas declaraciones; más aún: la novela latinoamericana, lenta pero inexorablemente, viene dejando atrás lo que imprecisa pero útilmente se puede llamar la "novela del Mundo Sajón" (en la acepción que le dió al vocablo "sajón" el mexicano Vasconcelos). El impacto de obras escritas por Carlos Fuentes, Julio Cortázar, José Donoso, Ernesto Sábato, Vargas Llosa, Martínez Moreno, Gabriel García Márquez, Julio Ramón Ribeyro, Fernando del Paso, Juan Carlos Onetti, José María Arguedas, Mario Benedetti, Cabrera Infante, Alejo Carpentier, Lezama Lima, para mencionar tan sólo a algunos

pocos de los grandes, un impacto sentido definitivamente durante más o menos la última década, es comparable con la sensación de renovación sentida, en los EE.UU. por ejemplo, al publicarse las primeras novelas de Norman Mailer o de James Jones, o, en Alemania, al aparecer las obras de Günter Grass, o las de Sartre y Camus, en Francia.

El hecho de que, por lo general, relativamente poca gente no-especializada en el campo de los Estudios Hispanoamericanos, acá o en otra parte, sea consciente de esta segunda *Moderna*, un movimiento tan importante como lo fue el Sturm und Drang o el Naturalismo o el Simbolismo o el Expresionismo o incluso la Beat Generation — el hecho, digo, de que el público literario tradicional, quizá por un complejo no-confesado ni confesable—sobre todo en países no-latinoamericanos— parezca hasta hace muy poco haber compartido el desdén bastante absurdo de Edmund Wilson por cualquier cosa literariamente al sur de Texas; este hecho no disminuye en nada, no debilita en manera alguna, la fuerza y la energía, a veces increíbles, enormes, la vivacidad, la originalidad y la seriedad de la novela hispanoamericana de hoy.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Desafortunadamente, a veces esta seriedad va muy lejos, no le da ninguna oportunidad al humor y a la ironía. "... en toda Sur-

A pesar de Edmund Wilson, hay señales de que otros países están dándose cuenta de que el explosivo poder de esa novela latinoamericana es algo con lo que hay que contar; estas señales vienen multiplicándose: piénsese tan sólo en el número constantemente creciente de traducciones que aparecen tanto en el continente norteamericano como en prácticamente todos los países europeos.

Ahora bien: como cada vez que el estudiante o el crítico, académico o no, de la literatura se ve confrontado con el pulso acelerado de un *élan vital* literario, este nuevo resurgimiento en el mundo de las letras también frustra sus empeños clasificatorios, sus deseos de categorizar. El estudioso, por eso, busca categorías ya establecidas y solícitamente se dedica a forzarlas, cual manillas, cual esposas, sobre los nuevos fenómenos, se empeña en verter vino nuevo en botas viejas. Es inevitable. El peligro es, por supuesto, que la bota se rompa o que el vino fermente, dejando al crítico, salpicado y pestañeando, con la bota rota.

Pese a este peligro, creo que los críticos no estamos enteramente sin indicaciones para una clasificación. En lo que sigue quisiera hacer el intento de establecer lo que considero algunos de los denominadores comunes en la novela hispanoamericana más reciente, algunas de sus preocupaciones recurrentes Simplificando, con esa meta en mente, algo que es bastante complejo, ruego se me permita emplear dos categorías si bien generales, no obstante comprobadas por el tiempo, aunque desaprobadas por Susan Sontag, para diferenciar entre esas preocupaciones: 1) las del fondo, 2) las de la forma.

américa falta el humor y el sentido de humor. Hay, sí, una chispa criolla aguda, pero no creo que eso sea humor verdadero". Hector Velarde, entrevista, OIGA, Lima, Enero 6, 1967, p. 23.- Emir Rodríguez Monegal, en un diálogo con Carlos Fuentes sobre la "Situación del escritor en América Latina" dice esto al respecto: "Eso precisamente es lo que siempre he notado como una gran ausencia en buena parte de la mejor literatura latinoamericana: un sentido de lo cómico, un sentido del juego". MUNDO NUEVO, Nº 1, Julio 1966, p. 17.— En cuanto al "sentido del juego" y, en cierta manera, también al "sentido de lo cómico", habría que recalcar que, en julio de 1966, no habían sido publicados aún *Cien años de soledad* y *Tres tristes tigres*. Pero si ya había sido publicado, de Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, libro éste que sin duda contiene un agudo sentido de humor, demuestra un delicioso sentido del juego. Claro está, Rodríguez Monegal habla de la ausencia de ambos en "buena parte" de la mejor literatura latinoamericana".

Primero, el fondo, el contenido:

A: Hay en la reciente narración hispanoamericana, ya sea central o periféricamente, una preocupación peculiar por la juventud, mejor dicho (y con más precisión) más a menudo por la adolescencia. No debe sorprender a los norteamericanos, entonces, que J.D. Salinger, en América Latina, sea uno de los autores no-latinos más admirados, lo mismo que lo fue Herman Hesse, especialmente con su *Steppenwolf* (Lobo estepario), antes de Salinger. Algunos ejemplos:

En *Con las primeras luces*, del uruguayo Martínez Moreno, tenemos el crecimiento de los primos Bob-Roberto y Gene-Eugenio. A medida que vamos, lentamente, siendo testigos de la pérdida de las promesas que les ofrecían la niñez y la adolescencia a estos dos hombres (y también a la prima de ambos, Mariucha; ésta, a mi vez, simbólicamente moribunda demasiado temprano) — a medida, repito, que eso se desarrolla vamos dándonos cuenta, como testigos del desarrollo, de que, con las promesas perdidas, también se ha perdido el futuro de los dos personajes: Gene-Eugenio se desangra mortalmente y moralmente delante de la casa de su primo Bob-Roberto, casa que, originalmente, había sido también aquella de la niñez de Eugenio. Se desangra a causa de un intento absurdo y ebrio de recuperar o imitar la energía y la exuberancia de su juventud, franqueando por medio de un salto la verja de lanzas que encierra la casona donde los primos y su prima, juntos, habían pasado su niñez y adolescencia. Eugenio es cogido en la ingle por una de las lanzas. Roberto, mientras tanto, el único que hubiese podido ayudar a su primo, se retira a dormir y se adentra en un mundo intensamente personal, el de las memorias de su niñez y adolescencia, sin saber que, afuera, su primo Eugenio está desangrándose.

En *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato, somos testigos de la pérdida de la inocencia, en dos jóvenes, a causa de varios factores demasiado complicados como para enumerarlos aquí.

Una serie de los cuentos de Roa Bastos se ocupan de adolescentes y niños en un mundo torcido por la guerra.

En *El peso de la noche* del chileno Jorge Edwards seguimos tanto la iniciación de un chico en la vida "práctica", es decir: "adulta", cuanto su desilusión rápida con la cualidad de ese mundo. Una constelación muy similar — en cuanto al énfasis relativo dado al personaje más joven — tenemos en *Gracias por el fuego* de Mario Benedetti.

En *Crónica de San Gabriel* de Julio Ramón Ribeyro, encontramos a un adolescente condicionado por la vida ciudadana, la de Lima, muchacho que descubre que, en verdad, no es tan sofisticado y urbano como creía serlo: pues, arriba en los Andes, donde pasa algunos meses como de vacaciones, aprende el poder que ejerce la desintegración, el deterioro, una vez que la decadencia comienza a apoderarse de antiguas tradiciones. En la siguiente novela del mismo autor, *Los geniecillos dominicales*, vemos al mismo Lucho de *Crónica* —sólo que ahora se llama Ludo—, esta vez como estudiante, primero combatiendo, algo desganadamente por cierto, la misma decadencia en la ciudad, después sometándose a ella, con una abulia muy limeña, como si fuese un gesto de protesta contra el pasado — por haber pasado.

Otro autor peruano, Luis Loayza, describe, en su novelita *Una piel de serpiente*, la expulsión de un adolescente del paraíso de su juventud.

En *Los adioses* de Onetti aparece la figura extraordinariamente ambigua de una mujer joven que, considerada por los habitantes de un sanatorio como la amante del héroe moribundo (un héroe, dicho sea de paso, que entre otras cosas sufre del hecho de que ya no es el deportista joven que era una vez) — una mujer joven, digo, de la que al final sabemos que era la propia hija del héroe, dispuesta con su juventud y las fuerzas que ésta posee, ya sea a curar a su padre o a compartir al menos con él sus últimas semanas de vida. Una figura en algo similar a la joven de *Los adioses* nos es presentada en otra novela de Onetti, *Juntacadáveres*; me refiero al muchacho de los monólogos. Onetti, en *Los adioses*, yuxtapone el potencial de la inocencia para el bien ("la mayor posibilidad para el bien", como lo formuló Alfonso Reyes, hablando del hombre nuevo de América Latina), la yuxtapone al "mal ojo", para así decir, que le echa a esa inocencia la sociedad establecida (la de ayer), simbolizada, significativamente, por los habitantes enfermos de un sanatorio.

Volviendo a la novelística del Perú, creo que la preocupación por la adolescencia es más marcada en ella que en ninguna otra novelística de Hispanoamérica. Piénsese en *La ciudad y los perros* y, en cierto grado, en *La casa verde* (la Selvática). En esta última novela, a propósito, la violación de la inocencia es representada, sin duda simbólicamente, de manera aterradora, en la relación entre Don Anselmo y la pequeña ciega y muda, Toñita, al igual que en aquella

de las monjitas con las niñas-paganas, cautivas *ad maiorem dei gloriam*. Piénsese en las novelas de adolescencia y postadolescencia ya mencionadas, *Crónica de San Gabriel*, *Los geniecillos dominicales*, como también en una buena parte de la obra cuentística de Ribeyro. O piénsese en *Lima en Rock* y en *En octubre no hay milagros* de Oswaldo Reynoso o en la novela venidera de éste a llamarse *Los Kantutos*. O piénsese — si también queremos hablar de otro tipo de "literatura" — en *El Monstruo sagrado*, novela monstruosamente débil, de Edgardo de Habich, o en *Veinte casas en el cielo* de Robles Godoy, o en los cuentos de Carlos Thorne. Y así habría muchas novelas y muchos cuentos más, sólo en la literatura peruana tanto de la especie de literatura —o "literatura"— menor cuanto en la literatura seria, que, todas, demuestran, junto con tantas novelas de otros países latinoamericanos, una extraña preocupación por la juventud.

¿Por qué esta preocupación? La respuesta es quizá doble:

Primero, creo que esta preocupación puede ser atribuída al deseo de simbolizar, en la violación de un periodo altamente vulnerable en el crecimiento de un ser humano, la situación social prevalente en la mayoría de los países hispanoamericanos, aquella "realidad americana", como dijo MVLl en su discurso en Caracas al recibir el Premio de Novela "Rómulo Gallegos". "[que] ofrece al escritor un verdadero festín de razones para ser un insumiso y vivir descontento. Sociedades donde la injusticia es ley, paraísos de ignorancia de explotación, de desigualdades cegadoras, de miseria, de alienación económica, cultural y moral." Es "el abuso de lo indefenso", como lo llamó alguien.

Segundo, esta preocupación describe la situación del escritor y del artista latinoamericanos en general en lo que concierne a su sociedad. La expresión metafórica más escalofriante de esta situación me parece estar contenida en la narración más reciente de MVLl, *Los Cachorross* la educación acostumbrada de América Latina emascula al artista, al que, después de varios intentos de compensación, no le queda sino el regreso a la adolescencia: Pichula Cuéllar se junta con chicos (lo que es semejante a la forma en que tantos autores siempre describen el periodo de la juventud), se junta con chicos porque en la compañía de ellos no necesita demostrarse con proezas que, por un accidente de educación, le son inalcanzables. Al final, Cuéllar se mata; es decir, traiciona su propia realidad como artista y la que su sociedad representa. No ha logrado con-

vertir la herida ("the wound") en un arco ("the bow"), como Edmund Wilson llamó ese proceso en su ensayo "The Wound and the Bow". Durante una de las sesiones del PEN-Club en New York, MVLl hubo de decir esto del "Papel del escritor en América Latina": "El escritor ... que no quiere desertar, que quiere escoger y mantenerse en su vocación, y que no quiere tampoco ser un exiliado, que quiere vivir material y espiritualmente en su realidad, debe vivir y debe escribir en una tensión casi insostenible. Debe llevar una vida cotidiana y literaria tan arriesgada que en muchos casos, en el transcurso de esta vida, su vocación perece o se transforma... es la deserción de la literatura para integrarse en la sociedad, para tener un porvenir, para poder convertirse un día en un hombre rico y poderoso o importante, para no ser siempre un vagabundo, un ser marginal..." (MUNDO NUEVO, Enero 1967). Declaraciones mucho más fuertes las expresó el mismo autor, en una entrevista que le hizo OIGA, después de su regreso de Caracas. Creo que, aparte de Carlos Fuentes, pocas veces un artista latinoamericano ha descrito con tanta precisión, con tan pocos rodeos, la situación desesperante del creador artístico en América Latina.

Pero el artista verdadero no puede transformarse ("integrarse en la sociedad"); de manera que, en una sociedad donde más cuenta el ser "hombre rico y poderoso o importante", el artista, o sea Pichula Cuéllar, no tiene futuro. No lo tiene en contraste con sus amigos que, no teniendo la herida del artista, sí se integran en la sociedad, sí tienen un porvenir: son, en breve, aquellos artistas que han desertado, como decía MVLl.

Podemos quizá, ahora, permitirnos dar una nueva interpretación a las líneas que MVLl, en *La ciudad y los perros*, cita de Paul Nizán: "J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire/ que c'est le plus bel âge de la vie." Creo que, en el presente contexto, podríamos formularlas, para el escritor latinoamericano, como sigue: "J'étais un écrivain. Je ne laisserai personne dire / que c'est la plus belle profession en Amérique Latine."

B: Intimamente vinculada con esta preocupación por la adolescencia está otra preocupación de la novelística reciente de Hispanoamérica: el problema de las generaciones. Baste aquí mencionar, otra vez, a *La ciudad y los perros*, donde la problemática está tratada de varios modos — por ejemplo en la relación simple y en nada sensacional entre los pitucos jóvenes de Miraflores y sus padres, o, más agudamente, en la vida

de los cadetes en el Colegio Militar Leoncio Prado; en *Los geniecillos dominicales* de Ribeyro tenemos los recuerdos de Ludo de su padre y los retratos de sus antepasados que, en el plano simbólico, tienen un papel tan significativo; en *Sobre héroes y tumbas* de Sábato encontramos a la chica y su padre demoníaco, al chico y su padre, *manqué* tanto como padre cuanto como pintor; en *Con las primeras luces* de Martínez Moreno descubrimos a las numerosas tías, representantes de un mundo y de un estilo de vida que están en proceso de desaparecer; la misma configuración la tenemos en *El peso de la noche* de Jorge Edwards, donde las tres a) al Chile feudal, aristocrático de antaño; b) a la alta sociedad moribunda del Chile de hoy; c) al nuevo Chile de mañana, en la figura —ya un poco comprometida— del joven Francisco. Casi idéntica es la distribución de las generaciones y muy similares son las tensiones entre ellas, en la novela *Gracias por el fuego* de Benedetti. Una constelación similar descubrimos en *Coronación* de José Donoso, la vemos en *El Siglo de las luces* de Carpentier, menos distintamente en *Artemio Cruz* de Carlos Fuentes, en cierto grado en *Los adioses* de Onetti, y así en las obras de muchos otros escritores latinoamericanos.

En cuanto a este problema de las generaciones, la respuesta a la pregunta de por qué representa una preocupación para los escritores de este continente —y es una preocupación muy llamativa, a mi ver—, la respuesta es obvia, no se necesita conjeturas: desde hace algún tiempo ya, América Latina ha venido pasando por una época de cambio social, desde su pasado feudal hasta la carrera loca y huachafa tras el poder que hoy viene emprendiendo la burguesía y, en cierto grado (exactamente como en Europa o el continente norteamericano), el proletariado industrial, modelándose éste según los valores burgueses. Y, sin duda, el proceso de transformación seguirá, para terminar con la inclusión, tarde o temprano, del *demos* (que es agrario, no industrial) de América Latina. Es la transformación en aquella región del poder que en Inglaterra se llama "the Establishment", o sea: el establecimiento. La metáfora más escalofriante de este proceso la vemos empleada por José Donoso en su cuento "El obscuro pájaro de la noche" (MUNDO NUEVO, julio 1967, p. 14-22) donde leemos del "Senador (Azcoitia) que defiende los derechos de su casta contra las pretensiones de los advenedizos", que al ver por primera vez "a su vástago tan esperado, quiso matarlo allí mismo" y

"Que su único hijo naciera monstruoso fue mucho más que una tragedia para él. Hasta entonces el copudo árbol genealógico del que era el último varón en llevar el apellido, había dado sólo intachables frutos de selección: políticos probos, obispos y arzobispos, plenipotenciarios en el extranjero, militares generosos con su sangre y hasta un historiador de fama en todo el continente. Era lícito que Jerónimo esperara no ser el último Azcoitia, que el lustre del nombre se multiplicara en la semilla de sus hijos y de sus nietos, para que la estirpe continuara produciendo frutos cada vez más perfectos hasta el fin del tiempo.

Jerónimo no mató. El espanto de verse padre de esta versión del caos colóco un segundo de espanto paralizador entre su impulso y la acción, y no mató... Acordarse de [Boy, el hijo monstruo] hubiera sido reconocer que en un hombre tan dotado de armonía como Jerónimo, que representaba con tanta altura lo mejor de [toda la gente de su clase], puede habitar la semilla de lo monstruo..." (p. 19)

El hijo-monstruo es, pues, en la opinión del "establishment", lo "advenedizo", o sea: Boy representa a aquellos que, dentro de poco quizá, reemplazarán al "establishment". Y, lo que es más importante todavía, es la misma "casta", la clase pudiente de antaño, la que ha engendrado a ese vástago.

C: Uno de los fenómenos más notables entre las preocupaciones recurrentes en la literatura reciente de Hispanoamérica es lo que, con poca exageración, quisiera llamar la puesta al desnudo del mito del machismo. Qué cosa exactamente significa el machismo y huelga destacar que no me refiero sólo al aspecto sexual— es muy difícil de determinar, ya que culturas "sajonas" no conocen el machismo. Quizá se lo pudiera definir, un poco arbitrariamente por cierto, como algo que se relaciona con el Hemingwayismo, con la "hemanship" o con la ética de los cowboys, si bien éstos generalmente aman más a sus caballos que a las mujeres, cosa que sería inconcebible para el macho latinoamericano.

No sorprende, por supuesto, que el machismo también haya sido tratado de manera nueva en la narrativa reciente de Hispanoamérica. Después de todo, es un fenómeno con el que uno más se pavonea en la adolescencia y en la juventud en general, que más tarde en la vida (y pido disculpas a la memoria de

Hemingway al decir esto). En *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes, o en la obra de Juan Rulfo, el machismo todavía tenía un valor, algo que un hombre tuvo que demostrar —sobre todo en discusiones públicas— y que, al mismo tiempo, le exigía ciertas capacidades, a menudo agradables, algo a lo que tuvo que aspirar.

Podemos descubrir residuos de ese machismo “clásico” aún en las novelas y los cuentos de Ciro Alegría y en obras de otros autores latinoamericanos más o menos “clásicos”, quizá también hasta en la obra de José María Arguedas. No sucede así en la narración reciente. Si bien puede haber poca duda de que, en la vida cotidiana de América Latina, el machismo sigue siendo siempre un valor importantísimo, un así llamado valor del “peer-group” (grupo guía en la acepción sociológica), en la literatura está asumiendo más y más las cualidades de un centro de eventos trágicos o de un objeto de ridículo. Como elemento trágico en la vida de un hombre lo conocemos en la manera más aguda en *La casa verde*: me refiero a la absurda ruleta rusa entre Lituma y el joven Seminario, o al fin tan miserable de aquel supermacho, Fushía. O piénsese en el desastre causado por el concepto del machismo, fomentado por los militares, en *La ciudad y los perros*, con respecto no sólo al Esclavo, sino también al código de honor —si honor es— perniciosamente persuasivo entre los cadetes del Colegio Militar. En la misma novela, el super-macho Jaguar es, implícitamente ridiculizado cuando MVLl, en el Epílogo de la novela, hace de ese Jaguar un empleado bancario, casado, con una suegra, y, pronto me imagino, con hijos propios: apuesto a que van a ser dos, un varón y una mujer, y a que al varón el Jaguar lo matriculará en el Colegio Militar Leoncio Prado. Quizá la mejor confirmación de mi tesis de que el machismo “clásico”, en la nueva narrativa, está perdiendo valor, es decir: lo pierde para los escritores, es esto: que en público y en la educación pública sigue siendo predicado como gran valor. La mejor prueba de la existencia de un abismo entre lo que los autores hacen, saben, presienten y castigan y lo que siguen inculcando al público, lo oficial, las instituciones educativas, faltos completamente de una comprensión de la novela, es el hecho de que, como MVLl me escribió hace poco, cuando él estuvo en Lima el año de 1966 fue visitado por un grupo de cadetes del Colegio Militar que le aseguraron que ellos eran tan machos como lo fueron los del Círculo en la novela. Aquí el machismo llega a auto-ridiculizarse.

En las novelas de Oswaldo Reynoso —si es que son novelas— el machismo está pintado en uno de los disfraces más patéticos: la rebeldía machista del adolescente se transforma en una actitud política, y en este campo la actitud de ese joven coincide con las actividades no menos políticas de uno que es todo lo contrario de un macho, del malísimo Don Manuel. Reynoso hace fallar miserablemente al polo macho de la trama, a Miguel.

Julio Ramón Ribeyro, me parece, equipara el machismo con la amoralidad del tipo que se conoce de la novela del norteamericano Donleavy, *The Ginger Man*. En *Punta de Rieles* de Manuel Rojas, llegamos a conocer otra versión, a saber: lo que, analógicamente, se podría llamar “hembrismo”; me refiero a la figura monumentalmente ninfómana de Rosa quien achica, con sus interminables deseos y arranques de lujuria, al único personaje simpático del libro, a Romilio Llanca. El héroe paralelo de esta novela, el equivalente chileno del pituco peruano, que representa la dimensión alcohólica del machismo, Rojas lo reduce literalmente a una masa inerte de vómitos. Ambos, el pituco y el obrero Romilio Llanca, al terminar la novela, se han sacado sus respectivos vicios de por encima el hombre —Llanca ha matado a su conviviente, el futre ha encontrado la paz en el proletariado. Juntos se alejan, apoyando uno al otro, no exactamente hacia el sol o hacia la luz, sino hasta la punta de rieles, con la esperanza de adaptarse a una vida en la que el machismo ya no será el valor supremo, sino tan sólo uno entre los muchísimos factores que admiten la vida. Pero el machismo está ausente no sólo en esta novela de Manuel Rojas: brilla por su ausencia en casi todo lo que escribe este autor chileno. Me parece muy interesante el que Rojas, en sus figuras, describa algo muy semejante al “cowboyismo”: la preferencia de los héroes por la compañía masculina, la difidencia e inarticulación de los hombres frente a las mujeres, etc.

Sobre la decadencia del machismo en las novelas de otro chileno, en *Coronación* y *El lugar sin límites* de José Donoso, ha escrito detenidamente Emir Rodríguez Monegal en el número 12 de MUNDO NUEVO. Lo más notable de este estudio de Rodríguez Monegal me parece ser la manera en la que elucida la sobrevivencia de la violencia —ingrediente esencial del machismo “clásico”—sobrevivencia más allá de la agonía del fenómeno del machismo tradicional.

D: Concluyendo esta primera parte de mi texto, quisiera enumerar algunas de las otras preocupaciones recurrentes

que llaman la atención al lector cuando estudia la narrativa reciente de América Latina.

1) Hay un significativo énfasis en enfermedades, físicas o mentales: Fushía en *La casa verde*; Bob-Roberto, las tías, Mariucha, Gene-Eugenio en *Con las primeras luces*; la vieja misiá, Elisa Gray, en *Coronación*, las inclinaciones homosexuales de otras figuras en la obra de Donoso; la abuela y el tío dipsómano en *El peso de la noche*; el escritor del “Informe sobre ciegos” y Alejandra en *Sobre héroes y tumbas*; el padre en *Los adioses*; Don Artemio en *Artemio Cruz*; el hermano feudalista al estilo antiguo y su madre en *Todas las sangres*; la incapacidad de Pichula Cuéllar en *Los Cachorros*; Rosa y el futre en *Punta de Rieles* o el pulmón lacerado del *Hijo de Ladrón*, novela ésta que contiene, además, un largo ensayo sobre las varias heridas, metafísicas y físicas del hombre, etc.

Esta preocupación por las enfermedades de todas clases, parecería no ser sino otro síntoma de la transformación que he mencionado más arriba, para caracterizar el cambio de la composición social en América Latina; parecería ser una expresión de lo que Martínez Moreno en su novela *Con las primeras luces*, llama la “deca”, es decir: la decadencia. Asombra, en este contexto, el ver cuantas veces, sépanlo o no sus autores, la narrativa reciente de Hispanoamérica se ocupa de problemas que caracterizan la obra de Thomas Mann, especialmente *Buddenbrooks* (novela sobre la cual, hace poco, salió publicado en Chile un estudio muy interesante). El uso más inequívocamente simbólico del tema de la enfermedad lo hace Martínez Moreno en *Con las primeras luces*: está primero, Mariucha, la prima moribunda, un símbolo de los años paradisiacos en la niñez de Eugenio y Roberto. Ella muere, cierta manera, como muere Hanno Buddenbrook. Si él interpretaba a Wagner antes de morir, Mariucha, no menos potencialmente artista, representaba a la heroína en las innumerables puestas en escena que dirigía Roberto, escenificaciones basadas en los libros para niños que prevalecían en esa otra Uruguay más gentil, más Victoriana, más feudalista. Roberto, el mayor de los primos, imperceptiblemente progresa, en la novela, hacia una suerte de vida afeminada, se vuelve una especie de versión Montevideana del Axel de Villiers de l'Isle-Adam. Mariucha, años después, es reemplazada por otra prima, Coco. Y, Coco es, por supuesto, la representante de una nueva sociedad, de la capa social ya no tan gentil, la capa que, hasta ahora, carece de una tradición, la capa que

le hace la vida tan difícil a la gente decente de antaño: "Y Coco apareció entonces... Tenía una cara moderna... (126)... Coco, con su rotundidad hombruna, con su aplomo prosaico, con sus manos demasiado grandes... (128)." Y es para esta Coco que la antigua familia de los Escudero, la familia de Roberto, y sus valores son estrictamente *passés*, son "marrachos de antes", "antiguallas". Coco representa "lo de ahora — lo liso, lo saludable, lo sencillo, lo directo, lo útil (127)." Eugenio, el menor de los dos primos (es Escudero sólo por el lado de su madre, además) anuda una relación con Coco. Pero primero cae enfermo: apendicitis. Con ironía grotesca, Martínez Moreno hace que Eugenio le de a Coco, debidamente preservado en alcohol, en un pequeño frasco, su apéndice para que lo guarde. Más tarde, ambos lo botan al mar: o sea — el pasado glorioso, para así decir, está siendo arrojado a las profundidades de aquello que no sólo es el pasado, sino también el presente, el futuro, la eternidad: el mar. Y las gaviotas planean acercándose para ver si el apéndice es comestible; no lo es, porque está preservado en el frasco, en alcohol. Y sólo ahora la *liaison* puede comenzar entre Eugenio y Coco, aunque pronto va a ser rota, ya que los modales de Coco son muy diferentes de los de la pobre, difunta Mariucha.

2. Al lado de este énfasis en la enfermedad, crónica o aguda, puede notarse en una buena parte de la literatura reciente de Hispanoamérica, un afán extraño de crear mitos. Se me resiste la comprensión del porqué de ese deseo aparentemente muy fuerte de fabricar mitos — piénsese solamente en Gabriel García Márquez — en las primeras obras de Julio Cortázar, o en Alejo Carpentier — a no ser que los motivos sean los mismos que en la literatura norteamericana se han llamado "the search for a usable past", es decir: la búsqueda de un pasado útil.

Aparte de García Márquez (véase sobre todo su última novela, magnífica y asombrosamente lograda por cierto, *Cien años de soledad*), luce este afán Mario Vargas Llosa, quien en todas las entrevistas que se le hacen habla larga y misteriosamente de la dimensión mítica que quiso introducir en *La casa verde*; lo luce también José María Arguedas quien mitologiza, con mayor justificación diría yo que MVL, en casi todas sus obras, especialmente en *Todas las sangres*; y, finalmente, y de lo más irrisantemente mítico, se comporta Leopoldo Marechal con su *El banquete de Severo Arcángelo*. En el Perú desde hace poco, nos encontramos, entre los escritores muy jóvenes, con "mititos", mitos

en miniatura, como por ejemplo en la obra de Eduardo González Viaña.

3. Luego, tenemos la preocupación típicamente impresionista por lo indefinible que es la frontera entre la realidad y la ilusión. El ejemplo a mi ver más notable de esto puede verse en el cuento de Julio Ramón Ribeyro, "Explicaciones a un Cabo de servicio" (cuento éste que tiene una curiosa secuela en otro que se llama "Los insanos": tres monólogos pronunciados por locos, o sea "ilusionados"); otros ejemplos son *El coronel no tiene quien le escriba* de García Márquez, y por supuesto su *Cien años de soledad*, en cierta manera *Con las primeras luces*, y, claro está, *Sobre héroes y tumbas* de Sábato. Me atrevo a pronosticar que, dentro de poco y para muchos años venideros, sobre todo el ejemplo de *Cien años de soledad*, tendrá imitadores fiélsimos y, huelga decirlo, aburridísimos. La literatura hispanoamericana, del futuro más o menos inmediato, será inundada por novelas, buenas y malas, cuyos temas se situarán precisamente en la región indefinible que es la frontera mencionada entre la realidad y la ilusión.

Ahora quisiera, así sea muy brevemente, tocar algunas de las preocupaciones *formales* más recurrentes:

En principio, son de tres categorías:

- a) la episodividad que conocemos del impresionismo europeo;
- b) el empeño casi doloroso de eliminar la diferencia entre el objeto y el sujeto.

Las dos categorías están vinculadas, claro está, con el problema, conocido desde el Romanticismo (alemán) y, particularmente, desde el Simbolismo, el problema de la realidad y la ilusión.

- c) la destrucción del tiempo, es decir: la experiencia tradicional del tiempo.

Aquí también, (c) está íntimamente vinculado con (a) y (b).

*La episodividad*: soy de la opinión de que es ninguna revelación aseverar que la novelística latinoamericana, en un grado mucho mayor que cualquier otro cuerpo de novelas, se caracteriza por una técnica impresionista. Las novelas de Ribeyro, por ejemplo, no son, en realidad, sino una serie de episodios anudados tenuemente con una idea tan general que apenas si puede funcionar como elemento integrador. Las instrucciones de Cortázar, que preceden *Rayuela*, sobre las varias secuencias en las que su novela puede ser leída, es otro ejemplo. Lo mismo vale para Martínez Moreno, en cuya novela es simplemente la idea de la "decadencia" la que la mantiene en pie como novela; y vale para MVL en cuyas novelas la técnica narrativa, una

especie de ensamblaje, es de un arte tan extraordinario que la episodividad casi no se nota; vale también para José María Arguedas y sus novelas, que demuestran que él nunca ha aprendido cómo integrar sus episodios, ni en *Todas las sangres*. Su *Yawar Fiesta* donde la integración si ha sido lograda, es difícil llamarla una novela. Y así hay muchos otros escritores, el análisis de cuyas obras no puede hacerse aquí por falta de tiempo.

*Sujeto y objeto*: En cuanto a la relación entre éstos y la *destrucción del tiempo* continuo, ambos fenómenos están intrínsecamente entrelazados. Creo que no hay dos obras de narrativa que tan logradamente hayan abolido la frontera entre objeto y sujeto, pasado y presente, que *La casa verde* y el cuento *El otro cielo* de Cortázar. Esta técnica ha sido llevada a un extremo en la más reciente narración de MVL, *Los cachorros*. En cuanto a los métodos de Cortázar, véase MUNDO NUEVO, enero 1967, páginas 70-71.

En conclusión, quisiera decir que, a mi juicio, la novela del futuro, vista desde hoy, muy bien puede resultar ser la novela latinoamericana. Europa o los Estados Unidos pueden haber inventado nueva técnica; la novela latinoamericana, sin duda alguna la está llevando a la perfección y, en algunos casos, a extremos. Además —y esto es quizá lo que más importa— se nutre de una realidad con un potencial para el futuro que es comparable, seguramente, tan sólo con la realidad africana. ¿Qué de la novela de América Latina permanecerá y cuáles obras se pondrán en el Partenón de las obras inmortales? Es una pregunta para cuya respuesta la opinión del lector vale tanto como la mía. Pero yo, en cuanto a mí, tengo pocas dudas de que, sea lo que fuere aquello que nos ofrecerá la prosa narrativa internacional de los años venideros, no hay evaluación de ella que, al no tomar en cuenta esa narrativa latinoamericana, cualesquiera sean los motivos por pasarla por alto, encontrará que no evalúa sino que regurgita.

En el curso de la mesa redonda grabada que mencioné al principio de esta charla, Emir Rodríguez Monegal decía lo siguiente de la novela latinoamericana del futuro: "Hay una joven generación que les viene mordiendo los talones a los Fuentes y los Vargas Llosa. Para esta juventud, hasta los métodos revolucionarios de Cortázar 'ya parecen un poco académicos. Esta gente está decidida a entrar a sangre y fuego' ..." (PRIMERA PLANA, agosto 9, 1966, p. 68).

Vargas Llosa tiene 31 años, Carlos Fuentes tiene 37, Cortázar, 52.  
WOLFGANG LUCHTING

## LA EXPRESION DE LOS NIVELES DE CALIDAD EN LA NARRATIVA DE VARGAS LLOSA<sup>(1)</sup>

Es frecuente que al plantearse, en la investigación o en la crítica, el problema de la relación de la realidad con la literatura se soslaye una cuestión principalísima: la determinación de lo que entendemos por realidad.

Probablemente el hecho de ser éste un término de empleo diario, moneda común del comercio verbal, nos haga considerar como obvia su referencia conceptual. Pero son precisamente estos términos, los de uso cotidiano y obligado, los que más se resienten semánticamente, al punto que terminan por desdibujarse y sumergirse en la multivocidad anárquica.

Al parecer, por un peso etimológico (*res*, cosa), la palabra realidad se ha considerado comúnmente como denominación del mundo de las cosas que existen fuera de nuestra conciencia. "... en su significado propio y específico — leemos en el *Diccionario de Filosofía* de N. Abbagnano— designa el modo de ser de las cosas en cuanto existen fuera de la mente humana o independientemente de ella".

Sin embargo, conviene hacer presente, para el rigor del pensamiento, que es necesario distinguir dos categorías diferentes que en definiciones como la enunciada aparecen confundidas: la *realidad* y la *materia*. Esta confusión, por desgracia, es mucho más común de lo que pareciera, y en ella incurren muchos de nuestros críticos, incluso los que parten de posiciones marxistas.

No puede desconocerse el hecho que distintos pensadores han empleado el término realidad para designar el mundo objetivo en cuanto *materia*, independiente de nuestra conciencia o de nuestra experiencia; pero no es menos cierto que sólo podemos hablar en propiedad de ese mundo en cuanto lo integramos a nuestra conciencia.

De allí que creamos necesario plantear que la realidad, por lo menos para nuestro objeto y para soslayar el problema epistemológico, es la que está circunscrita al horizonte de la conciencia social en un momento histórico determinado. Si hablamos de la expresión

de la realidad en una obra literaria, no podemos apelar a otra realidad que aquella que es contenido de la conciencia humana: el conjunto de imágenes y relaciones de todo tipo con que el mundo objetivo está reflejado en la conciencia del hombre.

Por estas mismas razones, no puede caber duda de que la realidad es distinta en cada época, y no sólo por una dialéctica inmanente del mundo objetivo, sino, y sobre todo, porque cambia el conocimiento y las relaciones del hombre con ese mismo mundo.

Partiendo de este criterio, y a título de ejemplo en el que no nos detendremos mayormente, fenómenos de la naturaleza objetivamente inalterables, como la salida y puesta del sol, los cambios de las estaciones, etc., han sido *realidades distintas* para el hombre primitivo, para el hombre del medievo y para el contemporáneo. Por tal motivo, el arte de los pueblos primitivos, el arte medieval, el arte contemporáneo, no dejan de ser expresión de realidad, de *su* realidad. Y en la medida en que la expresan adecuadamente, podría decirse que el gran arte es siempre *realista*.

Naturalmente, no podemos pasar por alto el hecho de que el término "realismo" tiene una connotación específica y que históricamente ha servido —y sigue sirviendo— para denominar una de las maneras cómo el hombre expresó artísticamente su realidad en un momento determinado. Lo grave es que a menudo se saca el término de su contexto espiritual e histórico, con toda la carga de contenidos que arrastra, para categorizarlo como la manera más adecuada para expresar la *realidad*, lo que es absurdo y reaccionario, en el más puro sentido de la expresión.

En el fondo de esta actitud subyace un modo de pensamiento que concibe la realidad como algo independiente de nuestra conciencia, confundiendo, como hemos dicho, con la categoría filosófica de materia. Al partir de este criterio, es fácilmente comprensible que se establezca una forma instrumental y estética suprema para expresarla cabalmente. Este enfoque no solamente lleva a menudo a condenar las nuevas formas de expresión como escamoteadoras de la realidad o manifestaciones de de-

cadencia, sino que —lo que es mucho más grave— convierte el "realismo" a la manera decimonónica, con o sin apellido, en la forma más evolucionada del arte, trasladando el concepto, arbitrariamente, del plano de la definición explicativa al de juicio de valor.

En cambio, al definir la realidad no como lo que existe independientemente de nuestra conciencia, sino como la objetivación en la conciencia del hombre de la compleja estructura de relaciones en y con el mundo exterior, establecemos un criterio que permite apreciar y valorar de manera menos estrecha las a menudo desconcertantes expresiones contemporáneas del arte y de la literatura.

El hombre del mundo occidental contemporáneo, quizás más que el de ninguna otra época, es un hombre des-integrado. Esta des-integración se manifiesta no sólo como característica dolorosa de su relación con el mundo, sino que también afecta su imagen de la relación de los elementos del mundo entre sí. El arte, en sus varias formas, se convierte por ello tanto en una manera de manifestar esta des-integración cuanto una búsqueda y una actividad para darle sentido a la complejidad del mundo, que se le aparece vivencialmente como caótica, y para integrarse a esa realidad.

La literatura europea de nuestros días ha colocado el acento en el primer aspecto y se caracteriza más por la denuncia de una realidad des-integrada y absurda que por la búsqueda de un sentido a través de la obra de creación. Tal vez el paradigma más profundo y valioso de esta postura lo encontremos en *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett.

La literatura hispanoamericana actual, en cambio, más que expresión de desconcierto (que no deja de serlo), es búsqueda de un sentido a la realidad por medio de la obra de creación. ("La realidad —dice, por ejemplo, Mario Vargas Llosa— es caótica. No tiene ningún orden. En cambio, cuando pasa a la novela sí tiene un orden. Y cuanto más rigurosa sea la construcción de la novela, mejor será la comprensión que da del mundo que evoca").

Esta búsqueda es fácilmente determinable como una demanda específica del mundo convulsionado de la América actual. Y de la misma urgencia inmediateza que caracteriza esta demanda surge

1. Ponencia leída en la Primera reunión de profesores e investigadores de literatura hispanoamericana, realizada en Concepción, Chile, en el mes de julio de 1967.

uno de los problemas más graves que enfrenta el novelista latinoamericano: lograr que este mundo trascienda al orden y a la inteligibilidad en una estructuración cabalmente literaria, sin el apoyo fácil de muletas ideológicas y conceptuales; que la novela sea una estructura literaria y, como tal, forma de expresión y aprehensión de la realidad, y no formulación teórica ilustrada literariamente o pensamiento discursivo traducido en imágenes literarias.

En gran medida, la llamada novela social de hispanoamérica ha pecado en este último sentido. En muchos casos, el apego a un realismo mimético y verista castraba la complejidad latente, y entraba en contradicción con la multiplicidad de niveles en que se manifiesta la realidad, niveles que se interpolan y se conjugan al mismo tiempo. De allí que la realidad que pugnaba por expresarse se vaciara a veces, contra natura, por las venas de lo discursivo y lo conceptual.

En nuestros días en cambio, asistimos al desarrollo de una narrativa desconcertante y fabulosa, cuya manera está en total ruptura con lo que se ha llamado "realismo". Sin embargo, no podemos dejar de advertir que obras como *Los Pasos Perdidos*, *Cien Años de Soledad*, *Rayuela*, *La Casa Verde*, se consagran como algunas de las expresiones más auténticas y más profundas de la realidad americana en los últimos años.

Los narradores contemporáneos, los grandes, han dejado de lado la visión simplista, unilateral del mundo que tuvo su hora hace ya años, y se han abierto a la presencia en Latinoamérica de una realidad heterogénea, contradictoria y compleja, que sólo puede ser expresada barajando otros niveles que los establecidos por la narrativa tradicionalmente realista. Cada creador ha debido desarrollar su propio modo de expresión, que lo diferencia y singulariza, pero en general podemos advertir que coinciden en el enfrentamiento de una realidad múltiple con una hibridación de recursos que el desenfado de un Lope habría suscrito gozoso. Porque si en la nueva forma dramática en que Lope de Vega expresara su mundo se daban "lo trágico y lo cómico mezclado", en la narrativa actual latinoamericana se mezclan lo fantástico y lo cotidiano, lo mágico y lo épico y lo social y lo religioso y lo político y lo sentimental...

La realidad en la nueva narrativa aparece entregada en distintos niveles, incluso algunos aparentemente contradictorios, aunque necesariamente imbricados. Es que para el novelista contemporáneo la realidad de América es la de un mundo en que, contrariando al

mismo Lope, se puede vivir el Juicio Final y el Génesis en un mismo día.

Esta es la realidad que Carpentier denomina de lo real-maravilloso, y de la que da testimonio en sus obras. Esta es la realidad que encuentra su expresión en una narración contaminada de épica clásica, novela de caballería y crónica, localizada en el real y mítico Macondo, como *Cien Años de Soledad*, de Gabriel García Márquez; o en Guimarães Rosa, con el increíble monólogo de Riobaldo, lleno de ramificaciones y arborescencias —como el relato de Marlowe, en *Lord Jim* de Conrad—, vacilaciones y quiebres sintácticos, en *Gran Sertón: Veredas*; o en Julio Cortázar y esa novela reconstruible y múltiple que es a la vez muchas novelas: *Rayuela*.

Un buen ejemplo de todo lo dicho es la creación del peruano Mario Vargas Llosa. En él, más que en ningún otro, la búsqueda de expresión de la realidad en sus más amplios niveles es consciente y confesa. "Las mejores novelas, —ha dicho—, son siempre las que agotan su materia, las que no dan una luz sobre la realidad, sino muchas. Los puntos de vista para enfocar la realidad son infinitos. Es imposible que la novela los presente todos, naturalmente, pero las novelas serán más grandes y más vastas en la medida en que expresen más niveles de realidad. Pienso que la grandeza, por ejemplo, de *La Guerra y la Paz*, reside justamente en eso. O la grandeza de ciertas novelas de caballería (en la época de oro del género). Las novelas de caballería dan soberbias representaciones de su tiempo. Abarcan la realidad en su nivel mítico, en su nivel religioso, en su nivel histórico, en su nivel social, en su nivel instintivo. Ha habido una especie de decadencia de la novela en los últimos tiempos, una especie de repliegue. Las tentativas modernas de la novela quieren dar una visión de un solo canal, de un solo nivel de realidad. Yo estoy, al contrario, por la novela totalizadora, que ambiciona abrazar una realidad en todas sus fases, en todas sus manifestaciones. No puede hacerse nunca en todas. Pero mientras más fases consiga dar, la visión de la realidad será más amplia y la novela será más completa.

En el novelista peruano, esta búsqueda de expresión de la realidad a varios niveles se encauza por la multiplicación de recursos técnicos y de perspectivas dentro de la misma novela.

Tomemos, por ejemplo, a los personajes de *La Ciudad y los Perros*. "Hay un personaje —ha dicho el autor— que representa... el mundo objetivo, que es la pura objetividad, que está visto siempre desde fuera. Hay la antípoda, que

es el caso del Boa, la pura interioridad. Está visto siempre como una conciencia en movimiento, como el flujo de esa conciencia// Esta realidad permite incluir en ella el aspecto más tremendo, más fuerte, más violento de la realidad que se describe. Entonces el Boa representa un poco el personero del horror //

Hay un tercer nivel, el de Alberto, que es más complejo de lo que se describe en la realidad, en sus dos fases, en sus dos caras. Alberto está visto desde el exterior y desde el interior".

Veamos como se concretan técnicamente estos planteamientos.

(a) "— Usted es un matón, perro?, le preguntaron. Y entonces, fíjense bien, se les echó encima. Y riéndose. Les digo que había ahí no sé cuantos, diez o veinte o más tal vez. Y no podían agarrarlo. Algunos se sacaron las correas y lo azotaban de lejos, pero les juro que no se le acercaban. Y por la virgen que todos tenían miedo, y juro que vi a no sé cuántos caer al suelo, cogiéndose los huevos, o con la cara rota, fíjense bien. Y él se les reía y les gritaba: ¿así que van a bautizarme? qué bien, qué bien."

(b) "Cava nos dijo: detrás del galpón de los soldados hay gallinas. Mientes, serrano, no es verdad. Juro que las he visto. Así que nos fuimos después de la comida, dando un rodeo para no pasar por las cuadras y rampando como en campaña. ¿Ves? ¿Ven?, decía el muy maldito, un corral blanco con gallinas de colores, ¿qué más quieren, quieren más? ¿Nos tiramos la negra o la amarilla? La amarilla está más gorda. ¿Qué esperas, huevas? Yo la cojo y me como las alas. Tápale el pico, Boa, como si fuera tan fácil. No podía; no te escapes, patita, venga, venga. Le tiene miedo, lo está mirando feo, le muestra el rabo, miren, decía el muy maldito. Pero era verdad que me picoteaba los dedos. Vamos al estadio y tápenle el pico de una vez a ésa".

(c) "Según el reglamento, los imaginarias deben recorrer el patio del año respectivo y la pista de desfile, pero él ocupa su turno en caminar a la espalda de las cuadras, junto a la alta baranda descolorida que protege la fachada principal del colegio. Desde allí ve entre los barrotes, como el lomo de una cebrá, la carretera asfaltada que serpentea al pie de la baranda y al borde de los acanti-

lados, escucha el rumor del mar y, si la neblina no es espesa, distingue a lo lejos, igual a una lanza iluminada, el malecón del balneario de La Punta penetrando en el mar como un rompeolas y, al otro extremo, cerrando la bahía invisible, el resplandor en abanico de Miraflores, su barrio. El oficial de guardia pasa revista a los imaginarias cada dos horas: a la una lo hallará en su puesto. Mientras, Alberto planea la salida del sábado. Podría que unos diez tipos se soñaran con la película ésa, y viendo tantas mujeres en calzones, tantas piernas, tantas barrigas, tantas, me encarguen novelitas, pero acaso pagan adelantado y cuándo las haría si mañana es el examen de Química y tendré que pagarle al Jaguar por las preguntas salvo que Vallano me sople a cambio de cartas pero quién se fía de un negro..."

Por supuesto que los fragmentos anteriores están elegidos entre aquellos que muestran con mayor evidencia el empleo de técnicas distintas al servicio de la expresión en este caso de tres niveles de la realidad. Lo que más importa destacar, a través de estos ejemplos, es la consciente funcionalidad de la técnica narrativa en relación con dichos niveles.

Agreguemos algo más. El que Vargas Llosa sitúe el nódulo del acontecer en el colegio militar Leoncio Prado le permite, sin forzar ni siquiera la verosimilitud, proyectar la realidad social en un microcosmos que conjuga sus elementos más disímiles. Las características especiales del colegio hacen que en su seno se encuentren el "mirafloresino" Alberto, un "blanquiñoso" de las capas altas de la burguesía limeña, junto al Jaguar, originario del barrio Lince, proveniente de los estratos más bajos de la población urbana; y junto a ellos, el cadete Ricardo Arana, de extracción social media. Habría que añadir que los tres, a su vez, están relacionados, sin que lo sepan, por el amor común a una misma muchacha, Teresa.

Paralelamente están entregados otros sectores, cuya idiosincrasia real o ficticia tiene su origen en una diferenciación de carácter regionalista: los "serranos" y los "costeños", llenos de prejuicios y desconfianzas mutuas que los separan y enemistan.

En la misma novela encontramos desplegado también otro nivel de la realidad, que en su trascendencia simbólica expresa la totalidad del Perú y de América. Se trata del plano semimítico

en que se organiza el orden convencional y jerárquico, una serie de tabúes en los que nadie cree auténticamente, pero que en apariencia todos respetan. Esta convención exterior es tan sólo la alcahueta del caos y la injusticia que habitan sus entrañas. Y cuando, como señala el crítico alemán Günther W. Lorenz, se enfrenta esta convención con un elemento que denuncia la podredumbre encubierta, "el orden vence, a costa de la verdad y la justicia".

En la siguiente novela, *La Casa Verde*, el uso de múltiples recursos técnicos y perspectivas alcanza grados nunca antes vistos en las letras hispánicas.

El aparente caos, el a primera vista desconcertante juego de planos temporales superpuestos, la mezcla de fragmentos y la imbricación de historias distintas no es un simple virtuosismo. Ocurre que en *La Casa Verde*, no solamente se acentúa este anhelo por expresar la realidad en sus más variados niveles, sino que se pretende reducir al mínimo la distancia entre el lector y esta realidad. La realidad no sólo se manifiesta en sus niveles social, mítico, instintivo, religioso, psicológico, sentimental, etc., sino que, evocada por el lenguaje, envuelve al lector y lo instala en su centro, integrándolo a ella, naturalizándolo en su territorio.

"La novela, —dice Vargas Llosa—, traslada al lector al corazón de la realidad evocada por el libro. La obligación del autor es mantenerlo allí. Los novelistas que yo admiro y releo no son nunca los que me exigen ser admirador a la distancia. Son los que arrastran, me arrebatan y me instalan en su mundo nuevo, el que en última instancia me permitirá descubrir mi propio mundo".

La narrativa de Vargas Llosa se entronca así con una línea común a la novela contemporánea, que tiende a eliminar la distancia entre el lector y lo narrado y busca hacer al lector contemporáneo de la acción. La mayor parte de las nuevas técnicas buscan este efecto, y en Vargas Llosa se extreman muchas de ellas en un doble afán por enlazar distintos niveles temporales y espaciales y, eliminando los nexos lingüísticos y los elementos introductorios, situarnos directamente en la realidad evocada.

A esto hay que agregar que todos estos elementos, todos estos componentes de la realidad que se busca entregar no están separados entre sí sino traspasados unos de los otros, de tal modo que la narración no se organiza tanto como una multiplicidad de enfoques sino que entrega una perspectiva nueva, a la vez múltiple e instantánea.

"La madre Patrocinio está muy pálida, mueve los labios, sus dedos aprietan las cuentas negras de un rosario y eso sí, Sargento, que no olvidaran que eran niñas, ya lo sabía, ya lo sabía, y que el Pesado y el Oscuro tuvieran quietos a los calatos y que la Madre no se preocupara y la Madre Patrocinio ay si cometían brutalidades y el práctico se encargaría de llevar las cosas, muchachos, nada de brutalidades: Santa María, Madre de Dios. Todos contemplan los labios exangües de la Madre Patrocinio, y ella Ruega por nosotros, tritura con sus dedos las bolitas negras y la Madre Angélica cálmese, Madre, y el Sargento ya, ahora era cuando. Se ponen de pie, sin prisa. El Pesado y el Oscuro sacuden sus pantalones, se agachan, cogen los fusiles y hay carreras ahora, chillidos y en la hora, pisotones, el varoncito se tapa la cara, de nuestra muerte, y los dos aguarnas han quedado rígidos amén, sus dientes castañean y sus ojos perplejamente miran los fusiles que los apuntan".

En este fragmento de las primeras páginas de *La Casa Verde* podemos encontrar los siguientes planos organizados en una sola visión instantánea y múltiple:

a) Una relación objetiva de un suceso actualizado en la narración a través de la reiteración del presente como forma verbal dominante, que tiende a hacer al lector contemporáneo de la acción: "La Madre Patrocinio está muy pálida, mueve los labios, sus dedos aprietan las cuentas negras de un rosario..."

(b) Un diálogo concebido básicamente como pretérito y subordinado a la narración: "... y eso sí, Sargento, que no olvidaran que eran niñas, ya lo sabía, ya lo sabía, y que el Pesado y el Oscuro tuvieran quietos a los calatos..."

c) Un diálogo directo y actual de desarrollo paralelo: la oración de Madre Patrocinio: "Santa María, Madre de Dios..."

Todos estos planos están estructurados y entremezclados de tal modo que nos entregan una perspectiva a la vez múltiple e instantánea.

La incorporación a una misma secuencia narrativa de planos temporales y espaciales distintos es también un recurso constante en la novela y que tiende al mismo objeto:

"— Y qué llevabas entonces en esa maleta, Fushía?— dijo Aquilino.

— Mapas de la Amazonía, señor Reátegui— dijo don Fabio—. Enormes, como los que hay en el cuartel. Los clavó en su cuarto y decía es para saber por dónde sacaremos la madera. Había hecho rayas y anotaciones en brasileño, vea que raro.

— No tiene nada de raro, don Fabio —dijo Fushía—. Además de la madera, también me interesa el comercio. Y a veces es útil tener contactos con los indígenas. Por eso marqué las tribus.

— Hasta las del Marañón y las del Ucayali, don Julio —dijo don Fabio—, y yo pensaba qué hombre de empresa, hará una buena pareja con el señor Reátegui.

—¿Te acuerdas cómo quemamos tus mapas? —dijo Aquilino—. Pura basura, los que hacen mapas no saben que la Amazonía es como una mujer caliente, no se está quieta. Aquí todo se mueve, los ríos, los animales, los árboles.

Vaya tierra loca la que nos ha tocado, Fushía.”

Es evidente aquí la incorporación de tres planos temporales distintos: a) el de Fushía-Aquilino, b) el de don Fabio-Reátegui, y c) el de Fushía-Reátegui.

Esta contemporaneidad de planos temporales y espaciales diversos es frecuente y evidente en la obra. Lo que no se advierte con tanta evidencia es su carácter reflejo y funcional con respecto a un sistema más vasto de imbricaciones que domina la estructura total de *La Casa Verde*.

No se trata sólo de que exista una conexión argumental explícita entre los diversos personajes o núcleos de personajes y entre los diversos centros físicos que los aglutinan. Más allá de eso, la compleja red de conexiones enlaces e imbricaciones se revela como estructura de una visión de la realidad distinta y nueva. Y esta visión de la realidad que la obra expresa no encuentra cauce en una yuxtaposición pura y simple de planos y de historias y de tiempos: cada uno de estos estratos, cada uno de los elementos diversos está de algún modo conectado a otros en particular y a todos en general, y sólo en esta relación entrega su verdadero sentido.

Como a su vez estos planos narrativos están en función de expresar niveles distintos de la realidad, nos encontramos con que la realidad en la novela de Vargas Llosa se nos da no como una multiplicidad organizada por yux-

taposición, sino como una vastedad compleja y solidaria cuyos diversos estratos están profundamente imbricados y traspasados mutuamente.

Esto se hace más evidente si lo comparamos con la organización de la realidad que se manifiesta en otros narradores que emplean también la multiplicación de perspectivas y la proliferación de historias paralelas y entrecruzadas. Obras como *La Situación*, del cubano Lisandro Otero, o *En Octubre no hay Milagros*, del peruano Oswaldo Reynoso, se estructuran por yuxtaposición de distintos planos, severamente incontaminados entre sí, aun cuando adquieran sentido y correspondencia dentro de una totalidad que surge del cosmos de la novela. En Vargas Llosa, en cambio, no hay tal yuxtaposición. La mezcla de elementos y estratos disímiles se hace evidente desde el título mismo, referido a ese prostíbulo piurano, pintado de verde para que recordara a su dueño las selvas de donde venía.

Por otra parte, esto mismo se da en los personajes jánicos, como El sargento Lituma y Bonifacia La Selvática. O en la presencia de personajes de una historia en otra. En los mismos fragmentos en que están organizadas las diversas historias, malgrado sus diferencias, hay una manifiesta tendencia a establecer un cierto nexo que afirme la profunda solidaridad que existe en los diversos elementos que componen la totalidad.

Tomemos un caso de la parte *Tres*, cap. IV. Está constituido por cuatro fragmentos. El primero narra el interrogatorio del Pantacha por parte del teniente y el sargento Delgado. El segundo es un monólogo de Lalita mientras espera el regreso de Fushía.

El tercero cuenta la reconstrucción de la Casa Verde por la Chunga, la hija de don Anselmo. El cuarto es un diálogo que se sostiene en los salones de la Casa Verde, muchos años más tarde, recordando la muerte de un personaje en un desafío de ruleta rusa.

Estos cuatro fragmentos, de tanta disimilitud, tienen una especie de nexo formal que tiende a desdibujar en la conciencia del lector la idea de una separación estricta. Más aún; parecen insistir en una sugerencia velada de la íntima conexión que existe en todo lo que se relata.

El primero de ellos termina así:

— No se caliente conmigo —dijo el sargento Delgado—. No es mi culpa que llueva, mi teniente”.

El segundo comienza:

“Ella estaba solita, siempre esperando, para qué contar los días, *lloverá, no lloverá*. ¿Volverán hoy día?, todavía, es demasiado pronto”.

Este mismo fragmento termina del siguiente modo:

“... ¿soñaba con ella? ¿quería tocarla? ¿abrazarla?, desnúdate, mé tete a mi hamaca, ¿que ella lo besara?, ¿en la boca?, ¿en la espalda?, santo, santo, *que vuelvan hoy día...*”

Y el siguiente se inicia de este modo:

“*Aparecieron ese año* millonario: los agricultores celebraban mañana y tarde sus doce cargas de algodón...”

A su vez, este fragmento se une al siguiente por la mención de el Bolas, uno de los músicos de don Anselmo, en dos momentos distintos y distantes.

Es evidente que hay un deliberado intento de establecer cierta conexión entre uno y otro fragmento. Y este recurso, que se manifiesta con relativa frecuencia en toda la obra, no es sino una manifestación más de la interrelación de la diversidad que preside toda la obra.

No es necesario agotar el análisis de los recursos expresivos de la narrativa de Vargas Llosa para comprender que hay en él una utilización consciente y deliberada de las más diversas y modernas técnicas de la narrativa contemporánea al servicio de una voluntad expresiva. Y precisamente porque en su novela se expresa una visión distinta, actual y profunda de la realidad es que las técnicas nuevas se vitalizan y adquieren sentido y estatura literaria.

Es importante recalcar esto, precisamente ahora, porque estamos asistiendo a una batalla librera en que se disparan monólogos interiores y locuciones vividas y fabulaciones paralelas y perspectivas múltiples y otras etcéteras tomadas del arsenal de Joyce, Virginia Wolf, Faulkner, John Dos Passos y tantos otros. Hay novelistas que, al parecer, estiman que basta para ser “modernos” el vestirse con los ropajes hoy al uso.

Pero no. Estas formas expresivas de la nueva narrativa son precisamente eso: formas expresivas, están destinadas a plasmar otros niveles de la realidad que la narrativa anterior no conoció. Pero su empleo no es tan simple ya que, como el adjetivo para el poeta, “cuando no dan vida, matan”.

Se ha caído, en muchos casos, en un retoricismo galano, que bajo novedosa envoltura esconde una realidad parálitica y una triste pobreza de valores.

Las nuevas formas narrativas surgen como necesidades de expresión de una

realidad nueva. Los escritores contemporáneos —los grandes— así lo muestran, y el lector debe entenderlo también así, única manera de que se realice una comunidad en la búsqueda de expresión y de sentido del mundo, que es, a su vez,

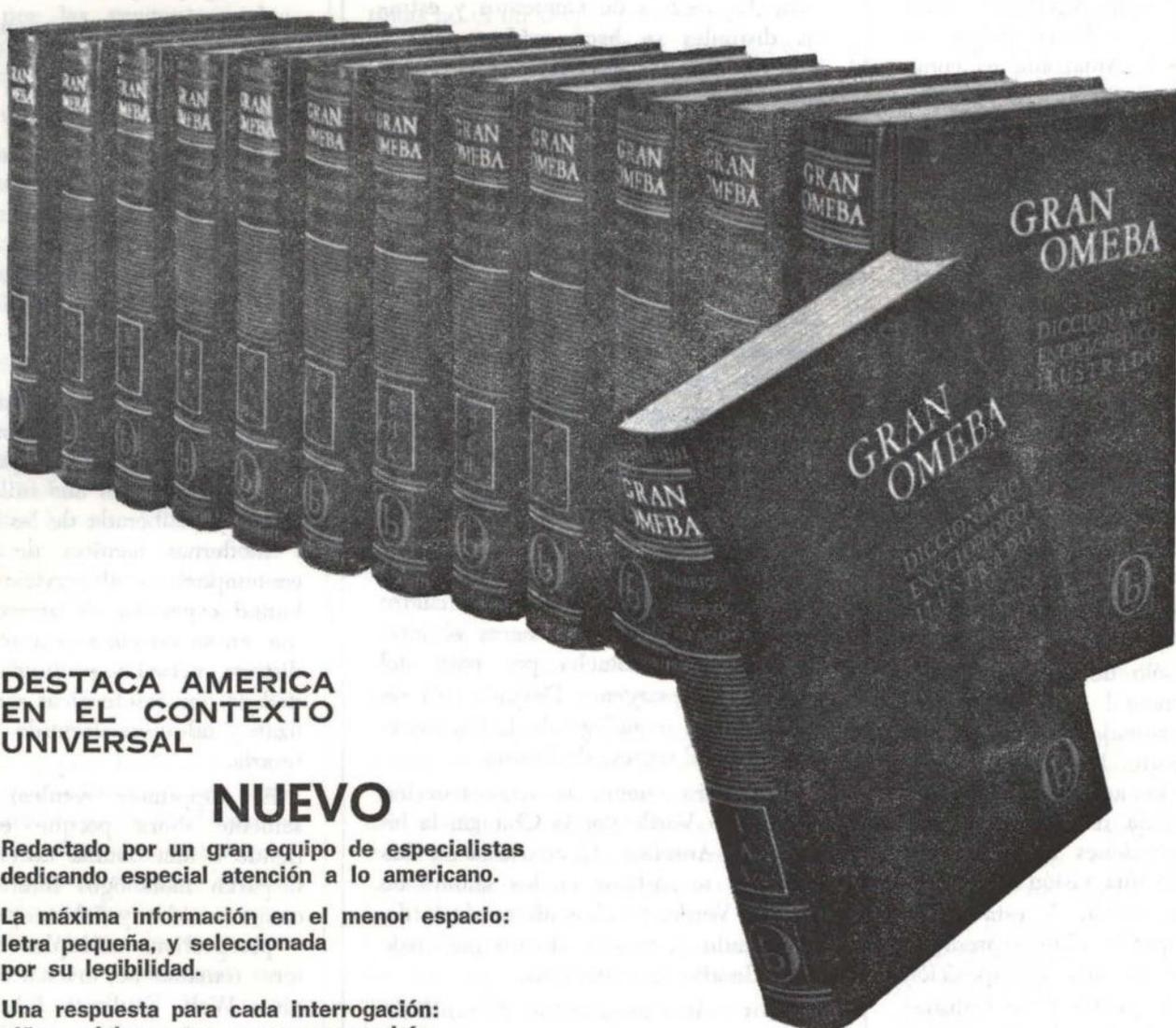
lo único que puede autentificar el quehacer literario en nuestra América Latina, que tiene tantas y tan urgentes cosas por realizar.

*Nelson Osorio Tejeda*

# GRAN OMEBA

## DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ILUSTRADO 12 TOMOS

Resiste cualquier comparación porque es moderno, didáctico y económico



**DESTACA AMÉRICA  
EN EL CONTEXTO  
UNIVERSAL**

### NUEVO

Redactado por un gran equipo de especialistas dedicando especial atención a lo americano.

La máxima información en el menor espacio: letra pequeña, y seleccionada por su legibilidad.

Una respuesta para cada interrogación: niños, adolescentes, y mayores podrán satisfacer sus inquietudes.

Perfecta objetividad política, religiosa, social: todas las ideas doctrinas y corrientes del pensamiento humano.

Una información suficiente, de las que pueden señalarle el rumbo a una inquietud juvenil.

Y todos los datos esenciales que en una materia cabe desear.

**SOLICITE INFORMES A OMEBA EDITORA PERUANA S.A.**

Jirón de la Unión 284, 5to. piso, Of. 58 Apartado 4330 - LIMA - PERU

# Notas sobre "Paradiso"

## Lezama Lima y Marcel Proust

Una de las características de los grandes artistas es sacar partido de sus propias flaquezas y hacer de sus defectos virtud. *Paradiso*<sup>1</sup> es justamente un libro que, gracias al talento poético de su autor, se realiza plenamente como obra literaria contra todos los principios de la escritura novelesca, al cabo de un largo combate de seiscientas páginas en el cual el lector tiene muchas veces la impresión de haber sido convocado, mediante esa lectura, al espectáculo de un portentoso naufragio. A pesar de sus exorbitancias, de sus errores flagrantes, de su evidente falta de composición, del por momentos irresistible flujo barroco de su estilo, el libro sortea estos obstáculos, se diría que se impulsa en ellos y cristaliza en una construcción inexpugnable, solitaria, que aplasta bajo su masa las objeciones de detalle.

*Paradiso* no es verdaderamente una novela, al menos una novela como pueden serlo —para tomar ejemplos muy diferentes— *Los pasos perdidos* o *La Casa verde*, en las cuales el ordenamiento de sus partes, su ajuste en función del conjunto y sobre todo la maestría de su ejecución revela en sus autores a incomparables profesionales de la novela. *Paradiso* se sitúa en ese ámbito de libros heterodoxos, anárquicos, arbitrarios, nutridos de una rica sustancia autobiográfica. Una primera aproximación a este libro sería definirlo como una autobiografía simbólica o como hace Painter en su magistral biografía de Proust, una *autobiografía creadora*.

Lo que inicialmente sorprende en *Paradiso* es pues su magnífica libertad, el carácter libérrimo de su elaboración. Esta libertad se da en todos los niveles: lenguaje, técnica, composición, contenido estético e ideológico. Libertad entendida no sólo como el uso de un albedrío que no conoce restricciones, sino como sinónimo de espontaneidad, de ausencia de premeditación y de plan.

El libro, desde el punto de vista de la estructura, se presenta como una yuxtaposición de capítulos que no se ciñen a ningún esquema de espacio, de tiempo o de argumento. Se diría que Lezama Lima los ha escrito en diferentes

épocas de su vida y tal vez con diferentes propósitos y que *après coup* los ha reunido y ordenado en función del personaje central, José Cemí. Hay algunos capítulos incluso en los que José Cemí ni los suyos aparecen, que carecen de relación visible con el cuerpo de la narración y que constituyen verdaderas interpolaciones, relatos dentro del relato como era corriente en la novela renacentista.

Este carácter de yuxtaposición es extensible también a otro elemento de la obra: la relación entre lo verosímil y lo inverosímil. A lo largo del libro se alternan escenas que suscitan inmediatamente nuestra credibilidad, pues son verdaderos *tableaux* realistas, compuestos a la manera clásica —tales como la muerte del Coronel o el almuerzo con el tío Alberto— con otras que nos obligan a cambiar de registro de nuestra actitud de lectores y a decirnos: es necesario leer esta parte desde la perspectiva de la pura ficción. A Lezama Lima, a diferencia de otros autores, no le ha interesado hacer invisible la soldadura entre lo probable y lo improbable o preparar con astucia el paso de un registro a otro. Para él este problema no se plantea, pues su estética es tan particular que admite la cohabitación de los contrarios.

Y esto se explica, pues los contrarios se concilian en *Paradiso* gracias a un pegador mágico: el lenguaje. Este asunto merecería un estudio en profundidad y será probablemente tema de más de una tesis doctoral. Mi propósito es solamente subrayar que Lezama Lima usa el castellano con una jubilosa libertad, que no es solamente candor, sino el fruto de una elección concienzuda llevada a cabo con una fanática determinación.

Sería largo examinar en detalle en qué consiste este uso singular que hace Lezama Lima del idioma. En la raíz de este rasgo suyo se encuentra seguramente un regusto hedonista por la palabra, una voluptuosidad caribeña, habanera y más aún lezamiana de paladear cada voz, cada sílaba, como si fuesen frutas o licores. Palabras como *cortesanía* o *venatorio* regresan a menudo en su prosa, palabras hermosas en sí, voluntariamente escogidas en reemplazo de cortesía o de cinegético porque sencillamente son más agradables de pronunciar o de

escribir que sus sinónimos. La actitud de Lezama Lima ante el lenguaje es poética, en la medida en que el lenguaje para él es "no solamente mensaje sino espectáculo" y las palabras, más que signos convencionales destinados a la comunicación, objetos cargados de expresión.

Pero Lezama Lima no se contenta con singularizar su vocabulario, sino que extiende su apetito verbal al ámbito de la frase y entramos al dominio de la retórica. En ningún momento el lenguaje que utilizan sus personajes pretende ser coloquial, verista o popular, sino que siempre es un lenguaje literario, pero llevado al paroxismo, al punto que solo puede existir en los personajes de Lezama Lima. Todos sus personajes, sean alumnos de primaria, tías, abuelas, militares o muchachas, emplean el mismo lenguaje, con citas, referencias históricas, metáforas inauditas o alusiones que remiten, en muchos casos, a un código hermético.

*"Frente a la casa de drúidicas sospechas lunares y con sayas dejadas por las estinfálidas, sentado en una mecedora de piedra de respaldo madreporario, el chinito de los rápidos buñuelos de oro, envuelto en el lino apotrocaico, se movía oseamente dentro de aquella casona de piedra y el lino agrandado por el briso del cordonazo"*.

Párrafos como este, que naturalmente fuera de su contexto pueden parecer abruptos, abundan en *Paradiso* y justifican el epíteto de barroco para calificar a grosso modo su prosa. Lezama Lima cubre toda la superficie de su prosa —como los arquitectos barrocos el espacio— con motivos ornamentales y se deleita en la complicación de las formas. A la tendencia elíptica y ostentoria de la arquitectura barroca corresponde en literatura el uso frecuente de la metáfora y la perífrasis. En lugar de la palabra cama encontramos en *Paradiso* las expresiones *cuadrado de las delicias*, *cuadrado plumoso*, *cuadrado espumoso*; el falo es el *cilindro carnal*, la *extensa teoría flácida*, la *lombritz sonrosada*, el *instrumento operante* o la *lanza pompeyana*; lapicero se dice el *látigo tricoloro*, la *varita arcoiris*, la *arlequinada pluma* o el *ariete rizado con los colores de barbería*; el río es el *heraclitano fluir*, la len-

1. PARADISO, por José Lezama Lima, Ed. Unión, La Habana, 1966.

gua la sin hueso, defecar hacer el vuelo del serpiente intestinal.

Este barroquismo literario, que en su caso puede definirse como el rechazo sistemático de la expresión directa por el circunloquio temerario, precioso o erudito, va acompañado de un repertorio de símiles de una regocijante fantasía. De un falo dice que *parecía una vela mayor encendida para un ánima muy pecadora*; de la luna que es *una vieja buscona trocada en capitán de guardia*; de la cerveza que es *un canario que toma el sol con las alas muy abiertas*; de un mariquita que *era tan prerrafaelista y femenino que hasta sus citas parecían tener las uñas pintadas*; de los malos administradores de una hacienda *parecía que nos gobernaban ciegos disfrazados de incógnito*; de un personaje *su nariz tenía algo de un centinela ateniense negándose a acariciar un gato persa o a leer una misiva secreta de Artajerjes*.

Una prosa imaginista y barroca requiere no sólo una fantasía en actividad permanente sino un sistema cultural de referencias de una rara amplitud. Lezama Lima, al igual que los escritores de los periodos clásicos, echa constantemente mano a la panoplia de la mitología griega y no teme hablar de Proserpina o del Erebo para referirse a la muerte ni comparar un fortachón a Ajax, un hermoso a Apolo, ni llamar Poseidón al mar. Pero su sistema de referencias es polivalente y así lo vemos invocar también la mitología egipcia, oriental o nórdica o simplemente la historia de China o de Francia o referirse a pintores como Piero de la Francesca, Zurbarán o Murillo o a músicos como Brahms o Ravel o a los Padres de la Iglesia o todos los filósofos de Occidente para construir sus figuras literarias u ornar sus ideas.

Esta recurrencia a sistemas culturales de referencia tiene sin embargo en Lezama Lima una función muy diferente a la tradicional. Si tomamos al azar dos autores clásicos —digamos para el caso Virgilio y Montaigne— veremos que sus obras están también plagadas de este tipo de recurrencias. Si en las *Geórgicas* Virgilio habla a cada momento de Ceres, Tetis o Jupiter o si Montaigne, para referirse a nuestra condición mortal, afirma que la muerte nos amenaza constantemente como *la roca suspendida sobre Tántalo*, no es por un prurito de erudición sino porque tales referencias formaban parte de las costumbres literarias de su época. No sólo eran hechas seriamente, sino que remitían a un patrimonio cultural común, eran comprendidas por todos los lectores y en el

fondo cumplían una función de economía, ya que evitaban en el autor formulaciones más vagas, complicadas o trabajosas. En el caso de Lezama Lima el empleo de este sistema de referencias culturales tiene una raíz irónica, pues se trata de resucitar una retórica anacrónica, que carece de vigencia en nuestra época y que por ello mismo —como esos objetos de uso corriente que, gracias al paso de los años, adquieren un valor artístico— asume en la prosa de Lezama Lima un valor ornamental. La erudición en Lezama Lima es un almacén de objetos curiosos, bellos o divertidos, utilizados no para resumir una idea o esclarecerla, sino, para introducir en su escritura elementos suntuosos, festivos o exóticos.

A propósito de esto, la cultura de Lezama Lima, la que se refleja en *Paradiso*, es un caso típico de cultura “a lo latinoamericano”, tan diferente a la cultura europea. La cultura entre nosotros no es una profesión ni una especialización sino, en la mayoría de los casos, un entretenimiento, un placer, sin meta ni empleo precisos. Se trata de una cultura que no es utilitaria, ni funcional, ni dirigida, sino fruto de lecturas gratuitas, desordenadas, azarosas y muchas veces inútiles. Ello se debe seguramente a que entre nosotros la cultura sigue siendo una ocupación de lujo, sobre la cual no hay obligación de rendirle cuentas a nadie —pues los hombres que aspiran a la cultura carecen no sólo de función y de emulación sino hasta de interlocutores— y por ello mismo es más libre, menos sistemática. Ello explica por qué un libro como *Paradiso* acarrea materiales tan heteróclitos y la cultura de su autor nos asombra por su variedad, su rareza y hasta su extravagancia.

No obstante su radical originalidad, *Paradiso* hace pensar en *En busca del tiempo perdido*, obra con la cual tiene más de una analogía. Es raro que Lezama Lima, que cita a tantos autores en su libro, cite a Proust una sola vez y en forma incidental. El mismo título del libro tiene una conexión subterránea con el de la novela Proustiana. La palabra *Paradiso* trae consigo la noción de un *mundo perdido* y no sólo por la existencia del poema de Milton. Diríase que el sustantivo paraíso tiene una prolongación invisible, anclada en la memoria del lector medianamente culto, que remite al adjetivo perdido, que recuerda a su vez al del tiempo que Proust buscó y recreó.

Por otra parte, el hecho de que Lezama Lima titulase a su novela *Paradiso* prueba que ella se refiere o trata de un pasado o lugar edénico, que ya no existe, que puede ser la infancia o la juven-

tud, las amistades o amores muertos o cierto tipo de vida o sociedad extinguida. En Proust el tiempo perdido es no sólo el tiempo usado por el autor sino también el tiempo antiguo, irremisiblemente acabado, en el cual la aristocracia elegante e ilustrada francesa del Fauougl Saint-Germain celebró sus últimos fastos, para dejar paso a la marejada de la burguesía emergente. En Lezama Lima ese paraíso es, además de la infancia de José Cemí, la vida de cierta clase media cubana, que él evoca con tanta emoción, la de esos criollos de *tanta cortesanía*, de las comidas familiares, del padre reverenciado, de los solares con patio y muchas alcobas, un tipo de vida sosegada —a pesar de la zozobra económica y de los problemas individuales de sus componentes—, en la cual la idea de un cambio de rumbo, de un sacudimiento, o de la posibilidad de solucionar mediante una acción colectiva las pequeñas frustraciones personales, como fue la Revolución Cubana, era impensable. Diríase que Lezama Lima, a pesar de su adhesión al nuevo régimen, añora ese mundo, pero criticándolo al mismo tiempo, como Proust añoraba el mundo de los Guermantes que zahirió con tanto sarcasmo. Nostalgia y reprobación, en realidad, no se excluyen sino que se complementan y muchas veces se explican recíprocamente.

La analogía entre Proust y Lezama Lima no se limita a esto. Las obras de ambos autores son también lo que se llama novelas de *formación*, de *educación* o de *aprendizaje*. Ambos libros retratan con diferentes medios, el itinerario espiritual de un personaje —el Narrador en Proust, José Cemí en Lezama Lima— itinerario que culmina en el descubrimiento por el personaje de su vocación artística. Recordemos lo que decía al comienzo de estas notas acerca de la sustancia autobiográfica de *Paradiso*. Una diferencia fundamental radica sin embargo, en que Proust se identifica con el Narrador, le presta su nombre y su apellido y escribe su novela en primera persona, mientras que Lezama Lima recurre al subterfugio del personaje interpuesto y rebautizado, José Cemí, un Lezama Lima probablemente idealizado y al empleo de una tercera persona vacilante que se transforma a menudo en una primera persona inexplicable.

La actitud autobiográfica de ambos autores apareja otras similitudes. ¿Cómo hablar de uno mismo y de su formación sin evocar a su familia? ¿No es en cierta forma *Paradiso* la crónica de una familia cubana de la clase media ilustrada como *A la recherche* la crónica de una familia francesa de la burguesía rica judía? El padre y la madre de José

Cemí, ¿son el equivalente del padre y madre proustianos? Hay además una abuela en *Paradiso* que recuerda por su hablar, su bondad y su muerte a la abuela de Proust. ¿Y la Baldovina no es una Françoise disminuída, un poco relegada después de su auspiciosa aparición en los primeros capítulos? ¿José Cemí no sufre de asma como el Narrador-Proust? ¿Fronesis será un Swann precoz y Foción un Charlus adolescente?

Hablar de Charlus y de Foción invita a un nuevo paralelismo: otro tema común a ambos libros es el de la inversión. En ambas novelas la homosexualidad es no sólo la característica de varios personajes (Charlus, Morel, Jupien, Saint-Loup en Proust; Foción, Baeza, Farreluque en Lezama Lima) sino también un motivo de disertación marginal. A la larga y desgarradora meditación de Proust en *Sodoma y Gomorra* sobre los homosexuales corresponde ese delirante diálogo, tan matizado de referencias eruditas, que sostienen sobre el mismo tema Frónesis, Foción y Cemí. El tono de ambas digresiones es sin embargo diferente: Lezama Lima trata el problema con un desapego casi filosófico, lo analiza remontándose a lo que llama los *mitos germinativos o andróginos* y elabora varias teorías discutibles al respecto, expuestas alternativamente por los tres personajes.

Proust, sin teorizar, expone concretamente la situación de los invertidos de su época, los clasifica, y analiza con la lucidez y la piedad de quien es al mismo tiempo juez y parte en una causa.

Sobre el tratamiento de los temas sexuales hay también entre Lezama Lima y Proust otra diferencia: el pudor de Proust, que omite deliberadamente la descripción de escenas eróticas —salvo en *Le Temps Retrouvé*, al mostrarnos un prostíbulo de invertidos— Lezama Lima muestra una complacencia y un amor al detalle que sólo su genio descriptivo, su humor y su fantasía salvan de la vulgaridad. Las secuencias eróticas del ya famoso capítulo octavo, por la variedad de situaciones que presenta, constituyen casi una pieza de valor didáctico y son sin duda las más audaces y hermosas páginas escritas en español moderno sobre este asunto. Para encontrar su equivalente habría que remontarse en castellano al Arcipreste de Hita o invocar el ejemplo de los autores libertinos franceses del siglo XVIII, o al Marqués de Sade o, pasando a nuestra época, a algunas páginas de Genet o de Burroughs.

Entre *Paradiso* y *En busca del Tiempo Perdido* hay finalmente otra analogía: ambos son libros únicos, totales, la suma de las vivencias, la reflexión y el trabajo de sus autores. Ellos responden

a la concepción de ese libro ideal que imaginaba Gide —y que él nunca pudo escribir— en el cual el autor “agote todas sus experiencias”. Es difícil imaginar que Proust, de vivir más, hubiera escrito otra novela que no fuera la continuación de *A la recherche*. Del mismo modo parece improbable que Lezama Lima nos sorprenda con otro libro diferente, más amplio y valioso que *Paradiso*. Libros-testamento, en suma, en que los autores nos ceden todo su patrimonio espiritual y toman de paso sus disposiciones para pasar confiadamente a la posteridad,

Al terminar estas notas, cabe hacerse esta pregunta: ¿darán ellas una idea del valor de *Paradiso*? Lo decepcionante de la crítica es que siempre es fragmentaria, parcial, reflejo pobre y subalterno de algo que existe por sí mismo y que puede pasarse muy bien sin explicaciones. Más aún en el caso de *Paradiso*, libro en el que caben varias lecturas, diversas todas y probablemente tan incompletas unas como otras. Mi intención ha sido indicar sólo algunos de sus modales y resaltar el carácter ejemplar de este libro construido, como toda obra auténtica, en el dominio de lo imposible.

Paris, 1967.

JULIO RAMON RIBEYRO

## Carlos Germán Belli / EL PIE SOBRE EL CUELLO

Un libro valioso que reúne 20 años de producción poética. Incluye: *Poemas. Dentro & fuera. Oh Hada Cibernetica. El pie sobre el cuello, y, Por el monte abajo.*

Toda la obra escrita, entre 1946 y 1966, por el laureado poeta peruano se ha incluido en este magnífico volumen publicado en Montevideo por la EDITORIAL ALFA.

Distribuidor en Lima:

Librería Moncloa, Apurímac 337 - 1, A

# ERICH FROMM Y LA MISTIFICACION DE LA CONCEPCION MARXISTA DEL HOMBRE

El presente artículo intenta cuestionar la interpretación frommiana de los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" e insistir, al propio tiempo, en lo que creemos es el verdadero carácter de la teoría del hombre en el joven Marx.

Como Fromm señala con acierto, solo es posible conocer el sentido que asume el concepto de enajenación en Marx a partir del conocimiento de su concepción antropológica. A nuestro entender, la enajenación como proceso, se entiende en función del conocimiento de qué, cómo y porqué se enajena el hombre. En este sentido, el concepto referido es una categoría explicativa de la peripecia humana, ininteligible si se le desliga de un cierto número de consideraciones respecto al que es su sujeto y objeto al propio tiempo.

## 1.— SOBRE EL CONCEPTO DEL HOMBRE.

Fromm sitúa el concepto del hombre en Marx "... en la tradición occidental que va de Spinoza a Goethe y Hegel pasando por los filósofos franceses y alemanes de la ilustración".<sup>1</sup> Esta ubicación histórica no es obstáculo para que, al propio tiempo, le encuentre relaciones, y éstas sí fundamentales, con el pensamiento existencialista, Eckhart y el "misticismo racional", y finalmente con el Budismo Zen, en la versión del Zuzuki.<sup>2</sup> Esta caracterización obliga a Fromm a afirmar que el marxismo es "un existencialismo espiritual en lenguaje laico"<sup>3</sup> que Marx no ignoró las "dicotomías existenciales"<sup>4</sup>; laicizó las tesis del mesianismo profético<sup>5</sup>; y, finalmente que su objetivo era, "... la conversión de la libertad *de* en libertad *para* y el desarrollo de las potencialidades humanas"<sup>6</sup>.

Quien revise cuidadosamente los textos frommianos, anteriores al que comentamos, encontrará que cada una de las supuestas posiciones de Marx son, en rigor, las que Fromm ha pre-

sentado como suyas: las tesis de las "dicotomías existenciales" se pueden encontrar en *Ética y Psicoanálisis*<sup>7</sup>, los conceptos de libertad *de* y libertad *para* en *El miedo a la Libertad*<sup>8</sup> y sus obras siguientes; las que expresan la influencia del Mesianismo Profético, en casi toda su obra y de un modo característico en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*;<sup>9</sup> finalmente la caracterización de un "existencialismo espiritual en lenguaje laico" ha sido aceptada por el propio Fromm para sus posiciones teóricas.

Esta pretendida identidad de posiciones está ligada, como es obvio, a otra igualmente supuesta, en torno a las fuentes filosóficas o a las relaciones con determinados sistemas teóricos. En este sentido, Fromm avala sus propias posiciones en la continuidad que ellas expresan respecto a "la tradición occidental que va de Spinoza a Goethe... etc, etc."<sup>10</sup>, reconoce la influencia de Erckhart<sup>11</sup> y del Budismo Zen<sup>12</sup>. Sobre si son o no justas estas identificaciones es de lo que nos ocupamos en lo que sigue. Las consultas a los textos del joven Marx serán utilizadas como criterios de referencia y verificación.

## EL PROBLEMA DE LA "ESENCIA HUMANA"

La discusión sobre el concepto del hombre, en el joven Marx, se anuda en su noción de "esencia humana". Si bien Fromm reconoce que en los textos posteriores a 1845 ella fue abando-

nada por "abstracta y ahistórica", insiste en que el sentido de la misma "se conservó claramente". Y bien, ¿cuál es el sentido que Fromm le encuentra? Pues nada menos que el de referir la presencia en el hombre de un principio o fuerza espiritual-vital creadora. A este respecto, señala que "Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive en tanto que es productivo... En este proceso productivo el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios"<sup>13</sup>.

Más adelante, al tratar el problema de la enajenación, insiste "En realidad el concepto de enajenación es, en lenguaje no teísta lo que en términos teístas podría llamarse "pecado"; la cesión que hace el hombre de si mismo".<sup>14</sup> Finalmente, su afirmación del ateísmo marxista como "la forma más avanzada del misticismo racional más cercano de Meister Eckhart o del Budismo Zen que ....."<sup>15</sup> opera en el mismo sentido interpretativo. En este contexto, Marx percibiría al hombre como una suerte de Dios laico. Evidentemente no es casual esta interpretación. Ella se inscribe dentro del proceso de identificación que Dios propone. En este sentido, es útil recordar las relaciones que Fromm asume entre Dios y el hombre. Si bien refiere a Dios como "... un símbolo cuya significación es esencialmente histórica"<sup>16</sup> la nota esencial de su concepción se estructura en el supuesto de que es "... un concepto históricamente condicionado en el que el hombre ha expresado su experiencia de sus poderes superiores..."<sup>17</sup>. Así formulado, Dios aparece como una objetivación. Con ello, entonces, entre las características humanas "esenciales" y las que tradicionalmente se asignan a Dios, no existen diferencias. La diferencia semántica oscurece la unidad fundamental. Con Fromm, Dios se torna laico, civil.

Aun cuando signifique apartarnos un tanto de la línea de desarrollo del

1. Fromm, E. "Marx y su concepto del hombre". Ed. FCE. México, 1962, pág. 7  
2. Fromm, *ibid* pp. 44 y 74  
3. Fromm, *ibid* p. 16  
4. Fromm, *ibid* p. 7  
5. Fromm, *ibid* pp. 15 y 17  
6. Fromm, *ibid* p. 7

7. Fromm, E. "Ética y Psicoanálisis". Ed. FCE México. 1957. Cap. III "Las dicotomías existenciales e históricas en el hombre". pp. 49-59.  
8. Fromm, E. "El miedo a la libertad. Ed. Paidós. B.A. 1961.  
9. Fromm, E. "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea". Ed. FFC México 1956. p. 287.  
10. Ver Fromm, E. "Ética y Psicoanálisis". En la identificación de su concepto de "Productividad" con el Spinoziano de "Virtud" y la de naturaleza humana con la teoría de Spinoza sobre el hombre. Verlo igualmente encontrando antecedentes en Goethe.  
11. Ver principalmente Fromm, E. "El arte de amar". Ed. Paidós B.A. 1961 y "Limitaciones y peligros de la Psicología" en Fromm, E. "El Dogma de Cristo y otros ensayos sobre religión, psicología y cultura". Ed. Paidós B.A. 1964, pp. 178-179.  
12. Fromm, E. "Budismo Zen y Psicoanálisis". Ed. FCE. México. 1964.

13. Fromm, E. "Marx y su concepto.....". p. 119.  
14. Fromm, *ibid*. p. 58.  
15. Fromm, *ibid*. p. 74.  
16. Fromm, E. "Psicoanálisis y Religión", p. 151.  
17. Fromm, E. "El arte de amar", p. 68. El subrayado es nuestro.

tema, creemos necesario exponer las diferencias que existen entre esta concepción y la marxista. Aun cuando en ambos autores se parte de la definición de Dios como producto humano, histórico y reflejo, la naturaleza de su creación responde en ambos a concepciones diferentes. Lo que para Fromm es expresión simbólica de poderes reales experimentados por el hombre, para Marx es producto de la impotencia, del agobio. En "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", escrito en Diciembre del 43, refiriéndose a la religión e implícitamente a Dios, Marx señalaba que "... es bien entendido, la autoconciencia y el autosen-timiento del hombre que aun no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse"<sup>18</sup>. Y más adelante "Es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad". Finalmente "... es, de una parte, la expresión de la miseria real, y de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu". En los "Manuscritos..." agregaba que "la cuestión del ser alienado, acerca de un ser por encima de la naturaleza y del hombre... admite la insubstancialidad de la naturaleza y el hombre". Ello explica por qué "el ateísmo postula la existencia del hombre a través de esta negación (C.F. La de Dios)"<sup>19</sup>. Por tanto, donde Fromm ve objetivación Marx denuncia la alienación humana; donde Fromm ve potencia, Marx agobio; donde Fromm reconoce al hombre, Marx señala pérdida; finalmente, donde Fromm verifica la esencia humana, Marx entiende al que exclama "No soy nada y debiera serlo todo"<sup>20</sup>.

Como resulta evidente, la operación frommiana convierte a Dios en el hombre esencial (y viceversa) simplemente adscribiéndole a éste los predicados de aquél. El cambio se reduce al sujeto de la oración. El mismo Feurbach, aun cuando no pudo conservar su fidelidad teórica a esta definición, subrayaba que "Sólo es verdadero ateo aquel para quien no significan nada los predicados de la esencia divina ta-

les como por ejemplo el amor, la sabiduría y la justicia, pero no aquel para quien solamente el sujeto de estos predicados carece de significación"<sup>21</sup>.

La diferencia fundamental entre la concepción frommiana y la marxista sobre las relaciones hombre-Dios, reside en la de los distintos significados asignados al concepto de "reflejo". Cuando Fromm afirma la noción de Dios, como reflejo, la asimila al fenómeno del espejo. Así imagina la esencia divina como espejo de la potencialidad humana real (aunque oculta) y no, como en Marx, la abstracción de una condición que necesita crearla el hombre para soportarse. Estas diferencias se tornan abismales cuando, en "La ideología alemana", Marx concluye que la esencia de la religión, "es decir, un fundamento material de ésta no esencia, no debe buscarse ni en la "esencia" del hombre, ni en los predicados de Dios, sino en el mundo material"<sup>22</sup>.

Dado este rodeo regresemos a nuestro tema. Es decir, veamos si Marx en su periodo "naturalista", y más concretamente en los *Manuscritos*... percibía en la raíz del hombre una fuerza espiritual o convertía su actividad en la expresión de un "Principio", como Fromm afirma, repitiendo a Popitz<sup>23</sup>.

En los *Manuscritos*... Marx empieza definiendo al hombre: "Como ser natural y como ser natural viviente está provisto, por una parte, de las fuerzas naturales de la vida, es un ser natural activo. Estas fuerzas existen en él como tendencias y habilidades, como impulsos". Anteriormente, y como para evitar cualquier confusión significaba la noción de "fuerzas esenciales" como materiales<sup>25</sup>.

21. Marx, K. Ob. Cit. p. 172.

22. Citado por Mark, K. *Ideología Alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo, Uruguay, 19 s/f, pp. 260-261. Recordemos que esas mismas cualidades Fromm las encuentra como potencialidades "Preparadas" en el hombre. Ello es la base del innatismo moral al que Fromm se ha afiliado teóricamente.

23. Fromm afirma: "Para Marx, el hombre se caracteriza por "el principio del movimiento" y es significativo que cite al gran místico Jacob Boehme en relación con este punto. Fromm, E. Marx y su concepto... p. 41. Sustenta esta afirmación en una cita de Popitz.

Nosotros no sabemos si ésta es una mistificación intencional del pensamiento marxista o un censurable descuido en la lectura. La cita que mencionan Fromm y Popitz pertenece a la exposición que Marx hace del pensamiento de Bacon, no del suyo. En ella Marx recurre a Boehme para ilustrar la noción Baconiana del movimiento. Ver Marx, K. *La Sagrada Familia*. p. 194.

24. Marx, K. *Manuscritos*... p. 161.

25. "Es de esperar que un ser vivo, natural equipado y dotado de fuerzas esenciales

La noción del hombre como ser natural no se agota en el reconocimiento de su ser biológico y de sus necesidades; su condición importa sufrimiento, condicionamiento; "Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo, es una criatura que sufre, condicionada y limitada, como los animales y las plantas. Es decir, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él; pero estos objetos son objetos de su necesidad: objetos esenciales, indispensables para la manifestación y confirmación de sus fuerzas esenciales"<sup>26</sup>.

Pero para el Marx del 44, el hombre no sólo es un ser natural: "es un ser natural humano. Es decir, es un ser para sí. Por consiguiente es un ser esencial y tiene que conformarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocer. Por consiguiente, los objetos humanos no son objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, ni tampoco el sentido humano como es inmediatamente —como es objetivamente— es sensibilidad humana, objetividad humana. Ni la naturaleza objetiva, ni la naturaleza subjetiva, es dada directamente en forma adecuada al ser humano y todo lo natural tiene que tener su comienzo; el hombre también tiene su acto de llegar a ser —la historia— que sin embargo, es para él la historia conocida y por tanto como un acto de llegar a ser, un acto autosuperado consciente de llegar a ser.

## LA HISTORIA ES LA VERDADERA HISTORIA NATURAL DEL HOMBRE

Como se observa, la "esencia" está significada hasta aquí:

- a) como actividad natural,
- b) como ser para sí. El hombre es esencial en tanto "ser para sí", por "hacer de su actividad el objeto de su voluntad y su conciencia"<sup>28</sup>. Finalmente:
- c) como fuerzas materiales (en tanto referidas al hombre como ser natural). Mas, la esencia se identifica como historia cuando el sujeto es el ser humano total.

Lo anterior es importante para la comprensión de la teoría marxista del hombre:

A) El hombre es un ser cuya "naturaleza humana" se forma en la historia; su "humanidad no es inmediatamente tal, vale decir, no es una naturaleza hu-

objetivas (es decir materiales)...". Ver Marx, K. Ob. Cit. p. 160.

26. Marx, K. Ob. Cit. p. 161.

27. Marx, K. Ob. Cit. p. 163. El subrayado es nuestro.

28. Marx, K. Ob. Cit. p. 74.

mana biológica, presocial o ahistórica. Este hecho es doblemente claro para quien lee cuidadosamente los *Manuscritos*. . . y repara en afirmaciones como aquella de que "Todo el curso de la Historia es, por consiguiente, tanto el hecho real de su génesis (el del nacimiento de su existencia empírica) como su conciencia pensante: es el proceso aprehendido y conocido de su devenir"<sup>29</sup>.

B) La idea del hombre como ser esencial real era, para Marx, un proyecto realizable en una etapa histórica determinada. Ello condiciona su calificación de la historia hasta nuestros días como pre-historia, como negación de su ser esencial: "...La mayor parte de este proceso contradice sus pretensiones y que si una vez ha sido, su ser en el pasado refuta su pretensión de ser esencial"<sup>30</sup>.

Fromm no logra comprender que el término "esencial" es conceptualizado por Marx en forma diferente a como lo era hasta entonces: no es una fuerza espiritual, tampoco una huella o una marca que nos caracteriza de una vez para siempre, menos una potencialidad "preparada", interna, desplegable. El empeño frommiano de cogerse del término para inventar similitudes, lo lleva a tratar de amenguar el carácter materialista de la posición de Marx. Así leemos: "Marx nunca utilizó los términos *materialismo histórico* o *materialismo dialéctico*; se refirió a su propio *método dialéctico* en contraste con el de Hegel y a su *base materialista* con lo que se refería simplemente a las condiciones fundamentales de la existencia humana". En la *Ideología Alemana*, como saliendo al frente de este tipo de afirmaciones, Marx señalaba "Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado, es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como "la sustancia" y la "esencia del hombre"<sup>31</sup>. En los mismos "*Manuscritos*"... Marx denominaba al mundo exterior como corporización de la actividad humana, como "esencia humana objetiva" cuya apropiación convertía al hombre en ser esencial.

#### LA CAUSA DE LA CONFUSION: IDENTIFICACION DE LAS POSICIONES DE MARX Y HEGEL.

La confusión de Fromm respecto de lo que son los verdaderos puntos de vis-

29. Marx, K. Ob. Cit. p. 102.

30. Marx, ibid, p. 103.

31. Marx, K. "Ideología Alemana". p. 39.

ta del joven Marx empero, tienen su raíz en un error teórico sumamente grave. Del hecho real de la ligazón existente entre el pensamiento hegeliano y el marxista, Fromm deriva una falsa identificación entre los conceptos de esencia y existencia en ambos autores. En este sentido, Fromm indica "La concepción del hombre en Marx está enraizada en el pensamiento de Hegel. Hegel parte de la idea de que apariencia y esencia no coinciden. La tarea del pensador dialéctico es distinguir el proceso esencial del aparente de la realidad y captar sus relaciones. O para expresarlo de otra manera, es el problema de la relación entre la esencia y la existencia. En el proceso de existencia se realiza la esencia y al mismo tiempo existir significa una vuelta a la esencia"<sup>32</sup>.

Parecería que Fromm no hubiese reparado en el último capítulo de los *Manuscritos*. . . cuyo sólo título es sumamente expresivo "Crítica de la dialéctica y la Filosofía en general de Hegel". Allí precisamente muestra Marx cómo su concepción del hombre es esencialmente diferente a la de Hegel. Marx le hace a Hegel las siguientes críticas al respecto:

1. Partir del espíritu, de la idea o la autoconciencia y no del hombre empírico, real, objetivo. Marx critica el que "para Hegel la esencia del hombre, el hombre equivale a la autoconciencia". Para Marx en cambio "la autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana. . . y ésta, es el hombre como ser objetivo: un ser objetivo actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiese en la propia naturaleza de su ser.

Crea o establece sólo objetos, porque es establecido por objetos: porque en el fondo él es naturaleza"<sup>33</sup>. Como se observa, Marx admite en el principio: primero, la relación sujeto-objeto. Segundo, el carácter objetivo-material de ésta. Tercero, el sujeto real (en relación) como partida.

2. Como en Hegel la esencia es espiritual y perfecta, su objetivación necesariamente (como un "salirse de sí") le significa extrañamiento, alienación. Marx, en cambio, precisa que debe distinguirse entre ambos procesos. Ello, como es obvio, está en relación de dependencia con su afirmación del hombre como ser natural activo que tiene en los objetos del mundo exterior el complemento de su esencia (como necesidades). La objetivación deriva de una necesidad esencial de su natura-

32. Fromm, E. Marx y su concepto. . . p. 38.

33. Marx, K. "Manuscritos. . . ." P. 161.

leza. Y no es pérdida porque no asume una perfección original.

3. Finalmente, Marx critica el hecho de que la "superación" o "desenajenación" en Hegel, devenga falsa o aparente, en tanto significa retornar a una esencia que no se modifica a lo largo del proceso. Ello importa una crítica a su misma concepción dialéctica.

#### LA SECUENCIA OBLIGADA: IDENTIFICACION DE POTENCIALIDAD Y POSIBILIDAD

La asimilación de las posiciones de Hegel y Marx, y de sus tipos de dialéctica, conduce a Fromm inmediatamente a la mistificación de la categoría de posibilidad. La relación de un hecho con lo futuro previsto, lo identifica como "potencialidad de la cosa" y no como posibilidad real del proceso (relación y decurso). De donde el proceso dialéctico es la ocasión de manifestarse de la "potencialidad" o simplemente "el proceso de movimiento activo de esa potencialidad"<sup>34</sup>. Este planteo, en lo que respecta al hombre, significa partir de una esencia que se despliega en la historia, y cuya naturaleza, estando al principio, no se modifica sustancialmente en el proceso. Para quien conozca el pensamiento de Fromm esta concepción es el equivalente universal e histórico de lo que afirma para el hombre individual: "Las potencialidades éticas preparadas", "La conciencia humanista" innata.<sup>35</sup>

#### Las consecuencias.

Una vez realizada esta "operación", se allana el camino para percibir la actividad humana como esencia actuante y tornar "moral" o "ético" o "productivo" todo aquello que signifique "expresar las propias capacidades humanas". De aquí en adelante, Fromm sacando de contexto cualquier cita de los *Manuscritos*. . . las utiliza como "confirmación" de sus puntos de vista. Así por ejemplo, la bella definición de la pasión humana como "fuerza" esencial del hombre buscando energicamente su objeto" va a ser percibida como expresión de "vitalidad creadora", y no como en Marx la expresión

34. "La culminación de todo el pensamiento de Hegel es el concepto de las potencialidades inherentes a una cosa, del proceso dialéctico en que se manifiestan y la idea de que este proceso es un proceso de movimiento activo de esas potencialidades". En Fromm, E. Marx y su concepto. . . p. 39.

35. Fromm, en sus obras anteriores se adscribe a las tesis del innatismo moral. La conducta virtuosa devendría en una actualización de potencias o instintos ético-naturales.

de un "...ser sensorial .... un ser que sufre (por tener los objetos sensoriales fuera de sí) y porque siente lo que sufre, un ser apasionado"<sup>36</sup>. De este modo, lo que en Marx es confirmación de la incompletud del hombre, como ser natural, es en Fromm expresión de una esencia espiritual.

Igualmente, sobre la base de enunciados formales, de verdaderas alienaciones en las palabras, Fromm va a encontrar semejantes los conceptos de "hombre necesitado" y "hombre rico" en Marx con algunos de Eckhart, con el de "actividad" en Spinoza y finalmente con el de "relación humana con el objeto" de Zuzuki. Una necesidad de la teoría lo empuja a subrayar en el sujeto las "cualidades específicas", la "humanidad de los sentidos" y de las "necesidades" (como expresiones de la naturaleza humana), a reducir el objeto a "una confirmación de los sentidos del sujeto" o de su "individualidad". En definitiva, a identificar la relación sujeto-objeto en el Budismo Zen y el marxismo<sup>37</sup>. Y todo ello con citas de los *Manuscritos*.... Con una "ligera" modificación: todo aquello que Fromm define como relaciones humanas (es decir desenajenadas) entre sujeto y objeto, susceptibles de vivenciarse en cualquier etapa, o como capacidades o necesidades inherentes al individuo (es decir, independientes del proceso histórico), Marx sólo las cree posibles históricamente, por la supresión de la enajenación legalizada (la propiedad privada) y por la seciente conversión del hombre en ser social. En este sentido, Marx es claro e insistente: "La supresión positiva de la propiedad privada como la apropiación de la vida humana es pues la supresión positiva de toda enajenación: es decir, el retorno del hombre de la religión, familia, estado, etc. a su modo humano, social de existencia.... El comunismo .... es la auténtica apropiación de la esencia humana por y para el hombre .... es el retorno completo del hombre hacia sí mismo como ser social (es decir humano): retorno hecho conciencia y realizado dentro de toda la riqueza del desarrollo previo.... En la propiedad privada, suprimida positivamente, el hombre produce al hombre: él y el otro hombre; como el objeto, siendo la corporización directa de su individualidad es simultáneamente su propia existencia para el otro hombre, la existencia del otro hombre y esa existencia es para él.... La esencia humana de la na-

36. Marx, K. Ob. Cit. p. 163.

37. Fromm, E. "Marx y su concepto..." p. 44.

turalidad existe primero sólo para el hombre social.... Sólo aquí, lo que es para él su existencia natural se ha convertido en su esencia humana, y la naturaleza en hombre para él. La supresión de la propiedad privada es, por consiguiente la completa emancipación de todos los sentidos y atributos humanos"<sup>38</sup>. Las citas anteriores reafirman que, para Marx, la posibilidad del goce en el objeto y en el "ser siendo", de la humanización de todos los sentidos y del hombre total, está contenida en la supresión de la enajenación legalizada. Fromm no es capaz de enfatizar este hecho debido a que la propiedad privada para él, no significa lo mismo que para Marx. Su existencia no la cree incompatible con la liberación humana. Ello lo podemos observar claramente en las salidas que plantea en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y en su "comprobación" de la pérdida de importancia de la propiedad legal.<sup>39</sup>

La adjudicación a Marx de sus propios puntos de vista al respecto, es el mecanismo que le permite emparentar las afirmaciones de aquel sobre la humanización de las relaciones sujeto-objeto en la etapa histórica de la desenajenación colectiva con las del Budismo Zen sobre la humanización de esta misma relación como posibilidad abierta o no condicionada históricamente<sup>40</sup>.

Pero no sólo es la diferencia en la concepción histórica de la liberación humana. Existe otra tan importante como ésta: en Marx, la desenajenación real sólo es posible socialmente, como especie, en tanto que para el Budismo Zen ella es posible individualmente. Esta última posición, que por identificación Fromm asume marxista, fue criticada severamente por Marx en *La Ideología Alemana*, "es la vieja tendencia de la introspección y la penitencia cristiana bajo la forma germánico-especulativa de la fraseología idealista en la que yo, el

38. Marx, K. Ob. Cit. pp. 101, 102, 104, 105, 107.

39. Fromm, E. "Podrá sobrevivir el hombre". Ed. Paidós. B.A. 1962, p. 88. Como se sabe, para Fromm, el poder ha pasado de manos de los propietarios a las de los directores de las grandes corporaciones.

40. En realidad el pensamiento de Goethe, Hegel y Marx están estrechamente relacionados con el pensamiento Zen. Todos tienen en común la idea de que el hombre supera la escisión entre sujeto y objeto el objeto es un objeto y no obstante deja de ser objeto y en este nuevo enfoque, el hombre se hace uno con el objeto, aunque él y el objeto sigan siendo dos. El hombre al relacionarse con el mundo objetivo humanamente supera la enajenación en sí mismo". Fromm, E. "Marx y su concepto..." p. 44.

hombre real, no puede cambiar la realidad, que sólo puedo modificar en unión de otros, pero puedo cambiarme a mí mismo"<sup>41</sup>.

A estas alturas donde Fromm lee hombre entiende individuo y no especie o condición obrera. La psicologización que ello implica deforma su comprensión del pensamiento marxista. El hombre como especie (o como obrero) es suplantado en Fromm por un hombre abstracto. De ahí que la "auto-creación", empresa colectiva para Marx, es interpretada como despliegue valioso de una potencia humana individual; la independencia de categoría sociológica se convierte en estado de conciencia, en fenómeno subjetivo, etc.

*Un oportuno "reordenamiento" de los temas.*

La verificación del intento frommiano de posibilitar una identificación, de sus puntos de vista con los del joven Marx, la encontramos en el curioso reordenamiento de los temas tratados por éste. Fromm conduce sus comentarios del texto en un orden inverso al que Marx propone en el suyo. En los *Manuscritos*.... la secuencialidad de los temas abordados incluye:

1. El problema de la enajenación.
  2. La apropiación del mundo exterior (supresión de la propiedad privada).
  3. Humanización. Nuevo tipo de relación sujeto-objeto.
  4. Definición del hombre.
- Fromm en cambio, sigue en su comentario un orden inverso:

1. Definición del hombre. Problema de la naturaleza humana.
2. Relación desenajenada sujeto-objeto. Especificidad de los sentidos y necesidades humanas.
3. Apropiación y sociedad socialista.
4. Enajenación.

Aunque parezca paradójico, en este caso el orden de los factores sí altera el producto. Como lo que está tratando es asemejar la posición marxista a la suya (el hombre como esencia activa o como estado de desenajenación original) al citar, en el inicio, las tesis de Marx respecto al hombre total o desenajenado (que, recordémoslo, Marx asume como logro histórico) condiciona que se cree la apariencia de una confirmación por Marx de una esencialidad originaria.

Su segundo paso es el estudio de las relaciones sujeto-objeto, en las que el

41. Marx, K. Ob. Cit. p. 231.

hombre, significado como individuo, determina el carácter de la relación. El carácter de la determinación sobre el objeto expresa la naturaleza del individuo. Por tanto, la humanización de la relación está abierta a su intencionalidad. Como se hace evidente lo que en Marx es el hombre pleno (por recuperación histórica) es asimilado en Fromm a un sujeto abstracto (en tanto de todas las épocas) y contenido en una relación igualmente abstracta con el objeto. Este, no es la naturaleza objetivada, ni algún objeto concreto de ese mundo objetual recuperado. Es cualquier objeto en cualquier circunstancia. Así la perfección de la relación deriva de su carácter irreal o real-imaginado. Se sigue, por tanto, jugando con las apariencias.

El siguiente paso es el estudio de la sociedad socialista. El lector desprevenido ya no tiene forma de escapar a la "evidencia", si la relación con el objeto deriva de la puesta en tensión de mis potencialidades éticas, de mi activismo espiritual, entonces la sociedad socialista será históricamente "la actualización de la esencia del hombre"<sup>42</sup> la "realización de los impulsos religiosos más profundos"<sup>43</sup> aunque aclara "...siempre que comprendamos que Marx con Hegel y otros muchos expresan su preocupación por el alma del hombre no en términos teístas sino filosóficos". Así pues, Fromm insiste en colocar en el inicio lo que en Marx es construcción y conquista histórica.

De lo anterior se concluye que al hombre que Marx define como ser sensorial y condicionado, Fromm lo afirma como corporización de una "esencia". Donde Marx señala la actividad práctico-natural, Fromm la actividad espiritual; donde Marx denota la especie, Fromm coloca al individuo; donde Marx reconoce la relación históricamente constituida, especie - naturaleza, en Fromm la relación individual es abstracta; donde Marx releva el condicionamiento del sujeto por el objeto, en Fromm la determinación es del objeto por el sujeto; finalmente, donde Marx propone apropiación social, objetiva e histórica, Fromm abre la alternativa de la virtualidad de una apropiación individual, psicológica, ahistórica.

#### EL PROBLEMA DE LA "NATURALEZA HUMANA GENERAL"

Como vimos anteriormente, Fromm reconoce el desuso del concepto de esencia por el Marx posterior a 1845. Empero, agrega, el sentido del mismo

no se perdió. Fromm encuentra su continuación en "una versión más histórica, en la diferenciación propuesta por Marx entre la Naturaleza humana general" y la "naturaleza humana condicionada históricamente en cada periodo". Para fundar en el concepto de "naturaleza humana general" una continuidad de sentido, Fromm aprovecha una cita del *Capital* en la que Marx critica a Bentham por tomar como naturaleza humana las características concretas

del hombre de su tiempo; esta cita concluía así "... aplicado al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones del hombre, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época". Ya anteriormente en "Ética y Psicoanálisis" citando el mismo párrafo, Fromm afirmaba la "similitud de opiniones" respecto a la naturaleza humana en Marx y Spinoza.<sup>44</sup> Aquí creemos necesario detenernos. Según Fromm, Spinoza entendía por "bueno" todo aquello "de lo que tengamos certeza de que sea un medio con el cual podamos acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que El colocó ante nosotros". Por "malo" habría entendido "todo lo que tenemos certeza de que nos impide alcanzar ese modelo". Y bien, en la obra de Marx no es posible encontrar una sola cita que permita suponer que vio la naturaleza humana en los términos de un "modelo" colocado por "El". Si se revisa los textos de Marx se pueden encontrar tres tipos de formulaciones generales respecto al hombre enmarcados en diferentes contextos:

1. La primera, anterior a los mismos *Manuscritos*... definía al hombre como ser social. En *En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843), Marx afirmaba: "El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad";<sup>45</sup> y más tarde, en *La Sagrada Familia* (1844), insistía "Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, desarrollar verdadera naturaleza en el seno de la sociedad y solamente allí, razón por la cual debemos medir el poder de su naturaleza, no por el poder del individuo concreto, sino por el poder de la sociedad"<sup>46</sup>. En este contexto, Marx no asigna un contenido determinado a la naturaleza del hombre. Su definición es,

al propio tiempo, lo suficientemente general e instrumental para permitir que el filósofo o el científico social que la utilice, comprenda el carácter histórico condicionado, es decir cambiante, de las características humanas. En el caso de la cita del *Capital*, el conocimiento de la "Naturaleza humana en general" evitará caer en el error de Bentham que identificaba el hombre de su tiempo con EL HOMBRE. Esta sencilla interpretación, que guarda relación con toda la obra de Marx, no es tomada en cuenta por el deseo de Fromm de avallar su interpretación anterior.

2. La segunda, ya hemos visto, es la percepción del hombre como ser natural humano, como actividad consciente de sí misma. Esta definición nos diferencia como especie de las anteriores.

3. Finalmente, una caracterización más precisa es la que distingue entre dos tipos de impulsos humanos; los fijos y los relativos. Esta última definición está estrechamente ligada al problema de la naturaleza humana en general y la condicionada históricamente. Los impulsos fijos (naturales) son el hambre y el apetito sexual. La cultura sólo puede afectarlos en su forma y dirección. Los impulsos relativos son aquellos

creados por la cultura, como la necesidad de prestigio o status, dinero, etc. En este sentido, diferente al que propusimos anteriormente, lo "general" al hombre, es decir, aquello que en su existencia no depende de la cultura de cada época, son las necesidades fijas. (natural-humanas).

Como resulta claro, no existe posibilidad alguna de identificación con Spinoza, en este aspecto. Ya en *La Sagrada Familia*, libro que Fromm ha consultado, Marx se refiere de un modo despectivo al nuclear concepto de "Sustancia" en Spinoza, llamándolo "jeroglífico-lógico-metafísico"<sup>47</sup>. Tampoco resiste el menor análisis la insistencia en la identificación con la línea de Spinoza-Hegel; en el mismo libro citado, anteriormente, podemos leer: "En Hegel encontramos tres elementos: la sustancia Spinozista, la autoconciencia fichteana y la hegeliana unidad necesario-contradictoria de ambas, el espíritu absoluto. El primer elemento es la naturaleza metafísicamente disfrazado en la separación del hombre; el segundo, el espíritu metafísicamente disfrazado en la separación de la naturaleza; el tercero, la unidad metafísicamente disfrazada de ambos, el hombre real y el real género humano"<sup>48</sup>.

42. Fromm, E. Marx y su concepto... p. 71.  
43. Fromm, E. Ob. Cit. 74.

44. Fromm, E. Ob. Cit. p. 38.  
45. Marx, K. Ob. Cit. p. 3.  
46. Marx, K. Ob. Cit. p. 197.

47. Marx, K. Ob. Cit. p. 204  
48. Marx, K. Ob. Cit. p. 205

## EL PROBLEMA DE LA "ESENCIA INDIVIDUAL" O EL DE COMO INTERPRETAR LA SEXTA TESIS SOBRE FEUERBACH.

Pero Fromm insiste en adjudicar a Marx lo que no dijo. Polemizando con Bell señala que en la sexta tesis sobre Feuerbach "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"; no indica, como éste cree, que Marx haya afirmado que "no hay una naturaleza humana inmanente a cada individuo". Según Fromm, lo que Marx quería señalar es que no había algo "abstracto e inmanente a cada individuo", de lo que concluye que Marx nunca renunció a "su concepto de la naturaleza humana"<sup>49</sup>. Ya anteriormente indicaba que, según Marx "... el hombre puede definirse como hombre no sólo biológica, anatómica y fisiológicamente sino también psicológicamente"<sup>50</sup>. De este modo vemos aparecer otra identificación, igualmente inconsistente.

Marx en la sexta tesis, indicaba "La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico" como una generalidad interna, muda, que une de un modo "natural" a los muchos individuos"<sup>51</sup>. Como para evitar cualquier confusión al respecto, dos páginas más adelante Marx aprueba a Feuerbach cuando dice: "El hombre individual de por sí no lleva la esencia del hombre; que la "esencia del hombre se contiene solamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre...". En este sentido, las únicas críticas que hace las dirige a Feuerbach por la disolución de la comunidad en la relación "yo y tu" y a la filosofía por presentar como "el más grande de los resultados, al final de su carrera, un hecho tan trivial como la indispensable necesidad de intercambio entre los hombres que va ya implícita en la diferencia de sexos...". Es decir, no se ofrece ningún resquicio para especular con la idea de una "esencia inmanente". En y por sí mismo, abstraído de las relaciones sociales, el individuo no existe, y éstas tampoco son solamente la ocasión para desplegar propiedades ya "preparadas", o tendencias psicológico-éticas potenciales. En este sentido, es necesario ser enfáticos. La naturaleza social del hombre no se agota en la necesidad de la relación social para la super-

vivencia del individuo. Quedarse allí, como lo ha señalado Adam Schaff, es estacionarse en el nivel en el que Aristóteles dejó el problema. El criterio nuevo en la formulación marxista, es la consideración de que la singularidad humana y la calidad espiritual del individuo expresan la riqueza de posibilidades de la comunidad que lo abraza. En este sentido, Marx fue enfático: "Es evidente... que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales"<sup>52</sup>.

Marx fue opuesto a todo intento de introducir fuerzas espirituales no determinadas (en su contenido) social e históricamente, a activar al sujeto por algún principio o fuerza metafísica, o por una potencialidad inmanente. Tampoco intentó "salvar" al hombre o tranquilizar su conciencia dibujándole signos en el interior de su naturaleza. Conoció los riesgos de la condición humana y admitió que a los hombres y sólo a ellos pertenece la responsabilidad de su realización.

## II. SOBRE EL CONCEPTO DE ENAJENACION

La mistificación de la concepción marxista del hombre determina, subsecuentemente, la del concepto de enajenación. Aquí, como en el caso anterior, la raíz del error está en la identificación de las posiciones de Hegel y Marx. Luego de reconocerle a Hegel la paternidad del concepto y de precisar que para éste la historia humana y la enajenación es un mismo proceso, y señala que "Para Marx como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre existencia y esencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es, o para decirlo de otra manera, que no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser"<sup>1</sup>. Esta nueva identificación sólo es posible por un triple error, enderezado contra Hegel y Marx:

- Creer que la autoconciencia en Hegel es lo mismo que el hombre real, empírico en Marx.
- Creer que para ambos autores esencia y existencia denotan lo mismo.
- Creer que la objetivación es *ya* alienación.

## CARACTERIZACION DE LA ENAJENACION

La definición del hombre en Fromm (y que proyecta a Marx) condiciona que

la enajenación asuma, para él, un carácter espiritualista y psicologizante al propio tiempo.

El carácter espiritualista se insinúa ya en su afirmación, mencionada anteriormente, respecto a la calidad de lo que se enajena: "En realidad, el concepto de enajenación es, en lenguaje no teísta, lo que, en términos teístas, podría llamarse pecado: la cesión que hace el hombre de sí mismo de Dios dentro de sí mismo". La interpretación psicologista se expresa más claramente: "La enajenación, (o "extrañamiento"), significa para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás, el mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suyo como objetos, aunque pueden ser objetos de su propia creación. La enajenación es esencialmente experimentar al mundo y a uno mismo pasiva y receptivamente, como sujeto separado del objeto"<sup>2</sup>. De este modo Marx, según Fromm, entendería la enajenación en término de los tipos de percepción y experiencia del mundo exterior y en la autopercepción de la propia actividad. Pero esta definición (y algunas opiniones secuenciales) merece ser analizada con mayor detenimiento. Ella comporta:

- la universalización de la enajenación como fenómeno experimentado por EL HOMBRE (como género o especie).
- la distorsión psicologista de la naturaleza del fenómeno; éste, en Marx, tiene un doble carácter: objetivo-material y subjetivo o psicológico.
- la pérdida de la enajenación como fenómeno producido dentro de relaciones sociales específicas.

Examinemos estos supuestos en relación con los textos del joven Marx:

A) En los *Manuscritos*... Marx no trabaja el concepto de enajenación refiriéndolo al "Hombre", sino esencialmente al trabajador. Ello no significa por cierto que, para Marx, el capitalista deje de estar enajenado. El tipo específico de alienación de éste, se produce precisamente por la relación del obrero con su trabajo: "A través del trabajo enajenado, alienado, entonces el obrero produce la relación con su trabajo de un hombre extraño al trabajo y que permanece fuera de él. La relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con él o como quiera que se llame el dueño del trabajo"<sup>3</sup>. La propiedad privada, que en Marx, "es la expresión

49. Fromm, E. Marx y su concepto... p. 88.

50. Fromm, E. Ob. Cit. p. 36. Esta posición, adjudicada a Marx, es la que Fromm ha afirmado en sus textos anteriores. Ver por ejemplo *Psicoanálisis de la Sociedad contemporánea*, pp. 20-75 etc. La noción de Potencia que utiliza es la aristotélica.

51. Ver Marx, K. Tesis sobre Feuerbach en *Ideología Alemana*, p. 635.

52. Marx, K. *Ideología Alemana*, p. 38.

1. Fromm, E. Marx y su concepto... p. 58.

2. Fromm, E. Ob. Cit. p. 55.

3. Marx, K. *Manuscritos*... p. 78.

sumaria del trabajo alienado" enajena a los productores y no productores por el hecho de "abarcarse ambas relaciones: la relación del obrero con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación del no trabajador con el obrero y con el producto de su trabajo" <sup>4</sup>.

Pero, y esto es necesario subrayarlo, el hecho de que el trabajador y el dueño de sus instrumentos de producción sufran la enajenación, no significa que ella tenga, para ambos, la misma naturaleza o que la sufran del mismo modo. Marx evidenció esto claramente señalando: "Hay que observar, primero, que todo lo que en el obrero aparece como actividad de alienación, de enajenación, aparece en el no trabajador como estado de alienación, de enajenación".

En segundo lugar, "que la actividad real, práctica del obrero en la producción y hacia el producto (*como estado de ánimo*) aparece en el no trabajador, *enfrentándolo como actitud teórica*".

En tercer lugar, "el no trabajador hace contra el obrero todo lo que éste no hace contra él; pero no hace contra sí mismo, lo que hace contra el obrero" <sup>5</sup> Marx proyectó examinar más de cerca estas relaciones pero dejó inconcluso el manuscrito y en los siguientes no vuelve a ocuparse, in extenso, del tema. Empero, lo anterior es suficiente para afirmar: 1º— Lo erróneo de una definición genérica de enajenación que comprometa por igual al "Hombre" (obrero y capitalista). El mismo Marx, como se sabe, buscó más adelante criterios más precisos que reemplazasen la aparente multivocidad del concepto de enajenación. Esto último merece desarrollarse para evitar confusiones. En los *Manuscritos*... la teoría sobre el hombre comporta tanto definiciones generales como expectativas racionalmente fundadas sobre lo que se puede esperar de su naturaleza en la historia. Definiciones generales son aquellas que lo muestran como ser natural activo, como ser productivo, como ser histórico-social. Lo que denominamos expectativas, racionalmente fundadas, se expresan en su idea del hombre pleno, totalizado, apropiado de su "esencia objetiva" en la sociedad comunista. En este sentido, Marx utiliza los términos "esencia humana" u "hombre esencial" en los dos casos. Esto crea la posibilidad de una confusión respecto al concepto de enajenación. Como hemos visto anteriormente, Marx distingue entre los tipos de enajenación del obrero y el propietario, pero, sin embargo, en un

libro escrito el mismo año (1844) *La Sagrada Familia* se lee: "la clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana". Aparentemente nos encontramos ante un juicio que cuestiona el valor de los argumentos anteriores. Creemos, empero, que es posible explicarse y deslindar esta "contradicción" sobre la base de la distinción antes señalada. Marx diferencia ambos tipos de enajenación cuando confronta ambos tipos humanos tal como se dan en la realidad actual; en cambio, los unifica cuando confronta sus respectivas condiciones con su imagen del hombre pleno, desarrollado históricamente. Desde esta última perspectiva poseedores y desposeídos están igualmente enajenados. La utilización por Marx de un concepto sobre el hombre no ligado a una realidad inmediata, o para decirlo de otro modo, de un concepto ligado a un proyecto, a una posibilidad real e histórica, sirve a los fines de esclarecer la inhumanidad de la situación que analiza. Esta misma técnica es utilizada en nuestro tiempo por Mills, por ejemplo, cuando para significar la falta de sentido humano del trabajo para el "cuello blanco" lo confronta con la noción idealizada del trabajo artesanal <sup>6</sup>.

2º— Que siendo distinta la alienación en obreros y propietarios, los aspectos subjetivos de la misma son necesariamente diferentes. Marx indica concretamente la diferencia de "estado de ánimo" en uno, "la actitud teórica" en otro, respecto al proceso de producción y el producto. Fromm no puede, por tanto, emparentar psicológicamente la alienación, sin aclarar que esa es una concepción suya. Y, sin embargo, insiste en proyectar a Marx lo que en rigor le pertenece. Que ésta no fue nunca una concepción marxista se evidencia más claramente en su afirmación de *La Sagrada Familia*: "Pero la primera clase (C. F. Se refiere a la clase poseedora (se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda en cambio (C.F. Clase desposeída) se siente destruída en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana". Lo anterior se entiende claramente. La alienación del capitalista existe, en

6. "El modelo de artesanía... lo utilizamos como un ideal explícito en función del cual podemos resumir las condiciones de trabajo y el significado personal que el trabajo tiene en el moderno mundo laboral y, especialmente, para la gente "white collar". Ver Mills, W. *Las clases medias en Norteamérica*. Ed. Aguilar. Madrid. 1961. p. 287.

7. Marx, K. *La Sagrada Familia*. p. 101.

tanto su condición actual fractura la imagen del hombre como proyecto. La propia sociedad que domina (como clase) le cierra las posibilidades de "concienciar" este hecho. En tanto los modelos y normas sociales de referencia son propuestos por su condición actual, la "normalidad" social con la que se confronta le devuelve una imagen satisfactoria de su condición. La sociedad le niega entonces, con el reconocimiento de su poder y de su condición de "modelo" la posibilidad de realizarse como "ser humano esencial". La enajenación del obrero en cambio lo deshumaniza en los dos niveles, es decir, en relación con el hombre-proyecto y en su concreta relación con el mundo de normas y valores sociales actuales. Por tanto, es alienado como realidad y frente al proyecto del hombre esencial.

B) El concepto de alienación en Marx no tiene, en lo esencial, carácter psicológico, aunque como fenómeno comprometa psicológicamente al hombre. Expliquémoslo. Marx define la alienación del trabajador en los términos de enajenación del producto y de la actividad. Estas características objetivas se explicitan dentro de la relación que liga al trabajador con el dueño del producto y del trabajo. La actividad, que pone en tensión las cualidades físicas y mentales del obrero, crea el producto. Este, objetiva al obrero, en su realización. Mas el producto, en la situación de enajenación, convierte su exterioridad en poder ajeno. Se yergue ante el productor como un poder indomeñable. La vida puesta en el objeto revierte en la deshumanización de quien la poseía. Así considerada la alienación del objeto, implica la alienación de la actividad. Esta, recordémoslo, tiene, en Marx, un carácter objetivo. Lo es en tanto es expresión de un ser natural objetivo. En las condiciones del trabajo enajenado, la enajenación de la actividad se expresa por su exterioridad; esto significa que es impuesta, que su determinación viene desde fuera, desde un poder que el obrero no domina ni controla. La actividad no es, por tanto, actividad libre, espontánea. De ese modo, la alienación de la actividad importa la expropiación de la "esencia humana", es decir, de su capacidad para hacer de sí mismo el objeto de su actividad.

Ahora bien, en tanto la actividad compromete el psiquismo del sujeto, la alienación de la misma se refleja también a ese nivel: "Esta es la relación del obrero con su propia actividad, como actividad alienada, que no le pertenece, es una actividad-sufrimiento, fuerza-debilidad, engendrar-castrando la propia energía física y mental del obrero, su vida personal o lo que es la vida fuera de ac-

4. Marx, K. Ob. Cit. p. 82.

5. Marx, K. Ob. Cit. p. 82. El subrayado es nuestro.

tividad como una actividad que se vuelve contra él, que no depende de él ni que tampoco le pertenece. Aquí tenemos la autoenajenación...”<sup>8</sup>. Así la autoalienación “es la pérdida de su yo”. El empobrecimiento de la vida en el trabajo, determina un retorno a la libertad y a la actividad “en las funciones animales, comer, beber, procrear o a lo más en construir su habitación, buscarse su vestuario, etc... lo que es animal se hace humano y lo que es humano se hace animal”<sup>9</sup>.

Pero, el hecho de que la imagen o la experiencia psicológica se encuentre ligada, de un modo más o menos frecuente, al hecho de la enajenación, no importa que :a) los dos aspectos del fenómeno sean igualmente característicos.

b) menos aún que el aspecto psicológico, al nivel de la experiencia y la auto-percepción, defina la enajenación. Que la caracterización psicologista, de la enajenación, no es la posición marxista se evidencia por:

1<sup>o</sup> el punto de partida asumido: “Nosotros partimos de un hecho económico real: el obrero se hace más pobre mientras mayor riqueza produce, mientras más aumenta su producción en poderío y extensión”<sup>10</sup>

2<sup>o</sup> en el hecho de que lo que se analiza en los *Manuscritos* es una relación de producción, que es una relación objetiva.

3<sup>o</sup> la definición de la esencia-humana como objetividad natural actuante proyectada hacia el exterior. Finalmente:

4<sup>o</sup> por la solución propuesta: la apropiación del mundo exterior.

Incluso el mismo carácter que Marx asigna a su trabajo, economía política, expresa su consideración de la naturaleza del fenómeno analizado.

Se comprende claramente la necesidad de una apreciación correcta de la naturaleza de la enajenación, cuando se plantea el problema de su superación. A una caracterización psicologista corresponderá una solución concienal, como a una socio-histórica el cambio social. En este sentido, no es casual que Fromm, que percibe la enajenación como esencialmente psicológica, haya propuesto en varias oportunidades el retorno “a sí mismo”, la “experiencia” o el satori como solución. En la *Ideología Alemana*, Marx en cambio criticaba severamente

8. Marx, K. Ob. Cit. p. 72.  
9. Marx, ibid, p. 71.  
10. Marx, ibid, p. 67.

en Stirner esta misma actitud, encontrando su origen en la substitución de “... la presentación de los individuos reales en su real enajenación y en las condiciones empíricas de ésta por el mero pensamiento de la enajenación”<sup>11</sup> y en el desglosamiento de las condiciones empíricas de las ideas acerca de ellas<sup>12</sup>.

Marx, en el texto indicado, alertaba ya contra el peligro de “sustantivar la imagen ideal de los conflictos reales”, cuya derivación más grave era (y es) el abandono de la solución práctica por una al nivel de las representaciones.

Ahora bien, para el Marx de los *Manuscritos*... la experiencia psicológica consciente de la alienación práctica parece ser su acompañante obligatorio. Posteriormente, introdujo la noción de “conciencia falsa” aunque no la ligó directamente al problema de la enajenación sino más bien al de las relaciones del individuo con las instituciones sociales y los patrones ideológicos. Es este un concepto sumamente útil y que puede explicar la falta de unidad entre el fenómeno objetivo y material de la alienación y la ausencia de conciencia en el individuo, respecto a sus reales significaciones. La psicología social y la sociopsicología han demostrado, reiteradas veces la utilidad de este concepto. Así por ejemplo, Mills diestramente se ha servido de él en el estudio de las condiciones del trabajo moderno. En *Las clases medias en Norteamérica* Mills explica la falta de posibilidades de que el “cuello blanco” experimente conscientemente su enajenación en el trabajo; ello lo liga directamente al desconocimiento de otra alternativa de trabajo que no sea el suyo, a su incapacidad para establecer comparaciones con el ideal del trabajo artesanal. Como los padres de los actuales “cuellos blancos” no vivieron tampoco la experiencia artesanal, éstos no cuentan con un centro orientador de referencias. Y cuando los patrones, y las normas culturales, se instalan silenciosamente en la experiencia cotidiana es imposible dejar de mirarla como lo “normal”, como aquello que “siempre ha sido”. La falta de significaciones del trabajo se asume, por tanto, como su condición inherente y la tarea, entonces, es encontrarle justificación en los espúreos y enajenantes valores del status o la renta. Ello explica los desoladores resultados de las encuestas relativas a la satisfacción en el trabajo en los EE.UU. que indican un 64% de la población laboral

11. Marx, ibid, pp. 309-310.  
12. Marx, ibid, p. 311. En este sentido, Fromm actualiza las posiciones de Stirner.

satisfecha<sup>13</sup>. De nada vale jugar, como Fromm hace en su *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, con la idea de un “inconsciente insatisfecho”, formulación solo explicable por la necesidad de argumentar una naturaleza humana esencial afectada e inconsciente. Si aceptamos como real la enajenación no nos puede sorprender que afecte los modos y tipos de experiencia, los valores y símbolos significativos. Como señala Mills en relación con los empleados norteamericanos y su relación con el trabajo, ellos “asisten a un lento proceso histórico que carece de trascendencia dramática y no tiene relevancia psicológica para la presente generación. Solamente la imaginación psicológica del historiador hace posible escribir acerca de tales comparaciones como si tuvieran importancia psicológica”<sup>14</sup>.

C) En Fromm, la interpretación psicologista y su afirmación de la alienación, como relación HOMBRE-COSA, son dos aspectos de una misma posición. Según Fromm, Marx “Como Kierkegaard se preocupaba por la salvación del individuo, y su crítica de la sociedad capitalista se dirige, no a su método de distribución del ingreso sino a su modo de producción, su destrucción de la individualidad y su esclavización del hombre; no por el capitalista sino la esclavización del hombre-trabajador y capitalista, por las cosas y las circunstancias de su propia creación”<sup>15</sup>. Aquí Fromm nuevamente intenta:

1<sup>o</sup> Subsumir las reales diferencias de clase, en la proposición de un hombre genérico y

2<sup>o</sup> Esconder, tras la relación abstracta HOMBRE (como especie)-COSAS la más concreta y real Obreros-Capitalistas.

Es tan evidente que Marx no podía imaginar o afirmar un hombre total en tanto existan las clases; de las que resulta ocioso discutir esta insinuación. En cambio, la proposición (b) merece un análisis más extenso. En los *Manuscritos*... Marx, repitámoslo, no trabaja con EL HOMBRE sino con el obrero. En éste, su relación con los objetos es ya su relación con otro nombre. Fromm mistifica

13. Mills, W. Ob. Cit, p. 293. Los porcentajes, por grupos sociales, de personas satisfechas son sumamente significativos:

grupos	porcentajes
obreros no especializados:	48%
obreros especializados:	56%
profesionales:	86%
empleados comerciales:	42%
directivos:	74%

14. Fromm, Ob. Cit, p. 291.  
15. Fromm, E. Marx y su concepto... p. 60.

los términos del problema cuando separa la alienación de las cosas (como pérdida del objeto o producto) de la existencia del capitalista. Ambos, en Marx, fundan una unidad indivisible: "Si el producto del trabajo está alienado para mí, si me enfrenta como un poder alienado ¿A quien pertenece entonces?. A un ser distinto de mí, a otro. ¿Quién es este ser?..."

El ser ajeno a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, en cuyo servicio se hace el trabajo y para cuyo servicio se asegura el producto del trabajo no pertenece al obrero, si lo enfrenta como un poder extraño, esto sólo puede ocurrir porque pertenece a otro hombre que no es el obrero. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, para otro debe significar deleite y la alegría de su vida. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino el hombre mismo puede ser este poder ajeno por encima del hombre<sup>16</sup>. Y más adelante: "Así, si el producto de su trabajo, su trabajo objetivado es para él un objeto extraño, hostil, poderoso, independiente de él, entonces su posición ante éste es tal, que alguien más es dueño de este objeto, alguien extraño, hostil, poderoso e independiente de él. Si su propia actividad no es libre, entonces la trata como actividad realizada al servicio bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre". De lo anterior resulta claro que para Marx, en la base de la alienación hay una relación social. Para quienes, pensando que siguen a Marx, afirman que la relación económico-social es creada por la alienación original de la actividad, sería necesario recordarles que Marx está estudiando la actividad del obrero, la de un hombre-función, es decir, la actividad de quien ya está en relación social. Así considerada, la alienación del producto es una mediación de la servidumbre respecto al dueño del producto y de la actividad. Para quien, como Fromm, no comprende el papel nuclear que cumplen las nociones de relación social y propiedad privada en Marx, resulta imposible comprender lo anterior. Ello mismo posibilita una verdadera alienación en las apariencias. Desde el punto de mira de la experiencia subjetiva, o la conciencia mistificada lo que deshumaniza es la pérdida del objeto. La sustancialización de esta impresión explica la posición frommiana que ha confundido la forma de manifestación del fenómeno con su esencia. Ahora bien, cuando Fromm asegura que para Marx no es el método de distribución, ni de apropiación, el causante de la ena-

jenación, está haciendo pasar un grueso contrabando tejido en una formulación aparentemente justa. Para Marx existe una relación solidaria entre el modo concreto de producción, con el sistema de ingresos, y de apropiación. La forma en que los hombres producen (en función del desarrollo técnico-científico) no excede generalmente las posibilidades contenidas en el sistema de propiedad que rige la sociedad. Análogamente, la distribución de la riqueza se determina por el dominio o sufrimiento de la propiedad. El desligar el modo de producción del sistema de propiedad y de ingresos deja sin respuesta el problema de por qué se enajena el producto, o el de cómo la objetivación se torna pérdida. La única alternativa explicatoria de la alienación, como relación Hombre-cosa, es, o suponer una fuerza extraña que sustrae a todos los hombres los objetos creados por el trabajo o dotar de vida a los objetos y máquinas. Ellas, decidirían enajenarse de nuestro poder. Aquí, como en los casos anteriores, se toma como causa el fetichismo de los objetos.

#### LA CONFUSION DE OBJETIVACION Y ALIENACION

Si se revisa la producción frommiana, encontramos revitalizadas las posiciones del naturalismo ético. En 1941, en *El miedo a la Libertad*, Fromm encontraba en la naturaleza humana las potencialidades del amor, libertad, justicia, etc. Ellas se actualizarían en función de condiciones sociales adecuadas. En 1947, en *Ética y Psicoanálisis*, refería la existencia de una suerte de instintivismo moral, de una "conciencia humanista" innata, y confiaba en el desarrollo autogenético como medio de realización. En 1954, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, resaltaba las tendencias innatas al amor, la libertad, etc. Todas estas posiciones las recordamos por su importancia para la discusión de la naturaleza de lo enajenado, en el proceso productivo. La afiliación que expresan estas posiciones, a la concepción de una "esencia interior", cierra la salida al conocimiento concreto de la naturaleza misma de la enajenación. Es evidente que si se asume una riqueza espiritual originaria, la exteriorización de la misma en el objeto, "carga" a éste del poder de aquella. Como Fromm no señala concretamente el poder, o la instancia que convierte la objetivación en enajenación, tenemos entonces que suponer que el poder de las cosas deriva del extrañamiento de nuestras propias fuerzas. Las cosas nos viven porque realmente les hemos entregado nuestras vidas. A este

respecto, es ilustrativo recordar un comentario de Fromm sobre la idolatría, fenómeno en el que percibe la primera expresión de la enajenación: "(el hombre)... trasfiere a las cosas de su creación los atributos de su propia vida, y en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo. Se ha vuelto extraño a sus propias fuerzas vitales, a la riqueza de sus propias potencialidades y está en contacto consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida congelada en los ídolos"; y más adelante, en un texto más ilustrativo aún "Cuanto más transfiere el hombre sus propias facultades a los ídolos, más pobre se vuelve y más dependiente de los ídolos, para que éstos le permitan recuperar una parte pequeña de lo que originalmente le correspondía..."<sup>17</sup>. Lo anterior explicita a nuestro entender:

1º La noción de un hombre pleno, espiritualmente rico, previo a la creación del objeto.

2º La sugestión de la objetivación, como pérdida o alienación.

En cuanto respecta a la idea de un hombre originario, o de una esencia innata, Fromm está operando con la distinción supuestamente hegeliana de esencia y existencia, donde una es el "hombre en sí" y la otra, el hombre real. Que a Marx no se le puede adjudicar esta misma posición, se desprende claramente de la lectura de su crítica a la *Fenomenología* de Hegel. Allí leemos que para Hegel "...el hombre es considerado como un ser no objetivo, espiritual... el hombre es supuesto como equivalente a sí mismo"<sup>18</sup>.

Marx, a continuación critica esta posición: "Un ser que no tiene su naturaleza, fuera de él, no es un ser natural y no juega ningún papel en el sistema de la naturaleza. Un ser que no posee objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir no está objetivamente relacionado. Su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es una nulidad, un no ser."

"Supóngase un ser que no es ni objeto ni tiene objeto. Este ser, en primer lugar, sería el único ser: no existiría ningún ser fuera de él: existiría solitario y abandonado. Porque tan pronto como hay objetos fuera de mí, tan pronto como dejo de estar sólo, soy otro, otra realidad que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto yo soy, así, otra realidad distinta a él, esto es, yo soy su

16. Marx, K. Manuscritos... pp. 76-77. El subrayado es nuestro.

17. Fromm, E. Marx y su concepto... pp. 55-56.

18. Marx, K. Manuscritos... p. 157.

objeto. De otro modo, suponer un ser que no es el objeto de otro ser es suponer que no existe ningún ser objetivo. Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser sin objetivo es algo irreal, algo sin sentido, algo que se piensa (es decir algo imaginado) una abstracción”<sup>19</sup>.

Ahora bien, la posición de Fromm frente al problema de las relaciones, entre objetivación y alienación, merece el comentario que Marx hizo a una posición similar en Hegel: "...“porque no es el carácter determinado del objeto, sino su carácter objetivo, el que molesta y constituye enajenación para la autoconciencia”<sup>20</sup>. En Fromm también "...la conciencia se agravia, no ante la objetividad enajenada sino ante la objetividad en cuanto tal”<sup>21</sup>. El temor frommiano a la alienación del lenguaje y de “todas las demás realizaciones del hombre” expresa, claramente, el peligro que entraña para él cada objetivación.”<sup>22</sup>

Marx, en cambio, en virtud de su definición del hombre como emergente de la relación histórica que liga su ser natural, con los objetos exteriores que lo satisfacen, no puede admitir que la alienación se dé en la expresión de las fuerzas humanas. La objetivación se convierte en alienación o pérdida sólo en las

condiciones sociales de una relación legalizada erigida sobre la propiedad privada. Lo que queremos que quede claro, en todo caso, es la relación necesaria entre la definición del hombre y la concepción sobre el carácter de la objetivación y alienación. Las concepciones que admiten un estado de desenajenación original, un sí mismo presocial o ahistórico, necesariamente concluyen que la exteriorización constituye una pérdida, en tanto la esencia se convierte en “otro”; éste hiere la totalidad perfecta, constituida en naturaleza humana previa. En cambio, de una definición del hombre de corte histórico-social, el carácter de la actividad expresiva se determina por la relación anterior en que se produce; ésta, determina concretamente el destino de la objetivación.

Pero existe, además, otra relación, también necesaria, entre las posiciones anteriores y la forma cómo se intenta resolver el problema. Se entiende que aquellos, que como Fromm, se incluyen dentro de la primera posición, necesariamente deben postular un retorno a “sí mismo”, o a la actividad objetivante, antes de constituirse en “otro” u objeto, como solución.

Fromm, por ejemplo, reconoce como formas superiores de realización humana "...la experiencia religiosa india, ...las experiencias del misticismo cristiano y judío, y ...el panteísmo de Spinoza”<sup>23</sup>; igualmente, la experiencia del

ego “como sólo una de las infinitas versiones de la vida, como una gota del océano distinta e igual de todas las demás gotas que son también modos particularizados del mismo océano”<sup>24</sup>. Y finalmente, el “satori”. Marx, fue extremadamente crítico con este tipo de posiciones. En su comentario a la “superación hegeliana de la alienación, que en cierto modo se puede extender a Fromm, indicaba que ella era “... simplemente formal ... porque la concepción es formal y abstracta, la anulación de la alienación se convierte en confirmación de la alienación...”, e insistía en que este tipo de proceso desalienador, por convertir al individuo en un “objeto-sujeto místico o una subjetividad que va más allá del objeto concluía “en un movimiento puro, incesante que gira dentro de sí mismo”.

Como vimos, en la primera parte de nuestro trabajo, la desalienación para Marx importaba la apropiación de la esencia objetiva, solo posible por la emancipación de los trabajadores. Toda la distancia existente, entre una recuperación popular del poder social y un retorno individual y silencioso a un hipotético flujo de emociones inexpressadas, evidencia la diferencia de posiciones entre Marx y Fromm.

CARLOS FRANCO

19. Marx, K. Ob. Cit, p. 162.

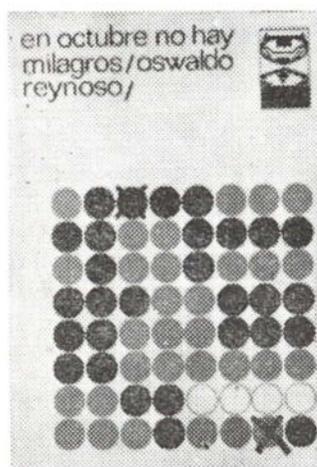
20. Marx, ibid, p. 164.

21. Marx, ibid, p. 165.

22. Es sintomático que, para no considerarlas alienadas, Fromm exija que cada objetivación sea al propio tiempo una “experiencia.”

23. Ver Fromm, E. Psicoanálisis y Religión. p. 123.

24. Fromm, E. Ob. Cit, p. 128. No es difícil percibir el reconocimiento de Dios metamorfoseado en “la vida”, “el Océano” etc.



## “EN OCTUBRE NO HAY MILAGROS” La novela que pone al descubierto una Lima monstruosa, egoísta y desesperada

“Es un cuadro sombrío y terrible. Pero también hermoso y rebosante de poesía; poesía en el lenguaje, denso, gráfico y sabroso; en los caracteres, turbios, violentos y vivientes; en la trama misma de la novela, tumultuosa y fascinante. “En Octubre no hay Milagros” puede horrorizar o seducir al lector, no lo dejará indiferente; es una novela que al enfrentarse valerosa, noble y sinceramente, a la realidad que nos rodea, abre un nuevo camino de verdad y belleza en la literatura peruana”.

Washington Delgado



## LA SIGNIFICACION IDEOLOGICA DEL "CHE" GUEVARA

*El presente artículo fue escrito antes de la crisis interna cubana, en la cual Aníbal Escalante, veterano dirigente del marxismo pre-castrista, fuese criticado por Raúl Castro. Creemos que estos acontecimientos confirman nuestra tesis.*

En el presente artículo, dejando de lado las consideraciones románticas sobre Ernesto Guevara, intentaremos analizar su significado ideológico en el concierto del movimiento comunista latinoamericano.

La tesis que trataremos de demostrar es la siguiente: el Che Guevara es el portavoz y realizador más caracterizado del fenómeno sociológico y político denominado castrismo; fenómeno que presenta algunas características irreducibles a las de otras encarnaciones del pensamiento y de la praxis socialista. Aún más, el castrismo discute algunas de las tesis fundamentales de la teoría marxista-leninista de la revolución.

### *Teoría Clásica de la Revolución*

Expondremos, brevemente, algunos de los puntos más importantes de la teoría marxista-leninista de la revolución. Es sabido que según esta teoría el comienzo de la revolución socialista solo puede darse cuando se está en una "situación revolucionaria". La "situación revolucionaria" está constituida por las "condiciones subjetivas" y las "condiciones objetivas". Las "condiciones subjetivas" más importantes son: el descontento de las masas, su actitud beligerante y la organización partidaria disciplinada y eficiente, etc. Las "condiciones objetivas" más saltantes son: crisis en los cuadros políticos de la clase dominante, pérdida de prestigio del Estado y de las instituciones políticas vigentes, situación económica caótica, etc.

Según el planteamiento clásico solo cuando se da este conjunto de condiciones es posible el inicio del acto revolucionario. Subestimar el valor estraté-

gico y táctico de estas condiciones y lanzarse a la praxis revolucionaria sin tomarlas en consideración, conduce, según este planteo al "aventurerismo". La tesis clásica califica de "aventurerismo" y "provocación" toda trasgresión de sus afirmaciones. Hay que esperar que se den las condiciones subjetivas y objetivas de la revolución", es la frase que más se escucha de labios de los defensores de la teoría clásica de la revolución.

Pues bien, este es uno de los puntos discutidos por los ideólogos castristas, entre ellos Guevara y Debray. Señala Guevara que no siempre es necesario que se den todas las condiciones para el inicio de la revolución. Partidario de la praxis guerrillera, afirma que los "focos insurreccionales" pueden crear las condiciones o precipitar su aparición. Vale decir que la propia acción revolucionaria, anterior a la aparición de la "situación revolucionaria" puede crearla o precipitar su aparición. Según Guevara la actitud de espera de la aparición de las condiciones subjetivas y objetivas, que es en su opinión lo que tienen los partidos comunistas de América Latina, conduce a corto o a largo plazo al quietismo, al compromiso con el orden burgués y, en consecuencia, a la pérdida del impulso revolucionario. Los partidos comunistas devienen, entonces, según el Che, organizaciones burocráticas que se pierden en la maraña de los congresos internacionales, del juego político con miras a la participación en los procesos electorales en cada país. Es decir que las organizaciones partidarias que se crearon para la conquista revolucionaria del poder se integraron al sistema político burgués, vigente en nuestros

países. Se aceptan ciertas reglas del juego y se conciben expectativas de usufructuar del poder a través de los curules parlamentarios, concejalías, etc.

Según el Che este es el proceso que han seguido la mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos. Sean de la "línea de Moscú", o bien de la "línea de Pekín". Es que para Guevara el conflicto entre las fracciones "moscovitas" y "pekinesas" se mueve, en el mismo plano de la política quietista clásica, ya que el revolucionarismo de los grupos pekineses es meramente verbal. El "verbalismo revolucionario" del grupo pekinés no logra sacarlo de la red del juego político, de los congresos internacionales, apunta el Che.

La praxis del comunismo latinoamericano, sería una praxis "dentro del sistema", como dice Maurice Duverger y no por "encima del sistema". Praxis reformista y ya no revolucionaria.

Una segunda tesis clásica de la metodología revolucionaria es la relativa a "las formas de lucha". El planteo clásico señala que se deben emplear varias formas de lucha en la conquista del poder. La lucha electoral, propagandística y en determinados casos la lucha armada. La forma escogida dependerá de la situación concreta del desarrollo político de cada país y de cada momento histórico.

La tesis castrista, expresada por Guevara, señala que la "forma fundamental de la lucha" es la lucha armada, en forma de guerrillas. La guerra de guerrillas no es, por cierto, una creación de Guevara, pero sí presenta características específicas que la distinguen de las conocidas. Es sabido que la revolución



ERNESTO CHE GUEVARA :  
*un Cristo político... sin Padre y sin Reino*

*Y a los sicarios no les bastó traspasar su grande y valiente corazón : era preciso también degollarle, según el fidelísimo testimonio de esta imagen*



en China tuvo un apoyo fundamental en las guerrillas dirigidas por Chuh The y que en Viet-Nam, Ciap las organizó con resultado feliz en la guerra de Indochina. Pero la diferencia radica en la relación que se daba en China y Viet-Nam entre las guerrillas y el partido. El partido tenía el comando de la revolución, en esos países, la guerrilla estaba subordinada a él. Pero, en América Latina, señala Guevara, las guerrillas, como en el caso de la revolución cubana, pueden funcionar independientemente del partido. Pero aún más. No es necesaria la existencia de un partido revolucionario comunista para iniciar la revolución. El partido, señala el Che, se creará después de tomado el poder por las guerrillas y será dirigido por ellos y no por los "funcionarios del aparato". Es decir que hay una diferencia esencial entre la concepción de la relación entre el partido y las guerrillas en Guevara y en los movimientos guerrilleros de China y Viet-Nam. Merece recordarse que la tesis de la lucha armada, como forma fundamental de lucha, fue aceptada institucionalmente en la O. L. A. S. Así como también debe señalarse la crítica realizada a esta tesis por prominentes líderes del comunismo latinoamericano, como el argentino Ghioldi, el chileno Corvalán y el brasileño Prestes. Debe recordarse, así mismo, que varios partidos comunistas latinoamericanos han condenado expresamente la lucha guerrillera, argumentando que "no están dadas las condiciones para su realización". Esta condena la ha hecho el partido comunista venezolano, cuyos dirigentes han denunciado las actividades de Fidel Castro como "intervencionistas", al apoyar a Douglas Bravo en su conflicto con ellos. Como se sabe Bravo es partidario de los planteamientos guerrilleros. También el partido comunista peruano criticó el movimiento guerrillero de los últimos años calificándolo de "aventurerismo". A primera vista podría pensarse que se trata de un conflicto entre el comunismo "pro-soviético" y el castrismo guerrillero. Pero en realidad el comunismo "pekinés" latinoamericano, que es verbalmente partidario de la lucha armada, como forma fundamental de la lucha, en la práctica, señala Guevara, no cumple sus postulados. Debray observa que los grupos guerrilleros se

han constituido con disidentes de ambas fracciones ("moscovita y pekinesa"), o con integrantes de organizaciones independientes. En el Perú, por ejemplo, los contingentes guerrilleros se han reclutado en el M.I.R. (Movimiento de Izquierda Revolucionaria), o en la Juventud Comunista del partido "pekinés", que se separó de él para formar las llamadas F.A.L.N. (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional). Es de subrayar que este fenómeno no es propio del Perú. En la Argentina hubo un intento guerrillero organizado por el conocido ex-líder peronista William Cook. En el Paraguay jóvenes del partido Febrista formaron núcleos guerrilleros, y, así, en otros países más.

Otra tesis del comunismo clásico es la del carácter eminentemente urbano de la revolución. El partido, los sindicatos, la estructura administrativa del Estado, los medios de "comunicación de masas" (prensa, radio, televisión) están en las ciudades y es allí donde debe realizarse el "trabajo de masas" que desarrolle la conciencia de clase revolucionaria dicen los defensores de este punto de vista. Por cierto, que no niegan importancia a la tarea política en el campo, pero la sitúan en un segundo plano, por lo menos en nuestros países.

Para Guevara el terreno en que debe realizarse la acción revolucionaria es el campo. La guerra de guerrillas, dice, es un fenómeno típicamente rural. El rechazo de la guerrilla rural, por parte de los dirigentes comunistas tradicionales, lo explica Guevara diciendo que el género de vida sedentario que llevan los ha habituado a un tipo de tarea política del cual les es prácticamente imposible desligarse.

De esta expresión se desprende que estamos frente a una teoría de la revolución socialista irreductible a la teoría marxista-leninista clásica.

Los puntos más saltantes de esta nueva concepción del acto revolucionario, en síntesis serían: 1) Las condiciones de la "situación revolucionaria" pueden crearse por la praxis. La praxis puede iniciarse antes de que el proceso histórico social haya "madurado" para la revolución. 2) La lucha armada es la forma fundamental de lucha. 3) No es requisito indispensable la existencia de un

partido comunista para iniciar la revolución social. 4) Las zonas rurales constituyen el ámbito de la lucha revolucionaria.

Es preciso reconocer que algunos de estos puntos, pero no todos, son compartidos, al menos teóricamente, por la orientación pekinesa. Pero el punto 1 y el 3, solamente han sido definidos por el castrismo.

No está de más decir que la teoría marxista-leninista de la revolución se constituyó en el proceso de la revolución rusa. Y que es perfectamente explicable que el castrismo plantee tesis irreductibles a aquella, desde el momento en que es la reflexión de un proceso social como el cubano, que ha tenido su propia dinámica. La toma de conciencia de un proceso social distinto (el cubano) tenía que conducir a planteamientos ideológicos diferentes. Como también es explicable el malestar que causa esta comprobación a quienes piensan el marxismo en términos de "ortodoxia y revisionismo", haciendo de él una "doctrina revelada" cuyos "dogmas" no pueden ser discutidos, en este caso la teoría clásica de la revolución.

¡ Pero ¿podría también objetarse al castrismo que su teoría de la revolución sólo tiene validez en el proceso cubano? Se han alzado ya voces que intentan explicar el proceso de las guerrillas, por la validez restringida del ámbito cubano, de la teoría castrista. Las tesis de Guevara sólo tendrían validez para Cuba, dicen estos críticos, y concluyen diciendo que su muerte y fracaso en Bolivia se debe a haber desconocido los límites de sus planteamientos.

En todo caso lo que puede concluirse de este debate entre marxismo-leninismo clásico y castrismo, es que el proceso histórico es infinitamente más rico y complejo que los esquemas con los cuales intentamos aprehenderlo. El proceso histórico tiene vías inéditas que rebasan los cuadros conceptuales preestablecidos y que autoriza a concluir que es un proceso de "evolución creadora" como lo había dicho Henry Berson.

LUIS SILVA SANTISTEBAN

Lima, enero de 1968.

## EL CHE GUEVARA EN DEBATE

La muerte del Che Guevara ha constituido uno de los acontecimientos más trascendentales de los últimos años, suscitando una multitud de comentarios en todo el mundo por parte de prestigiosos intelectuales. Consideramos oportuno reproducir en las páginas de VISION DEL PERU uno de los artículos publicados en la Revista INDICE de España, cuyo autor es justamente el director de esta valiosa publicación



## EL "CHE" GUEVARA Y LAS GUERRILLAS

1. El éxito es una condición de la política. Dicho de otro modo, una política sin éxito, que fracasa, es deficiente: no tiene raíces ni dura<sup>1</sup>. Pero ¿qué es el éxito en política, cómo se define un éxito político? Ha de partir, según digo, de una base, necesita un suelo del que tomar savia, una "patria", tierra con antepasados, huesos y cenizas, "agua humana" —frase feliz de R. Debray—, o sea, "paisanos"; y luego necesita prolongarse en el tiempo. La política eficaz no es algo que se improvisa y que pasa como un cometa o un susto. Tiene que nacer con razón, por sus pasos lógicos, y persistir. (Lo que tiene de "susto" puede que sea inevitable, pero es lo malsano, lo negativo de la política. El susto político hay que quitárselo pronto a los pueblos de encima. Los inhibe o los exaspera.)

A veces, aunque pocas, el éxito político consiste en fracasar... a corto plazo. Es el caso del "Che", que tiene propicia la victoria, andando el tiempo, en años futuros. Pagó su cuota de sangre ("soy consecuente con mis creencias") y ella le asegura el porvenir ("puede ser que ésta sea la definitiva").

"Che" Guevara es un vencido provisional. O mejor, lo fue hasta su muerte. Es en el instante de morir cuando anuda, "reanuda" su éxito, pues entonces siembra su semilla y toma carta de ciudadanía local, nacional: se vuelve ciudadano de una tierra. (Don Quijote es manchego. ¿De dónde es el "Che"?)

2. La política es, a medias, ciencia y arte. Como ciencia, pide un análisis de la realidad (acopio de datos objetivos) y un método. Marx inventa hace cien años un método útil, y de ahí la validez de sus ideas, mientras sigan vigentes.

Como arte, la política requiere maña, inspiración, una mente sensible a las oscilaciones de la conciencia colectiva, especie de "sexto sentido". El político nato trabaja como un artista: tiene un tacto especial en los ojos y en los dedos y un hilo de conexión con el alma de sus conciudadanos, a la que se imanta y de la que se hace eco. La guía porque la transpira, cabría decir. (Sabiduría de

lo subjetivo.) La política, a este nivel —a esta hondura— se vuelve, de algún modo, "religiosa". Es el caso de Fidel Castro, de Lenin, de Kennedy... Soliviantan a "sus" gentes porque se reconocen en ellas, y viceversa. Mutuamente se "poseen". El político con arte sabe adónde ir, y que le siguen; qué pedir y qué no. Va delante y detrás, a la vez. ¿Es el caso de Ernesto Guevara? No. El no tiene pueblo. Avisa, frío como el hielo —y así quema— a la juventud de toda la tierra. Anda casi solo. ("la tarea de vanguardia es... magnífica y angustiosa." "El revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor.")

El "Che" no se identifica con nadie, ni se detiene mucho tiempo en un sitio. Es un revolucionario, casi aséptico. Se "mancha" las manos lo indispensable. Recorre el mundo en son de aventura total ("otra vez siento bajo mis talones el costillar de Rocinante. Vuelvo al camino...") ¿Está loco? Es un iluso, un "inocente"; y como tal paga. No se adapta, ni acepta, no se plega a la minuciosa dificultad de lo real y busca, paso a paso, lo más difícil. Ingresa así en el idealismo. Si no fuese un héroe sería un necio. (De aquí los conflictos con Fidel, antes, y luego con los comunistas.) Se evade del riesgo menor, concreto, dando con sus huesos en el global, concretísimo. Ama gélidamente: es una llama absoluta ("los revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos... y hacerlo único, indivisible").

No es un político: es un idealista de la revolución... Va delante, sin pueblo detrás. Prescinde de él, no lo necesita: le sobra. Habla para después, mañana, siempre... Su voz es de profeta; insiste, "sin pueblo", "sin patria". ¿Es, acaso, mexicano, cubano, chileno...? Ni argentino. Nació allí, pero esto no decide su acción. Esta brota de su sangre ideológica (marxista), mezclada con su sangre biológica (hispana). La tierra cuenta poco en él. Su "patria" es la de los pobres, los desheredados, los esclavos... impacientes e impotentes. Se hace ciudadano de la esperanza, en el tiempo por venir, mediante la desesperación. Lo que sobrecoge del "Che" es su con-

ciencia del fin inevitable, su autoconciencia de muerte. No le detiene. Es más: que la busca. Va al sacrificio como "absorbido" por él, imantado. (Fidel es de Cuba. Lenin era ruso. Y sólo se ocupan de los demás hombres en función de los "propios". Su razón ética y su lógica política así se lo dicta.)

El "Che" es un sujeto religioso sin fe, un ateo ante Dios y, lo que es peor —grave—, ante las gentes de su familia geográfica (no ante las de su especie: los otros guerrilleros), que le oyen con emoción y disgusto, sin acompañarle. Y por las que pena y cae ("acuérdense de este pequeño condottiero del siglo XX"). ¿Por qué cae el "Che"? Imagina la independencia de Latinoamérica y la libertad del mundo. Nada menos. Y pone en ello su genio... (Sarcástico, acre, terne, amigable, hosco, seco. Un "sueño" le impele.) Cae como un "bendito".

Síquicamente la vida del "Che" es secreta, como es lunática políticamente, aunque... ("voluntad pulida con delectación"; "extremadamente rígido en mis acciones"). Es un aerolito ideológico que cayó de las tesis marxistas y que vuela, incandescente, con gravedad matemática, hacia su utopía... ("el hombre del siglo XXI es el que debemos crear"). Sépase que este vuelo no es hijo del azar. Ni el tumbo último tampoco.

3. Ernesto Guevara es un "cristo" político. Necesita morir para que su obra nazca y grane ("no hay vida fuera de la Revolución". "La semilla tiene que pudrirse"). ¿Hacia Cristo política? No. Hacia algo más alto y hondo o decisivo, algo intemporal, imperecedero. Y la política no se define ni explica fuera del tiempo ("el presente es de lucha; el futuro es nuestro"). Temo que el "Che" se engañe al moverse, indebidamente, en el plano que no es. Y por eso yace bajo tierra.

El suyo no es un éxito político —ni falta que hace—: es un ejemplo de la decadencia humana. Y ésta sí que no sobra. ¡Bien venido sea! ¡Bien ido haya!

JUAN FERNANDEZ FIGUEROA

Nota.— Las citas en cursiva corresponden a la carta dirigida por Guevara a sus padres —última de que hay noticia— y al folleto "El socialismo y el hombre en Cuba".

1. Y conste que el éxito en sí, ante todo o por sí sólo no define una acción humana ni califica una conducta.

## EL "CHE": ITINERARIO DE UN HOMBRE REVOLUCIONARIO

"Un día pasaron preguntando a quién se debía avisar en caso de muerte, y la posibilidad real del hecho nos golpeó a todos. Después supimos que era cierto, que en una revolución se triunfa o se muere (si es verdadera). Muchos compañeros quedaron a lo largo del camino hacia la victoria."

Cuando el Che, a la cabeza de sus hombres, desafió las balas de los rangers en la seca quebrada de Yuro, estas palabras tenían para él un significado muy preciso. Mil veces había dicho que la muerte no era sino un frecuente accidente en la vida de los revolucionarios, que sólo al precio de la sangre puede conquistarse un poco de la victoria por la cual luchamos. No temió la muerte, entonces; veía más lejos. Respondió con rabia al fuego enemigo, hasta que la metralla le inutilizó las piernas. Siguió disparando sentado, conscientemente, apuntando bien a los soldados, que se encontraban solo a pocas decenas de metros. Mientras tanto, a su alrededor, sus compañeros se batían como leones. Willy, un minero transformado en guerrillero por las masacres militares de Huanuni y Siglo XX, intenta rescatarlo. Con inmensa fuerza lo arrastra, lo carga, llevándolo hacia una quebrada cercana, perseguido implacablemente por los disparos. Pero el esfuerzo es inútil; allí también están los rangers. Es abatido Willy y Fernando, el perseguido jefe de la guerrilla boliviana, queda prácticamente a merced de los soldados. Los pocos guerrilleros que lo acompañaban aún luchan desesperadamente por rescatarlo; más tarde algunos de ellos serían mostrados con el cuerpo destrozado a bayonetazos. Por último, una ráfaga de metralla arranca la carabina M-1 de las manos de Fernando y éste es capturado, aún vivo.

Así, a lo largo de varias horas de sangriento combate, en el que los hombres eran frías máquinas de muerte pero también ardientes antorchas del más puro amor por el pueblo, se escribe una página a la vez heroica y ruin de nuestra historia presente. Guevara, el hombre perseguido por todos los servicios de inteligencia del mundo: el Che, que había sido visto en Santo Domingo y en el Congo, siempre com-



batiente y fugaz; el hombre que encarnaba una leyenda de irresistible atracción para los explotados del mundo entero y cuyas ideas y llamados a la acción revolucionaria se materializaban en el movimiento insurreccional de todo el Continente, caía en manos de los militares bolivianos. Horas más tarde, al otro día, habría de ser victimado, de un balazo en el corazón, por un oscuro oficial, simple y cobarde ejecutor de las decisiones del comando general del ejército boliviano y de la todopoderosa y bien informada embajada yanqui. Luego se sucederían, en un sainete montado apresuradamente, mister Ramos capitaneando el traslado del cuerpo, las inyecciones de formol, la dramática conferencia de prensa en el hospital de Valle Grande, hasta culminar con la misteriosa desaparición del cadáver. Sólo quedarían uno o dos dedos "para permitir la identificación", mientras que se difundía la versión de la supuesta incineración de los restos, algo a todas luces falso. La verdad es que este hombre peleaba también después de muerto, y le tenían miedo.

Que los revolucionarios puedan morir cumpliendo su deber, no es nada extraño. No lo es, tampoco, que el mismo Che encontrara la muerte combatiendo contra el enemigo imperialista en tierras bolivianas. En nuestra guerra liberadora, esto no es necesariamente extraño. Pero sí es sobrecogedor que uno de los símbolos más altos

de América— un emancipador, comparable sin desmedro alguno con Simón Bolívar, el triunfador de la Sierra Maestra y de la guerra revolucionaria cubana; y uno de los renovadores más lúcidos y de mayor sentido crítico de la teoría marxista— haya sido fiel a sí mismo hasta el último momento, que haya vivido y luchado plena e íntegramente por hacer realidad la definitiva liberación del hombre latinoamericano, que haya muerto por nosotros y que lo haya hecho con una sonrisa tierna en los labios, pensando tal vez que ésa sería para todos nosotros la señal para tomar sus armas y rendirle el homenaje de la acción.

### II

Su vida es intensa y agitada, como la de los auténticos héroes. Porque héroe no es sólo quien en el momento postrero adopta una actitud histórica o valiente, sino lo es sobre todo aquél que la cimienta a lo largo de una vida. Ernesto Guevara es un héroe de nuestro tiempo, definitivo y cabal durante años de esforzada lucha revolucionaria, pero para comprenderlo hay que conocer al hombre en su búsqueda del camino verdadero. Hay que atisbar la tremenda humanidad del combatiente.

Casi al finalizar sus estudios emprendió el primer viaje más allá de las fronteras argentinas. Con un amigo, Ernesto se lanza a conocer los países de la costa del Pacífico, "a recorrer Latino-

américa, conocer sus bellezas y las miserias en que vivían sus habitantes". En una moto parten de Córdoba el 29 de diciembre de 1951, siguen a Buenos Aires y llegan, luego, a Santiago de Chile. Desde allí el viaje es a pie.

Llegan al Perú. Conocen el Lago Titicaca, Cuzco, Machu Picchu, Pucallpa, Iquitos, el leprosorio de San Pablo, Leticia. En todas partes Guevara y su amigo palpan el auténtico rostro de nuestra patria, y no aquél que se muestra a los turistas. En Leticia fueron entrenadores de fútbol y pudieron obtener de esta manera el importe de los pasajes en avión hasta Bogotá. La represión desatada por Laureano Gómez los obliga a salir pronto de Colombia, luego de haber sido detenidos por la policía como extranjeros sospechosos. En Caracas se separan los dos amigos y Ernesto sigue viaje hasta Miami, aprovechando un avión destinado al transporte de caballos de carrera. Sin dinero, pasando casi todos los días en una biblioteca pública, permanece un mes en esa ciudad, alimentándose generalmente con un café con leche diario. En agosto o setiembre de 1952, Guevara se halla nuevamente en Argentina. Debía concluir sus estudios de medicina. Pero ya había echado fuertes raíces en él la irresistible fascinación producida por las inmensidades geográficas y humanas del continente.

En marzo de 1953 pone punto final a sus estudios de medicina. Poco después comienza un nuevo viaje por Latinoamérica; esta vez habría de ser el definitivo. Atraído por el triunfo de los mineros bolivianos, obtenido en 3 días de cruenta lucha en la que los cuarteles fueron rodeados y atacados a "bombazo limpio", Ernesto viaja a La Paz. Allí conoce a algunos exilados antiperonistas, entre ellos al abogado Ricardo Rojo. Este lo anima a viajar no a Venezuela, como tenía planeado hacerlo Ernesto, sino a Guatemala, en donde se desarrollaba en esos momentos un proceso político de amplias perspectivas.

Las medidas reformistas del régimen de Jacobo Arbenz, la reforma agraria, el desafío a la United Fruit y al imperialismo norteamericano, lo deciden. Juntos, Guevara y Ricardo Rojo, emprenden el largo viaje hasta la tierra del quetzal. Como siempre, sin dinero, realizan el viaje en auto-stop y utilizando cuanto medio de transporte encontraran a su alcance. En Lima, Ernesto es detenido por la policía peruana algunas horas y sufre el decomiso de varios de sus libros. En Guayaquil consiguen pasajes en una embarcación mercante de la United Fruit, por coincidencia, que los lleva hasta Panamá.

Ernesto conoce por primera vez a exilados cubanos y la historia inverosímil de Fidel Castro y el asalto al cuartel Moncada, cuando llega a San José de Costa Rica. Admira la valentía de esos hombres y coincide con ellos en que la única forma de hacer la revolución es organizando la insurrección desde el interior del propio país. A fines de diciembre llega a Guatemala, lleno de apasionado interés por conocer directamente la Revolución.

Guevara se aloja en una pensión donde hay varios exilados apristas y se vincula rápidamente con otros latinoamericanos y algunos cubanos. En esa época, Guatemala era un punto de atracción de los exilados izquierdistas del continente. Mientras que va conociendo la realidad guatemalteca trabaja como enfermero en un hospital e incluso como mercachifle en algunos pueblos del interior. Se hace muy conocido entre los exilados latinoamericanos y los dirigentes jóvenes del partido de Arbenz, con quienes sostenía frecuentes y prolongadas discusiones acerca de la situación política. En poco tiempo puede apreciar las serias limitaciones del régimen arbenquista. Cierto es que el pueblo había llegado cerca del poder, pero eso no era suficiente ni siquiera para defender las conquistas alcanzadas. El ejército profesional seguía teniendo en sus manos el destino de la revolución guatemalteca. Guevara ve confirmados sus temores al producirse la invasión mercenaria preparada por la United Fruit y el departamento de estado yanqui. Arbenz confía en los militares para salvar su gobierno, no reacciona con firmeza ante la agresión mercenaria ni entrega las armas al pueblo, que las pedía en multitudinarias manifestaciones ante el palacio presidencial. El reformismo probaba, una vez más, que no podía ir muy lejos. En este momento, Ernesto Guevara decide su destino. Cuando Arbenz huye, el joven argentino, decidido a combatir por el pueblo guatemalteco, se lanza de lleno a la lucha política e intenta organizar alguna resistencia popular, junto con varios dirigentes jóvenes guatemaltecos. La única forma de defensa era que el pueblo mismo se organizara en pequeños grupos de combate. Sin embargo las cartas de la historia estaban echadas en forma adversa. El caricaturesco coronel Castillo Armas domina la situación. Ernesto debe asilarse primero en la embajada argentina y, luego, huir a México, apenas poco más de medio año después de su arribo a Guatemala.

En México, Guevara trabaja como fotógrafo ambulante, consiguiendo posteriormente un puesto de médico en la

sala de alergia del Hospital General. Se encuentra nuevamente con numerosos exilados latinoamericanos y cubanos con quienes se había conocido en Guatemala. Se casa, por primera vez, con una exilada peruana, y nace su primera hija. Su meta era la revolución latinoamericana, sin embargo. Cuando conoce a Fidel Castro toma la decisión definitiva: "Charlé con Fidel toda una noche. Y al amanecer ya era el médico de su futura expedición. En realidad, después de la experiencia vivida a través de mis caminatas por toda Latinoamérica y del remate de Guatemala, no hacía falta mucho para incitarme a entrar en cualquier revolución contra un tirano, pero Fidel me impresionó como un hombre extraordinario. Las cosas más imposibles eran las que encaraba y resolvía. Tenía fe excepcional en que, una vez que saliese hacia Cuba, iba a llegar. Que una vez llegado, iba a pelear y que peleando, iba a ganar. Compartí su optimismo. Había que hacer, que luchar,



que concretar. Que dejar de llorar, y pelear. Y para demostrarle al pueblo de su patria que podía tener fe en él, porque lo que decía lo cumplía, lanzó su famoso 'en el 56 seremos libres o seremos mártires' y anunció que antes de terminar ese año iba a desembarcar en un lugar de Cuba al frente de su ejército expedicionario". (1) Entrevista concedida a Jorge R. Masetti, en la Sierra Maestra, en abril de 1958.

La inmensa búsqueda de Ernesto Guevara había llegado a su fin. Desde este momento fue un combatiente revolucionario, un hombre con toda su enorme voluntad apuntando hacia la felicidad del pueblo; fue, simplemente, el Che.

### III

Los años de triunfo son los años del trabajo constructor. El Che, como lo llamaban sus compañeros y amigos y el pueblo cubano, puso sin regateo alguno sus mejores energías en la creación del socialismo cubano y latinoamericano. El, que nunca se dejó envolver en las redes de la rutina, se abocó íntegramente a las tareas políticas, la planificación económica, el desarrollo industrial, la representación y defensa internacionales de su nueva patria y la sistematización de las experiencias revolucionarias cubanas y la teorización socialista, en sus diversos aspectos. Fue el modelo de revolucionario persistente, disciplinado, atento siempre al estudio y análisis de todo problema o planteamiento nuevo, multifacético. El trabajaba incluso cuando los demás descansaban. Cuentan que la luz de sus oficinas en el ministerio de Industrias, la responsabili-

dad que más a gusto tomó, nunca se apagaba de noche, según decía porque esas eran las únicas horas en que podía trabajar sin interrupciones molestas.

Era un hombre de extremada sencillez de costumbres. Lo rígido e inflexible en él eran la fidelidad a las tareas revolucionarias, la honestidad y franqueza al plantear las críticas y hablar de las dificultades. Cuando robaba algo de tiempo a sus difíciles responsabilidades se le podía encontrar en su casa, rodeado de los niños, sin camisa, sentado en el suelo viendo con deleite los dibujos animados de la televisión. Se sentía feliz, así, sencillo y desprovisto de afectación. Hasta solía hacer versos, escribir sobre los amigos queridos y los sueños inmensos, tomar mate hablando filosóficamente sobre cualquier tema, jugar algunas partidas con un buen jugador de ajedrez. En verdad, él seguía siendo, además de dirigente revolucio-

nario y combatiente múltiple, un tanto poeta.

Impuso su sello personal e inconfundible a cuanto hizo en Cuba. Su oratoria, por ejemplo, era notablemente diferente, distinta a la de los otros líderes de la revolución. Fidel habla como es, un hombre lleno de enorme energía, brillante, lúcido, apasionado, cuya voz y gestos poseen la fuerza comunicativa de un hombre en trance. Se expresa directamente, con el mismo lenguaje del cubano común y corriente y con mayor vehemencia aún. Raúl es distinto, su voz es bronca y enérgica; sus actitudes, firmes y rígidas; su pasión, contenida; sin la soltura de Fidel ni la sencillez de éste. Puede apreciarse con claridad que Raúl es más militar, más severo, incluso en la misma apariencia física. Pero el Che creó una dimensión propia. Se podía admirar realmente su tranquilidad y su mesura, su voz clara y nítida y el tono levemente poético de sus discursos. Había algo de su origen argentino en esa manera tersa y elegante de hablar. Pero el razonamiento era lógico y profundo; el conocimiento de los problemas, sumamente cuidadoso. Su estilo de oratoria era el de hacer una amena exposición y con la misma sencillez podía referirse a los problemas de la industria cañera o al papel de Cuba como vanguardia revolucionaria de América Latina. Pero, algunas veces, cuando debía enfrentarse a los voceros imperialistas, revelaba su entraña polémica, su contundencia y sentido mordaz. Por qué no decirlo, entonces, el Che era un poco nuestro hasta en su forma de hablar.

En Cuba y fuera de ella, el Che fue uno de los líderes más propios de la Revolución. Representó a su patria adoptiva y combatió por ella en sinnúmero de eventos internacionales. Su vena de trotamundos púsose al servicio de la nueva sociedad cubana. Su elocuencia, su sonrisa altanera, su verbo atrevido y franco, fueron las armas con que triunfó en los más difíciles auditorios mundiales: Punta del Este, 1961; la ONU, 1964. Visitó varias veces la URSS, China Popular, Corea del Norte, Checoslovaquia, Argelia. Recorrió con suma atención el África recién liberada: Mali, Congo (Brazzaville), Ghana, Guinea, Tanzania. Aparece en la televisión norteamericana, habla en la Universidad de Montevideo, expone la política económica de Cuba en Ginebra y visita el Japón. Siempre, en cada instante, ganaba una pequeña batalla más para el socialismo.

No toleraba errores. Los criticaba en cuanta ocasión se presentara. Posiblemente esto contribuyó a redondear una



imagen espartana, romántica y ascética hasta la dureza, del tipo de socialismo que propugnaba, que no era otro en verdad que el socialismo basado esencialmente en el hombre, en las mejores cualidades del espíritu humano, impulsando la honda transformación moral de cada individuo y de la sociedad en su conjunto, además, por supuesto, de las transformaciones de orden económico y material.

Regis Debray, ya en Bolivia, años más tarde de la salida del Che de Cuba, decía: "El Che es un mito, claro, pero tampoco hay que hacer de él lo que no era. El Che era un hombre muy duro, muy severo. En realidad tenía una doble personalidad, hecha de una mezcla de ternura y de dureza y pasaba de una a otra con una rapidez desconcertante. Por ejemplo, era capaz de hablar toda la noche con alguien contándole su vida con un abandono total, con una comprensión asombrosa, y de mañana, cuando la vida rutinaria empezaba, podía tratarlo como a un simple 'peón', sin darle más importancia que la de su utilidad material...". Ese dominio de la voluntad llevado al extremo para vencer sus propias limitaciones físicas y la enorme pasión revolucionaria de este hombre, se traducían en esa dureza tan característicamente suya, en ese pasar tan bruscamente de la ternura a la severidad. Su rol de dirigente revolucionario fue a la vez tierno y duro, soñador y constructor, antidogmático pero férreamente disciplinado, sin concesiones ni para él mismo. Para él menos que nadie, en realidad.

Los latinoamericanos siempre encontramos en el Che un conocedor y hábil intérprete de los problemas de la *patria grande*, implacable en sus agudas preguntas y observaciones irrefutables. Era muy difícil, se decía, contarle maravillas, porque él conocía América Latina, había recorrido palmo a palmo algunos de nuestros países y calaba hondo en la psicología de los pueblos del continente. El encarnó en el gobierno cubano, durante varios años, la actitud más cercana para con los movimientos revolucionarios latinoamericanos y fue quien comprendió mejor que nadie nuestra realidad. Tal es la razón por la que fue, el Che, una de las víctimas escogidas por la campaña sectaria y objeto de rumores y ataques en voz baja. Muchos pseudo revolucionarios encontraron en él un escollo insalvable, y otros muchos revolucionarios verdaderos y capaces hallaron en el Che una confianza y un apoyo que se les negaba. Pero él no quería limitarse a cumplir con su deber de esta manera. Multitud de veces expuso con pasión su esperanza de regresar a América Latina, a pelear por la libera-

ción de nuestros pueblos. Y que esto no era una frase de cliché o un lugar común, habría de demostrarlo con sus propias acciones.

Pese a todo, este hombre extraordinario no se sentía dispuesto a reemplazar indefinidamente el traje de guerrillero por las obligaciones del gobernante o las tareas de la construcción económica. Latinoamérica estaba muy dentro suyo y el destino de Cuba tan inextricablemente ligado al de la liberación del continente, que no podía olvidar las urgencias de combatir. Vietnam "trágicamente solo"; Cuba, al alcance de las zarpas yanquis; y los explotados del mundo entero, lo impelían a tomar las armas y emprender otra vez el largo y difícil camino hacia la victoria. Quería hacer la revolución en la Argentina e incendiar el continente. Fue sincero y duro consigo mismo una vez más. Cuánto tiempo albergó esta decisión, no se sabe. Pero sí es seguro que su último gran recorrido por varios países africanos, a comienzos de 1965, no era ajeno a su secreta ambición de reiniciar la lucha. Por fin, a mediados de ese año, calladamente, se aleja de Cuba, dejando todos sus triunfos tras de él, y se entrega, armado y combatiente, a la inmensa tarea de liberar América y el mundo.

"Otras tierras del mundo reclaman el concurso de mis modestos esfuerzos. Yo puedo hacer lo que te está negado por tu responsabilidad al frente de Cuba y llegó la hora de separarnos.

"Sébase que lo hago con una mezcla de alegría y de dolor; aquí dejo lo más puro de mis esperanzas de constructor y lo más querido entre mis seres queridos... Y dejo un pueblo que me admitió como un hijo; eso lacera una parte de mi espíritu. En los nuevos campos de batalla llevaré la fe que me inculcaste, el espíritu revolucionario de mi pueblo, la sensación de cumplir con el más sagrado de los deberes: luchar contra el imperialismo dondequiera que esté: esto reconforta y cura con creces cualquier desgarradura." (*Carta a Fidel*).

#### IV

Al extinguirse, en algún minuto del 9 de octubre, la vida intensa y mágica de Ernesto Guevara, en una apartada región del sudeste boliviano, que en esos momentos concitaba la atención mundial, no ha desaparecido sino el cuerpo del gran comandante guerrillero. El era una leyenda en vida y, como nada ni nadie pudo hacerlo, sus luchas, su mirada ligeramente melancólica, su sonrisa suficiente y burlona y, sobre todo, su

mensaje de irreconciliable lucha contra el imperialismo opresor, penetraron hondamente las esperanzas, vivencias y fantasías del pueblo latinoamericano y las de todos los explotados del mundo. Físicamente Guevara ha desaparecido. Pero, sin embargo, qué real es su existencia en las grandes pampas y cordilleras de América, en Cuba, en las espontáneas luchas de los pueblos oprimidos; qué real es su existencia a lo largo y a lo ancho del mundo que aguarda la redención revolucionaria. Guevara, como hombre y combatiente, ha caído, como otros luchadores, y su sangre es el símbolo de nuestra futura liberación; pero Guevara mito, Guevara bandera, Guevara guerrillero invencible y soñador de amaneceres; en fin, Guevara el luchador nuestro y de todos los explotados del mundo, nunca podrá morir en las entrañas populares.

Se habla de derrota. Como si la muerte de un combatiente fuera lo mismo que la derrota de su causa. Los enemigos, han cantado victoria. Pero cuánto se equivocan. El Che no ha cesado de combatir un solo instante desde aquellos días difíciles de México y la Sierra Maestra, o cuando se le veía aparecer al frente de columnas guerrilleras en el Congo o en Santo Domingo o en Vietnam, luego de su desaparición de Cuba; ni tampoco cuando su sangre se vaciara torrentosa en Bolivia.

El Che sabía que la única manera de vencer al imperialismo, el principal enemigo de la humanidad entera, era tomando las armas y combatiendo contra él, hasta triunfar o morir en el empeño. Nada fuera de la lucha armada puede ser suficiente para derrotarlo. La violencia contra el imperialismo yanqui y sus instrumentos represivos ha de ser empleada incluso si nos lleva a sufrir dolorosos golpes y pérdidas ingratas. Porque cada instante de tregua que se dé al enemigo, lo consolida más, lo fortalece más.

Debía luchar, por eso, como el Cid, con un heroísmo legendario y total, que no era más que la lúcida conciencia de los problemas del continente y del mundo. Que una bárbara política de genocidio sea aplicada diariamente contra el indefenso pueblo vietnamita; que las más grandes potencias del campo socialista no intervengan decisivamente en la desigual contienda; que los trabajadores del mundo entero asistan casi impasiblemente a los crímenes yanquis en el sudeste asiático, fueron razones que obligaron al Che a incorporarse a la guerrilla boliviana. Su llamado dramático y profundo para *crear uno, dos, tres Vietnams*, no fue una expresión irreal

y romántica, sino el planteamiento de la única estrategia válida para oponerse y vencer al imperialismo norteamericano, en las actuales circunstancias.

A la vez que daba su pleno y eficaz apoyo a Vietnam, impulsaba audazmente la revolución latinoamericana. El Che como pocos, fue dolorosamente consciente de este proceso. Su presencia en Bolivia así lo demuestra. Su muerte, grandiosa e incomparablemente humana, no logra sino dar mayor fuerza y luminosidad a sus análisis y conclusiones políticas, a su programa de lucha y a su ejemplo. Su exigencia de librar en todo lugar la lucha antimperialista, dentro de lo posible armada, posee completa vigencia. Y su Carta a la Tricontinental es el mejor testimonio de un instante muy grave de la historia de la humanidad.

Habría que preguntarse si es que existe otra alternativa. Pero la realidad que confrontamos es concluyente. El hambre, las enfermedades, el analfabetismo, la miseria, aplastan a nuestros subyugados pueblos. Las economías latinoamericanas están uncidas al sistema imperialista. Es evidente la desnacionalización de la cultura y de nuestros destinos. La represión antipopular sistemáticamente aplicada para maniar o eliminar a los que se rebelan, es una constante sangrienta. Y no puede discutirse ya la semicolonización del continente. Por todo esto, la rebeldía armada, la insurrección, cobra su dimensión verdadera: es mejor pelear con una esperanza de victoria, que morir lentamente de hambre, frustración y miseria. He allí la raíz más profunda de las guerrillas latinoamericanas.

Siendo un hecho objetivo la existencia de frentes guerrilleros en varios países latinoamericanos, diversos analistas han afirmado que el movimiento armado continental está en franco retroceso o que, por el contrario, avanza lenta pero firmemente en países tales como Venezuela, Colombia, y Guatemala. Sin embargo, esta discusión carece de mayor importancia. Es verdad que las guerrillas están lejos de tomar el poder en algún lugar del continente o de obtener sustanciales cambios tácticos o estratégicos de la situación. La creciente intervención militar norteamericana, el reforzamiento de los aparatos represivos locales y la evidente conjunción de intereses entre las burguesías criollas y el imperialismo, hacen muy dificultoso el avance de los movimientos guerrilleros. Pero eso no basta para negar su rol histórico. Porque las guerrillas están elevando los niveles de las luchas populares, en sus diversas formas y, nunca como ahora,

están imprimiendo un contenido real al proceso de la conciencialización revolucionaria de las masas del continente. Las guerrillas enseñan las rutas del futuro triunfo revolucionario y la forma de alcanzarlo. Su importancia actual no es, pues, meramente militar, sino también de índole política. Que la guerra sea prolongada y ardua frente a un adversario tan particularmente feroz como es el imperialismo yanqui, no niega la plena validez de nuestra gesta libertadora en el cuadro del mundo actual.

América Latina está forjando en estos años una vanguardia revolucionaria de efectiva capacidad histórica. En cada uno de nuestros países combaten y se fortalecen organizaciones "fidelistas", que se caracterizan por su firme voluntad de conquistar el poder, por medio de la lucha insurreccional. Antiguos partidos de izquierda se ven forzados a definirse con claridad ante las exigencias de la lucha revolucionaria. Estudiantes, intelectuales dirigentes sindicales y campesinos, son más conscientes cada día de la obligación de encabezar la insurgencia contra el dominio y la explotación imperialistas. Y el motor de este proceso no es otro que la lucha guerrillera.

La ideología de esta nueva izquierda revolucionaria está formándose aún. Presiden su acción la comprensión de la inevitabilidad de la lucha armada, las guerrillas, el socialismo, el rechazo a las formas electorales y transaccionales de hacer política revolucionaria. El Che fue y es el máximo inspirador y teórico de los nuevos contingentes revolucionarios del continente. Así, los años de dogma y artificio han quedado atrás. Concepciones ajenas a nuestra realidad pero, sin embargo, fielmente calcadas y aplicadas, han sido dialécticamente superadas por la teoría que surge de nuestra propia realidad y de los actuales combates liberadores. Hay vientos de renovación, de nuevas búsquedas, en el marxismo nuestro. Ahora los fusiles nos enseñan el camino.

El Che impulsó hasta el martirio, el movimiento guerrillero antimperialista latinoamericano. Fue un batallador pertinaz por la construcción socialista de Cuba y la formación del *hombre nuevo*, del hombre socialista que pone por delante de todo la moral, el espíritu revolucionario. Su espíritu antidogmático, crítico, creador, plenamente humanista, ha impregnado la revolución cubana y ha contribuido a darle una de sus características más audaces y verdaderas.

Los aportes del Che a la estrategia y a la táctica de la revolución latinoamericana y a la de los pueblos del Tercer Mundo, no se limitan exclusivamente a sus textos que resumen las expe-



riencias guerrilleras de Cuba, ni a su rol orientador en el plano ideológico, sino que trascienden de su misma y permanente acción. Supo tomar las armas justamente, abandonar esquemas y concepciones teóricas estrechas y, por último, hacer de su propio sacrificio el más apasionado mensaje de liberación. Cómo él mismo dijera, tal vez si puede discutirse el momento indicado para iniciar la guerra liberadora, pero nadie puede discutir ahora la irremediable urgencia de pelear e incluso morir, como única opción para alcanzar la definitiva reivindicación material y espiritual de nuestros pueblos.

Ernesto Guevara fue, sin punto de duda, un hombre valiente y sensible al trágico momento de América y del mundo. Su heroicidad es la del hombre profundamente fiel a su sociedad y a sí mismo. No debemos olvidarlo. Porque vendrán quienes le erijan monumentos de mármol o bronce y entonces tal vez nos acostumbremos a verlo como el túmulo típico de cierta esquina de nuestra conciencia. Pero eso sería traicionarlo. Ahora que su sangre está fresca, que su voz no ha callado, ni su presencia ha dejado de ser cálida y cercana, tenemos que gritar que él murió por nosotros, que rindió su vida sin preguntarnos siquiera si íbamos a tomar sus armas o no, si íbamos a continuar su gigantesca aventura humana o no. Los nuevos combatientes tienen la palabra. Otra vez veremos surgir al Che en las nuevas guerrillas, en los hombres que una mañana sientan latir un corazón como el suyo en cualquier punto del mundo explotado, en donde pueda florecer un brazo armado de fusil y una barba desafiante. El Che renacerá, intacto y vigoroso, en cada grito de guerra, en cada gesto de rebeldía popular, en las armas alzadas contra el sol o en la esperanzada venganza de nuestros campesinos. Así ha de ser, por años o por siglos, *hasta la victoria siempre*.

RICARDO GADEA

# documento

“Pocos meses después que el comandante Ernesto Guevara cayera cumpliendo gloriosamente lo que él mismo calificó como ‘el más sagrado de los deberes: luchar contra el imperialismo, donde quiera que esté’; al mismo tiempo que el pueblo de Viet Nam demuestra cada día con su acción que el triunfo contra el imperialismo es posible, intelectuales de setenta países se han reunido en La Habana para examinar los problemas de la cultura en relación con el Tercer Mundo.

El que esta reunión sin paralelo se haya producido en un país en revolución, bloqueado y atacado, en un ambiente de libertad y discusión fraternal, prueba otra vez que defender la revolución es defender la cultura. El que intelectuales de todo el mundo hayan fijado su atención en la problemática de un Tercer Mundo en lucha o en trance de estarlo, prueba otra vez que la cultura de todo el mundo tiene su posibilidad mayor de desarrollo allí donde las fuerzas que se le oponen sean derrotadas. El mundo es un todo, y del triunfo contra el enemigo común depende el futuro. Pero es en los países del Tercer Mundo donde está teniendo lugar hoy la manifestación más alta de la cultura; la guerra popular en defensa del futuro de la humanidad.

Las discusiones han servido para confirmar que el llamado subdesarrollo es solo una consecuencia del dominio económico y político de los países por parte de aquellos otros que, en el curso del proceso histórico, han tenido la oportunidad de un crecimiento económico más rápido y se han constituido en centros, ayer coloniales y hoy imperialistas. El subdesarrollo no es, por tanto, un crecimiento más lento de ciertas economías que se retrasaron con respecto a las otras, sino la consecuencia de la deformación de las estructuras económicas y sociales impuestas a los países llamados subdesarrollados por la explotación directa o indirecta características del colonialismo de ayer, y del neo-colonialismo imperialista de hoy.

El imperialismo norteamericano es, en la actualidad, el representante sangriento de esa opresión.

No es solo el retraso económico y la miseria lo que el subdesarrollo determina en los países que lo sufren, sino también consecuencias dramáticas en el orden de la cultura. El analfabetismo popular y la carencia de oportunidades para el acceso del pueblo a la educación y, por tanto, a las manifestaciones del arte y de la ciencia, va acompañado de un verdadero genocidio cultural.

Los opresores extranjeros utilizan todos los recursos para sustituir los valores culturales del país en que penetran, prohíben el idioma nativo, falsifican la historia y aplastan o desfiguran las mejores tradiciones nacionales, impiden el intercambio cultural con el resto del mundo, sin excluir los contactos con las manifestaciones culturales valiosas y progresistas del país dominante.

Esta cultura degradada se convierte en un instrumento más de la explotación. La corrupción intelectual y moral de los hombres de cultura de los países subdesarrollados es el objetivo de los dominadores. La sumisión ideológica a los valores impuestos desde fuera prevalecen en las zonas menos firmes de la intelectualidad nacional. Por otra parte, como los pueblos se niegan a ser dominados por el imperialismo, éste apela a métodos de gobierno descaradamente dictatoriales. Los intelectuales son así perseguidos y reprimidos de manera brutal en cualquier intento de exponer lúcidamente los sentimientos y aspiraciones de su país, lo que convierte su actividad cultural en un acto de lucha.

La dominación neocolonial y colonial influyen a su vez sobre los intelectuales del país subdesarrollante, y los imperialistas pretenden convertirlos, junto a sectores del movimiento obrero, en cómplices de la explotación de otros pueblos. El desarrollo técnico de los países capitalistas, y las ganancias extraordinarias que obtienen en el Tercer Mundo, permiten a sus clases dirigentes realizar concesiones económicas para neutralizarlos e incorporarlos al marco común de la explotación. Pero así como los obreros sometidos siguen siendo en lo esencial explotados, aunque esa

explotación resulte sutilmente encubierta, así los intelectuales de esos países adquieren, de modo creciente, conciencia de su verdadera situación, y comprenden que es deber suyo denunciar y no encubrir la política agresiva de sus gobiernos.

La eliminación del subdesarrollo se convierte, por ello, en un hecho vital para los intelectuales —creadores y científicos— de todo el mundo. Interesa a los escritores, artistas, investigadores y científicos de los países explotados, a los de la minoría de los países que se benefician de esa explotación y, naturalmente, a aquellos que viviendo en países que han hecho una revolución socialista, no pueden asistir pasivamente a un drama del cual, por múltiples razones, son también protagonistas.

El Congreso Cultural ha puesto de relieve que en las actuales condiciones históricas de Asia, Africa y América Latina, hay que quebrar las dependencias de carácter colonial y neocolonial. Y este cambio revolucionario que expulsa a los dominadores y a sus cómplices, sólo puede llevarse adelante mediante la lucha armada, lo que hace que la violencia revolucionaria, y en particular esa lucha armada, se convierta en una necesidad donde existe esa situación.

En la lucha de liberación y su desarrollo, crecen los elementos de una auténtica cultura nacional. La tradición desempeña un doble papel. En la defensa de los valores nacionales frente a la invasión de la ideología y formas artísticas del país dominante (muchas de ellas vanales y corrompidas manifestaciones de una pseudo-cultura comercial como ocurre con la penetración de EE.UU.) pueden tomarse como elementos válidos de la tradición cultural, lo que no son sino manifestaciones folklóricas, valiosas como constancia histórica del proceso cultural, pero paralizadoras y retrasantes en el cambio de un proceso verdadero.

Por otra parte, una visión pretendidamente “universalista” puede conducir a que se prescindiera de los rasgos y aportaciones válidas del pasado cultural, aquellos que sirvan como impulsores y

que puedan ser integrados a las nuevas corrientes universales en un proceso cultural de simbiosis que es, en definitiva, la nota común de toda cultura en cualquier país de la tierra.

Huir del nacionalismo estrecho y del universalismo imitador es la tarea de quienes se esfuerzan por contribuir, en los países del Tercer Mundo, al florecimiento de una cultura con raíces propias y amplios horizontes.

En la lucha por la liberación nacional y la creación del socialismo se desenvolverá la batalla ideológica.

Aunque el racismo es anterior al imperialismo moderno, éste se ha aprovechado de su herencia y la ha reelaborado a los fines de predominio y explotación hasta convertirlo en parte esencial de su propio sistema.

Mantenedores del racismo en su propio país, los imperialistas norteamericanos emplean la violencia más brutal contra la lucha creciente de su población negra.

El Congreso de la Cultura al saludar esta lucha de la población negra norteamericana contra sus opresores racistas, al condenar todas las otras formas de racismo, subraya que la eliminación del racismo está indisolublemente ligada a la desaparición del imperialismo y que, como lo demuestra la historia, sólo cuando desaparezca su base económica, es decir, en una sociedad sin opresores, se hará posible la desaparición completa del racismo.

## II

El Congreso de la Cultura ha dado oportunidad a los intelectuales que en él se reúnen de examinar los deberes que dimanan de la situación contemporánea.

Los intelectuales de los países del Tercer Mundo tienen insoslayables deberes de lucha que comienzan con la incorporación del combate por la independencia nacional y se hacen más profundos en la medida en que, lograda ésta, los pueblos se encaminan a dar la realización de más altos objetivos de la emancipación social.

Si la derrota del imperialismo es el prerequisite inevitable para el logro de una auténtica cultura, el hecho cultural por excelencia para un país subdesarrollado es la revolución. Solo mediante ésta, puede concebirse una cultura verdaderamente nacional y es dable realizar una política cultural que devuelva al pueblo su ser auténtico y haga posible el acceso a los adelantos de la ciencia y al disfrute del arte; por ello, no hay para el intelectual, que de veras quiere merecer ese nombre, otra

alternativa que incorporarse a la lucha contra el imperialismo y contribuir a la liberación nacional de su pueblo mientras padezca todavía la explotación colonial.

En esa lucha hay formas muy diversas de participación, pero solo podrá llamarse intelectual revolucionario aquel que, guiado por las grandes ideas avanzadas de nuestra época, esté dispuesto a encarar todos los riesgos y para quien la muerte no constituya sino la posibilidad suprema de servir a su patria y a su pueblo.

El ejercicio digno de la literatura, del arte y de la ciencia constituye en sí mismo una arma de lucha y el intelectual que resista a los halagos y las amenazas del dominador externo y las oligarquías nacionales podrá sentirse satisfecho de ejercitar su tarea intelectual con dignidad; pero la medida revolucionaria del escritor nos la da, en su forma más alta y noble, su disposición para compartir, cuando las circunstancias lo exijan, las tareas combativas de los estudiantes, obreros y campesinos. La vinculación permanente entre los intelectuales y el resto de las fuerzas populares, el aprendizaje mutuo, es una base del progreso cultural.

La carencia de cuadros en los países subdesarrollados obliga al intelectual a convertirse, él mismo, en divulgador y educador ante su pueblo, sin que esa entrega militante signifique la rebaja de la calidad artística de su obra o de su investigación y servicio científicos, que constituyen también su alta responsabilidad.

Los intelectuales de los países desarrollados tienen a su vez deberes hacia el Tercer Mundo.

Si el desarrollo es un resultante, si los pueblos del Tercer Mundo sufren a consecuencia de la explotación imperialista, no hay dudas de que la lucha de los intelectuales de estos países en favor de aquellos que sufren el subdesarrollo tienen un doble carácter. En tanto que, víctimas de una situación cultural que les afecta como miembros de la sociedad dominante, los intelectuales han de convertirse más y más en luchadores activos contra las fuerzas que en su propio país dirigen la sociedad. Luchar junto a las fuerzas populares, es, para el intelectual de los países capitalistas, un deber inexorable que se une a la participación en la denuncia y la lucha contra la explotación del Tercer Mundo.

Una forma específica de la contribución de los intelectuales de los países desarrollados, tanto capitalistas como socialistas, en favor de los pueblos que

se liberan del imperialismo y afianzan su independencia nacional, la constituye la ayuda que pueden éstos recibir de los científicos, técnicos y, en general, todos los trabajadores de la cultura, para el avance acelerado en el terreno de la ciencia, la técnica y el arte que es necesario imprimir en los países que se emancipan del yugo colonial.

Todo intelectual honesto del mundo debe negarse a cooperar, a aceptar invitaciones o ayuda financiera del gobierno norteamericano y sus organismos oficiales, o de cualquier organización o fundación cuyas actividades autoricen a pensar que los intelectuales que participan en ellas sirven a la política imperialista de los Estados Unidos. Asimismo debe respaldar activamente a los intelectuales norteamericanos que se enfrentan al imperialismo, apoyan las luchas del Tercer Mundo, en particular la del pueblo vietnamita, las de la población negra de los Estados Unidos y alientan a los jóvenes norteamericanos a no inscribirse en el servicio militar para ir a pelear en Viet Nam.

## III

La guerra entre los pueblos del Tercer Mundo y el imperialismo es a muerte. Y los medios masivos de comunicación son otro instrumento de esta guerra. Hoy el hombre tricontinental ha dejado de ser exclusivamente una económica herramienta de trabajo. Hoy, con el desarrollo de la alta técnica, se ha convertido en un ser receptivo a los medios masivos de control. Cada día más los hombres en Africa, Asia y América Latina luchan, despiertan, traban relaciones con la palabra impresa, las ondas de radio, la imagen cinematográfica o electrónica del televisor.

Las potencias imperialistas utilizan los medios masivos de comunicación para la colonización cultural del hombre subdesarrollado. Los medios masivos, no obstante, se encuentran en estado de atraso técnico debido a la explotación colonialista del Tercer Mundo. Durante siglos la clase dominante ha impuesto su control sobre la vida del hombre utilizando el odio de raza, la guerra, la superstición religiosa, el aparato represivo, el reparto de mercados y colonias. Esos instrumentos de la hegemonía de clase no siempre son eficaces como métodos de control y opresión, cuando y donde las viejas formas de la violencia reaccionaria no son suficientes, se emplean también otros métodos para el dominio de la clase explotadora; los grupos privilegiados utilizan el monopolio casi total de la prensa, de los espec-

táculos deportivos, del cine, de la radio y la televisión, del mercado de la canción. La industria de la cultura de masas no se limita a funciones superestructurales, es hoy parte integral del sistema de producción económica. Naturalmente, estos nuevos vehículos masivos de comunicación no son negativos por sí mismos; pueden ser útiles o degradantes. Todo depende de quien, cómo y para qué se utilice. La acción totalizadora de los medios masivos, dominados por el imperialismo, se manifiestan hoy principalmente mediante una inhibición del pueblo ante sus auténticos intereses, de un oscurecimiento de la conciencia frente a los tremendos y decisivos problemas que pesan sobre la humanidad. Una gran parte de la ideología del capitalismo se dedica a inculcar, mediante los medios masivos, la discriminación racial, el egoísmo, la pasividad social y la ideología de la servidumbre. Semejante proceso tiende a crear una aceptación general del status que, consenso que somete a la clase trabajadora, al pueblo en general, a los intereses de la ideología imperialista.

La difusión en escala mundial, de los instrumentos capaces de multiplicar la información de tipo audiovisual (cine, radio y televisión) ha superado numéricamente, en los últimos años, la información escrita (periódicos, revistas, libros). En los países culturalmente subdesarrollados del Tercer Mundo esta desproporción es todavía más grave debido al elevado número de analfabetos y a la difícil comunicación territorial que facilita, sin embargo, las transmisiones audiovisuales. Y estas sociedades subdesarrolladas, son, a la vez, las más esclavizadas y masificadas del mundo. Nace así un gigantesco fenómeno de trasposición y contaminación cultural, mediante el cual la cultura, principalmente norteamericana, más técnicamente desarrollada, con la imposición de sus valores y mitos, se extiende por una zona donde existen otros valores culturales (pero desprovista de mecanismos de defensa), con el propósito de absorber, neutralizar y degradar a los pueblos subdesarrollados.

Ahora, nuestro problema no es un problema técnico, sino político. Frente al capital, a los recursos técnicos del imperialismo, nosotros oponemos la fuerza del hombre del pueblo.

La guerrilla, a través de la organización política que se establece en las ciudades, puede minar las bases del crédito que explotan los medios masivos. Frente a las grandes empresas radiales está la eficiencia de la noticia que se trasmite de boca a boca. La comunicación oral en el mundo subdesarrollado

es una fuerza revolucionaria. La promiscuidad de la pobreza mantiene a los hombres hacinados en la periferia de las grandes ciudades latinoamericanas, africanas y asiáticas; el analfabetismo los obliga a confiar en la palabra, en la comunicación oral.

La organización política, recurriendo a la fuerza revolucionaria del Tercer Mundo, el hombre puede crear estados de opinión en grandes sectores del pueblo. Como eco de la lucha, las estaciones de radio y la prensa clandestinas pueden mantener al pueblo informado a partir de sus propios intereses, mirando los medios masivos de las oligarquías y el imperialismo.

La revolución en el poder plantea nuevos problemas. De pronto las grandes mayorías irrumpen definitivamente en la historia; reclaman su derecho al trabajo, a la cultura, a la dignidad plena del hombre. Los medios masivos de comunicación deben, entonces, auxiliar en la educación: prensa, radio, televisión y cine pueden dedicar parte de sus recursos a la alfabetización, los libros técnicos, clases por televisión, laminarios para escuelas en las revistas, films didácticos. Deben afirmar los valores nacionales, punto de partida para relacionarse con el resto del mundo, para contribuir al mundo contemporáneo. Los medios masivos deben informar, educar, orientar, unificar a todo el pueblo. Deben ayudar a las grandes masas a entender el mundo que les rodea, a crear la cultura revolucionaria.

De nuevo, no es un problema técnico sino político. La república democrática de Viet Nam es un ejemplo. No tienen televisión. El pueblo, sin embargo, se mantiene informado a través de la radio y una activa movilización humana logra llevar la información y la cultura a todos los rincones del país.

Una vez más se demuestra que frente a la pobreza de recursos que nos deja el colonialismo puede oponerse la fuerza del hombre.

En el uso de los medios masivos, la política cultural revolucionaria no debe nunca olvidar que pertenece a un amplio público. Esto significa que se encuentra con un nuevo tipo de productor y consumidor cultural situado en el centro mismo de la lucha por la independencia nacional, que no ha tenido el privilegio de recibir una educación académica y desconoce el lenguaje de los medios audiovisuales. Es necesario dirigirse con madurez a este consumidor por medio de la imagen y la palabra; informar siempre con veracidad, buscando la participación crítica y activa de este nuevo consumidor.

Tenemos que vencer etapas, ponernos al día y los medios masivos de comunicación son fundamentales en este proceso. No nos engañemos. Vivimos día a día en lucha contra nuestro subdesarrollo. Y estamos dispuestos a luchar con la inteligencia, nuestra experiencia y las armas para una existencia más plena de toda la humanidad.

#### IV

Desprovistos casi totalmente de científicos y técnicos, los países que se liberan se ven obligados, en el tránsito al desarrollo, a una formación masiva de cuadros en todas las esferas de la ciencia y la técnica.

Esa urgencia transformadora, en la posliberación, exige de inmediato realizar la revolución científico técnica.

Los avances internacionales de la ciencia y la técnica hacen posible el desarrollo acelerado. Se impone, por ello, la formación urgente de cuadros, desde los técnicos medios hasta los científicos de alto nivel. La educación masiva será su fuente productora.

La alfabetización es el primer paso, un sistema educacional gratuito que se fundamente en una enseñanza primaria obligatoria, condición que se extenderá a la media, cuando las circunstancias del país lo permitan, para culminar en una enseñanza universitaria acorde con la especificidad del desarrollo económico de la nación y de toda esta amplia estructura apoyada en una labor de formación integral del ciudadano, constituyen la base para el progreso imprescindible para la ciencia y la técnica.

Esta ambiciosa tarea exige de los educadores y científicos un enfoque nuevo, un cuidadoso equilibrio frente a las exigencias de calidad y las necesidades cuantitativas.

Los planes económicos definirán los requerimientos inmediatos en lo científico y lo técnico, y surge la conveniencia de la planificación y perspectiva en la investigación y la preparación de cuadros.

Mientras este proceso formativo nacional no genere los cuadros necesarios, la colaboración exterior contribuirá a suministrarlos y a la vez participará en su formación.

Los esfuerzos por salir del subdesarrollo son también un paso acelerado en la cultura. El artista de un país en revolución tendrá, por ello, que mantener el contacto permanente con el pueblo y sus necesidades, venciendo, a su vez, todos los intentos de simplificar y petrificar.

Cada novela, poema o panfleto que de alguna manera resulte expresión de las

capacidades y de la toma de conciencia del pueblo, cobra un valor político específico. La conciencia nacional es un prólogo y un aporte a la transformación.

Los antiguos conceptos de vanguardia cultural adquieren un sentido aún más definido. Convertirse en vanguardia cultural dentro del marco de la revolución supone la participación militante en la vida revolucionaria.

La diversidad de desarrollo de los países del Tercer Mundo hace que el concepto de obra cultural comprenda desde la lucha por la lengua nacional hasta la obra de creación artística y teórica. A través de ellas, la vanguardia concreta su primera responsabilidad; contribuir al desarrollo de la cultura nacional, entendida, no como un encasillamiento localista, sino como un proceso de incorporación de los logros alcanzados por la humanidad en su historia.

Ello permitirá asimilar toda innovación válida producida en otras latitudes. En este sentido, los creadores, no pueden perder de vista el carácter contradictorio de la producción cultural de las sociedades basadas en la explotación y lo erróneo de cualquier actitud de rechazo o aceptación absolutos de sus resultados.

Bajo el impulso revolucionario y con la contribución de los intelectuales que participan como agentes de la cultura, surgirán de la cantera popular, nuevos artistas. Esta selección, para ser acertada, ha de tener como complemento la constante superación técnica y artística mediante el logro colectivo de los niveles de más alta calidad en el arte y de los más exigentes de la ciencia y la técnica contemporáneas.

Sólo con ese rigor de propósitos podrá hablarse de una verdadera revolución de la cultura.

El Congreso de la Cultura, ha puesto de relieve el fracaso del imperialismo norteamericano en su afán inútil de a-

platar la razón de los pueblos y frenar la marcha inexorable de la historia.

De la lucha de las generaciones anteriores por librarse de la explotación y de la pelea contemporánea de los pueblos que combaten todas las manifestaciones agresivas del imperialismo, va surgiendo la imagen de un hombre nuevo.

El hombre de la futura sociedad ha de tener notas distintivas que lo diferencien de aquellos que han sido el producto de la sociedad de los explotadores.

Prevalecerá, en un mañana no distante, este hombre liberado ya de la necesidad de venderse como mercancía; que producirá para la sociedad con una alta conciencia y considerará el trabajo como una vocación. Un ser humano que vinculado a las tradiciones culturales, patrióticas y revolucionarias de su país y de la humanidad, mirará ese pasado con espíritu crítico. Un hombre que se proyectará con audacia hacia el logro de sus objetivos vitales.

La condición esencial para que ese hombre empiece a surgir, es el cambio revolucionario antimperialista que establezca la independencia nacional y, avanzando por el camino propio que las características de cada país determine, quiebre la estructura económica y social en la que el hombre es esclavo del hombre.

Pero la transformación de ese hombre no podrá dejarse a la acción espontánea y mecánica de las estructuras económicas. La sociedad consciente de sus deberes, ha de crear los medios para su transformación. En la unión del trabajo físico y el estudio, en el dominio de la ciencia y la técnica, en la apreciación del arte, en la formación física a través del deporte y en el cumplimiento de sus obligaciones militares en la defensa de la revolución, que tiene también un sentido formativo, la sociedad dotará a ese hombre del futuro con las condiciones necesarias para su plenitud.

Abolido el egoísmo sobre el cual se ha sustentado en sociedades anteriores el individualismo excluyente, se enriquecerá cada vez más la individualidad verdadera.

Ese hombre nuevo no será una imagen inimitable y perenne: cambiará con las épocas, se transformará al paso de la ciencia y la técnica y de la imaginación incesante.

Pero habrá quedado para siempre atrás el hombre que el capitalismo nos impuso. El hombre alienado será, en lo adelante, el hombre liberado y cada día enriquecido.

## V

El Congreso Cultural ha recibido con emoción el testimonio de los representantes del Frente de Liberación de Vietnam del Sur y de la República Democrática de Vietnam sobre las formas en que los intelectuales vietnamitas participan en la heroica batalla por expulsar de su patria a los bárbaros agresores norteamericanos. Esta muestra de fervor y de modestia constituyen la más alta expresión colectiva contemporánea de la incorporación de los intelectuales a una lucha liberadora y el Congreso Cultural de la Habana la recoge con honda admiración.

El Congreso Cultural saluda en el comandante Ernesto Guevara el ejemplo supremo del intelectual revolucionario contemporáneo que, abandonando cargos y honores, va a combatir en cualquier pueblo oprimido de la tierra, sabiendo que la vasta familia de los desheredados del planeta es la exigente y dolorosa patria de un revolucionario.

Aquel pueblo y este hombre admirable sustentan nuestra inquebrantable esperanza de destruir al sanguinario imperialismo norteamericano, heredero de la barbarie nazi, y asentar sobre sus ruinas un mundo enteramente humanizado.

## NOTICIA SOBRE LOS AUTORES

- △ JUAN FERNANDEZ FIGUEROA escritor español, fundador y director de la revista INDICE, acaso la más importante publicación periódica literaria de España, la cual ha llegado a los 230 números. Fernández Figueroa está muy vinculado a la literatura peruana, sobre todo por su profunda admiración a la poesía de César Vallejo, poeta al cual le ha dedicado un número de homenaje en su importante revista.
- △ JORGE EDUARDO EIELSON poeta peruano, nacido en Lima. Sus primeros poemas reunidos con el título de *Reinos*, sorprendentes por la brillantez y riqueza de imágenes, renovaron el panorama de la poesía peruana hacia 1945. Viajó a Europa en 1950, en donde ha permanecido varios años, lo mismo que en Nueva York, donde reside actualmente. En este lapso ha creado una notable obra pictórica, de la que se ha hecho últimamente una muestra en Lima. La publicación de un libro suyo y algunos poemas en revistas nacionales ha permitido comprobar que su poesía ha madurado y se ha refinado grandemente, durante los años de aparente silencio. Eielson ha publicado: *Reinos* (1945), *La canción de Rolando* (1959), y, *Mutatis mutandis* (1967).
- △ NELSON OSORIO ensayista y crítico literario chileno. Catedrático de Literatura General en la Universidad Nacional de Chile en Valparaíso. Es también director de la *Revista del Pacífico*.
- △ RICARDO GADEA periodista peruano de 27 años, nacido en Lima. Actualmente en prisión por su participación en el movimiento guerrillero de 1965 junto a Luis de la Puente Uceda. Ha dirigido el periódico "Voz rebelde". Es colaborador de la revista chilena *Punto final*, en la que ha publicado varios artículos políticos.
- △ EMILIO MENDIZABAL LOSACK antropólogo limeño que ha investigado largamente la realidad social indígena tanto de la sierra como de la selva amazónica peruana. Actualmente, es catedrático del Departamento de Antropología de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos. Mendizabal ha publicado diversidad de ensayos y artículos, sobre su especialidad, en revistas nacionales y extranjeras.
- △ LUIS GUILLERMO LUMBRERAS, arqueólogo peruano, nacido en Ayacucho, exdecano de la Facultad de Educación de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Actualmente es catedrático del Departamento de Antropología de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos. Dirige, con Hernando Amat, el Proyecto de restauración de las ruinas de Chavín. Ha colaborado en varias revistas del Perú y del extranjero. Tiene en prensa dos libros importantes sobre su especialidad: *Manual de arqueología peruana*, y *Los orígenes de las clases sociales y las culturas en el Perú*. Lumbreras es también director del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- △ FRANCISCO CARRILLO, escritor peruano, nacido en Pacasmayo. Es profesor principal de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional Agraria. Ha desempeñado varias cátedras en la Escuela Normal Superior de la Cantuta, en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, y, anteriormente, en varias universidades norteamericanas. Carrillo destaca en su labor como publicista y es fundador de una editorial Biblioteca Universitaria, que ha publicado numerosos textos importantes de la literatura peruana. Como autor ha publicado los siguientes libros: *Rimas de juventud*, *En busca del tema poético*, *Cristo se ha llevado toda la humanidad del mundo*, *Cuzco*, *Antología del cuento peruano*.
- △ MIGUEL GUTIERREZ, joven narrador nacido en Piura. Ha publicado cuentos en revistas nacionales. Es fundador, junto con Oswaldo Reynoso, de la revista *Narración*. Ha sido catedrático en la Universidad San Luis Gonzaga de Ica. El capítulo que publicamos forma parte de una novela, de próxima aparición, cuyo título provisional es *Matavilela*. Tiene también en preparación una novela corta titulada *Ejercicios espirituales*.
- △ WOLFGANG LUCHTING escritor alemán residente en Estados Unidos. Ha traducido al alemán novelas de Julio Ramón Ribeyro y de Mario Vargas Llosa. En Lima ha dictado varios cursos acerca de la literatura suramericana contemporánea. Tiene en preparación un libro sobre la narración peruana última.
- △ JULIO RAMON RIBEYRO es uno de los más destacados narradores peruanos contemporáneos. Colaborador de numerosas revistas nacionales y extranjeras. Sus obras han sido traducidas al alemán, al francés y al holandés. Ha publicado los siguientes libros: *Gallinazos sin plumas*, *Cuentos de circunstancias*, *Crónica de San Gabriel*, *Tres historias sublevantes*, *Geniecillos dominicales*, *Los hombres y las botellas*. La crítica ha señalado la finura de su estilo, la profundidad psicológica de sus personajes y la armonía y equilibrio de la composición, tanto en sus novelas como en sus cuentos. Ribeyro reside actualmente en París.
- △ LUIS ALBERTO SILVA SANTISTEBAN investigador peruano nacido en Lima, es profesor auxiliar en la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Ha participado en varios congresos y realizado estudios en el Centro de estudios filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autor del trabajo "Método dialéctico y realidad histórico social", tesis que estudia algunos aspectos del pensamiento de George Luckacs.
- △ CARLOS FRANCO profesor peruano nacido en Lima. Catedrático auxiliar del Departamento de Psicología de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Es autor de varios artículos, entre ellos *Carácter social o personalidad de clase*, *El nivel psicológico de la conducta*. Su tesis doctoral versa sobre *Nociones de naturaleza humana y carácter social en la obra de Erick Fromm*.
- △ CORPUS BARGA, exdirector de la Escuela de Periodismo de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, y catedrático emérito de la Facultad de Letras de la misma Universidad. Periodista internacional, nacido en Madrid en 1887. Colaboró en *El Sol*, *España*, *Revista de Occidente*, *La Nación* de Buenos Aires, y en multitud de diarios de América y Europa. Sus primeros artículos fueron editados por Juan Ramón Jiménez "Un viaje en el año 19, crónica de un viaje en un avión sin cabina ni brújula". Cronista aventurero de los primeros viajes aéreos; del primer viaje en zepelín a América del Sur; viajó a la isla de Robinson Crusoe (la isla chilena de Juan Fernández); ha entrevistado a los personajes más célebres de la primera y segunda guerra mundial, y ha alternado con los escritores de la Generación del 98. Como libros ha publicado *La vida rota*; *Pasión y muerte*; *Apocalipsis*, y otros relatos de humor negro.
- Actualmente está publicando en España sus *Memorias*, de las que han aparecido tres volúmenes: *Los pasos contados*, *Puerilidades burguesas*, y *Las delicias*, libros en los que se destaca un estilo asombroso, vehículo admirable de sutiles análisis psicológicos y de un impresionante conjunto de sucesos y anécdotas de la historia contemporánea española.
- Las *Memorias* de Corpus Barga destacan, sobre todo en España, donde este género no ha sido cultivado y pueden compararse a las mejores de la literatura universal, desde el *Diario* de Samuel Pepys, hasta *Las Palabras* de Jean Paul Sartre; y el estilo de estos libros, por su profundidad inabarcable y apasionante que reúnen en un haz compacto las anécdotas históricas y las aventuras más secretas de la vida interior, recuerda las páginas inolvidables de Marcel Proust. Corpus Barga reside en Lima.



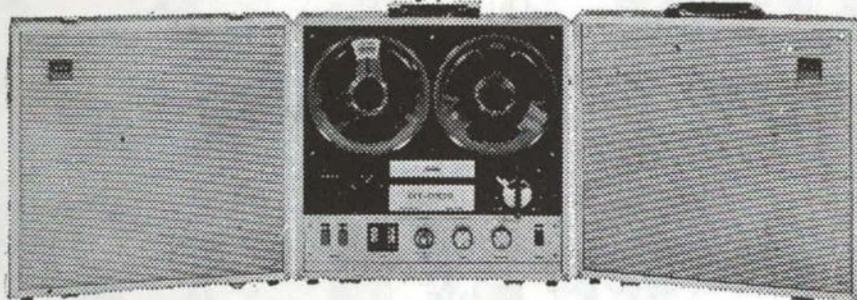
En la vida práctica

# TOSHIBA

hace más práctica la vida!



Pub. Capanni



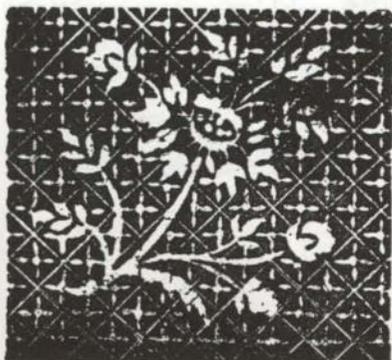
## GRABADORAS

Obtenga resultados profesionales con la extraordinaria grabadora estereofónica TOSHIBA GT-810S. Entre una gran variedad de modelos, TOSHIBA le ofrece esta grabadora enteramente transistorizada, con 4 pistas, ideal para atesorar gratos recuerdos o grabar sus emisiones favoritas en FM, estereofónicas o alta fidelidad.

¡LA CALIDAD QUE CONQUISTA AL PERU!  
**EMPORIO COMERCIAL S.A.** IMPORTADORES Y DISTRIBUIDORES  
 Jr. Ayacucho 821 - Telfs. 71994 - 82293  
 LIMA

CHICLAYO: Emporio Comercial del Norte S. A. CUZCO: Alberto Ochoa D.  
 HUANCAYO: Comercial Nagoya S. A. TAGNA: Domingo Lombardi B.

## LA RAMA FLORIDA



Dirección: Av. California 230, Sta. Inés,  
 Chaclacayo, Lima, Perú.

Director: Javier Sologuren  
 Editorial exclusivamente poética  
 120 títulos publicados

### últimos:

Francisco Carrillo: Pequeños poemas comprometidos  
 Winston Orrillo: Crónicas  
 Livio Gómez: Fraternidades y contiendas  
 Ariel Canzani: Caminador de océanos  
 Oscar Hahn: Agua final  
 Mariano Melgar: Yaravíes  
 Breve selección de haikus

J. E. Eielson: Habitación en Roma

UNMSM-CEDOC

**¡INCREDIBLE!..  
LONG-PLAYS  
CLASICOS!**

A: **59.-** SOLES

**Y FIJESE QUE MUSICA:**

**CHOPIN:** Polonesas, Valses Nocturnos.  
**GRIEG:** Suites Peer Gynt - Concierto para piano.  
**WAGNER:** Tristán e Isolda - Parsifal - Tannhauser.  
**TCHAIKOVSKY:** Conciertos - Sinfonías - Romeo y Julieta - Lago de Los Cisnes - Cascanueces.  
**BRAHMS:** Concierto para violín - Danzas Húngaras Sinfonías.  
**RIMSKY - KORSAKOV:** Capricho Español - Scheherazade.  
**BORODIN:** Danzas Pclovtisianas.  
**RACHMANINOFF:** Conciertos para piano.  
**DEBUSSY:** Nocturnos - El Mar.  
**BACH:** Tocata y fuga en Re Menor.  
**ADDINSELL:** Concierto de Varsovia  
**DELIBES:** Ballets Coppélia y Sylvia.  
**FALLA:** El Amor Brujo - La Vida Breve  
**ROSSINI:** Oberturas - El Barbero de Sevilla.  
**STRAUSS:** Valses  
**SMETANA:** El Moldau  
**LITZ:** Los Preludios

**OFERTA ESPECIAL**

Las **9 SINFONIAS DE BEETHOVEN** (completas), dirigidas por **ARTURO TOSCANINI** en sello RCA Víctor:

antes ~~Sl. 950.-~~

**AHORA Sl. 650.-**

*Disco*  
*Centro*  
**héctor**  
**ROCCA S.A.**

UNA GARANTIA PROFESIONAL PARA SU DISCOTECA  
**LIMA** Galerías Boza 105-114-143  
**MIRAFLORES** Av. Larco 508 y 636  
**CALLAO** Av. Sáenz Peña 364  
**SAN ISIDRO** Las Begonias 572 (Frente a Sears)



**EDIAR EDITORES S. A.**

**EL SIGNO DE LAS GRANDES OBRAS TECNICAS**

Jr. Carabaya 616 Of. 15 Tels. 74902 - 81554 Lima-Perú

**BIBLIOTECA DE CULTURA GENERAL**

**MODERNA ENCICLOPEDIA FEMENINA**, 4 volúmenes con la información más completa sobre el mundo de la mujer moderna.

**MI ENCICLOPEDIA**, 12 volúmenes maravillosamente ilustrados con 6,785 fotografías y dibujos, que permiten una visión más amplia, a la niñez y la juventud actual, sobre el mundo de las ciencias y de las artes.

**ENCICLOPEDIA ILUSTRADA DE LA LENGUA CASTELLANA "SAPIENS"**, edición 1967 en 4 volúmenes. Una obra de consulta infaltable en su estudio.

**POLITICOS Y GOBERNANTES**, 15 volúmenes: 15 conductores de la humanidad.

**HISTORIA UNIVERSAL**, 8 grandes tomos con todas las épocas históricas de la humanidad.

**METODO PRACTICO DE INGLES** — sistema Dixon — en discos.

**MAMIFEROS SURAMERICANOS**, 2 volúmenes ilustrados con todas las maravillas de la fauna de las diversas regiones del continente suramericano.

SOLICITE LA VISITA DE NUESTROS AGENTES O EL ENVIO DE CATALOGOS ESPECIALES DE NUESTRAS COLECCIONES

**GRANDES FACILIDADES DE PAGO**

# EDITORIAL HORIZONTE

una nueva empresa al servicio de la cultura

## Novedades en distribución

### OBRAS NACIONALES :

VISION DEL PERU N° 3 revista de cultura

LOS DUEÑOS DEL PERU — Carlos Malpica Santisteban

MANUAL DE SINDICALISMO — Jorge del Prado  
(nueva edición ampliada y actualizada)

LA GUERRA CON CHILE. Memoria del General Buendía

BIOGRAFIA DE LA REVOLUCION — Mario Malpica S. S.

CARTAS INEDITAS DE DON RICARDO PALMA  
sobre la ocupación chilena de Lima

### De próxima aparición :

*Los orígenes de la sociedad y del Estado en el Perú prehispánico*

— Luis Guillermo Lumbreras

### Obras de la Editorial ZYX :

DERECHO DE HUELGA — varios

LA COMUNA Y EL PROLETARIADO — J. Castellote

VIETNAM (I y II) — Heinz Abosch y otros

INFLACION Y DESARROLLO — varios

ACCION SINDICAL — Ugo Piazzi

VIDA OBRERA Y EVANGELIO — varios

LA MISERIA DE LOS ZAPATOS — H. G. Wells

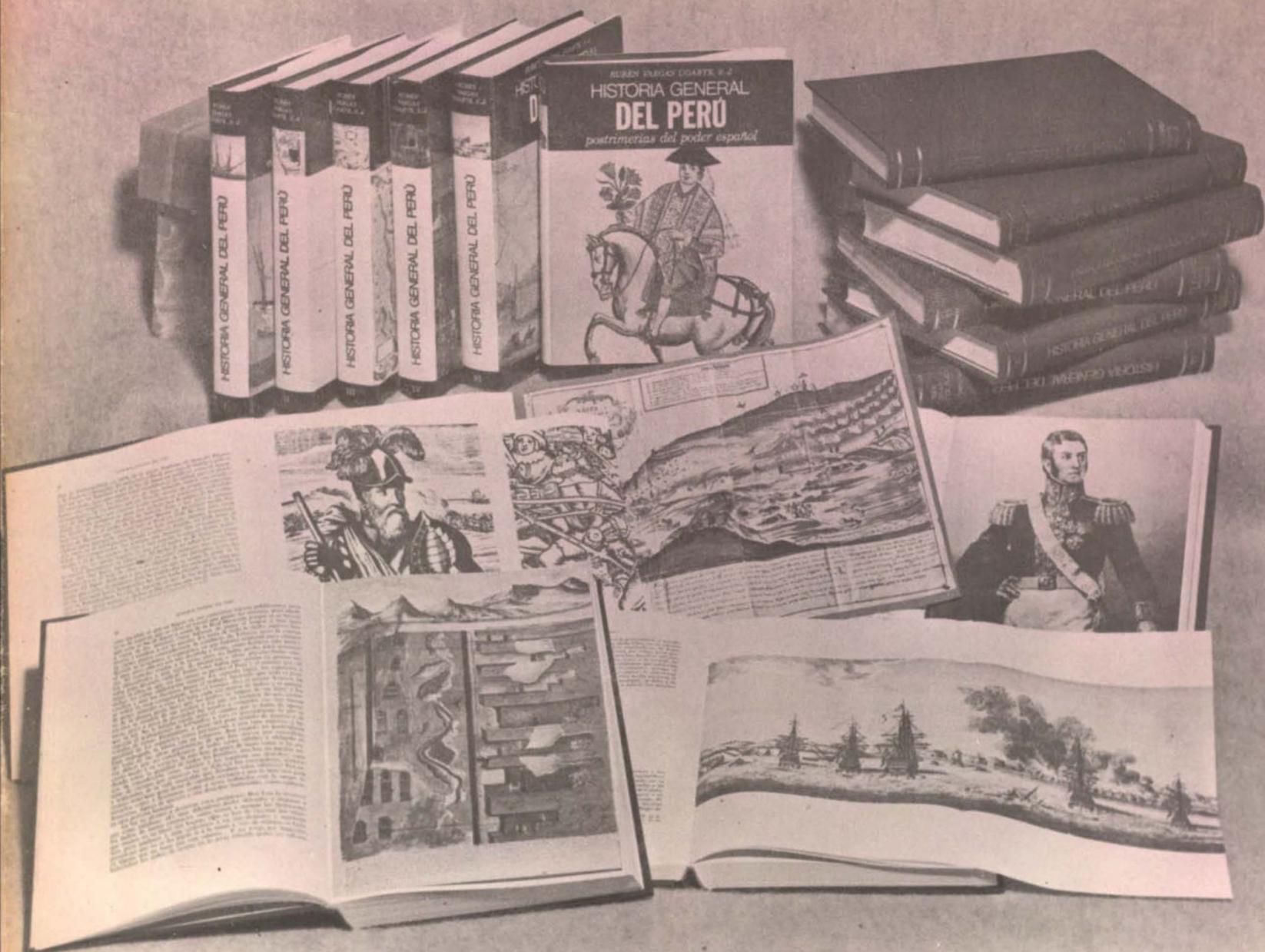
IVAN EL IMBECIL — León Tolstoi

DIRECCION DE EJERCICIOS A MILITANTES — Luis Hernández

TODOS LOS PEDIDOS A : EDITORIAL HORIZONTE

Jirón Moquegua 270 — Of. 706 — Teléfono : 79364, Lima

DISTRIBUCION GENERAL EN EL PAIS Y EN EL EXTRANJERO



# HISTORIA GENERAL DEL PERÚ

autor rubén vargas ugarte, s.j.

4 GRANDES PERIODOS EN UNA SOLA EDICION  
EL DESCUBRIMIENTO / LA CONQUISTA /  
EL VIRREINATO / LA EMANCIPACION

editor carlos milla batres

45 años de profundas investigaciones en diversidad de archivos y bibliotecas documentales de América y Europa para documentar esta obra monumental, que se extiende desde los orígenes del descubrimiento español del Imperio de los Incas, a comienzos del siglo XVI, hasta el epílogo glorioso de los patriotas en la batalla de Ayacucho, en diciembre de 1824.

LA OBRA MAGNA DE LA HISTORIOGRAFIA NACIONAL

6 grandes volúmenes encuadernados en tela y estampados al oro. Más de 2,500 páginas con ilustraciones a todo color y en blanco y negro reproduciendo estampas, grabados flamencos del siglo XVI, dibujos, iconografía de los primeros conquistadores y de los virreyes, planos de batallas navales y de las guerras civiles y de la explotación de las minas; cartas náuticas y geográficas del virreinato del Perú en el siglo XVI.

UNA OBRA MONUMENTAL, HOY A SU ALCANCE  
EN LIBRERIA INTERNACIONAL CREDITOS S. A.

Avenida Nicolás de Piérola 733, Lima. Teléfonos 78-955 y 78-960

UNMSM-CEDOC



UNIVERSIDAD NACIONAL DE INGENIERIA



# academia acuni

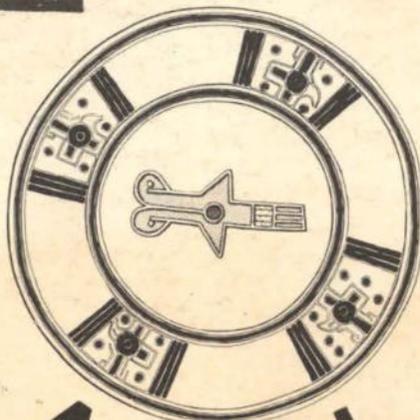
La Academia de Preparación de la Federación de Estudiantes de la Universidad Nacional de Ingeniería es una organización que propicia una preparación eficiente a los estudiantes que postulan su ingreso a la Universidad para realizar estudios en las diversas especialidades de la ingeniería.

La eficiencia de nuestra Institución está demostrada estadísticamente en los rendimientos de los exámenes de ingreso: de los 5 primeros puestos CUATRO corresponden a postulantes egresados de la ACUNI.

LA ACUNI ESTA INTEGRAMENTE AL SERVICIO DEL ESTUDIANTADO PERUANO CUYA CONDICION ECONOMICA NO LE PERMITE PAGAR LAS ELEVADAS CUOTAS DE LAS ACADEMIAS PARTICULARES DE LIMA.

## ACUNI

academia de preparación de la  
federación de estudiantes  
oficinas: pabellón central de la  
Universidad Nacional de Ingeniería  
tel.: 83090, anexo 127



ACUNI

UNMSM-CEDOC